

XK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



BAKOS ÁRON
BIRÓ ANNAMÁRIA
ION COPOERU
DARABONT CSENGE
ZSÓFIA
DECZKI SAROLTA
DEMÉNY PÉTER
ENESEY DIÁNA
FOSTER HANNAH
DAISY
HORVÁTH ORSOLYA
MÁTHÉ NÓRA
NYILAS ATILLA
OLÁH ILDIKÓ
PÉNTEK JÁNOS
PÜSÖK IMOLA
SERESTÉLY ZALÁN
SZABÓ ANNA-MÁRIA
MARCELA VENEBRA
MUÑOZ
ZSEMLYE JÁNOS
KONSTANTIN

5

TAPASZTALAT

III. FOLYAM
2025.
MÁJUS



KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXXVI/5. • 2025. MÁJUS

TARTALOM

BAKOS ÁRON – PÜSÖK IMOLA • Tudományközi tapasztalataink	3
ION COPOERU • A megjelenés értelme (<i>Rigán Lóránd fordítása</i>)	6
MARCELA VENEBA MUÑOZ • Etnológiai tapasztalat. Fenomenológia és módszer (<i>Kovács Péter Zoltán fordítása</i>)	17
BAKOS ÁRON • A kosz fenomenológiája	27
FOSTER HANNAH DAISY • Miért akarják, hogy tapogassunk? Kritikai gondolatok a múzeumi tapasztalásról	33
NYILAS ATILLA • Pár, Szellemgyerek, Október, Aranymetszés (<i>versek</i>)	42
DECZKI SAROLTA • „kizárólag eggyel és önmagával”. Kabai Lóránt két utolsó kötetéről	44
SERESTÉLY ZALÁN • A halál három arca a borges-i prózában: hermeneutika, fenomenológia, politika	55
HORVÁTH ORSOLYA • A lehetetlen tapasztalata. A vallási paradoxon fenomenológiája	64
ENESEY DIÁNA • A fényesség-tapasztalat fenomenológiájáról. Jonathan Dinsmore: <i>Mystical Luminosity Experience</i>	75

■ HISTÓRIA

ZSEMLYE JÁNOS KONSTANTIN • „Én Székési Groff Bercheny Miklós” (Bercsényi-kép a múltban és jelenben)	80
---	----

■ MŰ ÉS VILÁGA

PÉNTÉK JÁNOS • Erdély(iek) az Akadémia kétszáz évében	91
MÁTHÉ NÓRA • A Szilágyi Júlia-féle esszé	101

■ MŰHELY

OLÁH ILDIKÓ • A romániai divatökoszisztéma körvonalai: tervezői perszónák feltérképezése	109
--	-----





■ TÉKA

DEMÉNY PÉTER • Akváriumélet (<i>Sasszé</i>)	117
BIRÓ ANNAMÁRIA • A viták és az önrevízió szükségessége az identitáskeresés útján	118
DARABONT CSENGE ZSÓFIA • <i>Ferenczi Szilárd: Kolozsvár várospolitikája 1886–1918</i>	123

■ ABSTRACTS	126
-------------	-----

■ KÉP

SZABÓ ANNA-MÁRIA



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem)

■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom),
CSEKE PÉTER (médiatudomány), GYÖRFFY GÁBOR (társadalomtudományok), RIGÁN LÓRÁND (filozófia,
a Korunk–Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT, BALÁZS JÚLIA (titkárság, tördelés), DEÁK SZIDÓNIA (korrektúra)

■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, HORKAY HÖRCHER FERENC, ILIA MIHÁLY, KOVÁCS ANDRÁS,
ROMSICS IGNÁC, TÁNCZOS VILMOS, ZALÁN TIBOR

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség.

A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a a Miniszterelnökség Nemzetpolitikai Államtitkársága,
a Bethlen Gábor Alap, az Iskola Alapítvány, a MOL Románia, a bukaresti Kulturális Minisztérium, a Méhes
György – Nagy Elek Alapítvány, a Nemzeti Kulturális Alap és az Amerikai Magyar Koalíció – Cultural Foundation
for Transylvania

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

Telefon: 0264-375-035; 0742-061-613; ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: www.korunk.org; <http://epa.oszk.hu/00400/00458>; e-mail: korunk@gmail.com

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

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés díja 100 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi;

a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 06-303-539-724, illetve e-mailen: erno.toth.deb@gmail.com

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul Ministerului Culturii și MOL România

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

(400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

BAKOS ÁRON – PÜSÖK IMOLA

TUDOMÁNYKÖZI TAPASZTALATAINK

■ Ha néprajztudományt mondunk, akkor legtöbbször valószínűleg nem nagyívű teoretikus okfejtések jutnak eszébe. Ha a szociál(is) vagy kulturális jelzővel fémjelzett antropológiára hivatkozunk, az „egzotikus” és „primitív” társadalmak leírásain túl már talán elméleti szövegekre is gondolhatunk. De akárhogy is játszunk a szavak keltette asszociációkkal, valószínűleg még így is magyarázatra szorul, miért e szaktudományok felől vállalkoztunk egy fenomenológiai ihletésű szám összeállítására.

Diszciplináris háttérünk nem biztos, hogy mindenki szemében (a magunkét is beleértve) alkalmassá tesz bennünket hasonló feladatra. Az antropológusok a legkülönbözőbb, sokszor távoli, kulturálisan idegen, konfliktusokkal terhelt, több tekintetben is veszélyes terepeken mozognak (de legalábbis nyilatkoznak) magabiztosan. A képzett antropológus módszertani, etikai, interpretációs eszközeivel felvértezve a legkülönbözőbb kontextusokban képes tájékozódni, de önreflexív tudományként még a boldogtalan antropológus is megtalálhatja a maga boldogulását a módszertani tévutak vallomászerű feltárásában. Fiatalok bűnözők bandáiban, éjszakai bárókban, pszichiátriai otthonokban folytathatnak kutatásokat, de nem biztos, hogy hajójukat akkor is biztos kézzel kormányozzák, amikor a fenomenológia „neologizmusok áradatával” borítja azt el.¹ Az antropológus a filozófiai gondolatok viharában, ahogy az *Erschlossenheit*, az *Entdecktheit* és a *Befindlich-*



A különböző szerzők ugyanabból a kulcsfogalomból próbáltak valamit kifőzni, s ezt saját diszciplináris fogásaiknak és személyes ízlésüknek megfelelően tették.

keit fogalmai cikáznak körülötte, a szekunder irodalom mentőövéhez kap; Heidegger „értelmezői két csoportra oszlanak: olyanokra, akik mindebben az emberi lét alapjaiba való bepillantást látják, és olyanokra, akik úgy látják, hogy a szűnyogból csinál elefántot.”²

Ezzel sajnos nincsen kint a vízből. De az elefánthoz legalább tud kapcsolódni. Nemcsak azért, mert a fenomenológiával szemben az elefántról viszonylag szilárd fogalmakkal rendelkezik, és nem is azért, mert az elefánt szó hasonló hangalakjainak hátán könnyedén kel át a számára oly fontos kulturális és nyelvi határokon. Hanem azért is, mert a szívének kedves és az antropológiában megkerülhetetlen Clifford Geertz egyik tanulmányában a történelem és az antropológia viszonyát az elefántból és a nyúlból készült pörköltökhöz hasonlítja. Geertz szerint a történelem elefántjának nincs oka aggodalomra, érezni lehet majd az ízét az elkészült fogásban. A nyúl pedig már hozzászokott a hasonló leosztásokhoz.³

Csábító ezt a képet mintának venni akkor, amikor filozófia és antropológia viszonyát próbáljuk lefesteni; még akkor is, ha a nagyra nőtt észak-amerikai antropológiához képest a kontinentális legfeljebb nyúlfi lehet. A recept mintha mégis firnyákosabb lenne, s a filozófiába kevert etnográfiai módszerek, az antropológiával elkevert fenomenológia talán valamilyen új ízvilágot hoz létre a kulturális folyamatok elemzésében. Többek között emellett érvel itt közölt írásában Marcela Venebra Muñoz, de erről tanúskodik az a tény is, hogy a kortárs antropológia kiemelkedő alakjai közül többen merítenek a fenomenológiából.⁴

A lapszám ugyanekkor ennél jóval több összetevőből áll, előkészítésekor egy multidiszciplináris receptet próbáltunk követni. A végeredményt tekintve a három fő összetevő a filozófia, az irodalomtudomány és az antropológia, a dreszing pedig egy múzeumtudományi írás. Ebből próbáltunk meg egy fenomenológiai menüt összeállítani. De talán mégis pontosabb, ha a tematikus összeállítás kapcsán mégsem összetevőkről, hanem konyhákról beszélünk. A különböző szerzők ugyanabból a kulcsfogalomból próbáltak valamit kifőzni, s ezt saját diszciplináris fogásaiknak és személyes ízlésüknek megfelelően tették.

A fenomenológiát két szálla bontva, egyfelől beszélhetünk azoknak a struktúráknak a tanulmányozásáról, amelyek segítségével közös világunkat értelmezni tudjuk, az észlelésre, a gondolkodásra fókuszálva ismerjük fel a testeknek és a készségeknek az ebben játszott szerepét. A másik szál a szubjektum elzártabb, különös és nehezen magyarázható tapasztalataival foglalkozik.⁵ A lapszám szerkeszti felépítésében ezt a felosztást vettük alapul, legalábbis egy hasonló vonalvezetést követve próbáljuk egymás után fűzni szerzőink írásait.

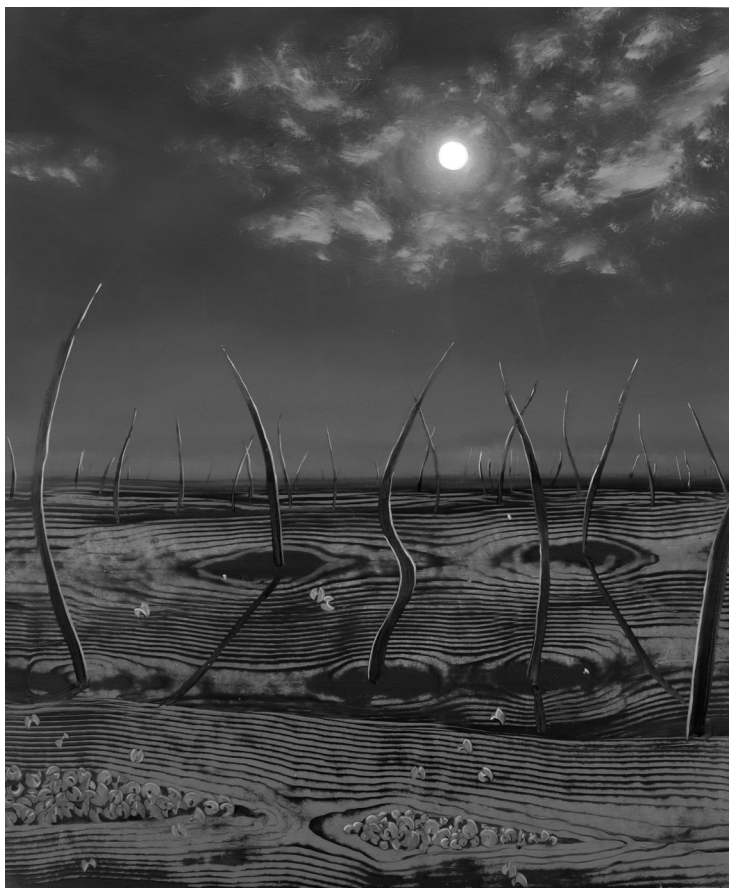
Ion Copoeru tanulmánya ilyen értelemben nyitja meg ezt a számot, a dolgok észlelésének, a világ megnyilvánulásának leírásával bevezeti és kontextualizálja a perceptuális élmények vizsgálatából kiemelkedő fenomenológiai témákat. A husserli fonalat felvéve, a már fentebb említett módon lép párbeszédre filozófia és antropológia Marcela Venebra Muñoz elméleti tanulmányában, amely mintegy bevezeti a testi, szenzoriális tapasztalatok szerepével az antropológiai és a múzeumtudományi praxisban foglalkozó két írást, Bakos Áron és Foster Hannah közleményét. Deczki Sarolta elemzése az új jelentéskonstrucciók létrejöttét, tapasztalat és poétika kapcsolatát, a tapasztalat uralhatatlanságát és vadságát elemzi Kabai Lóránt köteteiben. A lírai én introspekciója mintegy már átvezet a halál és a vallás fenomenológiailag bizonyos értelemben megközelíthetetlen témájához, a másletté határainak tapasztalatához, ahová Serestély Zsolt

Borges prózájának mentén, Horváth Orsolya pedig Rudolf Otto klasszikusán keresztül jut el. S ezt a sort zárja Enesey Diána recenziója Jonathan Dinsmore misztikus tapasztalatokról szóló kötetéről.

A menüsor összeállítása közben mi sokat gyarapodtunk. Reméljük, hogy az olvasók közül is lesznek, akik bele mernek majd kóstolni új, a megszokott szakirodalom-fogyasztási szokásaikon kívül eső dolgokba.

■ JEGYZETEK

1. D. W. Hamlyn: *A nyugati filozófia története*. Holnap Kiadó, Bp., 1998. 314. Közben saját műveltségétől elérzékenyülve juthat eszébe, hogy hasonló élű, a sztoikusokra irányuló bírálatot már Cicerótól is olvashatott *A legfőbb jóról és rosszról* III. könyvében (In: Steiger Kornél (vál.): *Sztoikus etikai antológia*. (Ford. Némety Géza) Gondolat, Bp., 1983. 241–314.).
2. Hamlyn: i. m. 315.
3. Clifford Geertz: *History and Anthropology*. New Literary History 1990. 2. sz. 321–335.
4. Szerkesztőként külön is örülünk, hogy ez az írás megjelenhetett magyarul. A nemzetközi szakirodalom fordításai az utóbbi években általában is elmaradoznak, de az angolszász antropológián kívüli világ már-már terra incognita. Fernando Ortiz *Havannai karneválja* óta (Gondolat, Bp., 1982) a latin-amerikai antropológiának kevés eredménye jutott el a magyar olvasókhoz fordításokban.
5. Stephan Käufer – Anthony Chemero: *Phenomenology*. Polity, Cambridge – Medford, 2021. 2.



ION COPOERU

A MEGJELENÉS ÉRTELME



A jelenet hirtelen kiszélesedik: a kertben virágzó fa, amelyet az ablakon keresztül szemlélünk, és amely így a fa értelmeként adódik, immár nem áll egyedül. A kép magában foglalja a dolgozóasztalánál ülő szemlélőt is, „pszichikai állapotaival” együtt.

I.

■ Esztétikai írásaiban Georg Simmel finoman körvonalazza a fenomenális megjelenés¹ értelmét. Kiindulópontja egy sajátos epokhé,² „amikor a külső világ számunkra puszta intuíció, akár egy kép a szem számára, amelyet nem terhel meg a gondolkodás, sem valamely jelentés, amely túlmutatna a felszínén”.³

A külső világban lévő objektum, ha elég nagy távolságra van tőlünk, egy különleges típusú képként jelenik meg: nem reprodukciós kép, hanem a saját maga képe; az objektum önmaga képe, a kép pedig maga az objektum. Az objektum végső soron úgy jelenik meg előttünk, mint egy kétdimenziós kép. A kertemben álló virágzó fának – akárcsak a Husserl kertjében álló fának⁴ – ebből a perspektívából nincs mélysége. Minden, ami elég távol van ahhoz, hogy kezem nem érheti el – főleg ha egy ablak is közbeesik –, ezt a jellemzőt mutatja: úgy jelenik meg, mint egy felszín. Tudom, hogy az ágai minden irányban kiterjednek, de ez nem akadályoz meg abban, hogy úgy lássam, mint egy festményt vagy fényképet. Itt egy fenomenális vagy fenomenalizáló látásról van szó, mert a gondolkodás nem lép közbe, hogy jelentéseket adjon hozzá.

Ez a különleges módusú adódás, amelyben az érzékelhető tartalmak úgy jelennek meg (úgy adódnak), ahogyan vannak, az érzékelhetőn kívüli adódási szint által nem befolyásoltan, nem törli el a tartalmak közötti kapcsolatokat, ahogyan azt hajlamosak lehetnének hinni; csupán

azokat a kapcsolatokat iktatja ki, függeszti fel, amelyek hozzáadódnak, ezáltal lehetővé téve, hogy a tartalmak közötti belső kapcsolatok megjelenjenek. Ezért is írja a továbbiakban Simmel, hogy „az ezek között a pusztán érzékelhető elemek között fennálló kapcsolatokban mégiscsak érzékeljük a harmónia vagy az ellentét, a nyugalom vagy az élénkség, az egyensúly vagy a kiemelés és hangsúlyozás, a tipikus általánosság vagy az egyediség érzését”.⁵

Ezen a ponton az elemzés a legalapvetőbb szintre hatol, a „tisztán érzéki elemek” és a közöttük fennálló kapcsolatok szintjére. Simmel itt azt vázolja fel, amit Husserl később a „passzív szintézisek elemzésének” fog nevezni. Nem árulja el, hogy miként azonosította a szóban forgó elemeket, vagy hogy léteznek-e még más ilyenek is. Feltételezhető azonban, hogy a szemlélőt a művészileg képzett percepció irányítja. Husserltől eltérően Simmel nem keresi a logika genealógiáját, ami arra enged következtetni, hogy a fenomenális mező megközelítésénél kevésbé befolyásolják külső „érdekek”. Lehetséges az is, hogy az általa javasolt leíró megkülönböztetések sorozata megfelelőbb, mint az állítások és tagadások Husserl által javasolt játékanak alkalmazása, amelyet a prepredikatív tartományban működőként mutat be (lásd e tekintetben *Hua XI*).

Simmel a festett portré elemzésében – amelyet az ábrázolt személy totalitásként értelmez – különbséget tesz a fenomenális megjelenés (*apparaître phenomenal*) és a megjelenés mögötti értelem között. E megkülönböztetés révén elismeri a reprezentáció azon képességét, hogy átlépjen a külső megjelenésen, és behatoljon az ábrázolt személy pszichéjébe.⁶ De vajon nem ugyanez történik-e azon szemlélő esetében is, aki az ablakon keresztül egy virágzó fát csodál? A belső értelem természetesen nem azonos a reprezentáció mögötti értelemmel. Husserl noémaelméletében éppen e két értelem közötti (végtelen) távolságot igyekszik áthidalni, az elsőtől a második felé haladva. A fenomenológia azonban csak egy – mondhatni – hiperbolikus azonosítás révén képes ezt a kettőt egybeesővé tenni. Az igazság így az utalás és a megmutatás jelölő jegyévé válik. A konstitúció módja fokozatosan átadja helyét a megjelenés módjának, és a tét immár az, hogy a tiszta fenomenalitás eljusson teljes megkülönböztettségéhez. Abból, ami egyszerűen adódik a szem számára, fenoménné az a totalitás válik, amelyet meg kell nyerni (vagy, ahogy egyesek mondanák, fel kell építeni) abban a pillanatban, amikor a szem valóban elnyeri autonómiáját.⁸

Ez a megközelítés – amely a külső világ létébe vetett hit felfüggesztésén és a szemlélő bizonyos fokú érdektelenségén alapul – egy nem dualista ontológiához vezet. Ahhoz azonban, hogy ez stabil maradjon, szükséges a szemlélő beillesztése a képbe. A jelenet hirtelen kiszélesedik: a kertben virágzó fa, amelyet az ablakon keresztül szemlélünk, és amely így a fa értelmeként adódik, immár nem áll egyedül. A kép magában foglalja a dolgozóasztalánál ülő szemlélőt is, „pszichikai állapotaival” együtt.⁹

A kép mint konstituált teljességének értelme végső soron meghatározható volna egy adott nézőpontba helyezett szemlélő által. Ám a kép mint megnyilvánulás, mint ami megjelenik, csak mint cselekvés tárulhat fel. Az a tény, hogy a szemlélő ül, kezdetben szükségszerűnek tűnik (mivel ez biztosítja a kép mint olyan rögzítését), ám végül kontingenssé, sőt korlátozó tényezővé válik. A látáshoz más érzékek is társulnak, majd végső soron a „szemlélő” egyéb képességei, aki ezáltal tágabb értelemben vett szubjektummá válik. Ily módon a szubjektum ismét a világ részévé lesz, a világ pedig – a „világ a szubjektumban” helyett – újra teljességgként adott világgént jelenik meg. Meglepő módon – vagy legalábbis

egy fenomenológus számára meglepően – a szubjektum kitágul egészen addig a pontig, ahol azonosulása révén összemosódik a világgal. Így nemcsak eidetikus típusának megfelelően érvényesül szubjektumként, hanem végül, lényegi értelemben, elhalványul és „eltűnik” a világ hézagaiban. Csak ezzel az egyaránt radikális és szerény gesztussal válhat a világ valóban világgá, ahelyett, hogy pusztán korrelátumként jelenne meg.

Egy a világfogalomra¹⁰ összpontosító ontológiai megközelítésről van szó, amely lehetővé teszi számunkra egy másodlagos szubjektivitás gondolatának kibontását – egy olyan szubjektivitását, amely elmerül a mindennapi életben. Ennek következtében az epokhé „nem reflexív műveletként” tűnhet fel, amely „csupán futólag érinti a világot”.¹¹

Ez nem feltétlenül az itt képviselt perspektíva, jöllehet az eredmények konvergensek. Az általunk választott út semmiképpen sem jelenti „bármiféle módszer elhagyását”,¹² hanem inkább – mondhatni – az analitikai szigor végsőkéig következetes megvalósítására törekszik. Ezért a szubjektum és objektum közötti megkülönböztetés – amelyhez újra és újra vissza kell térnünk – makacsul problematizálódik, anélkül azonban, hogy egyértelműen egy nem duális korrelációhoz jutnánk, vagy hogy felfedoznánk egy valódi utat, amely ténylegesen áttörné az ellentétet aközött, aki hozzáfér, és aközött, amihez hozzáférünk, a szemlélő és a szemlélt világ – végső soron a világ mint kép, vagy másképpen szólva, a világ képe – között.¹³

II.

■ A konstitutív fenomenológia célja annak részletes leírása, ahogyan mi észleljük a körülöttünk lévő dolgokat, bármineműek is legyenek azok, beleértve azt, ami „én” vagyok, „te” vagy, vagy ami „mi” vagyunk. Bizonyos értelemben a fenomenológia nem hoz semmi újat ahhoz képest, amit már tudunk, amit mind-egyikünk képes volt megállapítani, és amit a hagyomány, amelyhez tartozunk, át tudott nekünk adni. A dolgok nem lehetnek, nem jelenhetnek meg másként, mint ahogyan vannak – ha másként lennének, az azt jelentené, hogy a konstitutív fenomenológia nem érte el célját; hogy nem sikerült konstituálnia azt, ami van (ami konstituálandó). A dolog az a dolog, amely úgy jelenik meg számomra, ahogyan az „szemem előtt” megjelenik, és semmi több. Miért feltételezném, hogy több, mint ahogyan megjelenik? Miért feltételeznék egy világot – még egy világot – a megjelenő világon „túl”? Miért léteznének olyasmik, mint a „szubsztanciák”, az „eszmék” vagy a „szellem” e dolgok mögött, amelyek körülvesznek, és amelyek teljesen ismerősek számomra? Miért rejtenének a dolgok egy másik világot? A dolgok nem csinálnak mást, csak megjelennek, és nekünk teljes bizalommal kell hozzájuk viszonyulnunk, vagy, ha fenomenológiailag szigorúbban akarunk megfogalmazni: az immanens tudatfolyam nemcsak hogy létezik, hanem úgy létezik, hogy a tudatfolyam személyes megjelenése *nem igényel egy második folyamatot*, hanem mint jelenség, önállóan konstituálódik.¹⁴

Mindezek ellenére, a dolgokkal való jelenlegi bánásmódnak megfelelően, abban a módban, ahogyan mi a dolgok közepette vagyunk, a dolgok egyben a jelentés struktúrái is; a dolgok valamit jelentenek, „értelmet” hordoznak, és ez mindig úgy tűnik, hogy több, mint a dolog maga, ami arra utal, hogy a dolog olykor más is (lehetne). Íme tehát, még a dolgok egyszerű leírásában is, amely a dolgokra és csakis a dolgokra összpontosít, egy másik, sokszínűbb, gazdagabb „vi-

lág” jelenik meg. A dolgok minden előfeltevéstől mentes, tiszta megjelenése, illetve a „jelentés”, vagyis az értelem, amely minden alkalommal együtt jár a dolog megjelenésével, amely belülről artikulálja és fenntartja azt: ez az a két támpont, a kétféle „adottság” ebben a gyakorlatban, amelynek végső eredménye az egészében vett világ maga kell legyen, a „látható” és a „láthatatlan”, a fény és a sötétség, a megérthető és a felfoghatatlan zónáival együtt.

Azt mondtam, hogy a fenomenológia nem hoz semmi újat, és ez teljes mértékben igaz, mert egészen értelmetlen lenne, ha bűvészként másféle megjelenéseket és más jelentéseket húznánk elő a kalapból, mint azok, amelyek már ott voltak az elejétől fogva, illetve mint azok, amelyek tapasztalatunk természetes lefolyásában jelennek meg. Az eszközök önként vállalt ökonómiája azonban távolról sem jelent szűkösseget, se nyomorúságot, hanem éppen annak lehetőségét, hogy „élőben” tapasztaljuk meg valami új megjelenését: azét az újét, amely nem csupán hozzáadódik egy hosszú és monoton sorozathoz, hanem amely gazdagít, és amely új jelentést ad. Ezért azt mondhatjuk, hogy a konstitutív elemzések mélyebb értelme az, hogy felfedezzük a tapasztalataink „hiteles jelentését”, „amelyet (a teoretikus praxist, a tudomány tisztán technikai aspektusát is magában foglaló) gyakorlati életünk transzcendenciája rejt el”.¹⁵

A hétköznapi nyelvben a „megjelenés” vagy „megnyilvánulás” (Husserl „Erscheinung”-ot mond) pejoratív konnotációval bírhat, mint „látszat”, „látszóadás”. A fenomenológia nyelvén azonban az „Erscheinung” maga a fenomenológia „fenoménje”, annak nyersanyaga; az a valami, „ami megjelenik”, és egyben a „megjelenés ténye”. A kifejezést meg kell szabadítani minden mellékes jelentésétől, hogy visszanyerje eredeti tisztaságát – amelyet, úgy tűnik, mindezen kifejezések őse, a görög „phainein” hordozott, még mielőtt megtevesztő „illúziót” vagy „fikciót” konnotált volna.

A „megnyilvánulás” így a világ megnyílásának privilegizált helye, maga a világ „szövege”, az a szint, amely nem tűr el semmiféle „pszeudót”, sem pedig „úgy tűnik, hogy van, de valójában nincs” jellegű megjelenéseket, amelyet ez utóbbiak a valódi alapjukként feltételeznek. „Megjelenni” így egy különleges típusú intencionalitásra utal, annak egy normál szint alatti, bármiféle állásfoglalás előtti működésére – még mielőtt azt mondhatnánk, hogy ami megjelenik, az „igaz” vagy csupán illúzió, megtevesztés; egyszóval különleges módját jelenti annak, ahogyan a világban létezünk, amelyben a távolság köztem és a világ között addig csökken, ameddig átmegy közösségbe, együttlétbe.

Ugyanilyen óvatossággal kell eljárunk a „jelentés” fogalmának tekintetében is. Természetesen nem kerülhetjük el a jelentésnek mint a nyelvben konstituált, nyelvi jelentésnek a felfogását, ám azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az itt szóban forgó „jelentés” egyúttal „a világ jelentése” is, és hogy ez a jelentés magához a dologhoz tartozik, mégpedig cseppet sem véletlenszerű módon. A jelentés problémája alapvető fenomenológiai kérdés, és ennek megfelelően fenomenológiai módon kell kezelni, vagyis a tapasztalat belső összefüggésében és a tapasztalat struktúráihoz való hozzáférés perspektívájában. A tapasztalat fenomenológiai vizsgálata azonban nem valósítható meg a jelentések strukturáló beavatkozása nélkül, illetve általánosságban minden olyan tárgyiség nélkül, amely a tapasztalaton belül konstituálódik, és amely lényegileg tőle függ.

Amint a jelen tanulmány vége felé látni fogjuk, a „jelentés” a fenomenológiában „noematikus jelentést” vagy „tárgyi jelentést” jelent – vagyis nem pusztán egy absztrakt entitást, hanem azt, ami által a dolog mint tényleges, adott, konk-

rét dolog jelenik meg. (Itt a dolog konkrétságáról van szó úgy, ahogyan az az észlelésben, felidézésben, anticipációban, képzeletben vagy tisztán szignitív intencionáltságában adottként megjelenik.)

III.

■ Vegyünk egy fát, amely az észlelésben adott. Amit én észlelek, ami az észlelésben adottként megjelenik számomra; az ténylegesen, „valóban” adott – vagyis maga a dolog adódik, nem pedig valamiféle helyettesítője, nem egy pusztán szubjektív „kép” róla. A fenomenológia tárgya tehát maga a dolog, a maga „hús-vér valóságában”, úgy, ahogyan az a közvetlen intuíciónkban adottként megjelenik. Ez a fenomenológia első elve – a legfőbb elv¹⁶, ahogyan Husserl írja –, amely lehetővé teszi számára, hogy felkiáltson: „genug der verkehrten Theorien”.¹⁷ A fenomenológia alapítója ezt így fogalmazza meg: „*minden eredeti adományozó intuíción (originär gebende Anschauung) a megismerés jogos forrása; amit az »intuíciónban« eredeti módon kapunk (mintegy a maga testi valóságában), azt egyszerűen úgy kell elfogadnunk, ahogyan adódik – de csak azon határok között, amelyek között adódik –*, így semmilyen elképzelhető elmélet nem téveszthet meg bennünket.”¹⁸ Más szóval: az eredeti adományozó intuíción és a megismerés végső, egyetlen jogos forrása egy és ugyanaz. Az adományozó intuíción mint aktus és az, ami adódik, nem két különálló dolog.

De nem ez az egyetlen eset, amikor a fenomenológia nézőpontjából olyan dolgok, amelyeket általában különbözőnek tekintünk, valójában egy és ugyanazként mutatkoznak meg. Az adományozó intuíción maga is, úgymond, „kettős”: „az esszenciák intuíciónja egy eredeti adományozó aktus, és mint ilyen, az érzéki percepción analógonja”.¹⁹ Ezzel pedig abban a meggyőződésünkben térhetünk vissza a fánk percepciónjához, hogy amit kapunk, az maga a fa mint olyan – elutasítva tehát minden „elméletet” és előítéletet, amely arra késztetne, hogy a fában többet vagy kevesebbet lássunk annál, ami ő maga.

De mit jelent egy objektumot észlelni? Azt jelenti-e, hogy az adott tárgy csupán az egyes oldalainak egyoldalúságában adódik számomra – hogy először az egyik oldal, majd egy másik jelenik meg, és így tovább? Nyilvánvalóan nem. Amikor egy fát észlelek, azt egészében, teljes valójában észlelem (érzéki totalitásként, természetesen) még akkor is, ha ebben a pillanatban csupán egy része adódik számomra ténylegesen, míg a többi csupán anticipált, felidézett,²⁰ stb. A fa tehát együtt adódik számomra a maga „fa” jelentésével, pontosabban annak az egyedi, meghatározott fának az értelmével – ahogyan ezt rendszerint mondanunk szoktuk. A fához nemcsak az alakja, színe, illata, érdes felülete tartozik, hanem azok az „expresszív” tulajdonságai, sokrétű utalásai is, amelyek révén egy jelentéshordozó morfológiai komplexitásként jelenik meg oly módon, hogy a fa bármely megjelenése azonnal visszautal az egész fára és annak minden lehetséges egyéb részére. „Egy dolog percepciónja” tehát nem más, mint „az adott értelem megragadása, amely a végtelenbe nyúló folytonosságban bontakozik ki; az értelem anticipációnja, amely minden egyes alkalommal megerősítést nyer vagy cáfolatra talál, amely korrekciókon keresztül halad előre, néha banális, máskor pedig váratlan fordulatokat véve”.²¹

A modern természettudományok, miközben határozottan a dolgok felé fordulnak úgy, ahogyan azok adottként megjelennek, mégsem veszik figyelembe azok fenomenológiai konstitúcióját „jelentés-genezisként” (hogy ismét Patočkát

idézzük), hanem megmaradnak egy „valódi” világ metafizikai posztulálásánál és annak egy feltételezett oksági kapcsolatánál a világ „szubjektív képével”. Ezzel szemben a fenomenológiai konstitúció a fenomenológiai adatok fluxusának tiszta immanenciájában zajlik anélkül azonban, hogy a puszta fenomenalitásnál, a megjelenések egyszerű sorozatánál maradna. A szigorú intrinzikalitás feltételei között a fenomenológiai elemzés (amely bizonyos ponton intencionális elemzés-ként bontakozik ki) sorra kiemeli a transzcendenciát, a temporalitást, a testiséget, az egót, az alteritást, de nem metafizikai instanciákként, hanem mint a fenomenológiai tér sajátos funkcióit, azoknak a szerepeknek megfelelően, amelyeket mindegyikük betölt a percepció folyamatban mint a világban való létezés eredeti módján belül. – A konstitutív fenomenológia így egy funkcionális fenomenológia.²²

A fenomenológia kiindulópontja mindig egy „*ideiglenes* létfogalom”,²³ ahogy Eugen Fink, Husserl egykori magánasszisztense írta. Ez a fenomenológiára általában igaz, mivel a létezés *autentikus* fogalma az, amely a fenomenológiai vizsgálódás első (regresszív) lépését mozgatja, vagyis a természetes beállítódás világának kérdőre vonását a transzcendentális-fenomenológiai attitűd irányába történő túllépése érdekében. Ugyanakkor a konstitutív fenomenológia kiindulópontja más még akkor is, ha megközelítése továbbra is a különböző típusú és szintű konstituálásokat követi, ahogy azok a konstituált világban megjelennek.²⁴

Azonban félretéve a regresszív-fenomenológiai megközelítés filozófiai indokait,²⁵ hogy ne befolyásolják a fenomenológiai megközelítés tisztaságát a rekonstruktív, komplementer folyamatban, úgy véljük, hogy a konstitutív fenomenológia kiindulópontját inkább a 1907-es „dolog és tér” előadásokban, és részben az 1905-ös, „intim időtudatról” szóló előadásokban kell keresnünk.

Kezdjük²⁶ egy egyszerű percepció elemzésével – például az egyetem előtt álló hárs észlelésével, és függesszünk fel minden ítéletet ezen észlelés „objektuma” tekintetében. Ekkor már nem magáról a hársfáról beszélünk, pláne, hogy sem botanikusok, sem asztalosok, sem pedig esztéták nem vagyunk, nem ekként viszonyulunk. Itt egyszerű emberekként viselkedünk, ahogy egyébként a szakértők is viselkednek, mielőtt szakértők lennének. Adott tehát egy *aktuális* élményünk, egy észlelésünk egy dologról, amely „személyesen” adatott meg számunkra, de azt én nem *valóságosnak* tekintem, hanem egyszerűen csak mint egy *megjelenő* dolgot. Ami maradt, az egy tiszta, fenomenológiai értelemben vett élmény, amely különbözik a pszichológiai élménytől (itt még csak nem is pszichológusként viselkedünk, hanem mindig csak „hétköznapi” emberként); nem egy „kép”-ről vagy egy „fogalom”-ról beszélünk, hanem magáról az élményről, amit egyszerűen átélünk. Ez az, amit Husserl filozófiai-metafizikai nyelven „abszolút fenomenológiai adat”-nak²⁷ nevez. A kifejezés senkit sem kell hogy megijesszen, mivel valójában a leginkább ismerős dologról van szó: a saját élményedről. Márpedig a saját élményedet illetően nem tévedhetsz; itt még csak nem is arról van szó, hogy elhidd vagy ne hidd el azt, ami a saját élményedként adódik, mert hinni valójában „a létezés felé irányulást” jelent, miközben minket már nem érdekel az észlelt dolog (a példánkban említett a hársfa) léte vagy nemléte.

De a dolog, amit a percepcióban kapok, nem egyszerre adatik meg számomra. Először egy oldalát észlelem, majd egy másikat, és így tovább (feltételezve, hogy körbejárom). Minden alkalommal csak egyetlen oldal van jelen, míg a többi valamilyen módon megmarad. Amikor „összeállítom” a percepcióban megélt dolgot a maga egészében – mert hogyan is adódhatna az számomra másként,

mint egységes egészként? –, akkor valójában nem *visszaemlékszem*²⁸ az előzőleg látott oldalra; hanem amit éppen átéltem, az megmarad mint *retenció*, míg a következő oldal, amely mintegy várakozik a maga sorára – anélkül, hogy igazán anticipációról lenne szó – *protencióként* értelmezhető. Ezen időbeli dimenzió nélkül semmi sem adódhatna számomra a percepcióban.

Az idő azonban – a fentebb nagyon röviden ismertetett, sajátos értelemben – nem elég ahhoz, hogy egy dolog „a percepcióban adott dologgá” váljon. A hársfa számomra úgy jelenik meg, hogy „ott van”, egy bizonyos „helyen”, tehát van egy bizonyos pozíciója „a térben”. Sőt úgy jelenik meg számomra, mint „térbeli”, mint aminek van valamilyen „vastagsága” még akkor is, ha nem érzékelem közvetlenül a „belsejét”. Még ha eszembe is jutna, hogy felhasogassam, s „a saját szememmel” lássam, mi van belül, akkor is mindig csak egy „oldalt”, tehát egy felületet látnék; látnám, hogy valamilyen módon létezik, de nem láthatnám, hogy „valami” van ott, nem láthatnám magát a vastagságot.

Tehát egy térbeli dimenzió szükséges ahhoz, hogy a dolog egyszerűen adott legyen a percepcióban. Ahogyan a temporális dimenzió esetében, ez sem valahonnan kívülről jön – honnan is jöhetne, amikor nincs más, ami rendelkezésünkre állna, mint ez a tapasztalat vagy ezen tapasztalatok sora? Ezek tehát a dolog konstituálódásának „összetevői” (de ne felejtjük el: csupán mint olyan dolog összetevői, amely a „tisztá” tapasztalatban jelenik meg). Maguk is, amennyiben valami objektívként jelennek meg, ugyanazon minimum alapján kell hogy konstituálódnak, amelyet munkamódszerünk előír: mint ami egyszerűen megjelenik.

Azt mondtuk, hogy egyszerű emberekként viselkedünk. Az embereknek van egy testük, kezekkel, lábakkal, szemekkel, fülekkel stb. Nem percipiálhatnánk semmit, ha nem rendelkeznék ezzel a „felszereléssel”, még ha az minimális is. Sőt ahhoz, hogy egy dolgot a percepcióban konstituáljunk, meg kell különböztetnünk a különféle percepciókat azon a sokaságon belül, amely általában adódik számunkra. Meg kell különböztetnünk, mi tartozik a hársához, és mi tartozik az épülethez, ami mögötte van, vagy egy madárhoz, amely a hársra ül, de nyilvánvalóan nem része a hársnak. Ezenkívül meg kell különböztetnünk azokat az érzékeléseket, amelyek a hársat mutatják be (és amelyek tehát „hozzá tartoznak”), és azokat az érzékeléseket, amelyek közvetlenül *hozzám* tartoznak, amelyek hozzájárulnak a „hárs” percepciójának létrejöttéhez, de nem mondhatom, hogy a hárs is tartoznának. – Itt a mozgásérzékelésekről van szó (kezdve a szemgolyók mozgásával, a nyak mozgásával, és folytatva a testem egészének mozgásával). Ezáltal a testem különbözik bármely más „testektől”,²⁹ legyenek azok akár élők is.

Így hát, ami kezdetben egy egyszerű műveletnek tűnt – egy dolog egyszerű és problémátlan észlelése –, valójában összetett folyamat, amely fenomenológiai struktúrákat mozgósít; először is a testiesség struktúráit, majd ezeket követően a térbeli és időbeli struktúrákat, amelyek érzékelhető módon az előbbiekre alapozva épülnek fel. A tér például abból a saját terünkből kiindulva épül fel, amelyet a fejünk vagy a kezünk forgó mozgása ír le, majd ez a tér egy projektív reprezentációvá válik – és így a külső dolgokhoz fog „tartozni”. A dolgok külsőlegességével szemben kialakul a mi belsőségünk, amellyel mint alanyok és mint emberek rendelkezünk – amit általában „léleknek” vagy „énnek” nevezünk –, továbbá a „másik én” is, amely szintén saját testtel és lélekkel rendelkezik. Ezen „én”-ek kommunikációjával megjelennek az affektivitás és kategorialitás struktúrái is, illetve ezekkel együtt a közös nyelv; fokozatosan kialakulnak különféle

„térsegek”, mint például a természettudományos értelemben vett objektumok világa (a szigorú értelemben vett természeti világ), a matematikai objektumok világa, a görög mitológia világa stb. Mindezek pedig a fenomenológia szempontjából nem jelentenek mást, mint módosításokat (modalizációkat) az eredetileg adottban, amely számunkra a percepcióban jelenik meg.

A kétséges, homályos stb. objektumok fenomenológiája, az összetett objektumok fenomenológiája bonyolultabb, s ez a bonyolítás az elemi struktúrák rétegződéseivel, hozzáadásával, ismétlésével stb. történik. Az alapvető fenomenológiai struktúrák ugyanazok; az észlelési élményben ezek tisztaságukban és teljességükben jelennek meg. E tekintetben teljes mértékben egyetértünk H. Rombachhal, aki a *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* című művében bemutatta, hogy „az észlelésnek totális struktúrája van”, és hogy „nemcsak az én és az objektum, hanem azok korrelációja és az a dimenzió is, amelyben ezek elhelyezkednek, egyaránt a totális fenoménben vannak megalapozva”.³⁰ „Mindent a percepció modalitásként lehet érteni”³¹ – tette hozzá Rombach.

Azonban Husserl elmélete néhány módosítást igényel. Először is, gondolunk itt a noematikus egységek ismétlődésének, hozzáadódásának, beágyazódásának és összeilleszkedésének „mechanikájára” – arra az elméletre, amelyet Husserl teljes formájában az *Ideen* I-ben vet el, és amelyet később változtatás nélkül újra felhasznál,³² de már nem kérdőjelezi meg elméletként. Másodsorban, az is megkérdőjelezhető, hogy a perceptuális élmény elemzése valóban teljes és végző formájában ad-e nekünk egy fenomenológiai struktúrát. Miután kétségbe vonjuk az ismétlődés fogalmát, ez magával vonja az elemiség elutasítását, és a egyszerű–komplex viszony megfordítását, a komplexitás javára.³³

Az ítélkezés felfüggesztése, amiről korábban beszéltünk, tette lehetővé a „fenomenológiai redukciót”, amely nem más, mint a konstituált komplexitás „egyszerűsége” való redukálása; arra, ami pusztán megjelenik az élményben („fenomenológiai redukció” = fenomenalizálás), az eredeti adat „egyszerűségére”. Ez jelenti a *fenomenológiai megalapozást*. De az olyan fogalmakkal, mint az „eredetiség” vagy „megalapozás”, már túlléptünk a szigorúan fenomenológiai elemzések síkján, és beléptünk arra a területre, amely hagyományosan a filozófia tárgyát képezi. Most már nyilvánvaló, hogy egyik kiinduló feltételezésünk, nevezetesen az, hogy az eredeti adat a percepcióban (és nem máshol) található, megkérdőjelezhetetlen maradt. A konstitutív fenomenológiai megközelítés sikerén kívül nem tudunk szigorúan fenomenológiai „bizonyítékot” szolgáltatni erre. Ezért Husserl úgy döntött, hogy újragondolja az egész anyagot, amelyet a filozófia több mint két évezredes fejlődése során bocsátott rendelkezésünkre, egy olyan erőfeszítés keretében, amely a fenomenológia mint „első filozófia” öngigazolására irányult.³⁴

Így a fenomenológia nagy témái (test, másik ego, belső időtudat, objektív világ stb.) természetes, spontán módon – vagy, ha úgy tetszik, még inkább: belsőleg – emelkednek ki a fenomenológiai elemzésből, a perceptuális élmény vizsgálatából.

Mindazonáltal nem maradhatunk a fenomenológiai megközelítés kezdeti egyszerűségénél, mivel a világ a maga változatosságában számos módon jelenik meg a tapasztalat különböző formáiban és szintjein (lépcsőin) a megismerés folyamataiban. Amit tapasztalunk, az tartalmazza annak lehetőségét is, hogy másként is megnyilvánuljon, és ez a „tény” lényegileg hozzátartozik a világban való létezésünk módjához.

A percepció eredeti adatának megfelelően, fenomenológiai értelemben az *eredeti tudat* mindig valaminek a tudata, vagyis az a tudati mód, amelyben az objektum önmagát adja a maga „hús-vér valóságában”. A külső percepció, ahogy Husserl mondja, „állandó igény [*Prätention*] arra, hogy olyasmit teljesítsen, ami saját lényegét tekintve lehetetlen számára”.³⁵ Mindjárt három példa is adódik erre. (1) Az objektív értelem [*der objektive Sinn*] egységként jelenik meg, de lehetséges megjelenések [*Erscheinungen*] sokaságában (más szóval: a hársfa, mint objektív értelem, változatlan marad még akkor is, ha közelről vagy távolról nézem, ha zöld vagy hó borítja stb.). (2) Ha alaposabban elemezzük, az objektív értelem, mint egységes értelem, folyamatos szintézisként jelenik meg, mint egy egység, amely több részértelmezés összeolvadásából jön létre (a különböző hársak, amelyeket észleltünk, így hozzájárulnak az „ez a hársfa, az egyetem előtt” értelem megalkotásához). (3) A tényleges megjelenések korlátozott jellegének ellenére tudatában vagyunk az új megjelenési lehetőségeknek; más szóval, egy olyan értelem jelenik meg, amely meghaladja a tényleges perceptuális lefolyásokat.³⁶ Ennek köszönhető, hogy a külső észlelés nem meríti ki a percipiáltat, és az észlelt objektum soha nem adható meg az összes intuitív érzéki tulajdonsága teljességében.³⁷

Husserl továbbra is a percepcióban rejlő alapvető hasadásra [*fundamentale Scheidung*] hivatkozik a ténylegesen észlelt, a számomra itt és most adott vonatkozás, és a nem észlelt között, amely utóbbi az a vonatkozás, amely most nem adott számomra, de alapvetően hozzájárul a „teljes dologhoz” [*Vollding*].³⁸ A percepció általánosságban a dolog eredeti tudata – és ez az egyik tézis, amelyről Husserlnek soha nem jutott volna eszébe lemondani –, de ezen belül meg kell különböztetni a komponensek tényleges birtoklását [*Bewußthaben*] és azok kolaterális birtoklását [*Mitbewußthaben*] az inaktualitás módusában. Ha jól belegondolunk, annak nagy része, amit észlelünk, az inaktualitás módjában van „adva”, és e két oldal között a kapcsolat nem csupán egyszerű ko-prezentáció, hanem a „most” módjában adott oldal a „dolog” (egyszerű) „oldalával” jelenik meg, így azt nem tekintjük az észlelt dolognak, ami nem lehet más, mint teljesség. Az észlelésben mi valami olyasmi birtokában vagyunk, ami meghaladja [*hinausreicht*] ezt az észlelést, és mindez nem véletlenül. Az észlelés sajátossága, hogy egy olyan transzcendenciának a birtokában vagyunk, amely intuíciónmentes „kifelé utalásként” [*Hinausweisen*] jelenik meg.³⁹

Innen pedig már számos irány nyílik, amerre az elemzés magához a perceptív folyamat mozgásához igazodva eljuthat; beszélhetnénk „noetikus” módon [*noetisch gesprochen*], vagyis az aktusra hivatkozva vagy „noematikus” [*noematisch*], az aktus korrelátumára irányítva figyelmünket, de említhetjük a percepció módját is, sőt a nem perceptív módokat (képzelet, szignitív intencionáltság stb.), valamint az expozitív és autopozicionális momentumokat.

Mi azonban most itt megállunk, és ezeket az összetett témákat a későbbi kutatásokra hagyjuk.⁴⁰

Rigán Lóránd fordítása

■ JEGYZETEK

1. Itt a „megjelenés” kifejezéssel a francia *apparaître* szót adjuk vissza. Az alábbiakban, a kontextus követelményei miatt, olykor „megnyilvánulásként” is fog szerepelni.

2. Felvetődik a kérdés, hogy vajon az epokhé nem kellene-e mindig sui generis legyen. Az a tény, hogy Husserl többféle változatban hagyta ránk a redukció elméletét, nem arra utal-e, hogy a re-

dukció egy olyan eszköz, amelyet „helyben” alkalmazhatunk, és ebből következően érvényessége lényegileg a sikerétől függ?

3. Georg Simmel: *Esthétique du portrait*. In: Uő: *Esthétique sociologique*. (Introduction de Philippe Marty, traduction de Lambert Barthélémy, Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Thérond) Collection „Pensée allemande et européenne”, Presses de l'Université Laval/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007. 79.

4. Itt az *Ideen* I. 88. §-ára utalunk (*Reelle und intentionale Erlebniskomponenten. Das Noema*). Lásd továbbá a román fordítást: Edmund Husserl: *Ideii privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. (Traducere de Chr. Ferencz-Flatz) Colecția Acta Phaenomenologica, Humanitas, Buc., 2011.

5. Uo.

6. Simmel: i. m. 79.

7. Az ablakkeret ebben az esetben úgy működik, mint egy festmény kerete: az érzékelhető külső valóságon egyfajta kivágást hajt végre, amelynek révén a külső világ határtalan totalitása egy meghatározott tárgy portréjává alakul.

8. Éppen ezért úgy tűnik, hogy a művészet az a hely, ahol a fenomén önmagában vehető szemügyre. Ám jelen keretek között nincs mód e gondolat kibontására.

9. M. Merleau-Pontynál egy másik példát találunk, amelyet Cézanne festményeinek elemzése inspirált.

10. A „világ” – akárcsak a jelen tanulmányban tárgyalt többi meghatározó fogalom (epokhé, élmény, noetikus-noematikus korreláció) – több, mint szűk értelemben vett fogalom. Célszerűbb lenne inkább „lényegileg vitatott fogalmakként” (*essentially contested concepts*) tekintenünk rájuk, hogy – W. B. Gallie, a kifejezés megalkotójának példáját követve – rámutassunk belső komplexitásukra és „nyitott” jellegükre. Vö. Olivier Tinland: *Présentation du numéro*. Philosophie 2014. 122. sz. 3–8.

11. Vö. „non-réflexive, située à fleur du monde”. Natalie Depraz – Francisco J. Varela – Pierre Vermersch: *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*. Collection Phenomenological Workshop Texts, Zeta Books, Bucharest, 2011. 330.

12. Uo.

13. Ezzel a jelen értekezés ellentétbe kerül a fenomenológiai kutatások többségével, amelyek az úgynevezett francia fenomenológia körébe tartoznak, anélkül azonban, hogy szembefordulnak azok fő céljaival és legfontosabb eredményeivel.

14. Lásd Françoise Dastur: *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*. Encre Marine, Paris, 1994. 65. Fr. Dastur itt az időiség áramlására utal, de mivel magának az áramlásnak a formájáról van szó, a megállapítás nyilvánvalóan általánosítható. Az időiség áramlásának pontos elemzéséhez lásd Uő: *Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*. Alter 1993. 1. sz. 385–401.

15. Jan Patočka: *L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl*. In: *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1988. 97.

16. *Ideen* I. 24. §. 43–44.

17. Uo. „Elég a fonák elméletekből”, amelyek „fonákságuk” következményeként abszurdak. Husserl itt egyrészt az „empirizmusra” utal, amely az általában vett tudomány és az empirikus tudomány között különbséget téve, és ezen az alapon megkérdőjelezve a tiszta eidetikus gondolkodás érvényességét, „szkepticizmushoz” vezet. Másrészt pedig az „idealizmusra”, amely elfogadja a tiszta, „a priori” gondolkodást, de nem ismeri el a tiszta intuíció létezését, amelyben az esszenciák tárgyakként eredetileg adóttak.

18. *Ideen* I. 43–44.

19. *Ideen* I. 43.

20. Helyesebb lenne itt a *retenciók* és *protenciók* fogalmait alkalmazni. Mindazonáltal ezt a témát más, részletesebb elemzésekre hagyjuk. Ami itt lényeges, az a nem aktuális pillanatok hangsúlyozása, nem pedig azok precíz fenomenológiai jellemzése.

21. Patočka: i. m. 98.

22. A funkcionális problémák – vagyis azok, amelyek a *tudat objektualitásainak a konstitúciójára* vonatkoznak – annak a vizsgálatát célozzák, hogy a noetikus tevékenység (a tudat aktusai mint intencionális élmények) miként „elevenít meg” egy meghatározott szenzorális anyagot, hogyan kombinálódik folyamatos rendszerekben és egyesítő szintézisekben, stb., létrehozva valaminek a tudatát, mintegy bejelentve egy objektualitást, mint a tudat viszonylatát. Lásd különösen *Ideen* I. 86. §.

23. Eugen Fink: *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl*. In: Eugen Fink: *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1974. 234.

24. Ahogy már fentebb említettük, teljesen abszurd lenne, ha a megalapozás eredménye más lenne, mint ami – a megalapozás egy *univerzalitás jelleget* hordozó eljárás.
25. Ez nem jelenti azt, hogy ezek nem léteznek, vagy nem működnek. Igen világos bemutatásukhoz lásd Fink: i. m.
26. A következő szöveg inkább a „laikusoknak” szól. Más különben tele lenne bibliográfiai hivatkozásokkal, és kiterjedt diszkussziókkal minden egyes további lépésnél. Célunk az, hogy egy valóban *fenomenológiai* bevezetést adjunk a fenomenológiába, megkerülve a bonyolult előzetes filozófiai igazolásokat. Következésképpen a bevezetésnek a lehető legegyszerűbbnek és legvilágosabbnak kellene lennie – legalábbis azok számára, akik nem beszélnek, vagy el tudják hagyni a már megszokott filozófiai zsargont.
27. Lásd azonban Edmund Husserl: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Martinus Nijhoff, Hague, 1973. 8. §.; francia fordítás: *Chose et espace. Leçons de 1907*. P.U.F., Paris, 1989.
28. Mivel amikor valamit felidézek, teljes egészében idézem fel, ami azt jelentené, hogy még azelőtt észleltem a dolgot, mielőtt valóban észleltem volna.
29. Husserl a „Leib” szót használja a saját testre (az „organikus testre”, ahogyan az egyes francia fordításokban szerepelt), és a „Körper”-t a térbeli-transzcendens testre. A *Karteziánus meditációk* román fordításában megpróbáltunk különbséget tenni a „trup” (mint a „Leib” megfelelője) és a „corp” között. A román nyelv lexikai háttere lehetővé tenné ezen két szó használatát, de jelentésük nem olyan eltérő, mint a német nyelvben. Ezenfelül a román „trup” kifejezés nem is utal közvetlenül a „viață”-ra (vagyis az életre), ahogyan a német kifejezés a „Leben”-re utal. A „propriu” (saját) kifejezés a „corp propriu” (saját test) kifejezésben – amelyet a legújabb francia fordítókhoz hasonlóan (itt elsősorban az *Ideen II.* fordítójára, Éliane Escoubas-ra gondolunk) mi is előnyben részesítünk – arra az intimitásra kellene utaljon, amely a test és önmaga mint élő, állunk belsőleg érzékelt test közötti kapcsolatot jellemzi. A francia nyelvben használják a „chair” kifejezést is, de ez itt nem vehető irányadóként.
30. Alber Verlag, Freiburg/München, 1980. 241. Saját kiemelés – I. C.
31. Uo. 266.
32. Az *ApS*, *FTL* és *EU* művekben.
33. Innen származik az az elgondolásunk – amelyet itt nem fejtünk ki –, hogy egyes komplex élmények – mint például az esztétikai élmény – elemzése alternatívát jelenthet a husserli percepciófenomenológia számára. Ez az elképzelés nem utasítja el a husserli fenomenológiát egészében, hiszen a percepció mint eredeti adódás tézise változatlanul megmaradhat.
34. Lásd *Erste Philosophie (1923–1924)*. I–II. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959; francia fordítás: *Philosophie première (1923–1924)*. I–II. P. U. F., Paris, 1972, valamint Eugen Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. 157–223.; francia fordítás: *De la phénoménologie*. Minuit, Paris, 1974, 177–242. Így kell érteni a *Karteziánus meditációk* „abszolút kezdet” fogalmát is, ami megmagyarázza, miért tűnnek ezek inkább filozófiának, mint fenomenológiának.
35. Edmund Husserl: *Husserliana, Band XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1818–1926*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. 3.
36. Uo.
37. Uo.
38. *ApS*. 4.
39. *ApS*. 5–6.
40. Mélyrehatóbb vizsgálat található *Aparență și sens. La încrucișarea dintre constituiere și manifestare* című könyvemben (Presă Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014), amelyből a fenti részleteket idéztem. Úgy érzem, kötelességem egy további pontosítást is hozzáfűzni: a téma és a megközelítés kutatásom egy korábbi szakaszához tartozik. A „megjelenés ténye” problémáját végső következményeiig végiggondolva az utóbbi években figyelmemet olyan jelenségek vizsgálata felé fordítottam, mint a spontán és közvetlen interakciók, olyan módszertanok segítségével, amelyek a fenomenológiához közel állnak vagy abból inspirálódnak, mint például a tárgyaláselemzés és az interakcióelemzés.

MARCELA VENEBA MUÑOZ

ETNOLÓGIAI TAPASZTALAT. FENOMENOLÓGIA ÉS MÓDSZER

A következő pár oldalon az etnológia és a fenomenológia közötti viszony néhány aspektusát igyekszem problematizálni. E rövid művelet távlati célja megmutatni, hogy a fenti területek közötti módszertani viszony tételezése nemcsak hogy lehetséges, de kifejezetten nagy haszonnal kecsegtet, amennyiben olyan határig vinnénk, amely lehetővé tenné számunkra, hogy az etnológiai leírás tartalmát transzcendentális adatokra, illetve az emberi tapasztalat változatos módozataira – úgy, mint egy saját, egyéni világ vagy épp más-világok megtapasztalására – irányítsuk át. Első lépésként elkülönítem az úgynevezett etnometodo-lógiát és a reflexív elemzést, melyek első személyű leírások ugyan, ám nem szükségszerűen fenomenológiaiak. Az elkülönítést az attitűdelmélet segítségével végzem el, mely ugyanúgy kritikai eszköz, mint ahogyan a tudományos gyakorlat rendezőeszköze is. Második lépésként visszatérek az etnológia és a fenomenológia viszonyának problémájához, de már a fenomenológiai attitűd és ebből kiindulva a néprajzi tapasztalat frissen kidolgozott keretei között. A két – pontosan elhatárolt – terület közötti viszony megengedheti a néprajzi tapasztalatnak a kulturális folyamatok szubjektumára való visszavezetését vagy redukálását, mely szubjektum körülményeit és helyzetét a harmadik és egyben utolsó részben tárgyalom.



A fenomenológia lehetővé tenné az antropológiai struktúrák visszavezetését a tapasztalathoz, a kulturális folyamatok szubjektumához, és az is világos, hogy ez a szubjektum, a folyamatok ezen énje nem stagnál az etnológiai leírásban.

1. A viszony kérdése

■ A husserliánus tudománykritika egyik központi témája a ténytudományok tematikus területei között fennálló viszonyoknak és e területek elhatárolásának a problémája. A különböző tudományterületek ismereteinek elhatárolása tehát magába foglalja annak a konkrét viszonynak a problémáját is, amely az etnológia és a fenomenológia területei között elgondolható. E kapcsolat vizsgálatán, bár a fent említett tágabb ismeretelméleti és kritikai kontextusból kiindulva, nagy interdiszciplináris nyitottsággal dolgozott többek között Javier San Martín, Natalie Depraz és Lester Embree. Elmondható, hogy mindhárman szigorú husserliánusokként tevékenykednek, valamint mind (bár, tegyük hozzá, Depraz csak alkalmanként) elismerik az etnológia és a fenomenológia lehetséges kapcsolatának különböző formáit. San Martín, akárcsak Depraz számára (bár az előbbi esetében nagyrészt szisztematikus módon) az etnológia¹ és a husserli fenomenológia közötti kapcsolatot annak a kritikai revízióknak megfelelően kell megteremteni, amely úgy egyik, mint másik területet érinti,² hiszen az etnológia sem módszertanilag, sem elméletileg nem egynemű terület, ahogyan a fenomenológia sem szűkíti magát egyetlen módszerre a sok közül. Különböző szándékaik – és főképp ezek történeti magyarázatai – ugyanis nagymértékben eltérnek egymástól. Így hát ha az etnográfiára mint szigorú empirikus módszerre, avagy mint az adattudomány részére, a fenomenológiára viszont mint a lényegtudomány részére tekintünk (ráadásul a lényeg fogalmának kompromisszumos felfogásával³), úgy a viszonyítás elképzelhetetlenné válik. A néprajztudomány és a fenomenológia közötti gyümölcsöző kapcsolat lehetőségének alapját a két gyakorlat világos és elfogulatlan meghatározása kell, hogy képezze. Bizonyos – nem fölérendelő vagy kényszerítő – értelemben lehetséges, hogy ez a kapcsolat már az antropológia fenomenológiai meghatározásától függ.

Mégsem tagadhatjuk, hogy az etnográfiai gyakorlat célja az adatgyűjtés, hogy a néprajzkutatónak vissza kell térnie az íróasztalhoz, hogy a terepen tapasztaltakat rendszerezze, vagy hogy tapasztalatait információvá rendezze. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy a fenomenológiai módszer egy része – sok más diszciplináris ismerethez hasonlóan – egy olyan képzeletbeli elrendezésből áll, amely rögzíti tárgyainak egyetemes vagy lényegi meghatározottságát. Az egyik vagy másik oldal ismeretelméleti síkjainak összeegyeztethetősége, ahogyan azt Depraz is látja,⁴ az első probléma. Másfelől ugyanebben a vitában az utóbbi évtizedekben sok előrelépés történt, és nem lenne gyümölcsöző visszatérni egy olyan kitérőig, mint amilyen Alfred Schützé, aki a maga fejlődési útját követte, kívül maradván Husserl módszertani radikalizmusán, de megtartva a kezdetben általa felkarolt tudományos és filozófiai diszpozíciót.

A husserli fenomenológia ezen a ponton sokkal nagyobb antropológiai erőt mutatott, mint azt a huszadik század közepéig akár csak sejteni lehetett, amikor is a husserli gondolkodásban már megjelentek politikafilozófiai elemzések, s amikor a kortárs transzcendentálisizmus megalapítójának munkásságából társadalomtudományi sugarak törtek elő. Maga Schütz is egyike ezen sugaraknak. Ez az előretörés teszi lehetővé számunkra, hogy már most rámutassunk arra az egzakta pontra, ahol a fenomenológia, tudománykritikájának és -reformjának talán első megnyilvánulásaként, viszonyba helyezi magát a társadalomtudományokkal, és igen szerves módon, az etnológiával. Ez utóbbira irányul a mi érdeklődésünk is. Egyrészt Husserl kifejezetten rámutat arra, hogy a szellemtudományok,

vagyis azok praxisa nem igényel epochét fejlődésükhöz.⁵ A hétköznapi életet, a környező világot, az élet világának közvetlenségét figyelik meg, annak hétköznapi állapotában, és mindezt perszonalista attitűddel teszik. Másrészt persze a perszonalista attitűd teoretikus.

A husserliánus attitűdelmélet⁶ alapvető szerepet játszik a természettudományok és a szellemtudományok közötti elhatárolásban, ami kötelező lépés a tudományos gyakorlat reformjának vagy rehumanizálásának folyamatában. Az attitűd a legtágabb értelemben egy olyan tapasztalati diszpozíció, amely szabadon vállalt, eleve vagy önmagunk által meghatározott célok által motivált és orientált, amelynek objektív korrelátumai a familiaritás horizontjában – , nevezetesen a saját jelentés, a felismerhető és ismerős tárgyak és értékek horizontjában – adóttak. Az attitűd nem más, mint a világ, illetve egy bizonyos régió, a világ tárgyainak bizonyos korlátozott rendje létezésének és látásának egy módja. Husserl először is különbséget tesz a természetes attitűd és a naturalista attitűd között.⁷ Az első a mindennapi, hétköznapi lét- és létezmódunkkal fonódik össze, a koherens és törekény hétköznapijainkban a másokkal való normális és természetes viszonyulásunkban gyakoroljuk. A második, naturalista attitűd a természettudós, különösen a fizikus, az orvos, a matematikus vagy például a mechanisztikus biológus attitűdje. A naturalista attitűd nem közvetlen, vagyis tárgyait nem a hétköznapi módon tapasztalja meg, ahogyan azok megjelennek, hanem egy olyan absztrakció révén alakul ki, amely mintegy semlegesíti tárgyainak affektív és szellemi vagy kulturális tartalmát: „A TERMÉSZET MINT TERMÉSZET NEM TARTALMAZ ÉRTÉKEKET, MŰVÉSZETI ALKOTÁSOKAT stb.”⁸ A közvetítés a megfigyelés módszere, amely a megfigyelő pozíciójának semlegesítését színelve, azzal a céllal, hogy nagyobb pontosságot érjen el az adatok kinyerésében, először is elvet minden olyan tartalmat, amely nem mérhető vagy nem redukálható matematikai értékekre, stb.

Másfelől, bár kissé felhígított formában, megjelenik egy perszonalista attitűd, amely a társadalomtudósé lenne, akit nem absztrakt tudományos attitűd jellemez, hanem egy olyan, amely olyasvalamire irányul, amit a naturalista attitűd elvet – az általa megfigyelt jelenségek kulturális tartalmára. A néprajztudomány perszonalista megfigyelése a személy, a személyes másság konstitúciójának, ha úgy tetszik, a szellemi környezet világának megfigyelése. A természetes attitűd mint a világban való közvetlen létmód⁹ az az eredeti diszpozíció, amelynek a másik kettő a változata. Nyilvánvaló, hogy a résztvevő megfigyelő nem tartozik az aktushoz, és nem is vesz benne részt úgy, mintha az adott közösségnek egy tagja volna, hanem mint megfigyelő van ott, és lehetséges, hogy a legjobb, amit tehet, hogy észrevétlenül megfigyelő marad, de ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a közösség egy fölös tagjává válik. E tekintetben a természetes attitűd különbözik attól a tudományos attitűdtől, amelyet a néprajzkutatónak a terepen fenn kell tartania annak érdekében, hogy – útinapló vagy vallomás helyett – néprajzot műveljen és írjon. És itt válik hasznossá megkülönböztetni azt, amit fenomenológiai értelemben „első kéz”, illetve „első személy” alatt érthetünk a néprajz és a fenomenológia kapcsolatának összefüggésében. Ezt Lester Embree amerikai fenomenológus munkássága teszi lehetővé számunkra. Embree meggyőzően egészíti ki a perszonalista attitűdöt – mint azt a megfigyelési rendszert, amelyben a produktív reflexív elemzés kifejezhető – a fenomenológiai redukciónak (avagy epochének) a társadalomtudományi gyakorlat számára való szükségtelenségéről szóló husserliánus állítással. A reflexív elemzés kifinomult leírás, ref-

lexió terméke, vagyis abból az énből indul ki, amely bizonyos tárgyakat vagy jelenségeket megél, megfigyel, megtapasztal, lényegében a hétköznapi élet világában. Embree reflexív elemzése a résztvevő megfigyelés egyfajta finomítása, sőt kifinomulttá tétele. Arról van szó, hogy az eseményekről úgy adunk számot, ahogyan azok megtörténnek, anélkül, hogy spekulációhoz vagy előítéletekkel terhelt összefoglaláshoz stb. folyamodnánk. A reflexív leírás első személye természetesen a megfigyelő. Az etnometodológia hangot ad: a leírás belülről és annak a személynek a hangján szól, aki a megfigyelt és leírt közösségi maghoz tartozik. E pozíciók haszna azonban nem szigorúan fenomenológiai jellegű. Bár valószínű, hogy elméleti teljesítményük egy lépést jelent egy fenomenológiaorientált etnológia felépítésében, még nem lehet rájuk a két szféra közötti kapcsolatteremtés végpontjaként tekinteni.

Antonio Escohotado a bódítószerekről írt monumentális enciklopédiájának¹⁰ már az elején jelzi, hogy az alapul vett módszertan fenomenológiai, mely elsősorban abból áll, hogy a szerző első személyben veti alá magát mindazon anyagok fogyasztásának és használatának, amelyek hatásait így első kézből származó tapasztalatok alapján rögzíti. Escohotado e briliáns munkája azonban a legtágabb elméleti értelemben nem fenomenológiai. Escohotado szakmunkájának értéke inkább etnometodológiai. Ő maga az általa leírt folyamatok szempontjából nem résztvevő megfigyelő, hanem (fel)használó; első kézből származó leírása még csak nem is adatközlők által közvetített, hanem első személyű leírás. A reflexív vagy etnometodológiai elemzés, valamint a fenomenológiai leírás azonban nem ugyanaz, hiszen nem ugyanazt írják le. A fenomenológiai módszer hasonlítása a reflexív elemzéshez (vagy fordítva) figyelmen kívül hagyja a természeti, illetve a perszonalista (mint elméleti, nemnnaturalista) attitűd közötti távolságot. Az első kéz, amelyből az antropológus információi származnak, valóban saját önnön keze, de mindig a Másikkal való élő, teoretikus találkozás pozíciójában. Ez a teoretikus elfogultság nem változtatja a Másik látványát sajátjává, és nem is ez a célja a leíró első személynek, hanem az, hogy a Másik életét a legtisztább formában, a saját előítéletek és meggyőződések figyelembevételével láttassa. Arról van szó, hogy a Másik világának mássága – akár frusztráló módon is – felmagasztaltatik, a maga meglepő, de az én számára érthető pompájában. És az a helyzet, hogy még a belülről való leírás is, amelynek jogosságát az etnometodológia is igazolni kívánja, az ennek ezt a reflexív távolságtartását (kibontakozását) feltételezi, amely a leírt értékeket valamely módon Másikként tételezi, tárgyiasítja. Ezt jelenti a teoretikus szándék mint a hétköznapi tapasztalat módosulása, mint a megfigyeléshez társuló távolságtartás.

2. Fenomenológiai attitűd, etnológiai tapasztalat

■ A kutató a terepen nem természetes vagy naturalista attitűddel rendelkezik, hanem a kultúratudomány művelőjének, a résztvevő megfigyelőnek perszonalista attitűdjével. A megfigyelő tárgyatól való távolsága saját maga által, a Javier San Martín által „antropológiai kitérőnek”¹¹ hívott folyamat révén meghatározott, melynek során a néprajzkutatónak szükséges levetkőznie előítéleteit, prekoncepcióit, hiedelmeit és ideológiáit annak érdekében, hogy tárgyával a prekoncepcióktól legmentesebb módon szembesülhessen. Ez a diszpozíció természetesen nem a hétköznapi attitűd. Ennek a gyakorlatnak vagy kitérőnek a célja, hogy az etnológus a legtisztább empátiával lásson valami kevesebbet a

jelenségnél, a Másiknál, a Másiknak mint másnak a tapasztalatánál, anélkül, hogy önnön énjére redukálná azt, hiszen keresésének célja éppen az emberi másság és annak sokfélesége. Természetesen ezen a téren a pusztá reflexív elemzéstől már eljutottunk a valamivel pontosabb értelemben vett fenomenológiai elemzéshez, bár még mindig fontos továbbhaladnunk.

A reflexív elemzés tehát az etnológia és a fenomenológia kapcsolatának egyik mozzanata lehet, ám nem azonos a fenomenológiai megfigyeléssel, mivel nem introspektív módon összpontosít önmagára vagy korlátozza önmagát, ahogyan az Escotohado etnometodológiája esetében előfordulhat, hanem a Másik tapasztalatára mint a leírás alanyára és tárgyára mutat rá. Ez a tárgyasítás azonban nem egy módszertanilag körülhatárolt mezőben történik (ahogyan a természet a fizika vagy az oceanográfia objektív mezője), hanem egy személyes, mediátlan világhoz kapcsolódik. S így az egyik fő korlát, amelyet a kritika – különösen a schützianus irányzat – Husserl fenomenológiájában vagy legalábbis annak a társadalomtudományokra való lehetséges alkalmazhatósága vagy relevanciája szempontjából azonosított, éppen az az eredeti bezártság volt, amelybe Husserl látszólag a kultúra tudományait helyezte. Mégpedig azért, mert Husserl megállapítja, hogy a természet és a szellem az ontológiai vagy objektív régiók¹² egyenértékű címszavai, és a tudományos megismerés felosztásának alapja mindenképpen azon konstitutív módozatok felismerése kell hogy legyen, melyek a tárgyak egyes régióihoz kapcsolódnak. A konstitúció elemzésének továbbfejlesztése során azonban Husserl kibővíti a szelleminek ezt az első meghatározását, amely nem csupán egy, a tudományos praxis által körülhatárolt régió, hanem a világ, az elsődleges alap¹³ amelyben a létezők mezőinek minden meghatározása végbe megy. Nyilván a természet mezőjének mint e kulturális világgal interszubjektíven környező világként együttkonstituálódó terméknek egészes újraértelmezéséről is szó van. Az élet világa mint történelmi, vitális és kulturális, szimbolikus és társadalmi világ, a természet mint a hétköznapi attitűd és az emberi praxis korrelátuma, e világ ontológiai elsőbbséget élvez a természettel mint a valóság absztrakt régiójával szemben. A lényeg az, hogy ez az elsőbbség a fenomenológiai módszer eredménye, így a perszonalista attitűd már az antropológiai kitérő kezdetétől fogva olyan fenomenológiai leírásként irányzódik, amely nem pusztán empirikus, hanem jelentésekkel teli, interperszonális, történelmi és természetesen szimbolikus tapasztalatot keres. Az etnológus, mondja Clifford Geertz, nem azért utazik egymillió kilométert, hogy macskákat számoljon Zanzibárban.¹⁴ Ez nem jelent mást, mint hogy a néprajzi leírás sokkal többre törekszik, mint a tapasztalati módszer korlátozott értelmében vett „empirikus” megfigyelésre. Az etnológia valójában „szimbolikussá” fordítja azt, amit Husserl szellem alatt ért.¹⁵ Nem apellálunk azonban a szimbolikus vagy az emberi lényegi meghatározására. Ebben a kérdésben Husserl nagyon is világosan fogalmaz, bár csak futólag, saját házában, cipőfűzőjének megkötése közben mondja D. Cairnsszel folytatott beszélgetésében: „Az embernek nincs lényege.”¹⁶ Ez számunkra, etnológusok és fenomenológusok számára azt jelenti, hogy az etnológia nem pusztá empirikus leírás, s a fenomenológia sem csupán esszenciák leírása.

Ezen a ponton megkülönböztethetjük tehát a természetes attitűdöt, amelyet a néprajzkutató megfigyel, a perszonalista, azaz teoretikus attitűdöt, amelyet a néprajzkutató a terepen fenntart, és a naturalista attitűdöt, amely az egzakt tudományokra korlátozódik. A perszonalista attitűd a résztvevő megfigyelés, mely által reflexív elemzés végezhető. De az etnológia és a transzcendentális fenome-

nológia között keresett kapcsolat túlmutat ezen, és arra apellál, hogy a perszonalista attitűd bizonyos értelemben már fenomenológiai attitűd. Az embereket látni nem mást jelent, mint „láttni”, azaz jelen lenni az életükben, a tapasztalataikban, a kapcsolataikban – és ezt teszi az etnológus; nem csupán empirikus alanyokat lát, hanem kapcsolati és jelentésteli cselekményeket, a kifejezésben és viselkedésben rejlő jelentésvilágot stb. De a módszerkritika segítségével még ez a potenciális fenomenológia is továbbfejleszthető vagy radikalizálható.

A fenomenológiai attitűd a tárgyak tapasztalatára s nem magukra a tárgyakra összpontosít, melyeket nem is tekint magától értetődőnek, valóságuk és valótlanóságuk nem érdekes számára. Ugyanúgy, ahogy az etnológus sem tekinti magától értetődőnek a transzállapotot, amelyet a rituálé során megfigyel: nem magát a transzállapotot¹⁷ mint tárgyat figyeli, hanem mindazok tapasztalatát, akik – saját magát is beleértve – tanúskodnak arról, hogy mi történik a rituáléban. Az, amit képekben és tanúvallomásokban összegyűjt, igyekszik a lehető leghűségesebb lenni ahhoz, amit a másik tapasztalatából felismer: „Az arcokon végigfolyó izzadság, a mezítelen lábak topogása, a taft- vagy organdiszövet dörzsölése, az izzadság szaga és az ópium illata, az ujjak és a szájak csettintése elvisz minket ennek az állapotnak a küszöbére...”¹⁸ A leírás a Másik élményét kívánja jelenvalóvá tenni. Az ünnep nem tárgy, hanem (ünnepi) tapasztalat, és ezért itt találjuk azt a szintet, ahol egy olyan redukciót (a már említett radikalizálást) lehet végrehajtani, amely lehetővé teszi, hogy fenomenológiailag hatoljunk be az ünnepi tapasztalatba, a Másik mint más tapasztalatába. A (példaként vett) ünnepi tapasztalat lehet az a tapasztalati sík vagy mód, ahol az etnológiai leírás fenomenológiailag telítődhet. A tikopiaiak vagy a berberék ünnepi tapasztalatának leírása egy egyetemes vagy transzcendentális antropológiai dimenziót képvisel. Lehetséges tehát feltenni, hogy az etnológia-fenomenológia viszony ily módon az etnológiai leírás tartalmának mint transzcendentális adatnak, vagyis mint egy éntudat, egy öntudatos, transzcendentális és konkrétan emberi szubjektivitás tartalmának a tisztázásához vezet. Mit jelent ez pontosan? Bár lehetséges egyfajta módszertani együttműködés a fenomenológia és az etnológia között a leíró munkában, a tulajdonképpeni fenomenológia középpontjában mégis a tapasztalat tudományos elemzése áll, és ez a tapasztalat lényegében egy (ez esetben társadalmi) én másokkal közös tapasztalata egy bizonyos világban. A fenomenológia és az etnológia közötti módszertani kapcsolatnak ezt a kritikus vonalát úgy foglalhatnánk össze, hogy amit a fenomenológia lehetővé tesz, az a társadalmi struktúrák visszavezetése a kulturális folyamatok szubjektumára, az éntudatra mint szellemi egységre vagy a személyre.

A fenomenológia a kultúrát visszavezeti a kulturális folyamatok alanyához, a világot az én kisajátításának és konstitúciójának, valamint a világban Másikként jelen lévő éntudatnak a korrelátumállapotára redukálja. Ahogy Maurice Merleau-Ponty állítja, ez az én nem a többszörös meghatározottságának, pszichikumának vagy társadalmi állapotának eredménye vagy kereszteződése, de az ego ezek felé halad.¹⁹ Ezen a síkon, ennek a „haladásnak” az elemzésében egybeesnek az egzisztenciális fenomenológia és az etnológia céljai, ami a különbségek és az eltérések formáira mutat rá, ebben az életvilágokat artikuláló irányított nyomban. Mert minden egyes életvilág rendelkezik a maga a priorijával, horizontjával, az ismerősséggel és a másság horizontjaival. Ennek a különbségnek és ennek az eltérésnek a tudományos kimutatása az a pont, ahol a fenomenológia önmagának egy nagyon sajátos formájában, mégpedig történetfilozófiai aspektusában az

etnológiai leírás alapjául és eszközéül szolgál. Ugyanakkor az etnológiaiilag körülhatárolt adatok és jelenségek táplálhatják ezt a fenomenológiai történelem-filozófiát.

3. A kulturális folyamatok tárgya

■ Talán egy buktatót még le kell küzdenünk, mégpedig azt, hogy mit kell érteni a kulturális folyamatok alanyán, a természetes vagy perszonalista attitűd énén, vagy – transzállapot esetében – azon az alanyon, amelyről a leírásban végső soron szó van. Annyi bizonyos, hogy az én tapasztalatai, amelyeket a fenomenológus, illetve az etnológus megfigyel, nem egy empirikus én tapasztalatai; az etnológus nem pszichológiát művel, még ha a terepen ekképp tesz is. A pszichológia és az antropológia közötti különbségtétel alapjait Marcel Mauss már egy évszázaddal ezelőtt lefektette, így mi immár az individualitás és a kollektivitás közötti alapvető ellentétéről szóló vita következő szintjére léphetünk. Ez a fenomenológiai szintlépés új helyre vezet bennünket, hiszen a személy konkrét történelmi szubjektum, egységesen interperszonális, animikus és spirituálisan egoikus stb., vagyis sem a fenomenológus, sem az etnológus nem egy empirikus individualitást figyel meg, vagy néz keresztül azon, hanem a megfigyelő eleve a kollektívum egészét próbálja megragadni a személyes cselekvéseken keresztül, amelyek soha nem egyszemélyesek (elszigeteltek), és mindig motiváltak.²⁰ A megfigyelhető, leírható tapasztalatok a rituálékban szereplő vagy azokon túlcsoportuló kollektivitás tapasztalatai, amely cenzúrázza önmaga viselkedését a különböző használati módokban stb. A beszélgetőtárs vallomása a prizma egyik oldala, amelyet az etnológus igyekszik explicitté, teljes egészében láthatóvá tenni.

A fenomenológia lehetővé tenné az antropológiai struktúrák visszavezetését a tapasztalathoz, a kulturális folyamatok szubjektumához, és az is világos, hogy ez a szubjektum, a folyamatok ezen énje nem stagnál az etnológiai leírásban. Nem is csak a másik énje az, ami az interakció módozataiban, a társadalmiság élő formáiban a megfigyelő előtt áll. Szubjektumként ez az én az első, de a megfigyelőnek is van hatása, biográfiailag, a megfigyelésére, az antropológiai kitérőre tett erőfeszítés talán soha nem teljes, kivált, hogy motivációja tudományos, a tudomány pedig már eleve spirituális-szellemi munka, a kulturális világ egy mozzanata. És ráadásul az olvasó, a kutató vagy az egyszerű érdeklődő, aki a tikópiaiak költészetében retorikai példákat vagy információkat keres, szintén azon folyamatok énje, amelyekre utalunk. Bizonyos értelemben e szereplők mindegyike alanya azoknak a kulturális folyamatoknak, amelyekkel a fenomenológia látszólag szolgál, mert mindegyikük, az etnológustól kezdve, magához közelíti, látszólag hozzáférhetővé teszi a másik tapasztalatát, az énrész intimitásába vonja, ő, aki látta, és motivációiban megértette a másikat, s így próbál meg számot adni e motivációkról – mint a kollektív Másik, az „ők” motivációiról, ahogyan „ők tesznek, ők beszélnek, ők kommunikálnak.” Úgy tűnik tehát, hogy az a kulturális folyamat, amelyet az etnológia kivált, a többszörös énnek a másikkal való találkozása. Aki igazán számít, az a reflektálatlanul cselekvő Másik személy, mert az etnológiai adatok ebben a természetes attitűdben és annak spontán jelentéseiben vannak. És még az is, amit ez az első én érvényesnek és valóságosnak tart, mindazok között, amit tesz és mond, kevésbé számít viszonyaiban, együttélésében vagy konkrét társadalmi szubjektivitásában. Ez a konkrétság persze azt jelenti, hogy fenomenológiai értelemben más síkon vagyunk,

mint a pusztá monadológia; nem az individualitásból az elszigetelt énen keresztüli átmenetről van szó a kollektívba, hanem a társadalmiság olyan módozatairól, amelyek csak az egyéni vitalitásból érthetők meg. Bár ez a monadológia nem zárható ki a történelem vagy a történetiség husserli fenomenológiájának egy mozzanataként.

A strukturalizmussal és természetesen a posztstrukturalizmussal szembenállva a fenomenológia etnológiai erőforrásként a kultúra szubjektumának mint az etnológia és az antropológiai elmélet szubjektumának visszaállításának lehetőségét képviseli. A két tudományág fejlődésének e pontján a fenomenológia lehetővé teszi a pszichológiától való elkülönülést vagy elhatárolódást, amelyre támaszkodva a kultúra fenomenológiai alapú elmélete kidolgozható, felölelve mind a reflexív elemzést, mind pedig az egzisztenciális dimenziók távolabbi „vonalait”, amelyek a néprajzi megfigyelés próbateréül szolgálnak, úgy, mint a játék, a szerelem, a munka vagy a halál. Ezek olyan tapasztalati szférák, amelyekben még a hétköznapi attitűd is elméleti, reflexív, öntárgyasító vagy öntudatos. A fenomenológia által helyreállított szubjektum valóban emberi, de (ha úgy tetszik) transzcendens voltában, ideológia előtti szabadságában, hús-vér voltában és történetiségében újraértelmezett. Ez az a szubjektum, amelyet a fenomenológia az etnológia asztalára tesz. Milyen folyamatok esetében? A háború, a kereskedelem, a rokoni viszonyok, a vallási élet és mindama folyamatok esetében, ami az emberi animalitást alkotja, ha ezt eredetileg a maga megtestesült állapotában tekintjük. A háború tapasztalata, ha fenomenológiailag viszonyulunk hozzá, (a világ és az értelem lerombolásaként, az ellenállás okaként stb. megnyilvánuló) háború erőszakát elszenvedő ember tapasztalatának megvilágításához, tisztázásához kell vezetnie. A háború fenomenológiai vizsgálata a háborút mint emberi tapasztalatot helyezi előtérbe, megelőzve annak társadalmi, rendszerszintű, geopolitikai vagy strukturális jelenséggént való leírását. Ez a fenomenológiai antropológia – az etnológia és a fenomenológia módszertani kapcsolatának radikalizálása – nem engedi meg magának, hogy bármilyen viselkedést naturalizáljon, maga az etnográfiai kitérő akadályozza meg, hogy a tudományok fogalmi erőforrásait az etnológus hitrendszerének részeként alkalmazzuk.

Végül a fenomenológus tartózkodása vagy epochéja, és az etnológiai erőfeszítés, hogy a folyamatot a résztvevők tapasztalatának előítéletekkel való terhelése nélkül átirányítsa, a másik felismerését feltételezi, s e módszer kinyilvánítja a másik világ tapasztalati másságának redukálhatatlanságát az etnológus vagy a fenomenológus tapasztalati másságára. Az emberi lét transzcendenciája, egyetemessége vagy történelmi egysége sokféleséggént és eltérésként tárja fel ezt a viszonylagosságot a maga egyetemességében és közölhetőségében, melyet sokféleséget és eltérést az etnológiai leírás láthatóvá, első személyben megélhetővé tesz.

Ha már megvan az a szint, ahonnan kiindulva lehetséges a módszertani együttműködés az etnológia és a fenomenológia között, akkor már csak a transzcendencia jelentését kell tisztázni, ami valószínűleg szintén nem jelent megugorhatatlan akadályt. Jelen szöveg korlátozott keretei között elég, ha tapasztalatnak tekintjük, olyan kategóriaként, amelyik a tapasztalat (leírható) struktúráit írja le; olyan tapasztalatnak, amelyben az emberi állat viselkedésében vagy (különösen ebben az esetben) a másokkal való együttlétében válik azokká a másokká, akiket az etnológus a saját világával való ko-konstituáló találkozásba hoz.

Ha, ahogy San Martín állítja, az etnológia és a fenomenológia közötti lehetséges kapcsolat attól függ, hogy mit értünk az egyik és a másik alatt, akkor azt

látjuk, hogy a fenomenológia mint tapasztalatfilozófia és az etnológiai gyakorlat mint a tapasztalati sokféleség elemzése lehetővé teszi ezt a kapcsolatot.

Kovács Péter Zoltán fordítása

■ JEGYZETEK

1. A Lévi-Strauss-i hagyománynak megfelelően megengedem magamnak, hogy az etnológia és az etnográfia fogalmát itt csereszabatosan használjam. Igyekszem arra utalni, amire Lévi-Strauss is szerintem utal, az antropológus gyakorlatára a terepen, a találkozásra, a megfigyelésre és a leírásra: „Sao Paulóban, az expedíciót megelőző izgatottságban történik meg végül, hogy Lévi-Strauss komoly képzettségre tesz szert az antropológiában vagy etnológiában vagy etnográfában – három olyan kifejezés, amelyeket alkalmasint kvázi szinonimáknak tekintünk, ahogyan Lévi-Strauss maga is teszi, tudatosan és autodidakta módon.” (Lévi-Strauss: A néprajz). (E. Desvéaux, en C. Lévi-Strauss: *De Montaigne a Montaigne* (Ford. Marcela Venebra), FOEM, Toluca, 2023. 17.).
2. „Az antropológia és a fenomenológia viszonya megköveteli a fogalmak tényleges használatának különböző módjainak bemutatását. De annak a ténynek, hogy így vagy úgy használják őket, nincs sok jelentősége, ha e használatnak nincs legitimitása ennek. Ami igazán érdekes, az az antropológiai tudásnak mint fenomenológiai tudásnak a különböző lehetőségei.” (J. San Martín: *Fenomenología y antropología*. Almagesto, Buenos Aires, 1997. 7.).
3. Értelmezői elkötelezettségek, amelyeket Agustín Serrano (2016) Zubiriből bont ki a *Paseo filosófico en Madrid* című művében, és amelyeket Javier San Martín (2015) néhány évvel korábban nem Zubiriből, hanem szinte az egész 20. század hagyományából bontott ki, bemutatva a *La nueva imagen de Husserl* című művét.
4. „Végül, boncolgathatjuk a fenomenológiai megközelítéshez kapcsolódó etnológia problémáját: milyen etnológia ez?” (N. Depraz: *L’ethnologue, un phénoménologue qui s’ignore? L’apport de la ohénomologie aux sciences sociales*. Persée 1993/1. 109.).
5. „Aber noch mehr: die Geisteswissenschaft, die historisch deskriptive und die Wesenswissenschaft haben die faktische Geisteswelt immer vorgegeben (bzw. die mögliche), ganz so wie in der »naturalen« Einstellung die Natur vorausgesetzt ist. Natürliche Einstellung überhaupt ist: die natürliche Geisteswelt vorgegeben haben, und ihr ordnet sich die naturale Einstellung und die Natur selbst ein als Erkenntnisthema.” (Edmund Husserl *Gesammelte Werke* (Hua) 4. Martinus Nijhoff, The Hague, 1952. 369–370.) Ford.: „Mi több: a bölcsészettudomány, a történetileg leíró és a közgazdaságtan mindig is feltételezte a tényszerű szellemi világot (vagy a lehetségeset), ahogyan a »naturalista« attitűd is feltételezi a természetet. A természetes attitűd általában: a természetes szellemi világot előlegezi meg, és a természetes magatartás és maga a természet mint megismerés tárgya alá van rendelve.”
6. Ez az *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* egyik központi témája. Husserl a diszciplináris és filozófiai területek elhatárolására tett erőfeszítése során részletesen kifejti, hogy miből áll a teoretikus attitűd, és hogyan történik az átmenet a természetes attitűdből a tudományos reflexióba. Vö.: Hua 4. 14.
7. Vö.: Hua 4. 3–4.
8. Hua 4. 4.
9. Minden fenomenológiai projekt a tudományos gyakorlat természetes talajának, a hétköznapi világnak, mint a tudományos célok elsődleges horizontjának visszaszerzésében áll. Ez a doxa radikalizálódásának antik platóni útja. „A hétköznapi életben nem a természet tárgyaival foglalkoztunk. Amit mi tárgyaknak nevezünk, azok a festmények, szobrok, kertek, asztalok, ruhák, szerszámok. Mindezek különböző jellegű értéktárgyak, használati és praktikus tárgyak. Ezek nem tudományos-természeti tárgyak.” (Hua 4. 27.) A doxa radikalizálódása ennek a természet-történeti világ elsőbbségének felismerésében kezdődik, a tudományos elméletek előtt, a közvetlen interszónális tapasztalatban.
10. A. Escotado: *Historia general de las drogas. Incluyendo el apéndice Fenomenología de las drogas*. Espasa Calpe, Madrid, 2004.
11. Javier San Martín: *Antropología filosófica. De la antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid, 2013. I. 36.
12. Az 1927-es őszi félév *Természet és szellem* című előadásaiban Husserl az ontológiai régiót a következőképpen határozza meg: „a létnek egy lényegében önmagába, saját maga számára zárt szféráját”. (E. Husserl: *Nature et Esprit. Leçons du semestre d’été 1927*. (Ford. Julien Farges) Vrin, Paris, 2017. 57.)
13. Ford.: „Der ontologische Vorrang der geistigen Welt gegenüber der naturalistischen (A szellemi világ ontológiai elsőbbsége a naturalistával szemben)” – ez a címe az *Ideen* II. második ré-

szében a III. fejezetének, és ezekben a bekezdésekben a szellemi élet lelki-személyes egység konstitúciójának megvilágításával és annak a tudományok gyakorlásában mint elsődleges feltétellel foglalkozik. (L. Hua 4. 281.)

14. C. Geertz: *La interpretación de las culturas*. (Ford. Alberto L. Bixio) Paidós, Barcelona, 2003.

15. A szimbólum fogalma Husserlnél csak a képzelet egyik funkciójával kapcsolatban jelenik meg; nagyon szegényes fogalom, amely azonban a módszer által radikalizálódva, és magának a képzeletnek a fenomenológiája révén alapvető antropológiai erőre tesz szert.

16. E párbeszéd kontextusa a Becker és Heidegger általi redukció félreértésével kapcsolatos. Cairns vitatja, amit Kaufmann ennek kapcsán mond, nevezetesen: „der Mensch nicht nur ein Wesen habe sondern auch ein Wesen sei” (Az embernek nemcsak lényege van, hanem maga a lényeg is), azt állítva, hogy amennyiben a „Wesen” fogalmat annak husserliánus értelmében használja, a kijelentés abszurd. (D. Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. Nijhoff, The Hague, 1976. 42.) Husserl ugyanebben a fenomenológiai redukcióval kapcsolatos kontextusban fogja cáfolni ezt az álláspontot.

17. Ez azt jelenti, hogy nem feltételezi például egy megszállt vagy exorcizált test valóságát vagy valótlanágát; a megfigyelésben nem a tranz vagy a megszállott állapot valósága számít, és az elemzésnek sem kell a mítosz valóságát vagy igazságát figyelembe vennie.

18. J. Duvignaud: *El sacrificio inútil*. (Ford. Jorge Ferreiro S.) FCE, México, 1979. 27–28.

19. „Nem vagyok a testem vagy a »pszichém« eredménye vagy keresztelkedése; nem gondolhatok magamra a világ részeként, a biológia, a pszichológia és a szociológia egyszerű tárgyaként, és nem zárhatom be magam a tudomány univerzumába sem.” (M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*. (Ford. Jem Cabanes) Península, Barcelona, 2000. 8. [Magyarul megjelent: M. Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. (Ford. Bálint Péter), L'Harmattan, Bp., 2020.])

20. Talán ezek az utolsó sorok pontosítják azt, amit C. Geertz az etnológiai témáról mond: „Figyelmet kell fordítanunk a viselkedésre, mégpedig bizonyos szigorral, mert a viselkedés – pontosabban a társadalmi cselekvés – áramlásában artikulálódnak a kulturális formák.” (C. Geertz: i. m. 30.)



BAKOS ÁRON

A KOSZ FENOMENOLÓGIÁJA

*És mit gondolsz azokról a talán nevetségesnek látszó dolgokról,
mint a szőr, a sár, a piszok, s a többi hétköznapi és jelentéktelen dolog?
Vajon az ő esetükben sem tudod, hogy úgy kell-e beszélnünk róluk,
mint amelyeknek a formája tőlük függetlenül létezik, és más,
mint amit meg tudunk fogni – vagy ellenkezőleg?*

PARMENIDÉSZ 130d¹

I

■ Kábán ülök a zötyögő autó hátsó ülésén a hajnali kelés és a nehéz reggeli bódultságában. A késő augusztusi nap korai órájában paszuly-szedésre indulunk. Oldaltáskámból előveszem jegyzetfüzetemet, tollamat. Megpróbálok etnográfiai művelni. Házigazdáim szórakozottan válaszolnak banális kérdéseimre. A teendők meg tárgyalása és a látnivalók megbeszélése megszakítja a beszélgetés fonalát. Felírom a napi terveiket. Adatokat gyűjtök. Néhány dűlőnevet jegyzek le. Gyakorlom a tudományt, a szerepemet.

A földútra kiérve a toll ugrálni kezd a papíron. Hamarosan én is ugrálni kezdek a széken. A zötykölődéssel távolodok a célomtól. A zötykölődéssel közelebb érünk a céljukhoz. Az írás hiányában szerepzavarba kerülök. A füzetem letéve csak a fizikai kellemetlenségeim maradnak velem. A hevenyészett kerti mosakodás után is koszosnak érzem magam. Az autó sem éppen tiszta. Többnyire betakarított zöldségek utaznak a helyemen. Senki nem számított egy betévedt néprajzosra. Talán én magam sem.

Megérkezünk. Az autóból kiszállva a telefonom után nyúlok. Fényképeket készíték. Észreveszem magam. Segítek kipakolni. A paszulyokig még egy hosszabb gyaloglás vár ránk. A délelőtti nap már próbálgatja az erejét. Piroška néni hangja úgy tölti be a körülöttünk lévő csendet, mint a kezünket a műanyag vedrek és a kartondobozok.



A koszt nem kategóriaként vetitem rá a világra. A kosszal a közvetlenségében feltáró világ részeként kerülök kapcsolatba. A kosz a valóság része. Nem egy rendszerezési elv, hanem a világ megtapasztalásának az egyik formája. A kosznak az emberi praxisban feltárulkozó valósága van.

Csak az este elkészült jegyzeteim alapján tudom rekonstruálni a továbbiakat. Elkap a munka ritmusa. Mondanám, hogy a gépszíj, de gépek nincsenek. Csak három ember és a rendezetlenül tolongó, bujazöld karózott paszulyok.

A visszaemlékezésben érzések és képek keverednek bennem. Az üres vödörbe eső szemek koppanása. A munka ritmusához igazodó rövid történetek és párbeszéddek. A megfeszített figyelem, amelyet a munkának szentelek. A növény tapintása, ahogy a szemeket keressük. Az érettség firtatása a kezemmel. A karók között áttűző vakító napfény. A levelekről ránk hulló vízpermet. A velem szemben álló ember, akinek a testemen keresztül követem, utánzom, értem, tanulom a munkáját.

A nap hosszúra nyúlik. A munkában kimelegszünk. Kiver a víz. A kölcsönkapott csizmámra régészeti rétegekként rakódik a sár. Mikorra déltájban bepakolunk, koszosnak és kimerültnek érzem magam. Az autóhoz visszatérve a tanult testi reflexeim működésére leszek figyelmes. A beülés mozzanatától tartok. Félek, összekoszolom a kárpitot és a szőnyeget.

A déli melegben kukoricát törünk, krumplit ásunk, tormát szedünk. Piroska néni Öcsi bácsival pöröl. A torma sáros. A sár vesződés. A sár több munka. Saras árut nem lehet a piacra vinni. A kolozsvári asszonyok kényesek. A torma nehéző rögök ölelésében szabadul a földből. Sokat vesződünk.

A betakarított terményekkel visszatérünk a házhoz. Előkészítjük őket a másnapi utazásra. A tormák az udvaron álló fürdőkádba kerülnek. A régi tordai lakás egy darabja. Öcsi bácsi beleborítja a tormákat, és bő vizet enged rájuk. A zöltségek úszkálnak a napfényes udvaron. Már lemenőben van a nap akkor, amikor a slagra egy fejet erősít, s erős vízsugárral mossa le őket.

Másnap délelőttre minden a tisztítás különböző folyamatain megy keresztül. A paprikák lágy fürdőt vesznek. Ezeket Öcsi bácsi csak beáztatja, és ahogy kiemeli őket, határozott mozdulatokkal hinti le róluk a vizet.

A földön kiterített, elegyengetett pityókákon a föld megszikkadt. Öcsi bácsi cérnakesztyűt húz, úgy dörzsöli végig őket. A föld száraz porként, kisebb-nagyobb darabokban válik le a testükről. Minden egyes darab Öcsi bácsi keze ügyébe kerül. A kisebbek sosem jutnak el a piacig, Öcsi bácsi félredobja őket az udvaron.

A fokhagymák hártyahéját egész vékonyan bemetszi. Kezével ledörzsöli a törtfehér, sárgás, lazább rétegeket. A gumó makulátlanul fehér színbe öltözik. A kényes esztétikai beavatkozáson minden egyes darab átesik.

A dinnyéket Öcsi bácsi először vizes ronggyal dörzsöli át. A gyümölcsök megszabadulnak a sártól, a hozzájuk tapadt földtől. Házigazdámot követem egy száraz ronggyal. Próbálom utánozni gyors és határozott, körkörös mozdulatait. A nedves rongynak a dinnyéken hagyott foltos nyomait tüntetem el. Fegyelmeztet sorba állítva várják, hogy az autóra kerüljenek.

Mindeközben Piroska néni paszulyt fejt, szendvicset csomagol. Készül az ebéd. Megrakjuk a remorkát. Eszünk. Az utolsó teendők indulás előtt. A kolozsvári termelői piacra indulunk. Az áru patyolat. Az autó poros. A zöltség friss. Én pedig fáradt vagyok.

II

■ A hosszú és fáradságos műveleten töprengek. A tisztítás értelmén és célján. A kosz és a piszok természetén.

Ez nem az a szenny, amely bűzt árasztana és ezáltal undort keltene; nem az a fajta kosz, amelyet a szaglásunkon keresztül a zsigereinkig hatolva kebelez-

nénk be – vagy ő kebelezne be minket.² Nincsen benne semmi megindító, az undor hiányában érzékszervi befogadását, látványát, tapintását nem kísérik erős morális vagy társadalmi érzetek.³

Nem is olyan kosz, amelyet a maga körkörösében élnénk meg, amely feltartóztatatlanul nyomulna be a lakóterünkbe és a mindennapokba. Nem a házi-asszony-szindróma tüneteire felelős szennyeződés, az elszigeteltség, kielégítlenség, az áttekinthetatlenség, a befejezhetetlenség, a rutin és a monotonitás piszka.⁴ Nem a negativitás szennye, amelynek felszámolásán keresztül a takarítás ciklikus művelete tartja egyben a rendként leírható valóságot.

Nem is a modernitás mocska, a gyárak, üzemek, bányák, a komorló gépek feketesége. Nem a jómódúak zöld és fehér világától elváló szegénység szennyes feketesége.⁵ Nem a zöldet, a természetet, az erdőt, a magára és az egymásra találás helyét fenyegető kosz, amely az elidegenedett termelés és a belső ürességünkben visszahangzó költekezés szürke világának a része.⁶

Lehet, hogy ez a kosz az idegenség, az oda nem illő. A tintafojt a ruhán, a szennyeződés az aranyban. Az okszerűtlen, az eltávolítandó. Az idegen anyag, amely pusztta jelenlétével felborítja a tisztaság rendjét.⁷ Valami, ami nincsen a helyén, ami eseti és helytelen.

A kosznak ebben az értelemben való megközelítése Mary Douglas klasszikusát juttathatja eszünkbe.⁸ Ami Heller Ágnesnél a tintafojt az ingen, az Mary Douglasnál a csizma (szöveghűen a cipő) az asztalon.⁹ Mary Douglasnál a kosz a rendetlenség, a rendszerektől idegen, visszautasításra találó elem. A kosz relatív fogalom, esszenciális értelemben nem beszélhetünk róla. A cipők nem önmagukban, hanem adott relációban számítanak piszkosnak.

A kosz elsősorban a renddel kapcsolatos koncepcióink zavara. Az általunk létrehozott és működtetett rendszerek ambivalenciája. Kategóriákon kívüli. Zavartkeltő és választ váró. A rend megteremtésére irányuló erőfeszítéseink mellékterméke. Felszámolása a helyreállítás pozitív manővere.¹⁰

A kosz a valóság értelmezésére létrehozott, önálló valóság nélküli kulturális kód.¹¹ Sosem egyszeri és elszigetelt. A rendszer és a klasszifikáció kontextusában létezik.¹² Az elménk aktivitása hozza létre. Mutat valamire, de önmagában nem mutatkozik meg. A rend és a rendetlenség, a lét és a nem-lét, a forma és a formátlanság, az élet és a halál kategóriát hozza működésbe.¹³ A kosz kultúra és natura között tölti be határjelölő szerepét.¹⁴

A piszkos zöldség két világ határán áll. Természet és kultúra, falu és város, termény és áru, eladó és vevő. A kosz közvetít ezekben a relációkban. Láthatóvá és valóságossá teszi ezeket a különbségeket. Határjelölő az azonosság és a másság, a bent és a kint között.¹⁵ A tisztítás elválasztás, az anyag transzformálása.

A föld hozzátartozik a növényhez a kertben. A föld kosszá válik a növényen a piacon. A kolozsváriak kényessége megkívánja a megtisztítást. A művelet relációkat hoz létre. Nemcsak a tárgy, de az alany is megváltozik általa. Formát ölt a mi és az ők. Minőséget kap a mi és az ők. A kosz láthatóvá teszi az elkülönülést. Felfedi a város és a falu mellérendelő földrajzi viszonya mögötti hierarchikus társadalmi kapcsolatokat.

A kosz ellenidentitás. A piszok autentikus. A tisztátlansággal való kapcsolat valóságosabb viszonyt teremt a világgal. A tisztátlan heterogenitás a lokális és a rurális szinonimájává válhat.¹⁶ Definíció és distinkció. Identitás és közösség. A negativitásától megszabadított tisztátlanság a pozitív önkép és öndefiníció eleme lehet.¹⁷

Az értelmezés látszólag logikus, a történet kerek. Valahogy mégis minden nagyon szögletes a szöges ellentéteknek ebben a rendszerében. A kolozsvári piacokon a természettestet keresik. A vidékit. A helyit. A vegyszermentest. Az egészségeset. A föld ebben a kontextusban hitelesít. A folt lenyomat. A szag illat. A hiba erény. A por portéka.

Mi végre hát a tisztítás? Ki és mikor lépte át a megértés és a félreértés közötti határt?

A termelők nem értik a vásárlókat. Az etnográfus felléphet. Rámutathat a tisztogatás hiábavalóságára, a fáradságos munkával felszámolt kosz értékére.

Az etnográfusok nem értik a termelőket. Az etnográfus hátraléphet. Megtápasztalhatja a tisztogatás milyenségét, a hangoltságban feltáruló világot.

III

■ Hátralépek. Mary Douglastól egészen Émile Durkheimig. A durkheimi szociológia az ember kettős természetéből indul ki. Az egyik oldalon az individuális, testi, biológiai, a másikon a társadalmi, morális, intellektuális lény. Előbbi egy szűk egyéni, utóbbi egy magasabb társadalmi valóság része.¹⁸

Durkheim a test és a lélek dualizmusát a test és a társadalom kettősségévé transzformálja. Az újonnan felállított modell sok vonást örököl elődjétől. Az egyik ilyen magáé az ellentété. A társadalom nem halhatatlan, de léte mégis túlmutat az egyén idején. A materiálissal és megfoghatóval szemben az absztrakt és morális oldalán áll. Valóságunkat a testbe zárt egyén és a kategóriákat létrehozó társadalmi közötti dinamika szervezi.

Durkheim megközelítésében a megértés kategóriái és az öt érzékszerv által közvetített tapasztalatok között, a racionalitás előtti egyéni lét és a társadalmi morális létezés között állandó feszültség van.¹⁹ A létezés két pólusa egyrészt a test, az érzékszervi benyomás, az egyéni tapasztalat, a személyes, másrészt a fogalmi gondolkodás, a társadalmi, a morális tapasztalatok, a személyközi.²⁰

Az egyén léteben tapasztal, de a társadalmin keresztül gondolkodik.²¹ Tudatom, tapasztalatom a testhez való kötöttsége folytán önmagába zárt és másoktól elzárt. A fordítás műveletén, a nyelv segítségével, a koncepciókon keresztül válik megoszthatóvá²² – az antropológia számára pedig hozzáférhetővé.

A test és a tudat tehát az egyén és a társadalmi dinamikájában és alárendelő viszonyában írható le. A maga közvetlenségében a test nem ragadható meg. A pillanatnyi egyéni benyomások szintje érdektelen és hozzáférhetetlen. Ami a test szintjén történik, az nem tartozik az illetékességi körünkbe.

Természetesen az emberrel foglalkozó antropológia számára a testi valóság szembetűnik. Az idegenség első tapasztalata a test mássága. A fizikai jegyeké. A viseleteké. A szépségé. Nem lehet félrenézni. Az esztétizáló, egzotizáló, erotizáló nyugati tekintet nem is teszi. Az érzékivel egy tudati vonal fut párhuzamosan. A fizikai antropológia objektív tudomány tárgyává teszi a testet. Mindkét kísérlet kínos és kudarcos. Feledhetetlen és felejtendő.

A második felvonásban a test az antropológia színpadán transzformáción megy keresztül. Nem a maga közvetlenségében áll előttünk. A testi a tudati diszkrét köntösében lép elénk. A materiális szimbolikus. A test a társadalmi kivetülése lesz. A makrokozmosz mikrokozmosza. Térkép és modell.²³ A test összetettségében más komplex struktúrákat képez le. A társadalmi struktúrához

kapcsolt veszélyeket, anomáliákat, határokat a testi működés gondolatiságában reprodukálják.²⁴

A kosz nem antropológiai értelemben, hanem antropológiai megközelítésben válik paradoxonná. A kosz elsősorban nem fogalmi, hanem tapasztalati. A testemhez tartozik és nem a tudatomhoz. Nem értem, hanem tapintom. Nem elgondolom, hanem elviselem. A föld hozzátapad a kezemhez. A verejték a bőrömhöz. A sár a talpamhoz.

A piszok lefordítható kategóriákká. Elbeszélhető indíttatásokként. Elkeresztezhető kulturális kódnak. A primer létmódja mégsem ez. Nem intellektuális játékok része, hanem a mindennapos munkáé. Nem a tudat közvetettségében adott, hanem a maga közvetlen valóságában. A koszt tapasztalom, érzem, tapintom. Érintkezésbe kerülök vele. Megváltoztatom és megváltoztatom.

A koszt nem kategóriaként vetítem rá a világra. A kosszal a közvetlenségében feltáró világ részeként kerülök kapcsolatba. A kosz a valóság része. Nem egy rendszerezési elv, hanem a világ megtapasztalásának az egyik formája. A kosznak az emberi praxisban feltárulkozó valósága van.

A koszban megmutatkozik egymásra utalt valóságunk, tetten érhető a különböző létezők ágenciája. Nem csak mi lépünk fel a környezetünkkel szemben, a körülöttünk lévő tárgyak is követeléseket támasztanak.²⁵ A port leseperjük. A földet ledörzsöljük. A héjat lemossuk. A vizet felitatjuk. Az elszáradtat leszedjük. A rothadtat kivágjuk. Hatunk a dolgokra és a dolgok visszahatnak ránk. Kapcsolatba kerülünk a dolgokkal. A hétköznapi magától értetődő műveleteit végezzük. Eközben pedig nem kizárólag a magunk akaratát juttatjuk kifejezésre, hanem a dolgok természetéből adódó imperativusnak engedelmessékedünk.

A cselekvésekben nem elvont és elfogulatlan gondolkodókként veszünk részt. A tisztítás műveleteibe ismerős, gyakorlott módon kapcsolódunk be. Ahogy magáról a tevékenységről sem rendelkezünk explicit, reflexív tudással, úgy a világot sem így tapasztaljuk meg. A tapasztalataink nem kimondottan kognitívak, a világhoz nem a tudatunkon keresztül kapcsolódunk.²⁶ Gondolati ösvények bejárása nélkül kerülünk kapcsolatba a körülöttünk lévő valósággal. Az emberi tudat a megélt közvetlenségben tárulhat fel, mielőtt a teoretikus értékelés vagy a fogalmi rendszerezés tárgyává válna.²⁷

Az egyéninek és elzártnak elgondolt tapasztalat társadalomtudományi értelemben releváns. Az absztrahálás aktusai nélkül is hozzáférhető. A tapasztalat nem magunkba zár, hanem másokhoz kapcsol. Minden partikularitása ellenére társadalmilag megágyazott.

A kosz nem határ, hanem kapcsolódás, a világra való hangoltságunk. A piszok a gondoskodás relációjában van előttünk. A másikhoz a gondoskodás tapasztalatán keresztül jutunk el: „A gondozó gondoskodást gondoskodása tárgyából és annak megértéséből értjük meg. A másik tehát mindenekelőtt a gondoskodó gondolásban tárul fel.”²⁸

■ JEGYZETEK

1. Platón: *Parmenidész*. (Ford. Bárány István) Atlantisz, Bp., 2017. 22.

2. Immanuel Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. In: *Antropológiai írások*. (Ford. Mesterházi Miklós) Osiris, Bp., 2005. 65.

3. William Ian Miller: *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press, Cambridge–London, 2009. 2.

4. Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom*. Út egy másik modernitásba. (Ford. Berényi Gábor – Kerekgyártó Béla) Századvég, Bp., 2003. 193.

5. Michel Pastoureau: *A fekete. Egy szín története.* (Ford. Seláf Levente) Kalligram, Pozsony, 2012. 239.
6. Kéry László: *A sötét láng prófétája.* A regényíró D. H. Lawrence. Gondolat, Bp., 1978, 329.; David Herbert Lawrence: *Lady Chatterley szeretője.* (Ford. Falvai Mihály) Magvető, Bp., 1983.
7. Heller Ágnes: *A szép fogalma.* Osiris, Bp., 1998. 85–86.
8. Mary Douglas: *Purity and Danger. An Analysis Of The Concepts Of Pollution And Taboo.* Routledge, London–New York, 1984 [1966]. (A továbbiakban: Douglas 1984)
9. Uo. 37.
10. Uo. 161–162.
11. Olli Lagerspetz: *How is Dirt possible? On the Philosophy of Dirt, Cleanliness and Refuse.* In: Isabel Bredenbröcker – Christina Hanzen – Felix Kotzur (szerk.): *Cleaning And Value. Interdisciplinary Investigations.* Sidestone Press, Leiden, 2000. 56–57.
12. Douglas 1984. 36.
13. Uo. 5.
14. Remo Gramigna: *Toilet cultures: boundaries, dirt and disgust.* In: Anu Kannike – Patrick Laviolette (szerk.): *Things in Culture, Culture in Things.* University of Tartu Press, Tartu, 2013. 274.
15. Uo. 267.
16. Gareth Paul Enticott: *Dirty foods, healthy communities? Hybridity, rurality and the consumption of unpasteurised milk in rural England.* In: Rosie Cox – Ben Campkin (szerk.): *Dirt: new geographies of cleanliness and contamination.* Tauris, London, 2008. 176.
17. Uo. 177.
18. Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái.* (Ford. Vargyas Zoltán) L'Harmattan, Bp., 2003.
19. Anne Warfield Rawls: *Epistemology and Practice.* Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life. Cambridge University Press, Cambridge, 2004. 79.
20. Uo. 86–87.
21. Uo. 89.
22. Uo. 292.
23. Douglas 1984. 116.
24. Uo.
25. Lagerspetz 2000, 63.
26. Stephan Käufer – Anthony Chemero: *Phenomenology.* Polity, Cambridge – Medford, 2021. 67–71.
27. Michael Jackson: *Introduction.* In: Michael Jackson (szerk.): *Things as they are.* Indiana University Press, Bloomington, 1996. 2.
28. „A jelenvalóként mint együttlét lényege szerint mások kedvéért »van«.” Martin Heidegger: *Lét és idő.* (Ford. Vajda Mihály et al.) Osiris, Bp., 2007. 150–151.



FOSTER HANNAH DAISY

MIÉRT AKARJÁK, HOGY TAPOGASSUNK?

Kritikai gondolatok a múzeumi tapasztalásról

■ Az ezredforduló környékén a múzeumi szféra a tapintás körüli diskurzustól volt hangos: tiltsuk vagy támogassuk a múzeumi tapogatást, milyen a teljes értékű múzeumi befogadás, hogyan tartsuk tisztelőben az érzékelés és tapasztalás diverzitását. Legyen minden haptikus, taktilis, szenzoros, *hands on* és ne csak a látás-sérülteknek, de nekik mindenképp. A figyelem fókusza hamar az inkluzív, élményközpontú, interaktív múzeumi tapasztalatra és ennek biztosítására terelődött. Esszémben azt járom körül, hogy milyen szerepe volt korábban a látás-alapú múzeumi tapasztalásnak, miért próbáltuk ezt kiszorítani, és ez mit árul el a múzeumok kurrens helyzetéről, társadalmi szerepéről és lehetőségeiről.¹

1995-ben, amikor az angolszász területeken érvénybe lépett a *Disability Discrimination Act* nevű szabályozás, az intézmények elkezdtek a fogyatékkal élők egyenlő múzeumi hozzáféréseivel foglalkozni. Fórumok indultak, hogy olyan látogatókörnyezetet alakítsanak ki a múzeumokban és galériákban, amely mindenki számára egyenlő mértékben elérhetővé teszi a látóvalókat. Ebből nőtt ki magát az ún. *object handling* diskurzus, amely már nemcsak a fogyatékkal élők, hanem minden látogató számára próbálta biztosítani, hogy a múzeumi tartalmakat a tapintás segítségével ismerhesse meg, kiemelve ezt a befogadási módot az általános, szélesebb körű hozzáférést célzó eszközök közül. A diskurzus elméleti alapját az 1920-as



Több száz éven keresztül a tapintás kiemelt szerepe előtt a pillantás, a nézés volt az elsődleges befogadási forma a múzeumokban. Vajon hogyan és miért vált egyeduralkodóvá az egyik, és mi történt, amikor felváltotta a másik?

évektől zajló felület- és textúraérzékelési kutatások, a különböző érzékszervekkel való észlelések, azok különbözőségeinek, hierarchiájának, egyediségének vagy univerzalitásának vizsgálatai képezték a biológia, a kognitív pszichológia és az idegtudomány területéről. Az, hogy a *Disability Discrimination Act* hatására ezek a tudományos eredmények relevánssá váltak a múzeumokban is, továbbblendítették az e téren történő vizsgálatokat mind kultúratudományi, mind kognitív tudományi területeken. Persze a tapintás iránti érdeklődés interdiszciplinaritása nem volt egészen új keletű, hiszen már az 1900-as évek elején voltak kísérletek vagy inkább ideológiák, amelyek a kifinomult tapintás oktatását és ezen keresztül a társadalom működésének megváltoztatását tűzték ki célul. Ilyen volt például a pedagógiában Maria Montessori alternatív pedagógiai módszere, amelyben fontos szerep jut az érzékszervek fejlesztésének és ezáltal a világ tökéletesebb, pontosabb megismerésének. Bár nem egy lapon, de itt említhető a Taktilizmus futurista kiáltványa is,² amely többek között a kifinomult tapintás oktatását szorgalmazta, hogy biztosítsa a futuristák filozófiai-művészeti irányzatának térnyerését, eltörölve így az általuk elítélt, az emberi szabadságot korlátozó intézményeket – többek között a múzeumokat is.

Mindenesetre a tapintás angolszász múzeumi diskurzusának fellendülése az 1990-es évek végére és a 2000-es évek elejére tehető, amikor a más diszciplínákból átvett elméleti tudás némiképp az új anyagikultúra-kutatás (*new material studies*) témáihoz kapcsolódva elindította annak múzeumi szemszögből való tárgyalását. Így merültek fel olyan témák, mint hogy kielégítőek-e a tárgymásolatok, hordozza-e a replika is az eredeti tárgyban lévő mögöttes tartalmat, milyen jegyeket kell megragadnia egy kópiának, mi teszi ki egy tárgy valódi lényegét, van-e az érzékelésnek univerzális hierarchiája, később pedig, hogy ezen új tudásainkat, vagy inkább perspektíváinkat hogyan szolgálhatja a látás- és tekintetfókuszú múzeum. A múzeumi tapintás témájának egyre szerteágazóbb és mélyrehatóbb vizsgálatával az *object handling* diskurzus foglalkozott: mindenki számára hozzáférhető teljesebb jelentéstulajdonítással, a szakértői kezeléssel és tapintással, a tapintás műtárgyvédelmi aspektusaival, történeti és terápiás szerepével és egyéb résztérmekkel is. Ez az elméleti alap – később trend – abba az irányba sodorta a múzeumokat Európa-szerte, hogy sokszor a tapintás fontosságának és helyének megkérdőjelezése nélkül felvegyék a vélt vagy valós versenyt az élményszerű megismerést kínáló látogatóközpontokkal és egyéb szolgáltatókkal. A múzeumot pedig ezzel szintén egy élményközpontú, szórakoztató, sokszínű tapasztalásokat kínáló helyé tegyék – ami ezen felfogás szerint eddig nem volt az. Mindezt a tapintás múzeumi interpretációs eszközök közé történő beemeléssel próbálták megvalósítani. Ez az időszak és a „tapintós trend” hozadéka nagyban meghatározza, hogy ma a múzeumok használják-e a tapintást mint megismerési módot, és ha igen, mire: egy-egy műtárgy tulajdonságainak rétegzettebb megismerésére, történetek befogadásának elmélyítésére, terápiás célokra, kontextus nélküli kosztümös mulatságokra, álcázásra, látogatószám növelésre vagy épp semmire sem.

Több száz éven keresztül a tapintás kiemelt szerepe előtt a pillantás, a nézés volt az elsődleges befogadási forma a múzeumokban. Vajon hogyan és miért vált egyeduralgoddá az egyik, és mi történt, amikor felváltotta a másik? Mit árul el ez a múzeumok helyzetéről?

■ Az első nyilvános, ún *public museum*ok létrejöttekor (lásd például az Ashmolean Museumot, amely 1683-ban nyitotta meg kapuit a nyilvánosság előtt) szinte mindent lehetett, amit ma nem lehet egy múzeumban. *Connoisseur*-ként mászkálni az összes tárgy között, a dolgokat kezünkbe venni, megtapogatni, megszaglászni, korlátozások nélkül megismerni, a múzeumban összegyűjtött dolgokhoz – legyen az a kultúra vagy a natúra terméke – korlátlanul hozzáférni, vagy legalábbis ennek az illúziójában megmaradni. Ezek az első múzeumok utódai voltak az ókori museionnak, a Római Birodalom galériáinak és könyvtárainak, a különböző főúri gyűjteményeknek, pandechionoknak, studioloznak, Wunderkammereknek, Kunstkammereknek, Orangerieknek stb. A *musaeum*ról Jeffrey Abt azt írja, hogy „a *musaeum* egy ismeretelméleti struktúra volt, amely számos különböző, a késő reneszánsz kultúrában központi szerepet játszó eszmét, képet és intézményt foglalt magában, közvetítőként a privát és nyilvános tér, a monasztikus elképzelés és a tanulás mint kontemplatív tevékenység, a gyűjtés mint szöveges stratégia humanisztikus elgondolása és a presztízs és reprezentáció gyűjteményben beteljesedő társadalmi elvárásai között.”³ Az első nyilvános gyűjtemények ezekkel az elődökkel, ebben a társadalmi miliőben jöttek létre, amikor egyszerre van jelen a múzeum mint a tudás, reprezentáció, hatalom és gazdagság szimbóluma, eszköze, valamint az autoritás kríziséből éppen kicsúcsosodó forradalmak többek közt Angliában vagy Franciaországban. A múzeum mégis tudott valami széles körű, nyilvános, a tudást közzé tevő intézményként működni,⁴ amely a 19. században, a tudományok specializációjával „újra-privatizálódott” és részben megint visszazárt, veszített széles körű hozzáférhetőségéből, csak a kiváltságos, tanult rétegek sajátja lett. Erre kapcsolódtak a huszadik század elején-közepén azok a pedagógiai iskolák, mozgalmak, amelyek a múzeumot már eszközként látták, vagy fordítva, amelyeket a múzeum tudott eszközként használni a szélesebb körű hozzáférhetővé tételben.⁵ Ehhez képest a hullámzó történeti narratívához képest, amelyben a múzeum publicitása néhol nyitottságot és hozzáférhetőséget, néhol zártságot, kiváltságosságot és elitizmust jelentett, a 20. század közepe óta mondhatni csak nyitás, vagy annak valamilyen látszattevékenysége történik – ebbe kapcsolódik többek között az *object handling* diskurzus is.⁶

Mindenesetre mind az eltávolítás, mind a pillantás mint tapasztalási forma itt, a múzeumok korai időszakában rögzült és vált a modern múzeum elvitathatatlan jellemvonásává.

Az első *public museum*ok Európában a 17–18. század fordulóján nyíltak, de az igazi nagy múzeumalapítási bumm a 19. századra tehető. Ezt a korszakot fémjelzi többek között az iparosodás, a modernizáció, a *felvilágosodás*, a tudomány és az *értelem* térnyerése, az individualizáció, a vallási szekularizáció, a francia forradalom, az angol polgárháború, a darwinizmus, a gyarmatosítás, vagy az újabb földrajzi *felfedezések*. Nyilván lehetetlen háromszáz évet egyetlen mondatban kellő érzékenységgel összefoglalni, csupán arra szeretnék rávilágítani, hogy a nyilvános múzeumok intézményesülését egy nagyon erős korszellem határozza meg, amely a mai napig érződik a múzeumok hétköznapi gyakorlatán. A múzeumörökség számos akkoriból megtartott elemét említhetnénk: például a felülről lefelé áramló tudás hatalmát (*exhibitionary complex*),⁷ a fehér felsőbbrendűség egyértelműségét (*institutional whiteness*⁸), a múzeumokban felhalmo-

zott tudás megkérdőjelezhetetlenségét⁹ vagy egyszerűen csak a rendszerezés, a végtelen tárgyhalmazozás és az örök, univerzális értékbe vetett hit gyakorlatainak rendíthetetlenségét.

Ugyanitt, ugyanekkor, ugyanezen eszmék hatására és velük együtt alakult ki a múzeumi pillantás elsőbbsége az összes többi befogadási módot megelőzve, szinte kizárva. A múzeumi tapasztalás egyeduralkodó eszköze lett a látás. Van-
nak emögött praktikus megfontolások is, mint a látogatószám növekedésével egyre aggasztóbbá váló tárgyamortizáció, melynek okán a múzeumok rákényszerültek, hogy korlátozzák a múzeumi viselkedés lehetőségeit, formáit, a tárgyak-
kal való érintkezést. De mint mindig, itt is meghúzódik a praktikum mögött egy nagyon erős eszmerendszer, amelynek fenntartása érdekében a 2000-es évekbeli tapintós trendig, több száz éven keresztül teljesen elfogadott volt, hogy a múze-
umokban a szemünket kell használni. Ennek az eszmerendszernek számos ele-
me van, és végtelenül komplex, itt csak néhány részlet kiemelésére van mód. Az egyik ilyen a már korábban említett örök, univerzális értékbe vetett hit. Ha nem
gondolkodnánk a múzeumokban őrzött javakról pótolhatatlanként és az emberi-
ség közös kincseként, nem zavarna minket az amortizációjuk. Egy másik, hogy
érzékelésünkben a látás az elsődleges érzékleti modalitás, ezt használjuk legtöb-
bet és ez a leginkább alkalmas az összes többi helyettesítésére. Egyik előnye,
hogy nagyon érzékeny, és olyan ingerek befogadására és megtapasztalására is
alkalmassá tesz minket, amelyek testünkől eltávolítva helyezkednek el. Így a
múzeumban, amikor egy vitrinbe, kordon mögé, diorámába, enteriőrbe stb. helye-
zett – tehát tőlünk eltávolított – tárgyat szeretnénk befogadni, a látás tökéletesen
alkalmas arra, hogy ezt megtegyük és az az illúzióunk legyen, hogy a tapaszta-
lunk hiánytalan, miközben tudjuk, hogy nem az. Miért fontos ez a múzeumnak?
Azért, mert így a szemmel nem megtapasztalható információkat ki lehet egészí-
teni más tartalmakkal, ezáltal pedig formálni lehet a befogadóban keletkező
tapasztalást. Például, ha egy látogató besétál egy evolucionista szemléletű, ter-
mészettudományi múzeumba a 19. században, megnéz egy vitrin mögé zárt
csontvázat, elképze-
li, hogy az milyen, majd elolvassa hozzá a feliratot annak
konzisztenciájáról, koráról és arról, hogy az ember és a majom rokonok, akkor az
összes információ kapcsolódni fog a vizuális tapasztalás útján szerzett informá-
cióhoz. Az is, ami nemcsak a tárgy fizikai jellemvonásairól szól, hanem a hozzá
tapasztott tudásokról. Hogy mely információk szubjektívek és melyek objektí-
vek, egy hatalmas és nagyon messzire vezető vita témája lenne, de bármelyik
csapást követjük is, az biztos, hogy minél kevesebb érzékszervünkre hagyatkoz-
hatunk, annál jobban befolyásolható a tapasztalásunk. Ez pedig a múzeumok-
nak eszköze lett az első intézményesült gyűjtemények idején, és használják
a mai napig.

Azon túl, hogy az ember így befolyásolható (minden-
hogyan az), azt a szemlé-
letmódot is sugallja a látás múzeumi elsőbbsége, hogy a világ a tudomány esz-
közeivel megismerhető. Bár ebben van némi ambivalencia. Egyrészt a megfigye-
lés, a látás, a nagyítás, a fókuszálás, a kiemelés, és az összes többi laboratóriumi
módszer a tudományos megismerés népszerű eszközévé vált ebben az időszak-
ban, és mint ilyen, a múzeumokban – a világ megismerhetőségének bizonyíték-
raktáraiban – is kiemelkedő szerepet kaptak.¹⁰ Az, hogy valami távolit a múze-
umban közvetlen közlő szemrevételezhetünk, a tudományos felsőbbrendűség
egyik kifejeződése, a világ „uralásának” eszköze. Ugyanakkor annak beismerése
is, hogy befogadóképességünk véges és ismereteink manipulálhatók. Ehhez szo-

rosan kapcsolódik az „igazság” illúziója, amelynek fenntartására a múzeumok mindig is fontos feladatként tekintettek, akár reflektáltak erre, akár nem. A távoli kultúrák hétköznapi tárgyai és a természeti különlegességek kuriozitásként, eredetiként való begyűjtésétől kezdve, és még a fényképezés széles körű elterjedése előtt a múzeumok és látogatóik számára egy-egy tárgy főleg dokumentumjelleggel bírt. Tanúsította azokat az ismeretlen, de megismerhetőnek tartott, időben, térben és/vagy kultúrában távoli jelenségeket, amelyeket a gyűjtők, kutatók megfigyeltek, és begyűjtésre érdemesnek ítélték. Minden bizonyítékként begyűjtött tárgy hordozta magában az igazság varázsát, amit tovább fokozott a megkülönböztetett jellege, a kiemelése, elzárása, óvása, a róla való gondoskodás, a hozzáférhetetlenség. Berényi Marianna hívta fel figyelmemet egyik előadásában a *múzeum pillanat* (Museum Moment) kifejezésre, és annak digitalizációval történő jelentésváltozására. Amikor a látogató elmélyül egy alkotás, tárgy szemlélésében és egy adott pillanatban valamilyen katartikus felismerés, eggyé válás, káprázat lesz rajta úrrá, megérkezik a tapasztalásba, átéli a múzeumpillanatot, majd valószínűleg rövidesen túltelítődik, és úrrá lesz rajta a Stendhal-szindróma. Ennek a klasszikus pillanatnak sokáig jellemvonása volt, hogy a látogató néz, és fel sem merült, hogy ezt nem csak ámulattal és passzív befogadással lehet elérni, hanem aktivitás közben vagy akár digitális úton is.

Többek közt ezek, a múzeumpillanat, az igazság illúziója, a tudományos megismerhetőség, a tudás hatalma, az ismeret mint az uralás eszköze, a befolyásolhatóság, az eltávolítás vagy a védelem erősítették a látás és pillantás több száz éves egyeduralkodó jellegét a múzeumokban.

De miért épp a tapintás?

■ Furcsa jelenség, hogy ez után a több száz éves, pillantásfókuszú működés után egy olyan szabályozás, mint a *Disability Discrimination Act* a múzeumok életében pont a tapintás, tapogatás és nem valamelyik másik érzékszerv témáját, lehetőségeit és akadályait, előnyeit és hátrányait emelte ki. Elvégre a fogyatékkal élők közt többször találkozunk olyanokkal, akiknek keze nem alkalmas a tapogatásra, mint olyanokkal, akiknek – teszem azt – nem működik a szaglásuk. Mégsem kezdtek el a múzeumok hangos, hosszú éveken, évtizedeken át tartó vitákba, már-már aktivista kezdeményezésekbe a szaglás múzeumi lehetőségeinek gazdagítására. Vajon miért pont a tapintás emelkedett ki az összes érzékszerv közül, és mit árul el ez a múzeumok helyzetéről?

A példa kedvéért képzeletbeli látogatónk besétál egy múzeumba, hogy ott megtekintsen egy kiállítást, amelyet a divatos inkluzív haptikus percepció szemléletmódjában hoztak létre. Azt, hogy mit tapasztal meg, és végül milyen jelentést tulajdonít mindennek, rengeteg minden befolyásolhatja. Például az adott szituáció, a látogatás oka, a látogató kulturális (és egyéb) tőkéje, ideológiai beállítottsága, társadalmi helyzete, a kurátorhoz való hasonlósága, előzetes tudása, a választott kiállítás témája, tere, kinézete, emberünk korábbi tapasztalatai, jelenlegi testérzetei, társasága, az őt körülvevő többi létező, megszokásai, a hőmérséklet, a ruházat stb. Látogatónkkal éppen egy időben egy másik ajtón egy másik ember is besétál a múzeumba, aki ugyanazt a kiállítást jött megnézni és tapasztalását ugyanezen tényezők befolyásolják. Ahogy kettőjük fizikai észlelése sem egyformán működik, úgy a testüket érő ingerek felfogását és feldolgozását is másképp végzik. Mindketten másra, másképp és más mértékben érke-

nyek, más érzékszerveket preferálnak, és más ingerek adnak számukra több vagy kevesebb információt, természetesen annak függvényében, hogy mi az, amit épp meg akarnak ismerni. Különböző fizikai dolgok észlelésénél különböző érzékszerveket használnak koncentráltabban vagy kevésbé preferáltan. Például míg egyikük számára elégséges, ha a piacon megnézi és megszagolja a narancsot, mielőtt választ, addig másikuk szereti megízlelni, kezével kitapogatni a méretét, felületét, héjának vastagságát, keménységét is. Bár mindketten más-hogy szeretik megismerni a narancsot, agyuk egy számukra hiánytalan képet tud vázolni a gyümölcscről annak ellenére, hogy nem feltétlenül vetik be minden érzékszervüket annak megismerésére. Mikor életükben először megjelent a narancs, a körülményektől függően érzékszerveikkel befogadták ezt az ingert, amelyet az idegrendszerük szenzoros átalakítás során észleléssé alakított. Akárhányszor találkoztak egy narancssal, megtörtént ugyanez, így a sorozatos észlelésekből mintázatok alakultak ki, amelyek befolyásolják élményeiket és viselkedésüket. Így, amikor már többedjére találkozunk egy narancssal, akkor is tudni fogják a textúráját, illatát, ízét, ha nem használják összes érzékszervüket a narancsinger feldolgozására. Narancs- vagy épp múzeumképük egyformaságában és különbözőségében tehát nemcsak a környezeti tényezők, az érzékelőrendszer és egyéb személyes vonások játszanak közre, hanem az érzékelésnek (is) köszönhetően kialakult különböző világaik. Sekuler és Blake, észleléssel foglalkozó népszerű pszichológusok szerint „ha tudjuk, hogyan működik az észlelés, ez kielégíti intellektuális kíváncsiságunkat saját magunkról és arról a világról, amelyben élünk. Az észlelést úgy is fel lehet fogni, mint minden egyes ember személyes elméletét a valóságról, fel lehet fogni egy olyanfajta ismeretgyűjtési folyamatnak, amely meghatározza a világról alkotott nézetünket. [...] az észlelési szemléletmódunk irányítja mind mentális, mind viselkedéses tevékenységünket.”¹¹

Miért gondoljuk hát, hogy befolyásolhatjuk, vagy hogy szükséges befolyásolnunk látogatóink világát azzal, ha a múzeumban több lehetőséget biztosítunk a tapogatásra? Miért gondoljuk, hogy látogatásuk, ezáltal tapasztalásuk gazdagabb lesz attól, ha mindeközben többet használnak kezeiket, mint a szemeiket? Miért gondoljuk, hogy egyikőjük tapasztalása kommenzurábilis a másikéval, vagy egy saját, korábbi látogatásukéval? Miért gondoljuk, hogy a tapintás általi érzékelés többet ér a többi érzékszervnél?

Világos, hogy a tapintás olyan érzékelési mód, amikor a tárgy közvetlen érintkezésbe kerülhet a testtel. Az ízlelés, a tapintás és legtöbbször a szaglás is a közeli érzékelés „eszközei”, míg a látás és a hallás a távoli érzékelésé, tehát ezek az érzékek helyettesítik a többi, amennyiben a helyváltoztatás korlátozott, és a megismerni kívánt jelenséget csak távolról lehet érzékelni. A tapintás feltételezi, hogy az ingert közel engedjük, vagy az közel enged minket. Érezhetjük a megfogott dolog felületét, hőmérsékletét, kitapinthatjuk alakját, mintázatát, mechanikai konzisztenciáját (puha, rugalmas, kemény stb.), érzékelhetjük súlyát, és önmagunkhoz viszonyíthatjuk méreteit. Mindezeket az információkat elképzelhetjük pusztán vizuális érzékelés útján is, de az csak helyettesíti a tapintást addig, amíg nem kerülhetünk közelebb a megismerni kívánt objektumhoz. Hozzáteszem, a vizuális érzékeléssel nyert információk nem feltétlenül lesznek azonosak a taktilisán megszerzettekkel, így általában a tapintást fogadjuk el a „legmegbízhatóbb érzéketli modalitásnak”.¹² És bár valóban teljesebb lesz a tárgyról alkotott képünk, ha megfoghatjuk, de minden ember más jelentést tulajdonít majd neki.

A tapintással szerzett információérzékelés receptora az emberi testet fedő bőr, leggyakrabban azonban a kezünket használjuk erre a célra. Az emberi kézen lévő bőr tele van úgynevezett mechanoreceptorokkal, amelyek a mechanikai nyomást vagy a bőr alakváltozását érzékelik. Ezenkívül összetett izomcsoportok vezetik ujjainkat a felületek letapogatásánál. A receptorokat főleg a felületek és textúrák érzékelésénél használjuk, az izmokat pedig az átfogóbb információk megszerzéséhez. De akármit kell is megtudnunk érintés által, ebben a leghasznosabb segítségünk mindig a kezünk és az ujjbegyeink lesznek – már ha rendelkezünk ilyennel. Azzal, hogy megtapintjuk a tárgyat, és ezt receptoraink észlelik, megindul az értelmezési folyamat. A kézen lévő idegi rostok receptív mezője (az a része, amely érzékeli a tárgyat) elindítja az információt az idegekben, és eljuttatja az agy asszociatív szenzoros területeire. Itt az információ kombinálódik máshonnan származó kinetikus és egyéb információkkal, és az agy visszajelzést küld a receptorokhoz a következő mozdulatokat illetően. Ezt az információt nevezzük haptikus érzékszervi információnak. Ez koordinálja, hogy mit hogyan fogunk meg, milyen mozdulatokat teszünk vele, hogyan tapogatjuk le.¹³ Az agyunk az életünk során észlelt jelenségekből mintázatokat alakít ki – lásd a narancsok esetét –, amelyeket szükség esetén képes újra előhívni és ezek a mintázatok minden embernél teljesen mások.

Tehát akármennyire megbízhatónak is tartjuk a tapintást, ahány ember, annyi haptikus érzék, benyomás, tapasztalat, élmény – akármennyire is törekszünk befolyásolni ezeket. Ugyanilyen sokszínű lenne, ha csak látnának, hallanának, nyalogatnának vagy szaglásnának embereink. Azt most hagyjuk, hogy a különböző tapasztalások vajon különböző világokat is teremtenek-e, inkább foglalkozzunk azzal, hogy mégis miért hiszi muzeológusok hada, hogy ha több lehetőség van tapogatni, mint olvasni, szagolgatni vagy nyalogatni, akkor a múzeumok relevánsabb helyé válnak. Vajon miért gondoljuk, hogy befolyásolhatjuk, vagy hogy szükséges befolyásolnunk látogatóink világát azzal, ha a múzeumban több lehetőséget biztosítunk a tapogatásra? Vagy éppen a látásra, a szaglásra vagy bármely más érzékszerv használatára. Miért akarjuk elemi módon befolyásolni a tapasztalásukat? Hiszen annyi mindentől függhet észlelésük, ami felett semmilyen hatalmunk nincsen.

A tapogatás tényleg a teljesebb tapasztalásért van?

■ Elég egyértelmű, hogy a látás, nézés, pillantás mint preferált befogadási forma sokféleképpen támogatja a múzeumi status quo fenntartását a modern múzeumok időszakában. És valószínűleg itt van a kutya elásva. Ha megvizsgáljuk a 2000-es évek nagy múzeumi tapogatórs korszakának gyakorlati hozadékait, közös vonásként tűnik fel a múzeumoknak a relevanciáért vívott küzdelme. Hogy legalább annyira izgalmasok legyenek, mint az egyéb szolgáltatók (vidámparkok, állatkertek, mozik stb.), ezáltal pedig fenntartsák társadalmi pozíciójukat, a múzeumok elkezdtek foglalkozni a multiszenzoros befogadással, a teljes és immerzív múzeumi élménnyel, az inkluzivitással, élményközpontúsággal, interaktivitással. Ennek egyik eszköze volt a tapintás engedélyezése, szorgalmazása, beillesztése sokszor teljesen invalid, reflektálatlan szituációkban, sokszor pedig valóban növelve a múzeumi tartalom befogadásának minőségét. Kérdés, hogy valóban többet ad, ha a vizualitásfókuszú múzeumi tapasztalatok helyett haptikus tapasztalataink lesznek ugyanarról a jelenségről? Nemcsak arról van szó, hogy a

múzeum továbbra is uralni kívánja – vagy kíváncsi nélkül, egyszerűen csak uralja – a látogatók tapasztalatát, igazodva a társadalmi elvárásokhoz, megváltoztatva ennek módját? Vajon a multiszenzoros múzeumok tényleg a társadalmi relevancia és az egyenlő hozzáférés érdekében cselekszenek vagy továbbra is a múzeumok társadalmi helyzetének stabilizálása, a status quo fenntartása motiválja őket? És vajon ezt mennyire tudatosan teszik? Vajon a múzeumok képesek a változásra és tényleg változnak is, vagy folyamatosan az állandóság fenntartására törekkenek és mindössze eszközeik változtak? Vajon a tapintás szerepének felnagyítása a múzeumokban nem kétségbeesett előjele volt a relevancia elvesztésétől és a múzeumok megszűnésétől való félelemnek?

Annak idején jómagam is az *object handling* diskurzus bűvkörében éltem, erről írtam szakdolgozatomat is. Meggyőződéssel gondoltam, hogy kritikai módon megközelítve, a múzeumi tartalmakhoz releváns módon hozzáigazítva a tapintás valóban egy jó eszköz lehet arra, hogy a múzeumok – ha nem is szélesebb körben, de – a meglévő köreikben teljes értékűbben biztosíthassanak hozzáférést tárgyaikhoz és tudásaikhoz. Ezt nagyjából ma is így gondolom, de már sokkal árnyaltabban. Most, látva, hogy a társadalom, a gazdaság és a természeti környezet milyen rapid és kiszámíthatatlan módon változnak, és ebben a gyorsaságban a múzeumok mennyire nem találják helyüket, mégiscsak azt gondolom, hogy aközött a szemléletmód között, amely a korai modern múzeumokat vezérelte a világ megismerhetőségének hirdetésében, és a mai, a társadalomban kétségbeesetten kiemelt – vagy egyáltalán csak stabil – helyre vágó intézmények között nem sok különbség van. Relevanciára törekkenek.

Azt mindenkinek a maga feladata eldönteni, hogy az eszközök korszerűsítése kielégítő, vagy sem, van-e jelentősége vagy nincs. Hogy zavar-e minket, ha a múzeumok azt akarják, hogy tapogassunk, és mi lesz, hogyha nem tesszük.

■ JEGYZETEK

1. Ehhez segítségül hívom egy már korábban megjelent tanulmányomat, amelyhez képest az olvasó ismétléseket fedezhet fel szövegemben: Foster Hannah Daisy: *A tapintás szerepe a múzeumi jelentéstudajdonításban*. Tabula 2015. 1–2. sz.
2. Tommaso Filippo Marinetti: *A taktilizmus futurista kiáltványa*. In: Szabó György (szerk.): *A futurizmus*. Gondolat, Bp., 1962. 174–178.
3. Jeffrey Abt: *The Origins of the Public Museum*. In: Sharon Macdonald (ed.) *A Companion to Museum Studies*. Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Carlton, 2006. 115–134.
4. Vö. i. m.
5. Vö. Steven Conn: *Museums and American Intellectual Life, 1876–1929*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1998.
6. Ugyanakkor megjegyzem, hogy vannak olyan trendek, amelyek jelenleg is történelmek, tudások és örökségek privatizációjára használják a múzeumot a széles körű múzeumi hozzáférést kiáltó 21. században (lásd Tania Cleary: *The New Museum. Function, Form, and Politics*. [PhD-disszertáció] Griffith University, h. n., 2006.)
7. Vö. Tony Bennett: *The Exhibitionary Complex*. new formations 1988. 4. sz., 73–102; Uő. *Thinking (with) museums. From Exhibitionary Complex to Governmental Assemblage*. In: Andrea Witcomb – Kylie Message (eds.) *The International Handbook of Museum Studies: Museum Theory*. Wiley, Blackwell, Croydon, 2015. 3–20.; Hetherington, Kevin: *Foucault and the Museum*. In: Andrea Witcomb – Kylie Message (eds.) *The International Handbook of Museum Studies: Museum Theory*. Wiley, Blackwell, Croydon, 2015. 21–40.
8. Vö. Kassim, Sumaya: *Museums Are Temples of Whiteness*. In: Tatiana Flores, Florencia San Martín, and Charlene Villaseñor Black (eds.): *The Routledge Companion to Decolonizing Art History*. Routledge, New York – Oxon, 2024, 128–137.
9. Vö. Deliss, Clémentine: *The Metabolic Museum*. Berlin, Hatje Cantz Verlag. 2020.
10. Vö. Tony Bennett: *Civic laboratories: Museums, cultural objecthood and the governance of the social*. Cultural Studies 2005 19(5): 521–547.; Bruno Latour: *Give Me a Laboratory and I will*

Raise the World. Science Observed 1983. 141. sz.: 140–169. (magyarul megjelent Kun János Róbert fordításában a Bruno Latour: *Hibrid gondolkodás* c. könyvben 2021-ben)

11. Robert Sekuler– Randolph Blake: *Észlelés.* Osiris, Bp., 2004. 24.

12. Uo. 414.

13. Uo. 413–445.



NYILAS ATILLA

Pár

November	és június.
Skorpió	és rák.
Férfi	és nő.
Férj	és feleség.
Király	és királyné.
Apa	és anya.
Író	és olvasó.
Atilla	és Ildikó.

Szellemgyermek

Csizmadia Patrícianak

Jó szülőtől, jó mestertől
tanuld azt, hogy te is az légy.
Kevésbé jó nevelőtől
azt tanuld, hogy annál jobb légy.

Jó szüleim, mestereim
értem jöttek, senki másért.
Tanítványom, gyermekeim
miatt jöttem, hisz ki másért.

Elsőből tán lesz utolsó,
utolsóból lehet első,
de én azért tudni fogom,
elsők közt is ki az első.

Október

Jobban fáj az a pofon, amit adunk,
a kapottnál.

Arany metszés

Ülsz egy rücskös,
sejtelmesen áttetsző
üvegajtó előtt,
mögötte a homályban
időtlen idők óta
várakozik szépneved,
hogy fölragyoghasson,
mint hajnalban a nap.

Végre beszélítanak
a dohos irodába,
a korosodó hölgy
kihúzza egy fiókot,
belenéz egy iratba,
visszateszi a helyére,
és éreztetve, hogy
a te érdekedben,
somoilyogva közli,
nem árulja el,
ha eddig titok volt,
most már maradjon
mindörökre az.



DECZKI SAROLTA

„KIZÁRÓLAG EGGYEL ÉS ÖNMAGÁVAL”

Kabai Lóránt két utolsó kötetéről



**Az egyre súlyosabb
tapasztalatok egyre
tömörebb szövegekben
fogalmazódnak meg,
egyre koncentráltabb
lesz ez a versnyelv,
melyben a közlés hatá-
raihoz ért a költő.**

■ Az *El sem kezdett versek* Kabai Lóránt utolsó könyve lett. Gondosan megkomponált összegzés, pontról pontra kidolgozott forгатókönyvvél. Amikor 2024. március 5-én a kötet megjelent, a költő már másfél éve halott volt. De az anyagot még ő maga szerkesztette meg, és az általa készített fotókkal együtt átadta Tellinger Andrásnak, akivel régóta dolgoztak együtt, ismerték egymás ízlését. Tellinger állította össze a végleges szerkezetet, melyben a képek és a szövegek egyenrangúak egymással, akárcsak az előző kötetben, a *Moaréban*. A kötet bonyolult kronológiáját is vele alkotta meg a szerző. És itt is érdemes visszautalni az előző versgyűjteményre, melynek szintén nem szokványos a tartalomjegyzéke.

A kötet tágabb kontextusához tartozik a „felvezetés”, az a videóanyag is, melyet a megjelenés előtt kétnapi rendszerességgel tett közzé a YouTube-on a költő bátyja, Kabai Zoltán, aki öccsével, Kabai Csabával együtt gondozza a hagyatékot. E videókon 19 vers hallható a kötetből a költő művészbáráinak előadásában. Ezeket még a szerző instruálta, és ő állította össze a sorrendet is. Mindezek fényében nyer különös jelentőséget az utolsó vers utolsó sora: „immár fájdalom nélkül”.

Sokkezes munkáról van tehát szó. Kabai Lóránt egyszerre volt csapatjátékos és magányos alkotó. A jelen könyv is párbeszédet folytat Babiczky Tibor *Félbehagyott költemények* című kötetével, inspirációt merítve belőle, de teljesen

átsajátítva és a végletekig kiaknázva ezt a fajta töredékességet. A párbeszédbe bevonódnak a szerző előző kötetei is, különösen a *Moaré*. A legfontosabb elv, amely a két versgyűjteményt egymáshoz kapcsolja, az egzisztenciális tapasztalat poétikává formálódása. Az egyre súlyosabb tapasztalatok egyre tömörebb szövegekben fogalmazódnak meg, egyre koncentráltabb lesz ez a versnyelv, melyben a közlés határaihoz ért a költő. A tapasztalatnak tehát poétikai következményei vannak, de ez fordítva is igaz: a poétika visszahat a tapasztalatra, mely egyre intenzívebbé válik. Az utolsó két kötetben ezen intenzitás radikalizálódását, elvi-selhetetlenné válását követhetjük nyomon.

Vad, nyers

■ A tapasztalat a fenomenológiai filozófia kulcsfogalma, legfontosabb problémája, mely segítségünkre lehet Kabai Lóránt utolsó két kötetének elemzése kapcsán is. Melyek szerint az észlelés és a tapasztalás korántsem rendelkezik olyan összhanggal, egységgel, ahogyan Husserl leírta. Éppen ellenkezőleg: az észlelés, a tapasztalat sokszor inkább an-archikus, előre láthatatlan, nem rendbe szerveződik, hanem megbontja azt. Ahogyan már Gadamer elemezte, a tapasztalat inkább az elvárások kereszteződése, s „létrejötté olyan történés, melynek senki sem ura, s melyre nézve az egyik vagy másik megfigyelés saját súlya mint olyan szintén nem meghatározó, hanem minden áttekinthetetlenül összekavarodik benne”.¹ Valamint: „a tapasztalat elsősorban a semmisség tapasztalata: valami nem úgy van, ahogy feltételezzük”.² értelemvesztés, bomlás, heteronómia.

Ezen a nyomon bontotta ki nagy hatású elemzéseit Tengelyi László is, aki szerint „a tapasztalat – legalábbis részben – mindig egy olyan magától meginduló és önállóan lejátszódó értelemképződés terméke, amely kivonja magát a tudat hatóköréből”.³ Tudatidegen, vagyis nem igazodik az előzetes elvárásokhoz és azokhoz a sémákhoz, melyek segítségével a világot értelmezzük. Nem működnek a husserli regulatív elvek, és nem jön létre összhang a múltbeli és a jelenbeli között. Ahogyan Hegel írta: „ügyszólván a tudat háta mögött megy végbe”.⁴

Vagyis megtörik az észlelés és azonosítás összhangja: új perspektíva elfoglalására és új szempontok megfontolására kényszerülünk, amiből új felismerések születnek. Történik velünk valami, amiről nem tudunk rövest számot adni, s ami megbolygathatja az addigi ön- és világértelmezés viszonylagos homogenitását. A tapasztalat tehát nem uralható, nem előre látható, ebből következően a tapasztalás alanya nem aktív, hanem passzív. Megtörténik vele valami. Ezeknek a történéseknek pedig olykor döntő hatásuk van az élettörténetre, radikális törést, szakadást hozhatnak létre benne. Tengelyi ezt nevezi sorseseménynek, mely által az élettörténet során addig rögzült értelmek vesztik – legalábbis részlegesen – érvényüket, és az önazonosságban valamilyen radikális idegenség jelenik meg, melyhez csak alig vagy nehezen illeszthető az addigi élményvalóság egésze. A sorsesemény „olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, föld alatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt [kiemelés az eredetiben]”.⁵ Az élményvalóság egészével együtt ugyanis hirtelen szétzilálódik az a narratíva is, mely az élettörténet egységét jelentette.

A tapasztalat a narráció szintjén is dezorganizáló erőként lép föl: egyrészt amennyiben új kezdetről beszélünk, akkor fogyatékosnak bizonyulnak azok a nyelvi sémák, melyek az észlelést és annak nyelvi artikulációját mindaddig szervezték. A nyelv csak körülírni, a maga töredékességében felmutatni képes a ta-

pasztaletot, és rámutatni arra, ami ellenáll a kifejezésnek, és néma marad. A nyelvvel való küzdelem ez, harc a kifejezésért, az artikulációért, mely nyelvi invenciók forrása is lehet. „A nyelvi kifejezés kísérlete eközben maga is újabb tapasztalat forrásává válik: arra kényszerülünk, hogy a mindenkori nyelvi rendszer készen talált, elfogadott és intézményesen rögzített jelentéseit megdolgozzuk, sajátos összefüggésbe állítsuk, és használatuknak egyéni színezetet adjunk, mert különben a saját bőrünkön tapasztaltakat nem tudnánk még csak hozzávetőleges hűséggel sem szavakba foglalni.”⁶

A másik mozzanat pedig azt a módot érinti, ahogyan a nyelvileg csupán fogyatékosan megragadható tapasztalat az élettörténet egészében megjelenik. Az eddigiek után aligha meglepő, hogy nem az élettörténet integrálja magába a tapasztalatot, hanem végül a tapasztalat bontja meg a történet egységét, és válik valóban új kezdetté, ami egy új narratíva kezdetét is jelenti. Törést jelent abban az egységben, mely ugyanakkor az önazonosság egysége is. A tapasztalat az élettörténet újragondolására és újrakonstruálására készítet, melynek során nem ritkán olyan mozzanatok, olyan mindaddig figyelembe nem vett értelemrezdülések válhatnak konstitutívvá, melyek átstrukturálhatják az ön- és világtapasztalat egészét.

Érdemes még egy, a husserli örökséget továbbgondoló filozófus belátásait megfontolni: Merleau-Ponty leírásait a tapasztalás során létrejövő „vad értelemről”, a gondolkodás „senkiföldjéről”, a „világ húsáról”. A francia filozófus felmondja az észlelő és az észlelt, a látó és a látott dolog különbségét, és azt állítja, hogy ezek egységes tapasztalati mezőt alkotnak: „én, a látó, egyben látható is vagyok. Ezért van minden egyes színnek, minden hangnak, tapintható textúrának, a jelennek és a világnak súlya, vastagsága, húsa, és ezért van az is, hogy aki felfogja a színt, a hangot... stb., úgy érzi, mintha egyfajta összegöngyölődés vagy megkettőződés módján belőlük emelkedne ki és mélységesen egynemű volna velük; úgy érzi, ő maga az önmagára eszmélő érzéki valóság és fordítva, az érzéki valóság nem más a szemében, mint saját húsának megkettőződése vagy kiterjedése.”⁷

Merleau-Ponty a tapasztalat nyelv előtti tartományát nevezi nyers vagy vad létnek. Az észlelő nem válik el az észlelt világtól, hanem mintegy beléje göngyölődik. Húsa és a világ húsa egységes észlelési tartományt, egységes szinergikus mezőt alkot, melyben egybemosódnak a különböző érzékszervi regiszterekből származó észleletek. A létezés a maga komplexitásában öleli magába az észlelőt, és ez a „nyers” vagy „vad lét” nyelvileg nem, vagy csak nehezen, töredékesen megragadható. Ezt még az érzéki bizonytalanság jellemzi, a nyelv, a fogalomalkotás által még nem megmunkált érzékelés.⁸

Úgy gondolom, e megfontolások segítségünkre lehetnek Kabai Lóránt költészetére, de főleg két utolsó kötete értelmezése során. Az olvasónak az lehet ugyanis a benyomása, hogy a versekben artikulálódó tapasztalat egyre inkább ahhoz közelít, amit Tengelyi „magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, föld alatti értelemképződésként”, Merleau-Ponty pedig nyers vagy vad létként, értelemként ír le. Ez a versnyelv egyre jobban maga mögött hagyja a saját hagyományait is, és egyre inkább utat nyit a váratlannak, az esetlegesnek. Kiteszi magát a tapasztalás vadságának, és konok következetességgel faggatja a világot és saját magát. És mindezzel párhuzamosan a lírai én is egyre jobban belegöngyölődik a világ húsába, az érzékelés vad, nyers tartományába, kiszolgáltatva magát az uralhatatlanságnak, az esetlegességnak, a világ radikális heteronómiájának.

■ A két kötet együttes tárgyalására több érvet is felsorakoztathatunk. Az egyik, a legszembetűnőbb a forma. Mindkét könyv tökéletes négyzet alakú, és mindkettő alapvető sajátossága a versek és a Kabai által készített fekete-fehér fotók egyenrangúsága, mely nem csupán minőségileg, hanem mennyiségileg is kifejeződik: mindkét kötet egyik oldalán fotó van, a másikon pedig vers. Majdnem teljesen következetesen bal oldalra kerülnek a képek, jobbra pedig a szövegek. Ez alól az elv alól mindössze néhány kivételt találhatunk az utolsó előtti kötetben amiatt, hogy a versek átnyúlnak a másik oldalra. A többi kötetben nincsenek képek, így elég nyomatékos művészi döntésről beszélhetünk.

Vagyis vizuálisan is egységet alkotnak, és ezzel elkülönülnek az előző kötetektől, különösen az *Avasi keserűtől*, melynek hangsúlyosan színes borítóján két természetben üldögélő kislány giccses-idilli képét láthatjuk. Természetesen mindezt zárójelek között kell értenünk, erős iróniával, de a különbség mindenképpen szembeötlő az utolsó két kötet fekete-fehér, komor színvilágához képest.

Vagyis a *Moaré* és az *El sem kezdett versek* esetében már nem csupán nagyon tudatosan összeállított versgyűjteményekről van szó, hanem egy komplexebb művészi megszólalásról: az érzékelés és a nyelvi-formai artikuláció határainak tágitásáról. Kabai sokoldalú művészi pályáján nem új esemény a képi ábrázolás, hiszen festőként is ismert, de festményei színesek. Nonfiguratív, jobbára függőleges csíkozású festéknyomok különböző színekben. Ahogyan galériása, Kishonthy Zsolt írja róla: „bizsergő monotónia” figyelhető meg rajtuk, „a finoman moduláló apró rezgések és különböző véletlen tévedések mint felhangok”, és a „kaotikus rend”. Kísérletezett a színekkel, az árnyalatokkal, az apró elmozdulásokkal, aztán ezekről is lemondott. Ezeken a világ fekete-fehér, karcos, szinte grafikus textúrájú. A fotós tekintetét a mindenből a részletek vonzzák, ezekből szerkeszti meg sajátos makrovilágát, új perspektívába állítva a látványt.

A kép és a tekintet közé beiktatódik továbbá egy médium: a fényképezőgép, melynek használata azt jelzi, hogy Kabai számára a képalkotás túllépett a szubjektivitáson, és a külvilág rögzítésére is törekszik. Pontosabban: nem a színek dinamikája, az általuk kifejeződő hangulatok, a világ szubjektív lenyomata érdekli, hanem a világ maga. Noha ez a világ hangsúlyozottan az ő világa, a tekintet az ő tekintete, és a látvány is az övé, minden utcát, tárgyat, embert az ő szűrőjén keresztül látunk.

A fotográfia régóta izgatta Kabait, már az *Avasi keserű* című kötetében is egy egész ciklus viseli a *Sötétkamra* címet, egyértelmű utalással a fotográfia történetének egyik legfontosabb munkájára, Roland Barthes *Világoskamrájára*. A blokkot is egy olyan vers vezeti be, mely a fényképezés folyamatát írja le: valaki ül a kamera előtt, fény villan, fekete karikák táncolnak a szeme előtt, és „nem látod, ami egyértelmű és világos, amit rajtad kívül mindenki lát; mintha a vaku végletesen elnyomta volna benned az érdeklődést”. Az általa készített fotókkal mintha a látásnak, a Merleau-Ponty-i értelemben vett látásnak a visszanyerésére tenne kísérletet, a nyers és vad lét felmutatására.

Többnyire Kabai Lóránt szűkebb pátriája, a VI. kerület, a Terézváros látható ezeken a képeken, a terek és az utcák, ahol otthon érezte magát. A Hunyady téren, az Izabella utcában, a sarki kocsmában. Rendületlenül járta az utcákat, és képeket készített, mintha össze akarta volna állítani a kerület képkatalógusát, hogy minden meglegyen, ami számára fontos a világnak ebből a darabjából.

Az övé a sötét tónus, a lerobbant házak, a törött szobrok, az elhagyott kefe, a koszos utcák, a földön a szemét és egy lufi, a nyomasztó belső udvar, az égett végű gyufákkal teli hamutartó, az utcákat fedő málló beton vagy töredezett térkő. Vigasztalan, sivár, városi tájak, lecsúszott életek. A perem. Nem is feltétlenül a kép tárgya a fontos, hanem a hangulat. Némely fotó olyan, mintha nonfiguratív festmény lenne, a tárgy tárgyisága feloldódik az általa közvetített hangulatban.

Erős, szuggesztív képek, szinte automatikusan felcsigázzák a látás mellett a többi érzéket: ismert városi zajokat vélünk hallani, az évtizedes pusztulás, rozsdá, kosz és cigaretta szagát érezzük, fémes ízeket és egyenetlen, durva felületeket. A fotós nem hagy menekülési útvonalat: egységes szinergikus mezőbe kerülünk, behív, szinte belök a maga világába, ahol a néző maga is belegöngyölődik a világ húsába, ebbe a nyers, vad létbe.

Az *El sem kezdett versek* 66. oldalán mintha holdbéli tájat látnánk: fodrozódó homok, de a háttérben egy omladozó házfal, mely vélhetően évtizedek óta áll így. Elhanyagolt hátsó udvar, melyet azonban megvilágít a napfény, némi szépséget és vigaszt adva neki. A 74. oldalon egy belvárosi belső udvar, egy polgári gangos ház teteje határolja szinte tökéletes téglalap alakban az eget. Itt is látszik tehát a tér tágassága, de messze, az ember alkotta környezeten túl. Hasonló képszerkesztési mód érvényesül a 20. oldalon, melyen egy régi szecessziós ház homlokzata látható, körülötte az ég, belőle pedig vezetékek ágaznak ki.

Sorolhatjuk a példákat tovább: a *Moaré* 80. oldalán nagy, elterülő épület, előtte csupasz fák, fölöttük a felhős égbolt. A 87. oldalon pedig egy éppen bontás alatt álló ház, melynek már csak a homlokzata áll. Mellette jobb oldalt egy daru magasodik, és az emberi, ipari környezet fölött ott világlik az égbolt. A 61. oldalon az eget egymással bonyolult mértani rendet alkotó, párhuzamos villamosvezetékek tagolják, a 41. oldalon pedig egy belső udvarra nyíló kapu vasrácszatán keresztül látszik belőle egy kevés. Az 56. oldalon félbemaradt építkezés nyomai: függőleges betongerendákon vízszintes betonfödém, a képbe benyúló ágak mögött látszik az ég.

A Kabai által fotózott tájak tehát jellemzően városi, lepusztult vidékek, melyeken csak ritkán jelenik meg a természet, és a terek szűkösségét az ég tágassága opponálja – ahogyan ez számos versben szövegszerűen is megjelenik. Például a *hajnali védettségben* a *Semmi szín* című kötetből: „*láttam, ott fönny derűs az ég*”⁷⁹. Az ég a tágasság, a szabadság, az öröm metaforája ebben a költészetben, mely látható ugyan, de az épített, városi környezet (a költő jellegzetes „élőhelye”) sokszor mégis eltakarja. Látható és láthatatlan, jelen is van és távol is. Márpedig Kabai egész költészetére és képzőművészeti munkáira a leginkább jellemző szerkesztési elv a jelenlét és távollét dinamikája, antagonizmusa.

Pár kivétel akad csupán, melyeken a természethez és a városhoz való másfajta viszony tükröződik: ezek a felismerhetően Pozsonyban készült képek. Nem biztos ugyanakkor, hogy valamennyi, a szlovák fővárosban készült fotóról eldönthető a néző számára, hogy ezek ott vagy Budapesten készültek, hiszen nem mindegyiken szerepel jellegzetes városrészlet. Azokon, amelyeken igen, más hangulat és látásmód figyelhető meg: megnyílik a tér, tágassá válik az ég, és megjelenik a hétköznapi értelemben vett szépség.

A 28. oldalon felülnézetből látunk rá a Dunára, a távolban hegyek, egy híd. A kép a magasból készült, feltételezhetően a Szlovák Nemzeti Felkelés Hídján, melynek a tetején egy ufószerű építményről pazar kilátás nyílik a városra és a környékre. Kabai a hidat rajzon is megörökítette, mely egyszersmind a kötet

utolsó illusztrációja. A furcsa, ám impozáns építmény előtt három ember-, de inkább ufószerű lény áll, szomorú arccal. Talán a Pozsonyból való távozás hangulata tükröződik rajtuk. A 62. oldalon található képen is jellegzetes a látvány: a Duna, a pozsonyi vár, a háttérben pedig az előző képen is látható híd. A *szebb zsinórmérték* kezdetű versben pedig ezt olvashatjuk: „az öreg híd / jelenleg a legújabb. mindez egyre jobban tetszik, sőt gyönyörű”. Kabai költészetében ez már szinte ujjongásnak számít.

Képeslapokra való fotók ezek, a hangulatuk gyökeresen elüt a többitől: az égbolt tágas, a természet és a város pedig szép. Úgy szép, ahogyan a szépséget általában értjük: nem a romlás, a pusztulás szépsége, hanem az intuitív, reflektálatlan szépség ez. Kabai csak Pozsonyt részesítette ebben a kitüntetett figyelemben, Pozsony érdemelte ki tőle, hogy a szebbik arcát is megmutathassa. Pozsony újdonságot jelentett számára az ismert és megszokott budapesti városi tájjal szemben, új tapasztalatot, és egy új élet lehetőségét is. „Négy hete turista vagyok a saját életemben is. / miközben párbeszéd-Pozsony utcáit bejárom, magamban / is találok furcsa mondatokat, melyeket meg kell oldanom. / elvesztem, belemosódtam a városba...” A „turistaság” új perspektívákat kínál, új nyelvet („furcsa mondatok”) és új tapasztalatot, a világba való beleveszés kiasztikus tapasztalatát.

Pozsony új esemény volt számára, a Tengelyi-féle értelemben vett sorsese-ménynek is mondhatjuk, mely törést hozott az élettörténetben, és valami váratlannal, előre láthatatlannal szembesítette a költőt. Ahogyan a fentebb idézett versben olvashatjuk: „itt a depresszió is jobban esik. hidakról, / bánaszívról majd máskor. újratanulom az ábészét.” Pozsony többféle összetételben is előfordult a kötetben: mozaik-Pozsony, papa-Pozsony, társasjáték-Pozsony, párbeszéd-Pozsony, puhagyolcs-Pozsony és híd-Pozsony. Alapvetően pozitív konnotációjuk van e szóalkotásoknak, a városhoz való szoros kötődést fejezik ki, kitűnnek Kabai szókészletéből. A város elhagyása pedig fájdalom: „keserű pontatlanság szívájékon / mert beleszerettem a városban, melyet ma el kell hagynom. én csak / »idenőttem« hat rövid hétre, bele egy szebb zsinórmértékbe...” Beleszeretett, odanőtt, beleszervesült a városba, mely „szebb zsinórmértéket”, vagyis egy méltóbb, emberibb élet lehetőségét kínálta számára az „itthonnal” szemben, ahol az időjárás „hűvöstre fordul” és „a napon madarak zsigerei rohadnak”. A madarak az ég lakói, mely – mint láttuk – Budapesten csak szűk nyílásokon keresztül táru fel, míg Pozsonyban a maga tágasságában mutatkozik meg az égbolt.

„többismeretlenes egyenlet”

■ És ezzel elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol a képek és a versek kapcsolatát, valamint az utóbbiak újszerű és jellegzetes poétikáját kell tárgyalnunk, hiszen a két kötet a fotók egyenrangú szerepeltetésén túl poétikailag is rokonítható. Mindkettőben megfigyelhető a versek tömörszerűsége, tagolatlansága: nincsenek versszakok, a szövegek hasábszerűek. Az *El sem kezdett versek*ben egyformák a sorok, sorkizárt tördelési mód érvényesül, az előző kötetben pedig balra rendezettek, nagyjából hasonló hosszúak. A szöveg formája tehát lehetőség szerint hasonul a képek formájához, ezzel is erősítve az ekvivalenciát és a vizuálisan egységes arculatot.

Ezzel együtt különbségekre is figyelmesek lehetünk, ami indokolja, hogy a két kötetet külön-külön is szemügyre vegyük. A tömörszerűvé szerkesztett megszólalás az utolsó kötetben éri el végsőig radikalizált formáját, míg a *Moaréban*

még inkább a narrativitás érvényesül. Grammatikailag viszonylag jól megformált mondatok, melyek olykor döccennek egyet. Élmények, hangulatok, vélemények artikulálódnak viszonylag szabatos formában.

A mondatok kis betűvel kezdődnek, de a kis betűk használata nem új fejlemény Kabai Lóránt pályáján: már a *Klór* című kötetében sem használt nagy betűket. A kisbetűs írásmód nála világnézet, életérzés, alapvető élettapasztalat.¹⁰ Az én lefokozása, az ego zárójelbe tétele, ami azt sugallja, hogy az én immár nem arkhé, nem a tapasztalatok központja, hanem szinergikus mező, az élmény- és tapasztalásfolyam maga, mely nem uralja a nyelvet, hanem inkább kísérletezik azzal, hogy „a saját bőrén tapasztaltakat” szavakba foglalja.

És maga a vers sem önálló egység, hanem a kötet, sőt az életmű egészében nyer újabb jelentéseket. Több kritikus felhívta a figyelmet a bonyolult, rizomatikus felépítésre, mely sajátos olvasási módot is igényel: „A versszövegek nem különálló fák, saját gyökerekkel, saját ágakkal és levelekkel. Inkább olyanok, mint a hínárok vagy a gombák: végeláthatatlan hálózatot alkotnak, és ha egyet ki szeretnénk emelni, jönne vele a többi is.”¹¹ Már csak azért is, mert – ahogyan Bocsik Balázs írja¹² – a kötet szerkezete, felépítése sem lineáris. Nem tematikusan, ciklusokba szerveződnek a versek, hanem a megírás sorrendjében, noha „a tartalomjegyzék egy lehetséges, ciklusokra osztott szerkezetet vázol, amely csak ebben a jegyzékes formában aktualizálódik”¹³. A versek indexálva vannak, a lap szélén betaggelve egy-egy ciklusba, s jelezve, hogy annak hányadik darabjáról van szó.

A tapasztalatok több fő témakörben artikulálódnak a kötetben: állandó önelemzés, depresszió, párkapcsolati problémák (és ezzel összefüggésben ismét csak az önelemzés kényszere), alkohol, magány, közéleti-közérzeti megnyilatkozások (melyek Kabai költészetében korábban nem voltak jelen, noha a magyar irodalmi közélet aktív véleményformálója volt), és a ritka öröмок.

A közéleti-közérzeti versekre (is) az a jellemző, hogy a politikai reflexiók egyiséget alkotnak a külső-belső környezettel, nem különülnek el ettől. A *magyar eső* kezdetű vers például egészen hagyományos metaforikus hangulati líra: a téli, sötét, hideg eső, a „hibátlan nemzeti csapadék” tökéletes megfelelője a fennálló közállapotoknak: „egészen korszerű / árja kísérője az ismétlődő kurzusnak, / annak indulatai, gyűlölete, közönye / illő párja, fajtiszta, élettérnyi magyar eső”. A *mint egy idegen* című pedig egy (a szokásos) városi sétát ír le, konkrét helyszínekkel: Jósika és a Vörösmarty utca képe tárul fel a fotókon is látható, jellegzetes utcaképi elemekkel, melyek szinte elemelődnek a valóságtól, víziószerűvé válnak: „keresztöltéssel összefércelt táj, ahonnan teljesen kiveszett / a valóságérzékelés képessége”.

A táj érzékelése egységes szinergikus tapasztalati mezőt alkot a saját test és saját élet állapotleírásával, valamint közéleti reflexiókkal: „bár testem láthatóan öregszik, az akaratom még megvan, / amit pedig valaha az életemnek neveztem, sem oldódik föl / a közöny és a gyűlölet illiberális demokráciájában.” Az *egy söröző pultja* mögül kezdetű vers pedig különböző tapasztalatokat, élethelyzeteket ütköztet. Egyrészt: „hát itt áll előttem mindaz az elesettség, mely oly / jellemzőnek tetszik”, hajléktalanok, a vendégek történetei, a megnyomorítottak, kismizettek, és „velünk / szemben nyomul az »elit«, morális fogyatékosága, test- és / konyhaszága még a szánkat is befogja”. Vagyis – ahogyan a konszenzuális érzéki előítélet alapján várnánk – nem a nyomornak van szaga, hanem az elitnek. Az erkölcsi ítélet érzékszervi tapasztalattá transzformálódik.

A helyekről volt már szó részben Pozsony és Budapest kapcsán, de a *Moaréban* előfordul még néhány, mely kiemelt jelentőséggel bír a lírai én számára: Onga, Bakonynána és Nagyvárád. A *bakonyánai szélben ülve* kezdetű versből valóságos idill bontakozik ki, mely teljesen szokatlan a kötet kontextusában, ezért is különösen feltűnő ez a megszólalásmód. A lírai én egy kertben nézi a fákat, ahogyan nőnek, és eszébe jut az ongai udvar, gyerekkora íze. (Ahogyan egy másik versben olvashatjuk: „újra emlékszem a remegő holdra. még / kisgyermek korunkban bámultuk öcsémrel az ongai / éjszaka csillagos egét az erkélyről, s láttuk a szomszéd / ház fölé reszketve úszó teliholdat”.). Közben kakaskukorékolás, békakórus hallatszik; „itt és most kiélvezem a békét, a csendet, amíg lehet, nagy szavak / [...] ma még nem rettegek.” A „polgári magyarország” hiányában van jelen, a szemlélő nem olvas híreket, és nem érdekli, éppen mi történik a világban.

Az örömei hatja át a *nagyvárád* más kezdetű verset is: más időzóna, „új időszámítás”, vagyis új tapasztalat születik, amit a következő sor is megerősít: „váratlanul mintha élnék”. A továbbiakból pedig egy csaknem banális szerelmes vers formálódik ki, a vége pedig: „ragyog az ég”. Az új időszámítás fogalma a 42 kezdetű versben is megjelenik, szintén viszonylag optimista kontextusban: „új, tiszta időszámítás, éljük, nem futok több zsákutcába, bár- / *mi lesz is*. sikerülni fog; különben nem tudom, mit csinállok.”

A versek többségére azonban a „depresszió introspektív önmarcangolása”¹⁴ a jellemző; a kisbetűs, a világba belefoszló én tapasztalatai saját magáról és a világról. „most már maradok pusztán kurta gyűrődés / a kibomlott csomó helyén, alig észrevehető, alig is fontos.” (*ha lehetnének csak*). Az *én írni* kezdetű vers alánya sem találja a helyét a világban, nem tud elindulni, elereszti a vessort, amely reggel még a fejében volt, ámokfutásként jellemzi az életét, melyben az én egyre kisebb betűs, „ebben az álmatag, / fásult közegben nem is lehet mást tenni, csak hasonulni / vagy meghasonlani”. Az *én már* kezdetűben a legerősebb az önmarcangolás és kétségbeesés. A lírai én alapállapotai a kilátástalanság, a kétségbeesés, a motiválatlanság, a kiégés, a szegény. Betegnek érzi magát, aki nem tud változni, nincsenek válaszai, megoldásai, esik szét az élete, melyet próbál egybefogni, mert „még nem engedem el. még nem engedem.”

A kötet egyik legerősebb és legtöbbet citált darabja az *egész hétköznapi szombatnak* kezdetű vers, mely teljesen mindennapos tevékenységeket mesél el. A reggel a szűkösség tapasztalatával indul: „a majdnem felhőtlen égre néztem / a belső udvar szűk perspektíváján keresztül” (ahogyan ez többnyire a fotókon is látható), de aztán megnyílik a tér, indul a nap: kávéfőzés, reggelizés, séta, köznap-i idill. Majd: „jó volt élni. aztán meghaltunk” – zárul a vers, egy nyilvánvaló ellentmondással, hiszen aki meghalt, az nem tudja leírni, hogy „meghaltunk”. Faktikusan nem érvényes kijelentés, szimbolikusan viszont az lehet.

A *Moaréban* a lírai én tele van kétellyel, egyre elveszettebbnek érzi magát a világban, és egyre fájdalmasabbnak és intenzívebbnek saját maga és a világ tapasztalatát. Az én kicsire zsugorodik, és kezd eltűnni a határ a személyiség és a világ között, egymásba göngyölödnek, egységes szinergikus mezőt alkotnak. Képes azonban még távolságtartásra, reflexióra. A tapasztalat még grammatikailag jól formált mondatokban artikulálódik, noha egyre erőteljesebben mutatkozik meg a nyers, vad létezés kaotikussága, mely az utolsó kötetben már szétfejszíti a grammatikát, és olyan rendet hoz létre, mely radikálisan megnyitja magát az észlelés és kifejezés anarchiája, a létezés heteronómiája felé.

Az *el sem kezdett versek* rendje látszólag szigorú: tömör, sűrű sorok, felsorolásszerű töredékek, szóösszetételek, mondatfragmentumok. A versek egyenletekké egyszerűsödnek. Poétikai váltás, radikális tömörödés figyelhető meg a kötetben, melynek eredménye ez a sűrű, gránitkemény fekete anyag. Ilyen összetételeket olvashatunk: „élni világnézet” (27. o. 34. vers), „alkalmatlansági együtt-ható” (29. o. 10. vers), „érdektelen nyomfosszília” (39. o. 16. vers), „kvantumcsend” (41. o. 20. vers), „kíngyilkos pöttömszárny” (47. o. 32. vers), „izolált gigantizmus” (65. o. 28. vers), „remélt istenpor” (89. o. 35. vers). Különböző érzékelési területekről származó tapasztalatok kerülnek egy jelentésegységbe, spontán szinesztézia valósul meg bennük; az érzékelés intenzitása és vadsága.

Mintha Kabai költészetének az esszenciáját olvasnánk, hiszen a fragmentumok sűrű intertextuális hálót alkotnak az életmű egészével. Egymáshoz préselődnek az egyre merészebb szóösszetételek, jelzős kapcsolatok, szétfeszítik egymást, és új jelentéskonstellációkat hoznak létre. Továbbá az életmű régebbiről ismert témái, fordulatai is vissza-visszatérnek, mint az inszeminátor, a hold, az irányvektor, a savószínű égbolt, az élethasználatiutasítás. De – ahogyan a képeken – itt is egyszerre van jelen a rend és a káosz, a kettő folytonos egymáson végzett munkája. A tömörödés eredménye valami belső robbanás, radikális jelentésszóródás. Az életmű tehát nyitott; saját maga és saját kontextusai felé. Új jelentéseket, olvasatokat generál, újrendezi a saját káoszát, lezárhatatlanul örvénylik saját maga körül. Megfejtethetlen képlet.

A jobbára névszói felsorolásokból, jelzős szerkezetekből, szintagmákból álló versekben kurzívval vannak kiemelve azok a mondatok, amelyeknek van alanya és állítmánya, és melyekben a lírai én saját magára, saját sors- és életlehetőségeire reflektál. Két külön megszólalásmód ez: a litániaszerű felsorolás párbeszédben áll ezekkel a viszonylag szabatos mondatokban artikulálódó reflexiókkal. Mintha egyszerre VJ-zne és rappelne a versek beszélője. A képek háttere előtt a számvetés szólamai egyrészt belevesznek a vadul áradó sokféleségbe, a totális jelentésszóródásba, másrészt ezek előtt nyerik el a végérvényesség jelentőségét. A 32-es számot viselő versben például ezek a sorok vannak kurzívval kiemelve: „*amint megérinted [...] elillan a megváltás*”, és „*elindulok mezítláb*”.

Továbbá ezúttal is nagyon hangsúlyos a kötetben a jelenlét és a távollét egymást feltételező, a tapasztalati és poétikai szituációt végletekig feszítő dinamikája. Már a verseket bevezető ritmusképlet is valami távollevőre utal, a pontok és ferde vonalak csupán a meg nem írt verssorok szótagjait jelzik, de nem tudunk semmit a konkrét értelemről. A jelentés hiánya, jelzésszerű jelenléte viszont poétikailag konstitutív: radikálisan megnyitja a verset a lehetséges értelmekek számára, melyeket azonban soha nem fogunk tudni megfejteni. Egybekavarodik a jelentés és a jelentés távolléte, folyton megkérdőjelezve, relációba állítva egymást.

De a jelenlét-távollét antagonizmusa nem csupán formailag, hanem tartalmilag is meghatározó. S itt talán érdemes visszakanyarodnunk a fotográfiához. A fotó ugyanis valami távollevőt reprezentál, valami egykor-voltat – ez az alapvető létmódja. Ahogyan Roland Barthes írja: „a Fotográfiát nézve soha nem tagadhatom le, hogy a *dolog ott volt*. Benne a valóság és a múlt együtt van jelen”¹⁵. A jó fotónak továbbá van *punctuma*: valami, ami személyes állásfoglalásra, viszonyulásra hív fel, valami sérülés, szúrás, ami „*átjár, akár a nyíl*”¹⁶.

A Kabai-fotók tehát ontológiai státuszuknál fogva is valami távollevőt jelenítenek meg, valamit, ami a fotós számára fontos volt; átjárta, „*akár a nyíl*”. Ezzel paralel a versek poétikája is: a kötet nagy részében érzékelhető névszói formára

való redukció is a képiséget erősíti. Egymásba gabalyodik a látható és a láthatatlan, a jelenlét és a távollét, a végtelenségig feszítve a megszólalás lehetőségeit. Ami jelen van, az mind valami olyasmire utal, ami távol van. Ennek a jelentésszűrőnek pedig egzisztenciális tétje van a lírai én számára: „*nem érdekel, mi volt elől vagy középen – pusztá létra / vagyok csupán, mely már szükségtelen – egy félreértés képletei / közé keveredünk mind; jelenlétem lassan múló, embertelen illúzió.*”

De éppen ebben a stabilizált káoszban, az egész életművet játékba hozó intertextuális játékban fogalmazódik meg valami számvetésféle. Fentebb már volt szó a Nagyvárad-tapasztalatról, melyet valami óvatos optimizmus, csöndes öröm jellemzett. Ennek a 21-es számot viselő versben nyoma sem marad: „*és az a vágyvezérelt, / okságkereső állapot már csak nevet magamagán, aki, mint a vak-rozsda, / semmiből sem tanulva hitte, megértette a kérdést, új, tiszta / időszámítást vizionált, hogy nem fut több zsákutcába, beszélnie / sem felesleges. önáltatás. elengedni.*” Miközben örvénylenek a víziószerű képek, látomások, a lírai én csöndesen számot vet magával. A tartalomjegyzék itt is bonyolult konstrukció. A versek a megírás sorrendjében vannak megszámozva, de másfajta koncepció szerint kötetbe rendezve. Az 1. vers például 2018. 03. 07-én íródott, a következő oszlopban a verseket bevezető el nem kezdett, meg nem írt vers ritmikai képlete látható, aztán pedig az oldalszám. A 2. vers a 25. oldalon található, és így tovább. Vagyis meglehetősen bonyolult rendszerről van szó, s mivel az előző kötet tartalomjegyzéke sem volt egyszerű, joggal feltételezhető, hogy a szerző számára különös tétje volt annak, hogy ezt így alkossa meg.

Ennek magyarázatát a versekből olvashatjuk ki, melyekben már legalább a *Semmi szín* című kötetből kezdve egyre nagyobb szerepet játszanak a számok, a matematikai terminusok. Ahogyan a Kosztolányit idéző, *hajnali védettség* című versben olvashatjuk: „igen, valami többismeretlenes egyenlet vendége voltam”. Jelen kötetben a magyar irodalomban gyakorta felbukkanó prímsszámok (Ottlik, Esterházy, Borbély) játszanak nagy szerepet, mint például a 19-es számot viselő versben: „hiány. és felzaklató matematika. csak eggyel és önmagával. [...] mint az atomról hitték valaha. egy vagy és oszthatatlan. kizárólag eggyel és önmagával. tehát csak önmagával.”

A matematika költészetté, sőt sorsképletté válik ebben a kötetben. A világ kaotikusságát a matematika rendje opponálja, a tapasztalat egyre elviselhetetlenebb intenzitását a számok tárgyilagossága. A kötet verseiben egyszerre érvényesül az algebra fegyelme és a tapasztalat, a világ- és önérzékelés immár rendbe foghatatlan anarchiája, heteronómiája, vadsága, törékeny egyensúlyt alkotva. Az egzisztenciális tapasztalat poétikává vált. Olyan poétikává, mely a költő számára folytathatatlanak bizonyult.

■ JEGYZETEK

1. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor) Gondolat, Bp., 1984. 247.
2. Uo. 49.
3. Tengelyi László: *Az élménytől a tapasztalatig*. In: Uő: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 19.
4. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Bp., 1979. 55.
5. Tengelyi: i. m. 19.
6. Uo. 30.
7. Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. (Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond) L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Bp., 2006. 151.

8. Vö. Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája.* L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005. 30.
9. A versekből származó idézetek esetében a kurziválás mindig az eredetit követi.
10. Ahogyan Kemény István írta Kabai Lóránt emléktáblájának avatásakor: „Soha nem értettem a kisbetűit. Bosszantottak. Nem: inkább dühös voltam a kisbetűire, hogy miért kisebbíti magát szinte kényszeresen... de annyira nem, hogy mondjam is neki. Mert már kisbetűsen ismertem meg. Hogy is jönnék ahhoz, hogy az identitásába gázoljak: a kisbetűk a Lóri lóriságának a részecskéi. Nem véletlen, hogy a kötetei fülére ilyen szöveget írt: »kabai lóránt (1977) kisbetűs, férfi, ír, olvas, firkál stb., miskolcon született, ongan nőtt fel, budapesten él.«”
11. Bodrogi Csongor: *Csúszkáló négyzetek.* Szófa 2021. október 21. <https://www.szofa.eu/iras/bodrogi-csongor-csuszkaló-négyzetek-recenzio-kabai-lorant-moare-cimu-koteterol> (a letöltés ideje: 2025. 02. 05.)
12. Vö. Bocsik Balázs: *Játék, nem meditatív élmény.* Litera 2021. szeptember 4. <https://litera.hu/magazin/kritika/jatek-nem-meditativ-elmeny.html> (a letöltés ideje: 2025. 02. 05.)
13. Uo.
14. Uo.
15. Roland Barthes: *Világoskamra.* (Ford. Ferch Magda) Európa Könyvkiadó, Bp., 1985. 88.
16. Uo. 33.



SERESTÉLY ZALÁN

A HALÁL HÁROM ARCA A BORGESI PRÓZÁBAN:

hermeneutika, fenomenológia, politika

*Manuel Flores halni megy.
Nem éppen világ csodája,
a halál régi szokás,
oly sokunk makacs szokása.¹*
JORGE LUIS BORGES

■ Mi sem borgesibb, mint az, hogy égen-földön nem találok az interjút, ahol Borges egyik válasza – bár tudjuk, „a felejtés és az emlékezet so-sincs híján a leleménynek”² – így hangzott: „remélem, jogom lesz meghalni”. Különnemű fogalmak bizzarr összekapcsolása – remény, jog, halál – korántsem idegen Borges prózapoétikájától. Szemben Joyce-szal – érvel Umberto Eco –, aki a szavak, tehát a jelölők szintjén kísérletezett, „Borges a fogalmakkal [dolgozott]. Ezen a ponton eltérő nézetek rajzolódnak ki a befolyásolandó tárgy végtelen oszthatóságát illetően. A szó alkotóelemei a szótó, a szótag, a fonéma. Bizonyos határokon belül lehetséges a hangok átrendezése is, ennek eredménye a neologizmus vagy a *pun*, illetve a betűké, ennek eredménye az anagramma, az a kabbalisztikus módszer, amelynek Borges ismerte a fortélyait. A fogalom vagy a jelölt alkotóeleme viszont megint csak egy fogalom vagy egy másik jelölt. A férfit úgy lehet elemeire bontani, hogy »hímnemű emberi lény«, a rózsát úgy, hogy »húsos szírmű virág«: össze lehet kapcsolni fogalmakat más fogalmak magyarázatára, de ennél lejjebb nem mehetünk. Azt mondhatnánk, hogy a jelölő alakítása szubatomi szinten fejti ki hatását, a jelölté pedig az egyébként felbonthatatlan atomok szintjén azzal a céllal, hogy új molekulákká kapcsolja össze őket.”³

Úgy tűnik, a halál vonatkozásában Borgest különösen is foglalkoztatták ezek a nyugtalanító fogalmi mellérendelések, Ecóval szólva: az új



Fenomenális, amennyiben a Borges-próza felmutat valamit abból a megtorpanásból, ami tapasztalati értelemben a máslett peremén történik; hogy a halálához közeledve az ember megszűnik önmaga számára transzparens, tudatos, racionális szubjektum lenni...

molekulák megalkotásának lehetősége. Remény, jog, halál. Vagy: *A halál és az iránytű*. Bényei Tamás jegyzi meg Borges zavarba ejtő címválasztása kapcsán: „[...] valahogy nem egészen fair, hiszen a két szembenálló erő közül az egyikre (a racionalitásra, geometrikusságra) diszkrét szimbolikussággal utal, míg a másikat brutálisan néven nevezi. Az elfogadható cím mondjuk »A pisztoly és az iránytű« (vagy másfelől »Halál és racionalitás«) lehetett volna. A cím jelen formájában két radikálisan különemű dolgot foglal egyetlen lehetetlen szerkezetbe.”⁴ Az összegyűjtött Borges-prózákat tartalmazó *Jólfésült mennydörgést* egyszerre olvasó Andok Tamás jó érzékkel írja: „érdekesen kitűnik, hogy Borges korai és kései történeteinek szereplői, rejtélyes figurák, züllött életű alakok, késforgató vagányok, mind hasonló helyzetben találják magukat: szembe kerülnek a halállal, vagy legalábbis valamivel, amit mi halálnak nevezünk. [...] Borges karakterei feloldhatatlan(nak tűnő) bonyodalom, egy nézeteltérés, egy vitás helyzet miatt életük keresztútjához érkeznek. Sosem visszakoznak, bátran elindulnak rendezni a helyzetet, például revansot venni. De verekezésbe, párbajba, vitába kerülnek, végül többnyire előkerül a penge, a töltött pisztoly, az ököl. Ha győztesen is kerülnek ki a helyzetből, általában maguk is elbuknak: lándzsa döfi át a testüket, golyó fúródik beléjük, agyonverik őket. Az életük pedig gyakran az adott novella zárótraktusakor ér véget, mielőtt az életből egy másállapotba kerülnének. Tehát a végzetes pillanatot nem látjuk, Borges elszakítja a cselekmény fonalát, pont olyan misztikusan és rémisztően, ahogy a halál, a kép elsötétülését, az élet megszűnését képzeljük.”⁵ Bár messzemenően egyetértek a szerzővel abban, hogy a halál kérdése a Borges-próza egyik sarokköve, a következőkben mégis annak az elképzelésnek adok hangot, hogy a jelenség rétegzettebb, mint ahogy Andok Tamás fölillantja. Borges prózai műveiben a halál nemcsak a megismerés elől menekülő, visszahúzódó (Graham Harman terminusával: *withdraw*) halál, nemcsak szemérmesen rejtőzködő halál, nemcsak kimondhatatlan, megnevezhetetlen, elbeszélhetetlen halál. Amellett fogok érvelni, hogy Borges prózájában a halálnak, akárcsak Dante bestiájának, három arca van. E három arc ugyanannak a fejnek három modulációja, és nem ritka, hogy bizonyos szögből akár több arcot is látunk egyszerre. A halál Borges prózájában hermeneutikai, fenomenális és politikai.

Hermeneutikai, amennyiben a befogadás, a műértés kondícióira, az olvasás, az értelmezés berekeszhetetlenségére, az irodalmi mű kimeríthetetlenségére, a mű és az olvasó közötti viszony végtelen dialogicitására irányítja a figyelmet, amennyiben tehát végső soron trópusá, alakzattá válik (fontos distinkció lehet, hogy hermeneutikán itt nem kizárólag a Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer vagy Paul Ricoeur nevével fémjelezhető részmezőt értem, hanem bármely olyan elméletet, amely részben vagy egészben teljesíti az imént sorolt kondíciókat). Leginkább talán ezekre a művekre illik Andok Tamás diagnózisa, miszerint „a végzetes pillanatot nem látjuk, Borges elszakítja a cselekmény fonalát, pont olyan misztikusan és rémisztően, ahogy a halál”. Számos olyan Borges-novelláról tudunk, amely szinte másról sem beszél, mint a halálról, mégis kimondhatatlanná teszi a nevét, elodázza, felfüggeszti a halált. De paradox módon ugyanez sorolom azokat a prózákat is, amelyek már-már blaszfémizálják, bagatellé fokozzák le a halált. Amelyek tehát, szinte hancegve súlytalanságával, kimondják és ezzel feledhetővé teszik a halál nevét. Amellett érvelek, hogy ez ugyanannak az érmének a másik oldala: a halál ilyenkor tulajdonképpen a saját

nevével utal saját megnevezhetetlenségére. A jelölés hencegő fallogocentriz-musa kvázi a megnevezett dolog hiányát próbálja leplezni.

Fenomenális, amennyiben a Borges-próza felmutat valamit abból a megtorpa-násból, ami tapasztalati értelemben a máslet peremén történik; hogy a halálához közeledve az ember megszűnik önmaga számára transzparens, tudatos, racioná-lis szubjektum lenni, a végső anonimitás küszöbén mintegy azzá válik, amit a modernitás emberi önreferenciái leárnýekoltak emberi minőségéből: világba ve-tett, megszólított, viszonyba vont, becsatornázott, interszubjektív lénnýé.

Végül pedig politikai, amennyiben az ide sorolható Borges-prózák az ember biológiai végességének pusztá tényét nem a tapasztalás kérdése mentén expo-nálják, hanem alapvetően thanatopolitikai perspektívában szcenírozzák, a méltósá-g, a méltányosság, a jog vagy az elgyászolhatóság problémái felől. Hadd bontsam ki ezt a három tételt néhány Borges-próza mentén!

1.

■ „– A maga labirintusában fölösleges módon három vonal van – szólalt meg vé-gül. – Tudok egy görög labirintusról, amely egyetlen egyenes vonal. Ebbe a vo-nalba annyi filozófus pusztult bele, hogy belepusztulhat egy detektív is. Scharlach, ha egy más megtestesülésben üldözöbe vesz majd, játsszon meg (vagy kövessen el) egy gyilkosságot A pontban, aztán egy másodikat B-ben, nyolc kilométerre A-tól, aztán egy harmadik gyilkosságot C-ben, négy kilométer-re A-tól és B-től, félúton közöttük. Várjon rám azután D pontban, két kilométer-re A-tól és C-től, megint csak félúton. Öljön meg D-ben, ahogy most öl meg Triste-le-Royban.

– A következő alkalomra, amikor megölöm – felelte Scharlach –, megígérem magának ezt a labirintust, amely egyetlen egyenes vonalból áll, és láthatatlan, végeérhetetlen.

Néhány lépést hátrált. Azután nagy gonddal lőtt.”⁶

A *halál és az iránytű* zárlatának invenciója az, hogy a halálra ítélt nyomozó és az őt csapdába csaló bandavezér, Dandy Red Scharlach közé az utolsó pillan-atban, a lövés eldörrenése előtt még beékelődik egy antik útvesztő, Zénón moz-gást tagadó paradoxonainak egyike. Ez a beékelés mintegy ellehetetleníti a tör-ténet lezárását, hiszen az idézett paradoxon tagadja az idő linearitását, össz-hangban a sztoikusok vélekedésével az idő végtelen ismétlődéséről. A történet olvasása tehát befejezhetetlen, újra meg újra visszautal önmagához. Az *elágazó ösvények kertje* egy ponton expliciten is jelzi, hogy a novella mintegy az irodal-mi mű létmódjáról gondolkodik, és e meditáció során kiemelt szerep hárul arra, ami épp a megnevezhetetlensége révén van jelen:

„Úgy van – mondta Albert. – Az *elágazó ösvények kertje* hatalmas rejtvény vagy allegória, melynek témája az idő; e rejtett oknál fogva tilos kimondani a ne-vét. *Mindig* el kell kerülni egy szó kimondását, oda nem illő hasonlatokhoz és nyilvánvaló körülíráshoz kell folyamodni: ez talán a legnyomatékosabb módja a rámutatásnak. Ezt a csavaros módszert használta szívesen a körmönfont Cuj Pen a kimeríthetetlen regény minden egyes kacskaringójába”⁷ Ahogy a novellában hivatkozott Cuj Pen-regény nem mondja ki az idő nevét, így válva valóságos idő-labirintussá, úgy a kerettörténet sem nevezheti meg a halált, így válva gyakorla-tilag az irodalmi mű halálával, vagyis az olvasás lezárhatatlanságával kapcsola-tos meditációvá. Ugyanez történik *A vég* című Borges-novellában is, ahol az

alkony – úgy is, mint a lassú megvakulás jellegzetesen borgesi metaforája⁸ – mintegy a tartóztathatatlanul érkező, de nem pontszerűen bekövetkező vég anticipatív aposztrophéjává válik, ami egyben a megidézett dolog kimondhatatlanságára is utal:

„Van az estének egy órája, amikor a pusztá mintha mondani akarna valamit; sohasem mondja ki, vagy talán kimondja, de nem halljuk, vagy talán halljuk is, de lefordíthatatlan, mint a zene... Recabarren a dikóján fekve látta, hogyan ér véget a dolog. Egy támadás, a néger hátralép, elveszti az egyensúlyát, úgy tesz, mintha arcon akarná döfni ellenfelét, és teljes erejét beleadva, átdöfi a másíknak a hasát. Aztán még egy szúrás, ezt nem látja jól a szatócs, és Fierro nem kel föl többé.”⁹

A történetnek végül csak azon az áron sikerül valamit mondania a halálról (l. „Fierro nem kel fel többé”), hogy beékel egy harmadikat, egy *terstist*, olyasvalakit tehát, aki nem átélője az eseménynek (azaz nem *superstes*),¹⁰ aki azonban kivülálló pozíciójából fakadóan csak bagatell dolgokat jegyezhet fel a halálról, vagy akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy kizárólag a halál negatív teológiájának nyelvén szólalhat meg. Ez a megoldás körvonalaiban már idézi azt a stratégiát, amikor az elbeszélő a halál krónikásává válik, amikor tulajdonképpen a halál megnevezésével, a halál blaszfémiává avatásával utal a halál megnevezhetetlenségére, leplezve a megjelölt dolog hiányát. Példáim a következők:

„Ekkor megláttam az egész éjjel hallott hang arcát is. Ireneo tizenkilenc éves volt; 1868-ban született. Lenyűgözőnek találtam; maradandóbbnak, mint a bronz, ősbibnek, mint Egyiptom, régibbnek, mint a prófécia és a piramisok. Arra gondoltam, hogy minden szavam (minden rezdülésem) fennmarad könyörtelen emlékezetben; megbénított a félelem, hogy sok-sok hiábavaló mozdulatot teszek.

Ireneo Funes 1889-ben halt meg, tüdőgyulladásban.”¹¹

„Mindenfajta költői igazságszolgáltatással (vagy költői szimmetriával) ellentétben még csak nem is gáztetteinek folyója lett a sírja. 1835. január másodikán Lazarus Morell tüdőpangásban halt meg a natchezi kórházban, ahova Silas Buckley néven feküdt be.”¹²

„1920. december 25-én Monk Eastman testét New York egyik belvárosi utcáján találta a reggel. Öt golyót kapott, egy közönséges házimacska – a szerencsés nem tudta, mi a halál – kerülgette kissé tanácstalanul.”¹³

„Irala kivételével soha többé nem láttam őket. Iralával se hoztuk szóba soha ezt a történetet; minden szavunk szentségtörés lett volna. Don Alejandro Glencoe 1914-ben halt meg; Montevideóban temették el. Irala már egy évvel azelőtt elhalálozott.”¹⁴

„Amikor ez a végső vendégszeretet – a tömlőcé – kimerült, [Tom Castro] az Egyesült Királyság falvait és községeit járta, s kis előadásokat tartott, melyekben ártatlannak vallotta magát, vagy épp beismerte vétkét. Szerénysége és tetszeni vágyása oly kitartó volt, hogy sok este kezdte védekezéssel és végezte vallomással, mindig a közönség hangulatához igazodva.

1898. április 2-án halt meg.”¹⁵

„Miller – írja Bényei Tamás már idézett tanulmányában – egy túlélés-láncot képzel el a narratívában: szereplők–narrátor–író–olvasó–kritikus; ez persze irodalmi struktúra, és nehéz nem a növekvő tudás történeteként olvasni [...]. Valaki mindig meghal, valaki más pedig túléli, hogy gyászolja és elmondhassa a történetét.”¹⁶ Az elbeszélő tehát egyben túlélő, a holtak halálának krónikása, *terstis*. Ám paradox módon mintha mégis a halál tanúsíthatatlansága mellett ta-

núskodna. Tanúskodása ugyanis az irodalmi mű lezárására irányuló rögeszmés, sőt talán nem túlzás: babonás igyekezetként lepleződik le, a holtak után hátramaradott gyávák és hitványak rögeszméjeként.

A borges-i prózában tehát a halál figura, alakzat. A halál megnevezhetetlensége, rögzíthetetlensége, visszahúzódása, elhalasztódása az irodalmi szöveg kimeríthetetlenségének, a dialógus lezárhatatlanságának allegóriája. Az irodalmi szöveg fölött mindig ott kísért a halál ígérete, bármelyik pillanatban darabjaira hullhat, megsemmisülhet, ám paradox módon mintha épp ez a sebezhetőség tartaná életben és tenné nyitottá. A halál lehetősége nélkül értelmezhetetlen volna a kimeríthetetlen dimenziója.

2.

■ A halál másik borges-i arca, amelyet fenomenálisként jellemeztem, valamivel nehezebben érhető tetten. Hiszen mit jelenthetne tapasztalati értelemben a halál mindazok számára, akik még nem léptük át a másvilág küszöbét? Ugyanakkor a halál egy részét, a halandóságot, a sebezhetőséget, az anonimitás árnyait, a testbe-vetettséget bármely emberi lény megtapasztalhatja és magában hordozhatja. A halálnak ezeket az intim, evilági és talán épp a közelségük folytán idegennek ható szilánkjait a Borges-próza időnként jó érzékkel villantja meg.

Az első, *Az elágazó ösvények kertjéből* származó példám ellentmondani látszik annak a tételnek, miszerint a borges-i próza fenomenális arca megmutatná, hogy az e világi élet pereméhez közeledve ingataggá válna a nyugati modernitás transzparenciában, racionalitásban, ipseizálásban megalapozott emberi önreferenciája. Hiszen a szöveg helye mintha épp az európai modernitás skolasztikusoktól kölcsönzött *bon mot*-ját visszhangozná: *individuum est ineffabile*. Csakhogy az önmagát ipseizálásként, individuációs folyamatok termékeként fölmutató Ju Cun nem tudati, kognitív folyamatok mentén aposztrofálja magát „kifejezhetlenként”, hanem az egyén által uralhatatlan affektivitásra hivatkozva:

„A többi már valószerűtlen, és nem számít. Madden berontott, letartóztatott. Kötél általi halálra ítélték. Szörnyű módon győztem: közöltem Berlinnel annak a városban a titkolt nevét, amelyet meg kellett támadniuk. Tegnap lebombázták; ezt ugyanazokban az újságokban olvastam, amelyek feladták Anglia lakóinak a rejtvényt: egy Ju Cun nevű ismeretlen meggyilkolta Stephen Albertet, a tudós sinológust. A Főnök megfejtette a rejtvényt. Tudta: az a legfőbb gondom, hogy valami módon rámutassak (a háború robaján keresztül) arra a városra, amelynek Albert a neve, és hogy erre csak egy módot találtam: megöltem egy Albert nevű embert. De nem tud semmit (senki se tudhat) arról, hogy milyen végtelenül bánnatos vagyok, és milyen végtelenül fáradt.”¹⁷

A következő két példa talán pontosabban megvilágítja, hogy miért nevezem fenomenálisnak a halál e második arcát.

„Mind a hárman utánajöttek. A kövön térdepeltek, és kérték, hogy áldja meg őket. Aztán megátkozták, megköpdösték és hátratuszkolták. A lány sírt. Espinosa tudta, hogy mi vár rá az ajtó mögött. Amikor kinyitották az ajtót, a puszta ég tekintett rá. Egy madár felrikoltott; azt gondolta: tengelice. A fészerek hiányzott a teteje: lebontották, a gerendáiból ácsolták a keresztet.”¹⁸

„Amikor közeleg a vég, eltűnnek az emlékképek, csak szavak maradnak. Nincs abban semmi különös, hogy az idő összezavarta azokat a szavakat, amelyek valaha engem képviseltek, azokkal, melyek annak sorsát jelképezték, aki

annyi évszázadon át kísérom volt. Én voltam Homérosz; rövidesen Senki leszek, mint Odüsszeusz; rövidesen mindenki leszek: halott leszek.

Utóirat, 1950

[...]

Nézetem szerint helytelen a végső következtetése. »Amikor közeleg a vég – írta Cartaphilus –, eltűnnek az emlékek, csak szavak maradnak.« Szavak, suta és csonka szavak, mások szavai; ezt a nyomorúságos alamizsnát hagyták meg neki az órák és az évszázadok.”¹⁹

A városi orvostanhallgató, Baltasar Espinosa, aki ugyan jól tudja, hogy Gutréék percekben belül megfeszítik, még fölismeri egy tengelice hangját. A halál küszöbén talán nincs is más felismerése, csak ez a madárhang, melyet a tanyán töltött hetekben sajátított el. A *halhatatlan ember* elbeszélője az e világi élet peremén már csak kölcsönszavakat talál. A halál küszöbén mindkét novel-lazárlatban valamiféle váratlan megtorpanást tapasztalunk. Megtorpanást a világba-vetettségem előtt, megtorpanást az előtt, hogy amit magaménak véltem, sosem volt egészen a sajátom. Hogy nem diszponálok az életem, a testem, a figyelmem, a szavaim felett. Hogy nem vagyok transzparens önmagam számára sem. Hogy az életem cserebomlások végtelen sorozata. Ahogy Judith Butler írja: „a testek cselekedeteinek egyik eleme az, hogy megnyílnak egy másik testre, vagy testekre, s ezért a test nem önmagában való zárt entitás. Bizonyos értelemben a testek mindig önmagukon kívül vannak, környezetüket kutatják, navigálják, érzékeik meghosszabbításai, érzékeik uralma alá is rendelték akár. Ha elveszhetünk egy másikban, vagy ha látási, hallási, mozgási, tapintási, és szaglási érzékeink önmagunkon túlra visznek, az azért lehetséges, mert a test nem marad önmaga terén belül, és mert ez a fajta megfosztottság általánosságban jellemzi a testérzetet.”²⁰

A *halhatatlanság* című Borges-előadás ezt a nyomvonalat erősíti meg: „Sokféle vágyunk van, vágyunk élni, örökké élni, de vágyunk megszűnni is, félelem él bennünk, s a félelem fordítottja: a reménység is bennünk él. Mindezek a dolgok teljesülhetnek személyes halhatatlanság nélkül is, nincs rá szükségünk. Én személy szerint nem vágyom rá, és félek tőle; számomra szörnyű lenne az a tudat, hogy továbbra is létezem, szörnyű lenne azt gondolni, hogy továbbra is Borges leszek. Nekem elegendő van saját magamból, híreimből és nevemből, és szeretnék mindettől megszabadulni.”²¹ „Saját énünk – folytatja Borges – a legkevésbé fontos számunkra. Mit jelent számunkra saját énünk? Miben különbözhet az, hogy Borgesnek érzem magam, önök pedig A-nak, B-nek vagy C-nek érzik magukat? Abszolúte semmiben. Ez az én az, amiben osztozunk, ami ilyen vagy olyan formában jelen van minden teremtményben. Azt mondhatnánk tehát, hogy a halhatatlanság az, ami szükséges, és nem a személyes halhatatlanság, hanem ez a másik. Például valahányszor valaki szereti ellenségét, megjelenik Krisztus halhatatlansága. Abban a pillanatban ő Krisztus. Valahányszor elismételjük Dante vagy Shakespeare egy verssorát, azzá a pillanattá válunk valami-képp, amelyben Shakespeare vagy Dante megalkotta azt a verssort. Végül is a halhatatlanság a többiek emlékezete és az a mű, amit magunk után hagyunk. Mit számít, ha ezt a művet elfelejtik?”²² „Befejezésül azt mondom, hogy hiszek a halhatatlanságban: nem a személyes halhatatlanságban, hanem a kozmikusban.”²³

Dacára a kozmosz metafizikai megterheltségének, Borges számára a fogalom nem elvont, hanem e világi. Olyanszerűen tisztítja meg a fogalmat a transzcendens-től, ahogyan Coetzee Elizabeth Costellójának egyik előadása a létet valami-

féle közös emberállati, lénytársi minimum megfogalmazásává csupaszítja: „Milyen lehet denevérnek lenni? Mielőtt megválaszolhatnánk a kérdést, mondja Nagel, meg kell tapasztalnunk a denevéreletet, méghozzá a denevér érzékelésmódjain keresztül. De Nagel téved, vagy legalábbis tévútra vezet bennünket. Az eleven denevér teli van léttel; teljesen denevérként létezni ugyanolyan, mint teljesen emberként létezni, amikor is szintén teli vagyunk a léttel. Az első eset a denevérlét, a második az emberlét; de ezek másodrendű megfontolások.”²⁴

3.

■ Ideje elmozdulnunk a halál politikai megközelítése irányába. Mára klasszikussá vált tanulmányában²⁵ Willard Gaylin, a bioetika egyik úttörője megállapítja, hogy míg korábban az emberi halál beálltát egyszerűen csak a légzés megszűnésével mérték, mára (a hetvenes évek közepére gondoljunk) a klinikai halál fogalmának bevezetése világosan jelzi, hogy a halál már nem pusztán biológiai tény, hanem beíródott az etikai, illetve politikai megfontolások szférájába. A halál ügyintézés tárgyává vált, akárcsak Michel Foucault vagy Giorgio Agamben megközelítésében a szexualitás, illetve általában az emberi reprodukció. A biopolitika analógiájára tehát thanatopolitikáról is beszélnünk kell, hiszen akárcsak előbbi, ez is a népeségmenedzsment egyik részterülete. Mindez tulajdonképpen annyit tesz, hogy az emberi halál nem pusztán magánügy, halálom nemcsak a sajátom, hanem kiterjednek rá az emlékezés politikai, népesedés politikai, gazdaság politikai megfontolások is. Jól tükrözi ezt a *Bill Harrigan, az érdek nélküli gyilkos* c. Borges-novella zárata, ahol Billy the Kid holttestének közös meggyalázása, spektakulummá avatása mintegy a kultusz előszobájaként funkcionál, politikai konstitutívum, a közösség felszabadulásának negatív kondíciója:

„1880. július 25-én éjjel Billy the Kid keresztülvágtatott fakó lován Fort Summer fő-, azaz egyetlen utcáján. Tikkasztó hőség volt, és nem gyújtották meg a lámpásokat; Garrett felügyelő, aki egy tornácon várakozott egy hintaszékben ülve, előrántotta revolverét, és hasba lőtte a Kölyköt. A fakó nem állt meg; lovasa a földre zuhant. Garrett még egy golyót eresztett belé. Az emberek (tudták, hogy a Kölyök a sebesült) jól bezárták ablakaikat. A haláltusa hosszan tartott, és csupa káromlás volt. Magasan járt a nap, mire odamerészkedtek hozzá, hogy lefegyverezzék; már rég halott volt. Jelentéktelen lett, mint bármelyik holttest.

Megborotválták, csináltak ruhába öltöztették, és gúnyból és elrettentésül kiállították a legjobb bolt kirakatába.

Mérföldekről jöttek, mindenfelől, ki lovon, ki tilburykocsin. Harmadnapra ki kellett festeni az arcát. A negyedik napon örömujjongás közepette eltemették.”²⁶

A sort a *Még egy párbaj* egyik emblematikus jelenetével zárom. Az elbeszélő ráközelít két hadifogoly gaucsó beszélgetésére. Szóváltásuk apropóját az adja, hogy két másik fogolytársuk, Manuel Cardoso és Carmen Silveira hamarosan nyilvánosan versenyt futnak, a cél előtt mindkettejüknek egy-egy hóhér metszi el a torkát, és az dönti el végleg viszálykodásukat, hogy melyikük élettelen teste zuhan át elsőként a célvonalon: „Cardoso estében előrerántotta a karját. Nyert, s talán sose tudta meg.”²⁷ A két névtelen gaucsó beszélgetése a halál politizált koncepcióját visszhangozza, illetve ezzel összefüggésben izgalmasan utal a tömegember Ortega y Gasset-féle rémképére. Tömegben, névtelenül meghalni dicstelen dolog. A halálnak tehát névre szólónak, spektakulárisnak, földézhető-

nek, emlékezetesnek kell lennie. A halál sosem tisztán individuális, előbb a tanúk, majd az utókor gazdálkodik vele:

„– Engem is üstökön ragadnak majd – mondta az egyik fogoly irigykedve.

– Persze, de a tömegben – tette hozzá a szomszédja.

– Akárcsak téged – vágott vissza a másik.”²⁸

Borges rétegzett képet fest a halálról, prózavilágában a halál hermeneutikai, fenomenológiai, illetve politikai szintje váltakoznak, nem ritkán akár egyetlen mű határai között is. A halál egyrészt trópusként viselkedik, az irodalmi mű kiemérlhetetlenségét, nyitottságát, az értelmezés lezárhatatlanságát hangsúlyozva. A borges-i próza fenomenológiai vonatkozásai azt a paradoxont viszik színre, hogy a másvilág ígérete nem lezárja az emberi életet, hanem épp fordítva, a testbe-vetettség, a kitettség, a sebezhetőség, a nyelv elvesztése révén megnyitja az evilágiként definiált kozmikus számára. A halál politikai síkján az a gondolat válik exponálttá, hogy a halál soha nem tisztán individuális, thanatopolitikai kérdésként érintkezésbe lép emlékezés-politikai, eszkatológiai, gazdaságpolitikai kérdésekkel, végső soron közüggé válik, ami – ahogyan ez *A másik halál* című Borges-novella²⁹ Pedro Damiánjának halála kapcsán megmutatkozik – variációk végtelen sorát indítja el. Összességében tehát Borges-prózauniverzumában a halál nem liminális esemény, hanem a megszüntetve megőrzés egyetemes paradoxona.

■ JEGYZETEK

1. Jorge Luis Borges: *Manuel Flores milongája*. In: J. L. B.: *A homály dicsérete*. Európa, Bp., 2000. 134.
2. Uő: *Még egy párbaj*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 381.
3. Umberto Eco: *La Mancha és Bábel között*. In: U. E.: *La Mancha és Bábel között irodalomról*. Európa, Bp., 2004. 170.
4. Bényei Tamás: *Dekonstrukció és narratológia* (és Borges). *Alföld* 2002/12. 34–49.
5. Andok Tamás: *Élet és halál határán Jorge Luis Borges irodalmában*. *Nyugati Tér* 2023. 08. 24. elektronikus kiadás: [<https://nyugatiter.blog/2023/08/elet-es-halal-hataran-jorge-luis-borges-irodalmaban/>]
6. Jorge Luis Borges: *A halál és az iránytű*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 181.
7. Uő: *Az elágazó ösvények kertje*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 147.
8. Ld. A vakság c. Borges-előadást. Jorge Luis Borges: *A vakság*. In: J. L. B.: *A végtelen életrajza. Összegyűjtött esszék*. Jelenkor, Bp., 2021. 534–545.
9. Uő: *A vég*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 197–198.
10. A tanú két típusa, a *terstis* és a *superstes* közti különbség kifejtését ld. Agamben *Auschwitz*-kötetében: Giorgio Agamben: *Ami Auschwitzból maradt. (Az archívum és a tanú)*. Kijárat, Bp., 2019. 13.
11. Jorge Luis Borges: *Funes, az emlékező*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 160.
12. Uő: *Lazarus Morell, a szörnyűséges megváltó*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 20.
13. Uő: *Monk Eastman, a nagybani bűnöző*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 38.
14. Uő: *A Kongresszus*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor Bp., 2018. 438.
15. Uő: *Tom Castro, a valószínűtlen család*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 26.
16. Bényei Tamás: *i. m.*
17. Jorge Luis Borges: *Az elágazó ösvények kertje*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 148.
18. Uő: *Márk evangéliuma*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor Bp., 2018. 399.
19. Uő: *A halhatatlan ember*. In: J. L. B.: *Jól fészült mennydörgés*. Jelenkor Bp., 2018. 226–227.
20. Judith Butler: *Élhetünk-e jó életet rossz élet keretei között*. *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat* 2012/2.3, 141–142.
21. Jorge Luis Borges: *A halhatatlanság*. In: J. L. B.: *A végtelen életrajza. Összegyűjtött esszék*. Jelenkor, Bp., 2021. 414.
22. Uo. 417.
23. Uo. 418.

24. J. M. Coetzee: *Elizabeth Costello*. Art Nouveau, Pécs, 2005. 125–126.
25. Willard Gaylin: *Harvesting the Dead*. Harper's Magazine September 1974. 23–28.
26. Jorge Luis Borges: *Bill Harrigan, az érdek nélküli gyilkos*. In: J. L. B.: *Jól fésült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 43.
27. Uő: *Még egy párbaj*. In: J. L. B.: *Jól fésült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 384.
28. Uo.
29. Uő: *A másik halál*. In: J. L. B.: *Jól fésült mennydörgés*. Jelenkor, Bp., 2018. 260–266.



HORVÁTH ORSOLYA

A LEHETETLEN TAPASZTALATA

A vallási paradoxon fenomenológiája



A fenomenológiai leírás kénytelen a paradoxon nyelvét beszélni, ha elfogadjuk, hogy a vallási értelemben vett paradoxon a tapasztalat realitása lehet.

A fenomenológia szélei

■ A fenomenológia filozófiai szenvedély, azaz mindig olyan területek felé törekszik, amelyek elérhetetlennek tűnnek számára. Mintha mindig saját határait feszegetné, és ezzel folyvást a kudarc lehetőségét hívná ki önnönmagával szemben. Ez a határfeszegető jelleg már a tipikusnak mondható fenomenológiai témák esetében is megmutatkozik, mondjuk úgy vertikálisan, mint amilyen például a normál (férfi) tudat világszlelése, vagy a redukció, hiszen a fenomenológia ez esetben is „mélyréteggutatást” végez, ahogyan Husserl is szereti láttatni a fenomenológiai munkát.¹ A szenvedélyjelleg azonban jóval nyilvánvalóbban mutatkozik meg a fenomenológia vizsgálódási területeinek peremvidékein, mondjuk úgy horizontálisan, mint például az örületre vagy az állatokra vonatkozó elemzéseknél. Minden fenomenológiai kutatási irány azonban nem kategorizálható e szélek felé tartó kettős mozgás szerint, hiszen a fenomenológiában is fény derül hiányokra, adósságokra, mulasztásokra, amelyeket becsületesen és nyugodtan végig kell gondolni, és éppen így a centrumba ágyazni, mint például a feminista nézőpont által felvetett kérdéseket – ez az aprólékos kidolgozás is része a szenvedélynek. Most a jelzett peremvidékek felé indulok, mégpedig a vallásos megélések fenomenológiája felé, hogy így próbáljam megmutatni a fenomenológiai munkában rejlő, határt nem ismerő filozófiai szenvedélyt működés közben.

■ Azért is figyelünk a vallási tapasztalatra, mert a fenomenológia határainak a kérdése, vagy kérdései itt merülnek fel a legélesebben. Amikor Rudolf Otto megírta a vallásfenomenológia első nagy kísérletét a saját korában hallatlan népszerűségnek örvendő, mára viszont a filozófia területén sajnos nagyban mellőzött *A szent (Das Heilige)* című könyvében² – amely meggyőződésem szerint a mai napig az egyik legbátrabb és leggazdagabb elemzés a témában –, a fenomenológia két alakulóban lévő fő irányának a képviselőjében egymásnak ellentmondó reakciókat váltott ki.³

Husserl lelkesen üdvözölte a könyvet, és Ottónak írt levelében 1919. év elején így összegezte olvasmányélményét: „Nagy hatással volt rám, ahogyan alig más könyv évek óta.” Majd pedig kifejezte, hogy a könyv helyét a fenomenológia körén belül látja: „Ez egy első kezdete a vallás fenomenológiájának” – írta.⁴ Ne feledjük el, hogy a könyv jóval a francia fenomenológia indulása, majd vallásnak vagy teológiaiának nevezhető fordulata⁵ előtt született, 1917-ben. A fenomenológia sajátos törekvéseihez, túl Husserl elismerésén, Otto a tekintetben is a lehető legközelebb állt, hogy a vallás és a vallási tapasztalat területén egészen konkrétan beteljesítette a husserli „vissza a dolgokhoz!” maximát: 1911–12-ben járt a Távol-Keleten, ő volt az első német kutató, aki hosszabb időt töltött zenbuddhista szerzetesi közösségben,⁶ megtanult szanszkritül, azaz közvetlenül tanulmányozta az ind vallási hagyomány szövegeit – többek között lefordította és kommentálta a Bhagavad Gítát⁷ –, tehát a vallási tapasztalat mibenlétének leírásakor gazdag saját tapasztalati bázissal rendelkezett a protestáns-keresztény vallás körén jócskán túlnyúlva.

Husserllel ellentétben viszont Heidegger határozottan elutasította Otto elemzéseit, amikor maga is vallásfenomenológiai vizsgálódásokat folytatott ugyanebben az időszakban, 1918–1921 között. Egyrészt az 1920/21-es tanév téli szemeszterében tartott vallásfilozófiai előadásában erős kritikával illette Ottót, anélkül, hogy név szerint említette volna:⁸ törekvéseinek alapját tartotta teljesen elhibázottnak. „A mai vallásfilozófia – halljuk az előadásban – büszke az irracionális kategóriájára és ez által biztosítva látja a religiozításhoz való hozzáférést. Ám ezzel a két fogalommal [ti. a racionális-irracionális párossal] semmit sem mondunk, amíg nem ismerjük a racionális értelmét.” Márpedig, Heidegger szerint a racionális fogalmát „notórius meghatározatlanság” jellemzi, aminek megfelelően levonja a következtetést: „a fenomenológiai megértés lényege [*Grundsinn*] szerint egészen kívül esik ezen az ellentétpáron [...]”.⁹ Ennek alapján úgy tűnhet, hogy Heideggernek azért van gondja az Otto gondolkodását fémjelző fogalompárossal *A szent*-ben, mert közülük az, amely a másikat is hordozza, eleve tisztázatlan. Ám Heidegger más megfogalmazásaiból úgy tűnik, a probléma valójában ennél mélyebben fekszik számára.

Másrészt ugyanis szintén ebben az előadásban hangzik el, ezúttal nem szorosán Rudolf Ottót célba véve, hanem egyáltalán a vallási megélésről való bevett beszédet kritizálva: „Valami változatlan marad, miközben radikálisan meg is változott. [Az őskeresztény religiozításról való beszéd] szellemes paradoxonok küzdőtere, ám ez semmit sem segít. A kiélezett megfogalmazások nem magyaráznak meg semmit.”¹⁰ Ennek alapján úgy tűnik, Heideggernek végső soron az a problémája Rudolf Otto eljárásával, hogy két, ellentételező fogalommal kíván megmagyarázni egy jelenséget, tudniillik a racionális-irracionális párossal, iga-

zából függetlenül attól, hogy a pár tagjai milyen mértékben tisztázottak filozófiailag. Tehát végső soron módszertanilag Heidegger nem azért utasítja el Rudolf Ottót, mert a racionális fogalma tisztázatlan, hanem mert ellentételező fogalmak egységében, azaz paradoxonban gondolkodik, ami Heidegger szerint fenomenológiai értelemben nem nyújt leírást, hanem megmarad a tetszetős fogalmi spekuláció szintjén.¹¹ Nyilván azért – követve Heidegger ellenvetését, még ha ő erről itt, ebben a kifejezett formában nem is beszél –, mert a paradoxon csupán a fogalmi leírás szintjén jelentkezhet, a fenomének, azaz a közvetlen adódás tapasztalati szintjén nem, hiszen ez lehetetlen, legalábbis a „normális” tudat számára.¹²

Hogy is áll akkor a fenomenológia a (vallási) paradoxonnal? Különös módon mintha Husserl jóval nyitottabb lenne a paradoxonra, miközben Heideggerből éles ellenszenvet vált ki, pedig mindketten a fenomenológiára tekintettel ítélik meg Rudolf Otto eljárását. Hogy tisztábban lássuk a fenomenológia (vallási) paradoxonhoz való viszonyulását, és így egyik peremvidéke széleit, próbáljuk meg három lépésben elérni Otto vallásfenomenológiájának a szívét.

Aki „sajátos vallásos érzéseket nem tud felidézni...”

■ Ám Otto szándékoltan akadályt gördít elénk, amikor egy – azóta is sokat emlegetett – sajátos módszertani megfontolásból a következőket bocsátja előre: „Kérjük az olvasót, idézze fel a valláshoz kapcsolódó erős és lehetőleg egyoldalú felindultság egyik pillanatát.” Majd így folytatja: „Aki nem képes erre, vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük, ne olvassa tovább ezt a könyvet.”¹³ Ezek szerint Otto egyeseket eleve kizár a könyv olvasásából, mégpedig, ahogy láttuk, azokat, akiknek saját megítélésük szerint nem volt még a vallási megrendültséghez hasonló tapasztalata. Ezzel a drámai nyitással vallásfenomenológiáját ezoterikussá teszi, hiszen vélhetően nem mindenki tud magában vallásihoz hasonló tapasztalatot detektálni. A szóban forgó fenomenológiai elemzés e nyitás szerint tehát kizárólag azoknak lehet érthető, akiknek van olyan tapasztalata, amiről a könyv szól, azaz a filozófiai megértés feltétele ez esetben a saját tapasztalat és a leírás együztése.

Első megközelítésben úgy tűnhet, nincs ebben semmi rendkívüli, hiszen nem eleve ezzel a feltevással dolgozik minden fenomenológia? Nem erről beszél például Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiája* Előszavában, amikor azt mondja: „A magukhoz a dolgokhoz való visszatérés mindig az ehhez a megismerés előtti világhoz való visszatérés, melyről a megismerés mindig beszél, amelyhez képest minden tudományos meghatározás elvont és szignitív. A megismerés mindig ennek a világnak a függvénye – úgy, ahogyan a geográfia is a táj függvénye, amely kapcsán először megtanultuk, mi az, hogy erdő, rét vagy folyó.”¹⁴ Eszerint nem csak annak lehet hozzáférése a táj fenomenológiájához, aki tapasztalt már erdőt, mezőt, folyót? Ám ha ez valóban így van, az gúzsba kötné a fenomenológiát, hiszen ez esetben semmiféle hozzáférésünk sem lenne azokhoz a területekhez, amelyekről nincsen saját, közvetlen tapasztalatunk, így a korábban említett példák nyomán az őrülethez, vagy az állatokhoz, hacsak nem vagyunk magunk is őrültek vagy lovak.

A kérdés súlya számomra leginkább a nőfilozófián mutatkozik meg, és az abban gyökerező lehetséges társadalmi aktivizmuson: csak akkor állhatok ki a nők egyenjogúsága mellett, ha magam is nő vagyok, hiszen máskülönben nincs hoz-

záférésem az aktivizmus gyökerét képező primér tapasztalathoz? Ez nyilvánvalóan nincs így. Elismerve a sorstársiságban rejlő erőket és privilégiumokat, fenomenológiailag mégis a mellett érvelek, hogy a nem saját, azaz közvetített tapasztalat is lehet indirekt módon a sajátom annyira, hogy egy szituatív identifikáció alapját nem csupán a primér, saját tapasztalat, hanem az együttérzésben közvetített tapasztalat is képezheti. A következő gondolatmenet ezt a kérdést is magával görgető esettanulmánynak is tekinthető, még ha ezzel már részben előre is bocsátjuk következtetéseinket.

Az imént felidézett indítással egyébként Rudolf Otto úgy jelenik meg előttünk, mint aki inkább Heideggerrel ért egyet a vallási tapasztalat leírásának mikéntje kapcsán, nem pedig Husserlrel, aki Rudolf Ottónak szóló elismerő levele alapján úgy tűnik, beengedi a paradoxont a fenomenológiába. Hiszen ha Otto azt állítja, hogy csak a vallási jellegű tapasztalattal eleve rendelkező olvasó számára lehet megvilágosító a vallási tapasztalat paradoxonként való leírása, akkor ezzel végső soron mintha helyeselné Heidegger későbbi, számára ismeretlen kritikáját, miszerint fenomenológiailag önmagában semmit sem érünk el a vallási megélés paradoxonként való leírásával, ettől az még fenomenológiailag megközelíthetetlen, illetve megközelítetlen marad. Mindenesetre elindulunk, akár van vallásiként azonosított tapasztalatunk, akár nincs, aztán majd meglátjuk, mit tudunk mondani az itt vázolt anomáliákra.

A numinózus

■ Otto kiinduló előfeltevése, mely köré gondolkodását szervezi, az a belátás, hogy minden vallásban kell, hogy legyen valami közös. Ha ezt a közöst megtaláljuk, akkor ily módon megtaláltuk a vallás differentia specificáját, azaz azt a tényezőt, ami a vallást vallássá és nem mássá teszi. Célját úgy látja elérhetőnek, hogy a vallásokban fellelhető transzcendenssel kapcsolatos emberi tapasztalatokra figyel, konkrétan a vallási megélések affektivitását veszi górcső alá. Ezek központi kategóriájaként bevezeti a numinózus fogalmát, és azt mondja, hogy minden vallás alapélménye a numinózussal való szembesülés vagy találkozás.

Mi ez a numinózus? Olyan transzcendens vonásokat mutató realitás a tapasztalatban, amelyet hordozhat egy kő, egy állat, ember éppúgy, mint villám, szél, sőt fizikai értelemben nem érzékelhető valóság is, ám ezek mindegyikében közös, hogy van bennük valami irracionális. Ezért lehet a vallás lényegét kizárólag a vallási affektivitáson keresztül megközelíteni, azaz úgy, mintha egy tükörben néznénk azt, ami a tükör előtt van, tehát csak indirekt módon tudnánk rápillantani. Otto nem áll meg itt, tudniillik, hogy kiemeli a vallási megélésben rejlő irracionális vonást, és most sem önmagában emiatt foglalkozunk vele, de számára azért ennek a vonásnak a kiemelése szerepel első feladatként, mert harcot folytat azokkal a kortársakkal szemben, akik a vallást csak a racionalitás körén belül, és/vagy morálként tudják elgondolni. Minket most nem ez a kérdéskör foglalkoztat,¹⁵ hanem azt a bizonyos három lépést akarjuk megtenni Otto fenomenológiájának szíve felé, hogy feltárjuk a vallási paradoxon fenomenológiájának lehetőségeit.

Első lépés: tremenda majestas, avagy a rettenet

■ Az Otto által felidézett vallási tapasztalat a maga gazdagságában elsöre így fest: „Ha szemügyre vesszük az erős vallásos érzelmi megrendültség legsós és legmélyebb rétegét, amennyiben az több, mint az üdvösségbe vetett hit, bizalom vagy szeretet, tehát ami olykor [...] szinte őrjítő erővel tudja megindítani és betölteni a lelkünket; [...] a dolog kifejezésére csak egyvalami kínálkozik: a *mysterium tremendum*, a rettentő titok érzete. Ez az érzés olykor gyengéd hullámmal öntheti el a lelkünket, az elmélyült áhítat lebegő, nyugodt hangulatának formájában, s ily módon fokozatosan a lélek szakadatlanul áradó hangulatává válhat, amely sokáig tart, és ott rezeg, míg végre elcsitul, s a lélek újra a profanításba merül. Előtorzhat ez az érzés a lélekből hirtelen lökésekkel és görcsökkel is. Furcsa izgatottságot, kábulatot és eksztázist is okozhat. Vannak vad és démoni formái is. Lesüllyedhet egészen a szinte kísérteties borzongásig és irtózásig. Vannak nyers és barbár előzményei és megnyilvánulásai, valamint fejlődhet a finomság, a tisztaság és a megdicsőülés irányába is. Kialakulhat belőle a teremtmény csöndes, alázatos reszketése és elnémulása is – de mitől reszket és némul el? A minden teremtmény fölött álló kimondhatatlan titoktól.”¹⁶

Otto a vallási megélést a benne domináns különböző elemek tipizálásával igyekszik körüljárni. Az itt leírt tapasztalatban a tremenda majestas eleme dominál, azaz a numinózust elsősorban mint elrettentő fensőbbiséget tapasztalom meg, a reszketés és elnémulás az elrettentő fensőbbiség titkának szól. Különös felfedezni ebben a leírásban a párhuzamokat más természetes és közismert, tehát távolról sem ezoterikus megélésekkel, amilyen a szerelmi tapasztalat¹⁷ vagy például a horrorfilmek és thrillerek nézése során szerzett tapasztalatokkal.

Második lépés: mira majestas, avagy a megbotránkozás paradoxona

■ A közelmúltban figyeltem fel rá, hogy Ottónak mennyire fontos a csoda kérdése ebben a könyvben. Kézenfekvő persze, hiszen ha a vallás túlracionalizálása ellen küzd, akkor a csoda, mint ami túl van a racionális kereteken, meghatározó elemmé válik. Ám Ottónál a csoda kérdése rendhagyó módon kerül előtérbe. A *tremendumra* vonatkozó elemzéseknél figyelhetünk fel arra, hogy a tremenda majestas mellett megkülönböztet egy másik típust is, ami véleményem szerint ugyancsak a *tremendum* eleme, csak hogy immár egy egészen sajátos értelemben véve: ez a mira majestas, a csodálatos fensőbbiség.¹⁸ Tudtommal erről így Rudolf Otto nem beszél, de a mirumnak ez az eleme azért figyelemre méltó a vallási tapasztalatelemek tipizálási sorában, mert nemcsak magát a közvetlen megélést rögzíti, mint ahogyan azt a tremenda majestasnál láttuk, hanem az affekcióval szorosan karöltve, attól elválaszthatatlanul része magának a megélésnek az arra való közvetlen, azonnali reflexió is. Enélkül a mira tremenda tapasztalatelem egyszerűen nem állna elő, a megélés tartalmát nem tudnám csodaként megélni – ez esetben tehát az affekció és az erre való reflexív tudataktus egyazon kooperatív egységben adódik.

Lássunk ehhez is egy példát, amely láttatja ezt a tapasztalatot úgy, hogy együttal egyértelművé is váljon, miért szükséges megkülönböztetni a tremenda majestastól. A példa nem Otto könyvéből való, hanem Luthertől. Mégpedig Luthernek a *De servo arbitrio* című értekezéséből,¹⁹ amelyről Otto azt írja *A szent-*

ben, hogy ennek a könyvnek a nyomán értette meg a numinózust, hogy az mennyiben más, mint a racionális. A hatás olyannyira vállalt és meghatározó, hogy Otto saját tremendum és majestas fogalmait is innen, Luther e könyvéből eredezteti, a divina majestas és a metuenda voluntas viszonyából. „A két kifejezés azóta a fülemben cseng, mióta először kezdtem foglalkozni Lutherrel” – írja,²⁰ márpedig Rudolf Otto már a disszertációját is Lutherből írta *Die Anschauung von heiligen Geiste bei Luther: Eine historisch-dogmatische Untersuchung* (A Szentlélek felfogása Luthernél. Történeti-dogmatikai vizsgálódás) címmel 1898-ban.²¹ Otto Luther vallásos élményét „hallatlanul felfokozottként” jellemzi, amely számára a vallásos élmény vizsgálatokor megvilágosító erővel bírt.²² A szentben egy egész fejezetet szentelt Luther megélésének, melynek nyomán azt mondhatjuk, hogy Otto vallásfenomenológiája jelentős részben Luther – valamilyen módon rögzített – vallási tapasztalatában gyökerezik. Ezért idézzük most példaként őt: lássuk tehát Luther tapasztalatát a *De servo arbitrio*-ból.

„Az Isten kénye-kedve szerint embereket hagy cserben, keményít meg, dönt kárhozatba (mintha öröme telnék az emberi bűnökön és az örökkévaló kínokon), akinek nagy irgalmát és jóságát ugyanakkor mindenütt hirdetik. Igazságtalanak, kibírhatatlanak, sőt borzalmasnak tűnik Istenről így gondolkodnunk. Ezen bizony évszázadok óta sok nagy ember megütközött már! Kinek ne lett volna ettől nagy bosszúsága? Én magam is nemegyszer a kétségbeesés legmélyéig megbotránkoztam ebben, s bizony azt kívántam, bárcsak sohasem teremtettem volna emberré!”²³

Ez az a tapasztalat, amelyet – bár ezt a konkrét helyet nem idézi – Otto „Luther »jóbi« gondolatmentének”²⁴ nevez, hiszen Jób könyve esetében is azt fedezte fel, hogy ott nem egyszerűen a rettentő fenség tapasztalata a középponti megélés, hanem sokkal inkább a csodálatos megtapasztalása. Amikor így beszélünk, könnyen elkalandozhatunk, mert a köznyelvi kifejezés csodásnak és csodálatosnak olyasmit titulál, ami bár váratlan és különleges, mégis bájos, kedves és örömteli, mint amikor a királyfi megtalálja Hamupipóké a fél pár cipővel a kezében: inkább a meseszerűhöz kötjük.

A mirum eleménél másról van szó: ez a csodálatos azért tartozhat a tremendum, az elriasztó, rettentő körébe, mert magában hordozza az érthetetlenség karaktert, ez az a közvetlen egyidejű reflexió, amiről az imént beszéltünk, és ez az az egészen érthetetlenül működő isteni fensőbbiség, amely ellen Jób is lázad olyan erővel, hogy a napot is elátkozza, amikor megfogant anyja méhében. Otto azt mondja, hogy ehhez a tapasztalati elemhez tartoznak Luther „heves kirohanásai a »szajha ész« ellen”²⁵ – Luther valóban addig példátlan módon tudott felháborodni és tudta felháborodását írásban is rögzíteni (ami egy sajátos habitus nélkül nemigen sikerült volna, mert különben nem lett volna elég bátorsága, hogy a szavak tényleg újra egészen átélhetővé tegyék a felháborodását) a helytelen észhasználat ellen –, hiszen a mirum esetében a megélés ereje éppen az ész győzi le, és az ész bizonyul egészen hasznavehetetlennek és tanácstalannak. Ám az iménti beszámoló, Jóbéval valóban párhuzamosan, az ész aktivitásáról beszél ebben a helyzetben, hiszen az ész „megbotránkozik”. Otto azt írja, hogy a mira majestas eleme esetében, mint a szóban forgó példánál, „a szorosabb értelemben vett irracionálisról, a mirumról [van szó], arról, ami fölfoghatatlanul paradox, ami ellenkezik azzal, ami észszerű.”²⁶

Otto eszerint az ész megbotránkozásában megmutatkozó mirumot felfoghatatlansága okán paradoxonnak nevezi. Van-e azonban bármi akár fenomenológiai, akár másképp megközelíthetetlen ebben a tapasztalatban? Hiszen gondolatmenetünk elsősorban arra irányult, hogy feltárja a vallási paradoxon fenomenológiai elérhetőségének a kérdését. Az ebben az értelemben vett paradoxonról, azaz mirumról hírt adó megélésben szó nincs megközelíthetlenségről. Ezt a jóbi-lutheri mirumot tényleg mindannyian ismerjük, és vallástól-vallásosságtól függetlenül a valami nálunk erősebb elemnek való kiszolgáltatottságunkat jelenti, amelyet rettentő tapasztalatként élünk át, mert az események semmilyen számunkra addig hozzáférhető értelmezési-logikai keretbe nem illeszthetők be, azaz nem érthetők a számunkra. Ez a miruma az atipikus gyásznak, például amikor szülő temet gyermeket, ez a miruma a szenvedéssel járó hosszú betegségnek, miközben mindig igyekeztünk egészségesen élni, ez a miruma a fejünk felett kitörő háborúnak stb. Mindezekben a tapasztalatokban elsősorban a tehetetlenség érzése közvetíti számunkra az általunk nem befolyásolható események észszerűtlenségét. Ez a típusú tapasztalat a fenomenológia tárgya, és jól el is boldogul vele. Azért, gondolom, mert bár nem érthető, ami történik, mégis éppen nem érthetősége tipizálhatósága okán, azaz mivel nem érthetősége érthetővé tehető egyáltalán nem vonul vissza a fenomenológiai vizsgálódás elől. Ez nem az a vad tapasztalat, amiről Richir beszél,²⁷ hiszen számára a világ meghaladhatatlan transzcendenciájának a tapasztalata a meghatározó, ez esetben viszont Ottónak az észszerűtlenség tapasztalata, bár elképzelhető, hogy van közös metszet.

Harmadik lépés: *mysterium tremendum et fascinans*, avagy a harmónia paradoxona

■ A tremenda majestas és a mira majestas, azaz a visszahőkölés-megrettenés és a megbotránkozás paradoxona után azonban Rudolf Otto tovább ássa magát a vallási tapasztalat mélyébe, és itt, ebben a harmadik lépésben bukkan fel a fascinans elemének megérkezésével a kontrasztharmónia: a *mysterium tremendum* és *fascinans* harmonikus együttállása. Az iménti idézet Luthertől is így folytatódik a *De servo arbitrio*-ban: „Ez akkor történt, mielőtt még felismertem volna, milyen üdvös ez a kétségbeesés, és mennyire közel van a kegyelemhez!”²⁸ Ennek a tapasztalatnak a leírásához is Luthert idézzük, ezúttal azt a szakaszt, amelyet Otto is idéz *A szentben*.

„A mi javunk rejtve van, mégpedig olyan mélyen, hogy éppen az ellentéte mögött rejtetik. Így az életünk a halál mögött, önszeretetünk az öngyűlölet mögött, dicsőségünk a gyalázatunk mögött, üdvösségünk a pusztulásunk mögött, az ország a száműzetés mögött, a menny a pokol mögött, a bölcsesség az ostobaság mögött, az igazság a bűn mögött, az erény a gyengeség mögött. És általánosságban is, bármi jó iránti törekvésünk ennek tagadása mögött rejlik, hogy hitünk Istenben találja meg a helyét, aki a tagadó lényeg, jóság, bölcsesség és igazság, akit nem lehet birtokolni vagy elérni, csak miután megtagadtuk minden törekvésünket. [...] Ugyanúgy »a mi életünk is el van rejtve Krisztussal együtt Istenben« (Kol 3,3), azaz mindennek a tagadásában, amit érzékelni, bírni és felfogni lehet.”²⁹

Ez az idézet a kontrasztharmonikus vallási megélést példázza, amely már teletöltött a fascinans elemével. Azt hiszem, Rudolf Otto téved, amikor ezt a megélést a jóbi alaptapasztalatként értékeli: „E jóbi gondolatmenet legcsodálatosabb és legmegragadóbb kifejtését Luthernél a Római levél magyarázatánál találjuk”,³⁰

vezeti be az idézetet, miközben a jóbi alaptapasztalat a megbotránkoztató paradoxon tapasztalata volt, mely nyugtalanságot és lázadást szül. Itt nyilvánvalóan nyoma sincs megbotránkozásnak, sokkal inkább derűs öröm árad a sorokból. Ez a váltás az előző tapasztalathoz képest a fascinans, a vonzó, a lenyűgöző elemnek tudható be: amikor ez az elem frigyre lép a tremendum mysteriumával, akkor szelődül a tapasztalat harmóniává. Ám ez nem egy kisimult harmónia, hanem egy dinamikus, eredetét nem felejtő, ezért kontrasztharmónia, hiszen benne békésen rendeződik el az egymással szöges ellentétben álló felek harca úgy, hogy mindkettő konstitutív ereje megmarad: egybefonódik a rettenet és a vonzalom, és ebben az egybefonódásban nem oltják ki a felek, hanem feltételezik egymást.

Ebből kifolyólag ez maga a paradoxon teljessége, ahonnan visszatekintve megmutatkozik, hogy a megbotránkozás paradoxona végső soron elvéti a kontrasztharmonikus paradoxont. A kettő között a megélésben van egy átfordulás, amikor a fascinans eleme megszelídíti a mirumot, egyúttal igényt is tart rá a maga sajátosságaiiban. A kontrasztharmónia nem számolhatja vagy erőltetheti el a tremendumot: ahogyan ez kezdetét venné, nyomban felszámolódná a kontrasztharmónia. A kontrasztharmónia egy hajszálon egyensúlyoz, nincs királyi útja, mintha folyton veszélyben lenne, az elemek egymáshoz viszonyított kényes, patikamérleg-egyensúlyának köszönhetően. Ám amíg fennáll, éppen ebben rejlik egyedülvaló ereje is. Ez az a valódi paradoxon, amihez a fenomenológiai leírás csak közelíteni tud, amit azonban elérni nem tud.

Illetve hogyne érhetné el, de csakis akkor, ha elfogadjuk, hogy a fenomenológiai nyelv dolgozhat paradoxonnal a leírásban. Amíg a tapasztalatban nem bukkan fel a kontrasztharmonikus paradoxon, addig egyetérthetünk Heideggerrel abban, hogy a fenomenológia nyelvének nincs szüksége arra, hogy paradoxonokban vagy akár ellentételező fogalmisággal dolgozzon a leírásban. Ám ha a tapasztalatban felbukkan a kontrasztharmonikus paradoxon, akkor ehhez a hajszálon egyensúlyozó jelenséghez a direkt nyelv robosztussága nem tud közelíteni, mert így szükségképpen kibillent a paradoxont önmagából a leírásban, azaz elveszti. Ekkor olyan, mintha működésben lévő hajszáritóval akarna megfogni egy tollpihét: elszalad előle. A megélésben kontrasztharmonikus realitás csak akkor és annyiban tud megérkezni a fenomenológiai leírásba, ha magában a leírásban megengedjük a paradoxikus kifejezést. Ám abban igaza van Heideggernek egészen, hogy ezzel a fenomenológia határaihoz érkezünk, hiszen kétséges, hogy az ilyen leírás leírás-e még fenomenológiai értelemben egyáltalán. Rudolf Otto is tisztában van a szóban forgó problémával, ezért mondja, hogy a numinózus végső soron csak „körülírható (*erörterbar*)”,³¹ azaz Otto fenomenológiája közelít, taglal, de nem ragad meg, nem definiál.

És közben az is lehet, hogy a fenomenológiának lehetetlennek kell minősítenie ezt a tapasztalatot, a kontrasztharmónia tapasztalatát, mert valóban, mielőtt a leírás kereteit, azelőtt a lehetséges tapasztalat kereteit feszíti szét. Mert minden ismert paradigmát meghalad. Abban az értelemben, hogy olyan radikális immanens tapasztalat (ez utóbbi szókapcsolat önmagában tautológia, a tapasztalat csak immanens lehet, ezért tapasztalat), amely ugyanakkor radikális transzcendens is. Nem mintha ezzel a megfogalmazással bármi is érthetőbbé vált volna. Rosenzweig is utal megnevezés nélkül Rudolf Ottóra és a paradoxon szóban forgó maximumára, amelyet ő úgy ír le, a legegyszerűbb köznap tapasztalathoz közelítve nyelviileg a paradoxon vallásos érzését: „félelem és védettség”.³² Ehhez

húz minket a lehető legközelebb a következő leírás e paradoxon tapasztalatáról, ami igazából az általam ismert releváns tapasztalati beszámolók közül az eddig olvasott legszebb, és talán ebben a formájában pontosabb is, mint Luther egyébként nagyszerű leírása. Ki más lenne a szerző, mint Kierkegaard, aki persze maga is a lutheranizmusba gyökerezik, nem mintha Rosenzweig nem gyökerezne egy egészen más értelemben, de mégiscsak a lutheranizmusba is,³³ és aki tehát, mármint Kierkegaard, így ragadja meg a kontrasztharmónia maximumát: „Kétségbe rémületes arcra borulni, midőn a hegyek rengenek az Isten hangjától, mint mellette ülni hasonlóként”.³⁴ Kierkegaard álneves szerzői sem a rettenetéstől vagy a megbotránkozás paradoxonától tartanak: Silentio egyenesen azt mondja, nem fél a rettenetéstől, nem futamodik meg tőle, ám a hithez, azaz a harmónia paradoxonába érzékezéshez nincs bátorsága. Azaz, ahogy írja, a hit öröméhez nem elég bátor, ahhoz a bizalomhoz, mely tudja, „Isten törődik a legkisebbel is.”³⁵

Aki „sajátos vallásos érzéseket nem tud felidézni...” – újra

■ A tremenda majestas, majd a mira majestas után a mysterium tremendum et fascinans tapasztalataira figyeltünk Ottót kísérve, hogy a vallási tapasztalat mélyülésén lássuk működni a fenomenológiát. Ez esetben a vallási tapasztalat maximumát a kontrasztharmónia jelentette. A fenomenológiai leírás kénytelen a paradoxon nyelvét beszélni, ha elfogadjuk, hogy a vallási értelemben vett paradoxon a tapasztalat realitása lehet. Ha így van, akkor maga a tapasztalat vált paradigmát, minek folytán a fenomenológia sem kerülheti el a paradigmaváltást. Elképzelhetetlennek tűnhet ez, de különös módon éppen a realitás ura, a kőbe metszett természettudomány mutatta meg Rudolf Otto kora óta, hogy mit jelent a radikális paradigmaváltás a tapasztalatban és a leírásban is, hogy mit jelent nyitni a paradoxon felé.

Otto azt mondja e lehetetlen tapasztalatot középpontba állító könyvében, hogy ha semmilyen vallási jellegűként felismert tapasztalatunk nincs, ne olvassuk el a vallási paradoxonról szóló leírást. A fentiek fényében azonban hadd mondjam most azt: Dehogynem, olvassa a könyvet bárki, bármilyen tapasztalatai vannak vagy nincsenek! Arra korábban is utaltam, hogy lehetségesnek kell lennie valamilyen közvetítésnek a nem saját és a saját között. Ám Otto fenomenológiája maga is némileg ellentmond saját felütésének. Miután ugyanis sikeresen elhatárolódott attól, hogy „a hívő beszámolója”,³⁶ azaz vallásos fenomenológia legyen, nyilvánvalóvá teszi, hogy a vallás fenomenológiája akar lenni, tehát igényt támaszt – ahogy Otto írja – az „objektív jelzésre”, azaz így szükségképpen sajátjává kell tennie a célt, hogy a lehetetlen tapasztalat lehetséges fenomenológiai leírását adja. Ettől a tapasztalat még ezoterikus marad, azaz fokozottan esélyes mind a félreértés, mind a rosszul mondás, ám ez – és erre épp Rudolf Otto az egyik legjobb példa – a fenomenológia szenvedélyét nem kioltja, nem más irányba tereli, nem kudarcra ítéli, hanem csak feltüzeli.

■ JEGYZETEK

1. Például Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I.* (Ford. Berényi Gábor – Egyedi András – Mezei Balázs – Ullmann Tamás) Atlantisz, Bp., 1998. 155.

2. Rudolf Otto: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Trewendt & Granier, Breslau, 1917. (A továbbiakban Otto: *Das Heilige.*) Magyar

- nyelven: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* (Ford. Bendl Júlia) Osiris, Bp., 1997. (A továbbiakban Otto: *A szent.*)
3. A kérdést részben már elkezdtem körüljárni ebben a könyvben: Horváth Orsolya: *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között.* L'Harmattan–Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Bp., 2022.
4. Husserl an Otto 1919. 03. 05. In: Edmund Husserl: *Briefwechsel. Husserliana Dokumente: Band III. Teil 7: Wissenschaftlerkorrespondenz.* Kluwer, Dordrecht, 1994. 205–208. 207.
5. Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* L'Éclat, Combas, 1991. Vö. Tengelyi László „új” francia fenomenológiáról szóló elemzésével: Tengelyi László: *Új fenomenológia Franciaországban.* In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia.* Akadémiai, Bp., 2007. 1346–1371.
6. Philip C. Almond: *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology.* The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984. (A továbbiakban Almond: *Introduction.*) 19.
7. Rudolf Otto (Übertragung): *Der Sang des Hehr-Erhabenen. Die Bhagavad-Gita.* Kohlhammer, Stuttgart, 1935.; Uő: *Die Urgestalt der Bhagavad-Gita.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934.; Uő: *Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gita.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1935. Az első angol nyelvű kiadás egyben közli a 3 kötetet: Uő: *The Original Gita: The Song of the Supreme Exalted One.* Allen and Unwin, London, 1939.
8. Még ezt megelőzően azonban készített egy rövid recenzióvázatot is *A szenthez*, amely részben az itt szóban forgó probléma mentén illeti kritikával a könyvet. Martin Heidegger: *Das Heilige. [Vorarbeiten zur Rezension von Rudolf Otto, Das Heilige, 1917].* In: Uő: *Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik.* In: Uő: *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. (A továbbiakban GA 60.) 332–334.
9. Martin Heidegger: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion.* In: GA 60. 1–156. 78–79. (Ford. H. O.)
10. „Etwas bleibt unverändert, und doch wird es radikal geändert. Hier haben wir einen Tummelplatz geistreicher Paradoxien, aber das hilft nichts! Spitze Formulierungen explizieren nichts.” GA 60. 118. (Ford. H. O.)
11. Otto tudtommal nem ismerte Heidegger vele kapcsolatos kritikai észrevételeit, ám az ellenszenv kölcsönös volt. Amikor Heidegger Marburgba való meghívásáról döntött az egyetem 1925-ben, a teológiai fakultás képviselőjeként Rudolf Otto „erős ellenállást” mutatott. (Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Göncöl, Bp., 1992. 102.)
12. Ennek a megállapításnak nem mondanak ellent azok a határtapasztalatok, ahol mintha paradoxonnal találkozoznánk az adódás szintjén, mert ezek elemzésekor rendszerint kiderül, hogy pusztán nézőpontösszeolvadásokról van szó. Ha ezeket szétszálazzuk, akkor az adódó paradoxon is szétolvad.
13. Otto: *A szent.* 18.
14. Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája.* (Ford. Sajó Sándor) L'Harmattan, Bp., 2012. 9.
15. A numinózus összefoglaló elemzését lásd például Todd A. Gooch: *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion.* Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2000. 104–131.
16. Otto: *A szent.* 23.
17. Vö. Horváth Orsolya: *Vallási élmény és nemi vágy. Rudolf Otto küzdelme az irracionálissal.* Vallástudományi Szemle 2017. 1. sz. 49–59.
18. Lásd Otto: *A szent.* 123.
19. Luther Márton: *A szolgálai akarat. De servo arbitrio 1525.* (Ford. Jakabné Csizmazia Eszter–Weltler Ödön–Weltler Sándor) Magyarországi Luther Szövetség, Bp., 2006. (Magyar Luther Könyvek 11.) (A továbbiakban Luther: *A szolgálai akarat.*)
20. Otto: *A szent.* 122.
21. Almond a következőképpen látja ennek az értekezésnek a szerepét Otto életművében: „Mivel Otto a lutheránus vallásban nevelkedett és lutheránus teológián folytatta tanulmányait, nem meglepő, hogy Luther gondolkodása és különösképpen Luther saját tapasztalata jelentős befolyást gyakorolt rá. És ez a befolyás korántsem volt egyoldalú: Otto nem csupán sokat hivatkozott Lutherre, hogy így érvényesítse és támogassa meg saját álláspontját, és eközben Luther műve természetének és kontextusának nem csupán egy kifejezetten friss értelmezését nyújtotta, hanem ennek a könyvnek a Szentlélek értelmezése szerepet játszott aztán *A szentben*, valamint Otto későbbi miszticizmus és primitív keresztény eszkatológia értelmezésében is.” (Almond: *Introduction.* 15. Ford. H. O.)
22. Otto: *A szent.* 122.
23. Luther: *A szolgálai akarat.* 166.

24. Otto: *A szent*. 123.
25. Uo.
26. Uo.
27. Marc Richir: *A fenséges tapasztalata*. (Ford. Lőrinszky Ildikó és Szabó Zsigmond) Enigma 1995. 1. sz. 66–69. Főképp 67. Ahogy Richir, úgy Otto is jelentős részben Kantra figyvel.
28. Luther: *A szolgálai akarat*. 166.
29. Luther 1515–16-os Római levél kommentárjából, Róm 9,3-hoz fűzött magyarázat. Magyar nyelven: Martin Luther: *A Római és a Galata levél magyarázata*. Luther Válogatott Művei 9. (Ford. Krähling Edit) Luther Kiadó, Bp., 2020. 393–394.
30. Otto: *A szent*. 124.
31. Otto: *A szent*. 16. Otto: *Das Heilige*. 7.
32. Franz Rosenzweig: *A megváltás csillaga*. (Ford. Bíró Dániel) Kalligram, Bp., 2023. 226.
33. Lásd például Franz Rosenzweig: *Die Schrift und Luther*. In: Martin Buber und Franz Rosenzweig: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Schocken, Berlin, 1936. 88–129.
34. Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. (Ford. Hidas Zoltán) Göncöl, Bp., 1997. 48. (A továbbiakban Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*)
35. Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (Ford. Rácz Péter) Göncöl, Bp., é. n. 39–40.
36. Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. 139.



ENESEY DIÁNA

A FÉNYESSÉG-TAPASZTALAT FENOMENOLÓGIÁJÁRÓL

Jonathan Dinsmore: *Mystical Luminosity Experience*

Jonathan Dinsmore a misztikus fényesség (*mystical luminosity*)¹ tapasztalatát igyekszik megragadni, fenomenológiai módszerekkel. Mégpedig úgy, hogy nem a kontinentális filozófia fenomenológiai kutatásokkal foglalkozó gondolkodóinak fogalmait veszi alapul, sőt – mint hangsúlyozza –, elszakadni kíván a Husserl, Heidegger és az őket követő filozófusok nevével fémjelzett irányzattól. Sokkal inkább William James gondolkodói nyomdokaiba lépne, egyfajta új jamesiánus törekvés hajtja, amelyben nem annyira a filozófia tudománynak való megfeleltetése dominál. Ehhez a szándékhoz kapcsolódik az is, hogy a fenomenológiát egyfelől tágabb értelemben tekinti, ami azt jelenti, hogy a szerző szándéka szerint a kötetben bemutatott kutatás elsődleges fókusza a szubjektív tapasztalat, illetve a tudat tartalma. Ezt úgy igyekszik elérni, hogy a vizsgálódás néhány történeti példát követően elsősorban kortárs beszámolókra épül, amelyek a személyes megéléseket sűrítik magukba. Másfelől pedig a tágabban értelmezett fenomenológia a kutatás irányát is megszabja. A kutatási célok megfogalmazásakor Jonathan Dinsmore meglehetősen szigorú szabályokat határoz meg saját maga számára. Ugyanis célként jelöli meg azt, hogy az elemzés ne váljon túlzottan empirikussá, pszichologizáló se legyen, jöllehet az empirikus bázist és a pszichológiai vonatkozásokat semmiképp sem tudja



...a fényesség tapasztalatában nemritkán úgy érzi az egyes ember, hogy betekintést nyer a kozmikus egységbe, az egységesség a maga sajátos harmóniájában mintegy lelepleződik számára.

kikerülni. Ezenfelül azt is körvonalazza, hogy a vallási élményben előforduló, az illuminált állapotban, pszichedelikus utazások során átélt, valamint a halálközeli élményekben felbukkanó fényességtapasztalatoknak külön kell válniuk.

A kötet első nagyobb egysége a vallási élmények köré szerveződik, pontosabban a vallási élményekben megtapasztalt fényesség köré, amelyet Dinsmore – úgy vélem, helyesen, a tudományos kutatási rést felfedezve – meglehetősen alultematizált fenoménként ír le. A valláshoz kötődő megélések fényességgéközpontú elemzését megelőzően Dinsmore világossá teszi azt is, hogy nem egy bizonyos vallást emel ki, hanem holisztikusan, a fény szerepét fürkészve igyekszik foglalkozni mindazokkal a vallásokkal, amelyekben a fényesség szerepel a vallásos jellegű élményekben. Ebben Mircea Eliade és Rudolf Otto megközelítése jelent Dinsmore számára vezérfonalat, annyi megkötéssel, hogy a szerző nem is sejtet semmiféle hierarchikus viszonyt a különféle vallások között, ahogy olykor Rudolf Otto teszi. Eliadét külön is kiemeli, ugyanis az ő fénytapasztalattal kapcsolatos kutatásait jelentősnek és saját vizsgálódásai szempontjából is nagymértékben meghatározónak tartja. Ám mielőtt a fényesség szerepét kezdené kimutatni az egyes vallásokban, történeti példákon keresztül szemléltetve, felsorolja a misztikus fényesség alapvető ismertetőjegyeit, amelyek az olvasó számára is tájékozódási pontot jelentenek. Dinsmore hat alapvető karakterisztikumot emel ki, amelyek a misztikus fényességtapasztalat leírására szolgálhatnak: elsőként a fehér, olykor színes fényes jelleget vagy ragyogást, másodikként a pozitív hatást, amelyben a tapasztaló individuum rendkívüli szeretettel, örömmel, békességgel találkozhat. Harmadikként a noétikus vonást hangsúlyozza, amely abban mutatkozik meg, hogy a fényesség tapasztalatában látottak a valóságnál is valósabbnak tűnnek, mintha felfednék a valóság titkát, ehhez kötődik a negyedik mozzanat is, amely arra világít rá, hogy a fényességtapasztalatot átélő egyén úgy érzi, rendhagyó tudás birtokába jut. Az ötödik meghatározó tényezőként az elevenség jelleget adja meg Dinsmore, arra utalva, hogy az alanyt olyan érzések töltik el a misztikus fényesség megtapasztalásakor, amelyek az életet és a határozott jelenlétet sugallják. A hatodik elemre akár úgy is tekinthetünk, mint az előző három ötvözetére, ugyanis itt az egyesítés aspektusát emeli ki a szerző, kifejezve, hogy a fényesség tapasztalatában nemritkán úgy érzi az egyes ember, hogy betekintést nyer a kozmikus egységbe, az egységesség a maga sajátos harmóniájában mintegy lelepleződik számára.

A vallástörténeti beszámolók és a különféle vallási hagyományok áttekintése során a szerző erősen támaszkodik Kapstein kutatásaira, aki ugyancsak Eliade követőjének mondható, Dinsmore pedig a kultúrákon átívelő megközelítési módját találja igazán jelentősnek. Részint Kapsteinre támaszkodva mutatja ki Dinsmore, hogy a fény mennyire számottevő a kabbalisztikus hagyományban, ahol kozmológiai vonatkozása is van, de a buddhista, a perzsa, valamint a szúfi tradícióban is igen nagy jelentőséget tulajdonítanak a fénynek.

Dinsmore a vallástörténeti beszámolók között különösen nagy figyelmet fordít a keleti ortodoxia egyik nagy alakjára, Szent Simeonra, aki a misztikus fényt alapvető keresztény tapasztalatként hirdette. A fénytapasztalat, amelyet Szent Simeon lejegyez, azért is jelentős, mert számos olyan megélésmozzanatot tartalmaz, amelyet a könyv kortárs beszámolókat felölelő szakasza is magában foglal. Szent Simeon számára a misztikus fényhez kötődő tapasztalat, a fény megpillantása az evilág elfeledését és a szavakban kifejezhetetlen öröm könnyeit hozta magával. Mintha egy másik létszférába került volna át az élmény átélője, aki

a primordiális fényt – és csak azt – látja, s ezen keresztül, mintegy közvetlen módon, a Teremtőt is.

A közvetlenül a vallási élményekhez kapcsolódó, mondhatni, vallási élményekben gyökerező fénytapasztalat tárgyalását követően Dinsmore felmutatja azt a megkülönböztethetetlenségi problémát, amely az egész vizsgálódást áthatja. Jelesül azt, hogy a vallási élményben kulcsszerepet játszó misztikus fényesség tapasztalatát igen nehéz elhatárolni az egyéb tapasztalatoktól, amelyeknek ugyancsak központi eleme a fény, így például a halálközeli élményektől vagy a tudatmódosító szerek hatása alatt átélt pszichedelikus élményektől. A fényességtapasztalatról szóló beszámolók közös vonásaiként a világ alapjaként megpillantott egyesítő erőt emeli ki Dinsmore. Ezenkívül a fényesség tapasztalatának érzelmi töltetű, az otthonosság érzését nyújtó megélési formái is gyakran társulnak eltérő forrású élményekhez, nemritkán szavakba nehezen önthető boldogság és békeesség formájában is. Persze az otthonosság eredhet a noétikus, tudáson alapuló kategóriából is, amennyiben úgy értjük, hogy a fényesség-tapasztalat nyomán az individuum kiismeri magát a világban.

A misztikus fénnel való találkozásból származó érzések vonatkozásában, – a többnyire kortárs – beszámolók alapján, Dinsmore két, módszertanilag fontos distinkciót is levezet. Az egyik a szokványos, mindennapi fénytapasztalattól határolja el a misztikus fényhez kötődő élményt, a megkülönböztetés bázisa abban áll, hogy míg a mindennapokban az erős fény érzékelése gyakran fájdalmas, szűró érzést kelt, vakítónak tűnik, a jóval erősebb misztikus fény megtapasztalásánál ennek épp az ellenkezőjéről számolnak be azok, akiknek része volt hasonló élményben. A másik, egyáltalán nem magától értetődő distinkció pedig a benső fény tapasztalatától választja el a misztikus fénytapasztalatot. Az itt említett benső fény például meditáció közben észlelhető. Ugyanakkor nem teljesen világos, hogy miképp lehet leválasztani ezt a fajta fénytapasztalatot a misztikus fény tapasztalatáról, túl azon, hogy Dinsmore szerint az ilyesfajta benső fény jobban hasonlít a szemképrázásra vagy egyéb, vizuális fényészlelésre. Már csak azért sem tűnik problémamentesnek ez az elhatárolás, mert a misztikus fényesség tapasztalatának néhány válfaját és azok altípusait is ismerteti Dinsmore.

A misztikus fényesség tapasztalatának típusait a következőképp osztályozza Dinsmore: az introvertív tapasztalatban az óceáni érzés dominál, a tágasság érzete, nincs is más tartalma az élménynek, csakis a fényesség. Az extrovertív tapasztalataltípusban a fény vagy azt a világot (fenomenológiai értelemben, életvilágként értve) járja át, amelyben élünk, vagy egy merőben más világot, utóbbihoz sorolhatóak például a halálközeli élményekben megjelenő túlvilági képek. A harmadik fő típusként a lokalizált fénytapasztalatot említi, amelyben a fény konkrét helyről ered, amely lehet a külvilág egy bizonyos pontja vagy egy bensőleg lokalizált hely, jobbára a szívből szokott az ilyesféle benső fény áradni. Bár később – a beszámolók nyomán – a szerző azt is megállapítja, hogy nem egyszerű a benső és a külső fényt egymástól elhatárolni, és kiváltképp problematikus a lokalizált fény kérdése, amikor mindent elárasztó fényről van szó, hiszen ekkor nem lehet tudni, honnan emanál a fény. Az viszont látszik, hogy mind az első típus, mind pedig a harmadik válfaj második altípusa felveti a meditációban megtalált benső fénnel kapcsolatos elhatárolási nehézségeket. Bár a „Fény” a különféle tapasztalatokban mutat esszenciális tulajdonságokat, azt is figyelembe kell venni, hogy ezeket a tulajdonságokat leginkább viszonytulajdonságokként lehetne értékelni, ugyanis a misztikus fény egyénekre gyakorolt hatása

játssza a legnagyobb szerepet a misztikus fény meghatározásának körvonalázásában. Az viszont látszik, hogy a szerző pszichológiai módszereket is integráló, de az egyes emberek tiszta megéléseire koncentrálnak megközelítésében a kortárs beszámolók és az úgynevezett tölcserátechnika feltehető kérdésekre adott válaszok azonos irányba mutatnak, ennyiben a misztikus fény definiálásához és leírásához közelebb juthatunk a könyv által.

Mindazonáltal a kötet lényegi, a misztikus fény kategorizálási szempontjait alátámasztó részében az empirikus kutatások és a pszichológiai jellegű vizsgálódás térhódítását figyelhetjük meg. Ez még önmagában nem jelent problémát, hiszen a szerző érvelésén és megközelítési módján az látszik, hogy a tágra értett fenomenológiai perspektívát az analitikus filozófia felől érkezve igyekszik felvenni. Az viszont – úgy vélem – komoly nehézségeket támaszt a kötet egészére nézve, hogy a misztikus fény tapasztalatának kortárs beszámolókat alapul vevő vizsgálatakor a vallási, a halálközeli és a pszichedelikus élmények fénytapsztalata nem válik el. Sőt számos ponton úgy tűnik, hogy miután látta, hogy milyen nagy a különféle fénytapsztalatok közötti hasonlóság, már meg sem kísérli az eltérő forrásból eredő élmények elhatárolását. Mintha feladta volna az elkülönítés igényét. Holott, véleményem szerint, egyáltalán nem közömbös, hogy milyen fajta élményről van szó, még akkor sem, ha a misztikus fényesség tapasztalata alapvető hasonlóságokat is mutat az egyes élményekben. Legfőképp a tudatmódosító szerek kiváltotta pszichedelikus élményt kellene valamiképp elhatárolni a többnyire spontán vallási élményektől és a biológiai folyamatok következményeként előálló halálközeli élménytől. Hiszen a pszichedelikus tapasztalatok előidézése szándékosságot feltételez, például a könyvben is szereplő ayahuasca-szertartásokra is többnyire szánt szándékkal, a hatás eléréséért mennek az emberek, s a hatás reménye már önmagában is kihathat magára az élményre is. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a szerző is úgy tekint erre a kötetre, mint ami további kutatásokat alapoz meg, így bízni lehet abban, hogy az itt kijelölt és valamelyest körülhatárolt empirikus terep további fenomenológiai kiindulópontú kutatásokat eredményez, akár további pszichológiai vizsgálódásokat, az idegkutatást vagy az agykutatást is integrálva, annak érdekében, hogy a fénytapsztalathoz kötődő élmények élesebben különválhassanak. A további kutatásoknak remek táptalajként szolgálhat az a sajátos skála, amelyet a misztikus fénytapsztalatról szóló beszámolók értékelésére vezet be a szerző.

Mindenképpen meg kell említeni a kötet érdemeit számba véve az emberközpon-tú látásmódot, amellyel a szerző hétköznapi emberek beszámolóit alapján igyekezett egy egységes képet kialakítani a misztikus fényességről, annak megélési módjain keresztül. A kutatói kíváncsiság és a fénytapsztalathoz tapadó sztereotípiák lehántásának szándéka mindvégig érződik a kötetben, s ez hiteles-sé is teszi az írást. A kategóriákba tömörítés jól összefoglalja mindazt, amiről a kutatásban résztvevők személyes elbeszélései beszámoltak. Bár Dinsmore már a kötet legelején jelezte, hogy nem a kontinentális filozófia fenomenológiai hagyományához illeszkedik, azt meg kell jegyezni, hogy a misztikus fényesség tapasztalata szemléletformáló, sőt – fenomenológiai nyelven szólva – beállítódásváltást előidéző élménynek tűnik. A szerző ezt transzformatív tapasztalat-ként aposztrofálja, amelyben az élmény átélője semmihez sem fogható boldogságot, különleges, tanulhatatlan bölcsességet, újfajta valóságot fedez fel, amely az egész addigi életét újrakeretezi. Jóllehet – ahogy erre Dinsmore is felhívja a figyelmet – a fényességtapsztalat transzformatív jellege, az élmény hatására ki-

alakuló új beállítódás a korábbi interszubjektív viszonyok felszámolásával is fejeget. Ez egyrészt a gyökeres perspektívaváltásnak tudható be, másrészt annak, hogy egy ilyen élmény mások számára átélhetetlen, így a megértés hiánya a viszonyok rovására megy. Utóbbi problémát már Kierkegaard is tematizálta.

Mindent összevetve, a további kutatások terepét előkészíti Dinsmore könyve, a misztikus fény jellemzőit felvázolja, de ami igazán fontos: megmutatta a rendhagyó tudatállapotoknak egy olyan területét, amelyet korábban méltatlanul elhanyagoltak.

■ JEGYZET

1. A „luminosity” kifejezés jelentését a „fényesség” szóval igyekszem visszaadni, jöllehet a „világosság” is alkalmas lehetne, de így fennáll a lehetősége annak, hogy valamiféle megvilágosodás-élményt is kiolvasnánk ebből a fogalomból, ami legfeljebb csak járulékos konnotációként mutatható ki Dinsmore fényességtapasztalatról szóló kötetében. A „fényesség” szó mellett érvként hozható fel az is, hogy a könyv központi mozzanata a fény (vagy ahogy többnyire előfordul: a Fény (*the Light*)). Érdekes nyelvi-filozófiai játék lehetett volna, ha Rudolf Otto magyarul „numinózus”-ként (*das Numinose*) ismertté vált kifejezése után a „luminozitás” fogalmával élénk, ám ez inkább jelentés-deficitet hozna – a kifejezőerőt csökkentené.



ZSEMLYE JÁNOS KONSTANTIN

„ÉN SZÉKESI GROFF BERCHENY MIKLÓS” (Bercsényi-kép a múltban és jelenben)

■ A Bercsényi „Olly családnév, mely – kivált a XVII. és XVIII. század elején szerepelt történeteinkben”.¹ E történelmi nevezetességű család leghíresebb tagja Bercsényi Miklós (1665–1725), a Rákóczi-szabadságharcnak (1703–1711) kezdettől fogva „második embere”.

A tanulmányban azokra a munkákra szeretném felhívni a figyelmet, amelyek Bercsényi Miklós életútjával foglalkoznak, érintve ennek kapcsán, melyek a Bercsényi-képünket alakító (heroizáló? sematizáló?) „toposzok”, s miben áll Bercsényi kuruc főgenerálisságának „genezise”. Előtte röviden kitérek a Bercsényi nemzetség (gens) „előtörténetére” Bercsényi Miklós születéséig, tekintetbe véve egyenes ági (apai) felmenőit („Miklós-ág”).

A „Miklós-ágról”

■ Thaly Kálmánnak a Bercsényi családra vonatkozó alapvető kutatásai és művei² nyomán vált ismertté az a nézet, miszerint a családnév „Berchen” helynévről vette eredetét.

A szerző három „Berchen” praediumra hívta fel a figyelmet. Az egyik az észak-dunántúli Veszprém vármegyében, a másik és a harmadik a dél-dunántúli Somogy, illetve Pozsega vármegyékben volt található. Thaly Kálmán feltételezése szerint „talán három ágra lévén oszolva” a „»Bercsény«-nem”, azok egymástól távolabb eső alapítása volna „a három *Bercsény* nevű” helység.³ Mind közül a Veszprém vármegyeinek az említése a legkorábbi (1082),⁴ s mindhárom a török dúlások következtében pusztult el a 16. században.⁵ Thaly feltevése, okiratilag igazolható praediumok elnevezésére támaszkodik. Ő maga a legrégebből dokumentált („legősibb”) Veszprém vármegyei „Bercsény pusztától” eredeztette a család nevét, feltételezte származását.⁶ A „*Bercsényi családról eddigelé felmutatható legrégebbi iratot*” I. Mátyás korából sikerült azonosítania, amely Gúthi Országh Mihály nádor 1470. évi oklevele. Az *oklevél* nevén nevezi, s egyben lokalizálja „Nicolai de Berchyn”-t, aki birtokos „in comitatu de Posega”. Közelebbi rokonsági foka a kuruc főgenerális egyenes ági (apai) felmenőivel nem tisztázott.⁷ Mindazonáltal, a köznemesi eredetű Bercsényi nemzetség tagjaira is érvényes Bánkúti Imre általános megállapítása: „a rendi társadalomban az egyén pályáját családi viszonyai (ősei, birtokállománya, rokonsága, házassága stb.) jelentősen meghatározták”.⁸

A „Miklós-ág” legrégebből ismert tagja – *Bercsényi Miklós szépapja* –, Bercsényi (I.) László. II. Lajos „udvarnokaként” szolgált. 1525-ben az alsó-magyarországi Hont és Bars vármegyékben kapott birtokadományokat a királytól.⁹ Felnőttkort megérő fia, Bercsényi (I.) Imre – Bercsényi Miklós ükapja – az itteni birtokokat elzálogosítván vagy eladván, áttelepült Erdélybe. Itt Báthory István erdélyi fejedelem (1576-tól lengyel király is) helytartójának, Báthory Kristóf vajdának a szolgálatában, 1577-ben örökadományként kapta a székelyföldi Marosszékből fekvő Székest.¹⁰ A „Székési” a 17. században „iktattatott praedicatumúl a család bárói és grófi diplomáiba, s a híres kurucz fővezér gr. Bercsényi Miklós is folyvást és mindig a »Székési« előnevet használja hivatalos kiadványaiban”.¹¹ Bercsényi (I.) Imre fia, Bercsényi (II.) László – Bercsényi Miklós dédapja – Báthory Zsigmond első fe-

jedelemségének idején kapott fontos katonai-politikai megbízásokat Erdélyben, az 1590-es évek legvégén.¹²

Bercsényi (II.) László fia, Bercsényi (II.) Imre – Bercsényi Miklós nagyapja – Bethlen Gábor fejedelmet szolgálva kezdte katonai és politikai pályafutását. Vallási-politikai okokból azonban 1628-ban Erdélyből visszaköltözött a „királyi” Magyarországra. A Cserei-krónika (1709–1712) szerint „Marusszékről Székesről bujdosott volt ki gyilkosság miatt”.¹³ Kemény János *Önéletírásában* (1657–1658) annyit írt erről, hogy „igen catholicus ember vala” a kálvinista Erdélyben, „ugyan ki is bontakozék, és római császár birtokában telepedék”.¹⁴ Bercsényi Miklós így kommentálta a történeteket egy 1699. évi levelében: „Szegin üdvözült nagyapám, az ki az erdélyi lakást az akkori fejedelemtől való féltében s rész szerint s majd egészen hiti s Kegvelmes Urunk ő Fölségéhez való hívsége miatt hagyta vala el, soha törvényessen az országtúl meg nem nótáztatott.”¹⁵ Bercsényi (II.) Imre karrierje II. és III. Ferdinánd királyok alatt a „királyi” Magyarországon teljesedett ki. Kamarai tanácsos, főkamrás, nógrádi főkapitány, királyi követ Erdélyben, utóbb tábornok. III. Ferdinánd 1639-ben örökletes érvényű bárói diplomával is jutalmazta („Creatio in Magnatem Egregy Emerici Berchény”¹⁶). Ezzel bekerült az arisztokrácia legfelső köreibé, s a bárói cím biztosítva volt leszármazottai részére is. Személyében Thaly Kálmán „jellem-következetesség, valamint az átható jeles ész, a nyughatatlan tettvágy s nagy munkabírási tekintetéből is, fényes nevű unokájának” az előképét vélte felfedezni.¹⁷

Bercsényi (II.) Imre fia, Bercsényi (I.) Miklós (1633–1689) – Bercsényi Miklós édesapja – visszaköltözött Erdélybe. II. Rákóczi György fejedelmet szolgált. A fejedelem halálát (1660) követően végleg visszatért a „királyi” Magyarországra. I. Lipót hűségében Ersekújváron lovassági főtiszt, majd főkapitány, bányavidéki vicegenerális; eques auratus. Királyi titkos tanácsos, kamarás. A Thököly-felkelés idején (1677–1685) királyhű, ám nem minden tusakodás nélkül. 1679-ben így írt leveleiben: „*adja Isten jó végét, fordítsa az keresztyén erőt az törökre!*”; „*rettenetes ínségben vagyunk az jó német vitézek miatt; mint az bitanggal úgy bánnak minden-nel, valahová beszállanak, – szánjon meg az igazlító Isten bennünket!*”¹⁸ A Szent Liga törökellenes felszabadító háborújában a király tábornoki kinevezéssel honorálta katonai szolgálatait. Részt vett Buda és Szeged visszafoglalásában (1686). Az 1687–1688. évi országgyűlés idején, másokkal (így magával a nádorral) együtt, eredményesen lépett fel a királynál, az (éppenséggel királyi jóváhagyással működő) eperjesi vértörvényszék megszüntetése érdekében, amelynek addig 24 áldozata volt már.

Bercsényi (I.) Miklóst 1687-ben emelte grófi rangra I. Lipót. A „*czímeres grófi diplomát pedig idősb Miklós gróf mind haláláig elmúlásztá kivenni; oly keveset törődött a dologgal*”. Az ifjabb Miklós részére kiállított – édesapjától háramló, s mindkét nembeli leszármazóira örökletes érvényű grófi rangot rögzítő – diploma („*Titulus Comitatus pro Nicolao Berchény, post fata Genitoris sui itidem Nicolai, in ipsum devolutus et factus*”) 1689. június 24-én kelt.²⁰

Bercsényi Miklós a Rákóczi-szabadságharcban (1.)

Források, szakmunkák

■ Bercsényi életpályáján meghatározó a Rákóczi-szabadságharc. A szabadságharc alatti tevékenységével kapcsolatban tekintélyes mennyiségű forrásanyag áll rendelkezésre.

Az elsődleges források meghatározó részét azok a missilisek, jelentések, *pátensek*, egyéb iratok alkotják, amelyek saját tollából, vagy kancelláriájából származnak. Az elsődleges források kisebb részét azok a feljegyzések teszik ki, amelyeket kortárs személyek írtak neki vagy róla, s ide sorolandók a személyéhez valamiképpen kötődő, egyéb dokumentumok is. A Bercsényitől származó iratanyag egy része

kézíratos forrás (eredetiben vagy másolatban), más része nyomtatásban megjelentetett. Előbbiek a Rákóczi-szabadságharc levéltári és kéziratári dokumentumai között kutathatóak, utóbbiak pedig alapvetően a *Rákóczi Tár* és az *Archivum Rákóczianum* kötetekben lelhetők fel.²¹ Bercsényi válogatott levelezésének közel-múltbeli kiadása tartalmazza az 1701. évi lengyelországi emigrációjában (XIV. Lajos tájékoztatására írt) memorandumainak magyar nyelvű fordításait is.²²

A Bercsényi-szakirodalom műfaji palettája széles. A lexikonszerű szócikkektől, adattártól, hosszabb-rövidebb folyóiratcikkeken, egyéb kiadványokban megjelent közléseken át, a kisebb-nagyobb, terjedelmű önálló publikációkig (ismeretterjesztő „füzet”, könyvrészlet, vaskos kötetek) terjed. Jóllehet e munkák „darabszáma” nem mondható soknak, a szerzői névsor ez esetben is tiszteletet parancsoló.

Csak felsorolásszerűen: a legújabb kori szakirodalomban Bánkúti Imre szentelt tárgyilagos tudományos-népszerűsítő munkát Bercsényi Miklós életének és tevékenységének.²³ Papp Klára jegyezte a Bercsényi-fejezetét annak a (méretében és kivitelezésében egyaránt impozáns) kötetnek, amely 100 portrét tartalmaz a magyar történelemből.²⁴ Braun László frappáns folyóiratcikkből foglalta össze Bercsényi életének legfontosabb eseményeit.²⁵ Csátary György regionális vonatkozásban (Ung és Ugocsa vármegyék) állított össze részletes forrásközlő, részint pedig a helyi „Bercsényi-kultuszt” a 19–20. század fordulójának helyi sajtója alapján feltérképező és bemutató – kötetet.²⁶ Köpeczi Béla a levélíró és a diplomata Bercsényiről nyújtott tájékoztatást, több munkájának összegző áttekintéseiben.²⁷

Ugyancsak ő írta a Rákóczi-szabadságharc megindulásának 290. évfordulója alkalmából megjelentetett, Bercsényivel foglalkozó konferenciakiadvány bevezetését.²⁸ E bevezetés esszenciális megállapítása szerint: Bercsényi „az ún. idealista politika egyik legtipikusabb képviselője, miután előbb nagyon is realista módon vett részt a törökellenes harcokban és működött együtt a bécsi udvarral, mely szolgálatait hivatalokkal és kitüntetésekkel honorálta. Nem elsősorban egyéni, hanem országos sérelmek indították arra, hogy Rákóczinak a bécsi udvarral szembeni felkelést javasolja, hogy részt vegyen Lengyelországban annak előkészítésében, hogy később mint főgenerális és helytartó hadakat vezessen és diplomáciai tárgyalásokat folytasson s végül a bujdosást válassza a kompromisszumokkal szemben.”²⁹

Folytatva a sort: Bercsényi életútjának adatszerűen kivonatolt közléseit tartalmazza Heckenast Gusztáv nélkülözhetetlen életrajzi adattára a Rákóczi-szabadságharcról.³⁰ Speciálisan Bercsényi főgenerálisi státusza vonatkozásában említendő Mészáros Kálmán alapvető monográfiája.³¹ Bercsényi „legutolsó útjáról” – a kuruc emigráció különban elhunyt „jelesei” hamvainak hazahozatala, s az újratemetés megszervezése, lebonyolítása kapcsán –, Kincses Katalin Mária publikált alapos tanulmányt.³² Végül a lexikonok régi „klasszikus”, s újabb változatainak (többkevesebb tartalmi hasonlóságot mutató) Bercsényi Miklós-szócikkeit kell megemlíteni.³³

Az eddig elősorolt fontos publikációk a Bercsényi-bibliográfiának azt a részét képezik, amelyek kevésbé vagy egyáltalán nem szenteltek teret a főgenerális markáns egyéniségének, személyes jellemvonásainak. Más szóval, nem egyfajta „Bercsényi-ethosz” megjelenítését tűzték zászlajukra. Ugyanezt kevésbé lehet állítani a megelőző 19. század második felében, s a századfordulót követően született Bercsényi-publikációkról. Az alaphangot itt Nagy Iván adta meg, aki grandiózus, „nemzékrendi” munkájának a Bercsényi-családról szóló szakaszában így fogalmazott: Bercsényi Miklós „1703-dik óta mint a Rákóczy-féle forradalomnak ugy szólva teremtetője” áll előttünk.³⁴ E gondolatkört vallotta Thaly Kálmán is, a 19. századi Bercsényi-forrásközlések elkötelezett kiadója, s Bercsényi-publikációinak legfőbb szerzője. Ugyanez köszön vissza Márki Sándornak a háromkötetes, nagyszabású

Rákóczi-életrajz autorának tollán: Bercsényi az „egyetlen igazán forradalmi jelleme a szabadságharcnak, a melynek egész hosszú ideje alatt izzott és hevített”; „tüzesvérű, lángoló szívű, nagyeszű ember”, aki egyszersmind „a szabadság és fejedelme ügyén kívül egyéb dicsvágyat nem ösmert”.³⁵

Mindmáig Thaly Kálmán foglalkozott legrészletesebben (fentebb említett háromkötetes művében) a Bercsényi család (gens) történetével s benne legrészletesebben a főgenerális életútjával. Azt azonban csak 1706-ig terjedően írta meg. Már munkájának első részében (1525–1689) is gazdagon találhatóak Bercsényire vonatkozó adatok, a második és harmadik rész (1689–1703; 1703–1706) pedig teljes egészében az ő életével és tevékenységével foglalkozik. Thaly Kálmán igen eleven Bercsényi-képet hagyományozott: hőse „lánglelkű, szikrázó elméjű és vasjellemű szabadsághős, a Rákóczi-háború megteremtője, szervezője, fenntartó lelke”; Rákóczi „fejedelmi helytartója, főhadvezére, fődiplomátája, első senator”. Nem más ő – írta a szerző –, mint a fejedelem „alter-egoja”, aki az „abszolút uralomra törekvő aulicus és katonai körök előtt ellenben gyűlölt és rettegett, annyi mint – javíthatatlan, még a sírból is izgatni, bosszút állani, harcolni feljáró »Erz-Rebell.«”³⁶

A szuggesztív stílusban megírt, hatalmas lélegzetű (befejezetlenül maradt) mű nem minden alap nélkül váltott ki kritikákat. Ezek illusztrálására R. Várkonyi Ágnes véleményét idézem: „A nagy monográfia gondolati vonalvezetése szerint, a szabadságharc minden lényeges fordulát Bercsényi politikája vitte végbe, mindezt ő tudott legjobban, sőt mindent előre látott.”³⁷ Thallóczy Lajos véleményét ma is helytállónak érezzük: „Bercsényi jellemzése ugyan részletes, de nincs meg benne az objektivitás, úgy, hogy »tulajdonképpen panegyris, ami Thaly természetéből folyik« [Thallóczy L.]”³⁸ R. Várkonyi Ágnes abban a kérdésben is állást foglalt, hogy az „örök optimista Bercsényi”-kép realis-e, vagy sem. Úgy látta: „különösen az utolsó években Bercsényi elég hullámozó lelkiállapotban és szélsőségek között ítélte meg helyzetüket”; így hát a „töretlen optimizmus” éppen őt aligha jellemezheti.³⁹ R. Várkonyi Ágnes, egyebek mellett, emiatt is hangoztatta, hogy mindenképpen ideje lenne nekifogni „egy majdani hiteles Bercsényi-életrajzhoz”.⁴⁰

Első lépésként – az újabb kutatások tükrében –, a főgenerális születésével kapcsolatos alapadatokat (helyszín, időpont) pontosítani lehetett. A közelmúltig még az alapvető életrajzi adatközlésekben is, születési helyként – az édesapja által egyik birtokul megszerzett, Nyitra vármegyei – Temetvény sziklavára szerepelt, születési időpontként pedig 1665. december 6.⁴¹ Ezen adatok Thaly Kálmán munkássága nyomán kerültek be a köztudatba és a szakirodalomba, aki szerint, „hő-sünknek ilyenkor *kettős ünnepe* vala: mert névnapja egyszersmind *születésnapja* is”.⁴² A modern szakirodalomban mindeneelőtt a Thaly-féle születési időpont helyessége kérdőjeleződött meg.⁴³ A kérdésben Bercsényinek a bécsi Stephansdom levéltárából néhány éve előkerült – mindeddig ismeretlen – keresztelési anyakönyvi bejegyzése perdöntő. Az abban szereplő legfontosabb adatok (keresztelés éve, hónapja, napja) a Thaly Kálmán által hivatkozott forrásokban leírtakat nem támasztják alá, sőt azoknak teljesen ellentmondanak. A dokumentum bizonyítja, hogy Bercsényi Bécsben született, 1665. szeptember 24-én, amely napon meg is keresztelték. A forráskiadványból⁴⁴ megtudni többek között, hogy a csecsemőhalandóságra való tekintettel nem vártak a kereszteléssel, amelyre a Stephansdomban került sor. Fény derül a keresztszülők, de még a bába kilétére is. Az ifjabb Miklós, 1664-ben házasságot kötött szüleinek (édesanyja: Maria Elisabeth Katharina von Rechberg-Rothenlöwen bárónő (?–1684)) egyetlen gyermeke volt.

A 19. század végi Thaly-féle Bercsényi-kép, egyfajta historiográfiai „replika” is volt a korábbi „aulicus” szemléletre. Ez a szemlélet határozta meg 1711 után, lényegében a reformkorig – ha nem is kizárólagos érvennyel –, a magyar történeti

irodalomban a Rákóczi-szabadságharc megítélését. (Így közvetve az „Erz-Rebell” főgenerálisát is!) Az „aulicus” szemléletet a szabadságharc neves, vagy kevésbé neves (a Pacificatio Satmariensist mindenestre elfogadó) résztvevőinek – így például Ráday Pálnak, Károlyi Sándornak, Ottlyk Györgynek, ifj. Teleki Mihálynak, Vargyasi Dániel Istvánnak – 1711 után keletkezett emlékiratai ihlették. „Aulicus” volt elsősorban a jezsuita történetírás (főként Tersztyánszky János, Spangár András, Hevenesi Gábor, Rost Tamás, Palma Károly Ferenc, Katona István, Pray György, továbbá a piarista indíttatású Kolinovics Gábor). Ehhez igazodtak a protestáns szerzők (Molnár Gábor, Bél Mátyás, Losontzy Hányoki István, Budai Ézsaiás) is. „Aulicus” megítélés szerint, a szabadságharc semmi egyéb, mint „Rákócziana seditio”; „perfidia”; „tumultus”; „perduellio”; „fatale bellum”,⁴⁵ amelyben a kuruc vezetés külpolitikai kapcsolatkeresése általában, eleve nem is vezethetett jóra.

A köztudatban kétségkívül a „vérbő” (hogyszem egy „vérszegény”) Bercsényi él. Nem is alaptalanul. Kitétszik ez a konföderációt létrehozó szécsényi conventus generalisról (1705) feljegyzett Csécsi-napló néhány odaszúrásából is: „*a lángoló Berchényi tűzbe jött*”; „*tüzes beszédet tart*”; „*kemény kifakadásai [...] nehéz tréfája*” érzékenyül hatott a tanácskozáson, stb.⁴⁶ Maga a fejedelem, francia nyelven írt Emlékirataiban (Mémoires, 1717) a közeli, személyes ismeretség alapján jellemezte bizalmas barátját. Egészében idézem a Bercsényire vonatkozó sorokat:

„Az Örök Igazság előtt írom ezeket az Emlékiratok-at, s ezért – félretéve minden emberi érzelmet – be kell vallanom, hogy Bercsényi gróf személye, de még inkább szelleme, hajlamai és szokásai nagyon akadályozták a magyar főurak egyetértését. Őt mindenki ismerte, engem pedig csak kevesen, s azok is fiatalságomra való tekintettel képtelennek tartottak katonai és politikai tanácsra, s ezért mindent a grófnak tulajdonítottak.⁴⁷ Sokan még egy sorban sem akartak állni vele, nemhogy parancsnokságát elismerni. Így hát Bercsényi szelleme, amely nem tudta elviselni az egyenlőséget, a nála alacsonyabbak szemében keménynek és tűrhetetlennek látszott. Bizalmas érintkezésben meggondolatlanul maró és gúnyos volt, komoly dolgokban könnyelmű, a szemrehányásban csípős és megvető. Konokul tisztelte saját véleményét, de többnyire megvetette a másokét. Beszédében ékesszóló volt, cselekvésben tétovázó, kétes esetekben ingadozó, tanácsa, elméjének nagy kiterjedése miatt határozatlan és bizonytalan volt, szerencsétlen körülmények miatt mindig másokat okolt. Bercsényi szeretetből és kényszerűségből ragaszkodott hozzám, így barátságból és viszonszeretetből sok dologban támogattam, vagy pedig mértéktartást nem ismerő természetével mentegettem. Egyébként, minthogy nem vettem benne észre rosszakaratot, nem javíthattam meg, amit akaratlanul tett, és nem is büntethettem igazságosan. Ezért a többiek hallgatólagosan azzal vádoltak, hogy gyöngye vagyok vele szemben. A közvélemény azt vetette Bercsényi szemére, hogy fősvény, kapzsi és kincseket gyűjt, de erre ő képtelen volt. Takarékoskodónak tartották, mert nem fordított gondot arra, hogy megnyerje a többiek szeretetét, és azt hitte, hogy velem együtt elegendő önmagának. Ezért rajtam kívül egész Magyarországon nem volt barátja. De én sem mindig tetszhettem neki, mert ha meg akartam őrizni a méltányosság szabályait, nem mindig tettem eleget kívánságainak. Egyébként hatalmas szelleme, mint már említettem, könnyen átlátta az ügyeket, de ritkán tudta felismerni más emberek képességeit és tehetségét. Minthogy a szabadság ügyét védtem, szívesen megengedtem neki mindazt, amit a lengyel nagyurak gyakorolnak királyuk irányában, és amiről azt hittem, hogy megegyezik törvényeinkkel. Ez sok rágalomra adott okot, mert azt hitték, hogy a gróf hatalomban és méltóságban egyenlőnek tartja magát velem, holott sohasem vettem észre, hogy vétett a tisztelet és engedelmesség ellen. Nehezen tudtam mérsékelni e barátom természetét, akit őszintén szerettem, aki ismerte titkaimat, s száműzetésemnek és szerencsétlenségemnek hű társa volt. Nehéz volt őt kibékíteni a pártomon álló többi főúrral, mert

mindnek különbözött a szelleme, és bár látszólag önként adták meg a tiszteletet Bercsényi grófnak azért a becsülésért, amelyet én tanúsítottam iránta, és rangjáért is, mégis egyik sem volt őszinte vele, mint ahogy maguk közt sem voltak őszinték. [...] Mindazt, amit Bercsényiről mondtam, részletesen elmondhatnám a többi főúrról is, kivéve éles elméjét, érett ítéletét, megbízható szeretetét, ragaszkodását és hozzával való hűségét.”⁴⁸ Rákóczi más helyütt azt is megjegyezte Bercsényiről, hogy „nálam indulatosabb volt”.⁴⁹ E megjegyzését az ónodi országos gyűlés kapcsán tette. Konkrétan arra utalt, hogy Bercsényi – a Turóc megyei követek tragikus esete után –, nagy szenvedéllyel hívta fel a rendeket a konföderáció megőrzésére, megerősítésére. Rákóczi megjegyzése rávilágít, hogy ez az elkötelezett szenvedélyesség („indulatosság”) általában is jellemezte a főgenerálist. A józan fejedelmi hang szolgálhat legfőbb „ajánlasként” a reális Bercsényi-képhez.

Bercsényi Miklós a Rákóczi-szabadságharcban (2.)

A főgenerális

■ Bercsényi⁵⁰ szabadságharc előtti katonai pályafutása a 17. század végi törökellenes háborúkban ívelt fel. 1685-ben vágsellyei kapitány, 1686-ban ezredesi kinevezést kapott a királytól. 1688–1693 között bányavidéki (alsó-magyarországi) helyettes főkapitány, 1696–1697-ben felső-magyarországi tartományi főhadbiztos.

Közismert Bercsényi kapcsolatfelvétele és életreszóló barátsága Rákóczival, s szervezkedésük a szabadságharc megindulásának előestéjén. Bercsényi neve már a fegyverbe szólító brezáni (breznai) kiáltvány kezdősorában Rákóczié mellett szerepel: „*Mi Felső Vadászi Rákóczi Ferencz, Feyedelem, es Székesi Gorff Berczenj Miklos*” – áll a kiáltvány 1703. május 6-i, fejedelmi pecséttel hitelesített változatában.⁵¹ Bercsényi már a szabadságharc első alapidokumentumában, a kezdet kezdetétől „második emberként” – mintegy Rákóczi „helyettese” gyanánt – szerepelt (katonai rang megjelölése nélkül).

Volt-e ennek ekkor hierarchikus jelentősége? Változott ez később? Mikortól és milyen alapon kapta és viselte főgenerálisi címét Bercsényi?

Mint arra már Mészáros Kálmán felhívta a figyelmet, Rákóczi a kezdetektől természetesnek tartotta Bercsényi „vezető szerepét a hadseregben, aki már 1703-tól – külön kinevezési okmány nélkül is – főgenerálisi címet használt”.⁵² Ennek legkorábbi forrása, Bercsényinek a szabadságharc negyedik hónapjában, 1703. szeptember 17-én kelt pátense, amelyben ez a kitétel olvasható: „*Én Székesi Groff Bercheny Miklós [...] fegyvert fogot hadaknak Fő Generalissa*”.⁵³ Bercsényi ugyanakkor nem konzekvensen használta ettől kezdve a „Fő”-generálisi formulát. Például, egy két hónappal későbbi, 1703. november 2-án kelt oltalomlevelében, „csak” mint „*Fegyvert fogott Hadaknak Generálissa*” szerepel.⁵⁴ 1704 közepéről származó kuruc főtiszti kimutatásban ismét főgenerálisként rögzítve: „*comes Nicolaus Bercsényi exercituum universorum supremus generalis*”.⁵⁵

A szövetkezett rendek 1705. szeptember 20-án, Szécsényben kelt konföderációs szövetséglevelében („*Instrumentum Confoederationis Inclitorum Regni Hungariae Statuum et Ordinum pro Libertate confoederatorum*”), Bercsényi ismételt az egész kuruc hadsereg főtábornokaként titulálta magát: „...*Nicolaus Bercsény, supremus totius militiae Generalis*...”.⁵⁶ A hazai szakirodalomban olyan álláspont is megfogalmazást nyert korábban, hogy a szécsényi conventus generalison „megválasztották” Bercsényit főtábornoknak (Generalissimus).⁵⁷ Ilyen hivatalos aktusról a szécsényi conventus generalis semmilyen törvényerejű határozata nem tanúskodik. A naplót feljegyző Csécsi János sem utalt erre. Egy helyütt „*gróf Berchenyi Miklós fővezér*”-nek nevezi őt (egyébként „csak” tábornoknak).⁵⁸ Szintén ellentmond a megválasztásnak (a Bercsényivel egyébként nem rokonszenvező) Lemaire brigadéros visszaemlékezése: Bercsényi „*egyik legfőbb tisztje*”, Rákóczi előtti tisztelgő látogatásán „*valamennyi tiszttársa nevében bejelentette,*

hogy [...] még egy dolog nyomja szívüket: tábornokuk nem kapott ott semmilyen méltóságot, amely a többiek fölé emelné, jóllehet a konföderáció eléggé ismervén érdemeit”.⁵⁹

Érdekes kérdés, hogy a szécsényi conventus generalist követően, hogyan látta maga Bercsényi a saját főgenerálisságát, pontosabban főgenerálisi hatáskörét. Lévéen elvileg és gyakorlatilag „*Supremus-Generalis et totius Exercitus Commendans*”,⁶⁰ 1706. március 5-én ezt írta a fejedelemnek: generálisságának ugyan „*supremitása megvan*” (ti. nominálisan), ám sejtetően hozzátette: „*vagyis kellene lenni*”.⁶¹ Számba is vette, mi módon: „egyetemlegességében, előléptetési, gazdasági és jogszolgáltatási, valamint állam- és hadügyekben, azaz saját hatáskörében”.⁶² Bercsényi kétségkívül főgenerálisságának törvényesítésére, hivataltosítására törekedett. A soron következő conventus generalison (Ónod, 1707. május 31.–június 22.) elő is került a „Bercsényi-ügy”. Diszkrét formában azonban: direkt főgenerálisi beiktatás helyett, Bercsényit feljebb – fejedelmi helytartói méltóságba – emelték, s ebbéli hatáskörét rögzítették. Mintegy ennek részeként nyert hivatalos formát (1703 óta de facto viselt) főgenerálissága.

Bercsényi új titulására és jogkörére maga Rákóczi tett javaslatot az ónodi „ország gyűlése”⁷⁶³ 1707. június 18-i ülésnapján. Emlékirataiban bizonyos összefüggésbe hozta javaslatát az I. Péter cárral tervezett tárgyalásokkal: „*Senki más [Bercsényin kívül – Zs. J. K.] nem volt képes ezt az ügyet intézni [...]. Elhatároztam, mint már említettem, hogy Bercsényi tábornokot küldöm Lengyelországba,*⁶⁴ *s ezért a gyűlés vége előtt előadtam a rendeknek, hogy különböző események távol tarthatnak engem Magyarországtól, és így szükségesnek látom, hogy vezéri helytartóm legyen, akire távollétemben hatalmamot bízhatom, amennyire a rendek javára hasznosnak ítélem. Erre a rangra Bercsényi tábornokot emelték.*”⁷⁶⁵

Szemtaniú beszámoló szerint: Rákóczi előterjesztésére, ha a „szükség úgy hozván – azon Nemes Országnak dolgaira nézve el kellett nék mennie [a fejedelemnek – Zs. J. K.]: nem volna-e jó, ha a Nemes Confoederált Statusok oly Locumtenensről gondolkodnának, a mely az ő Felsége ollyatén távul való létében is mind *juridica, politica, bellica, et oeconomica* ezen Haza dolgait folytathatná? – Tetszett Nemes Statusoknak ezen ő Felsége propositiója, és conclamáltak Méltóságos Gróff Fő-Generális Bercsényi Miklós uram ő Excellentiája személyére, kérvén ő Nagyságát, hogy magára venné azon Locumtenensségnek becsületit; tekintvén is ő Nagysága a Nemes Statusok abban egyezett akarattját: magára vállalta – kinek közönségesen aggratulálván, azon hivatalban üdvözlették.”⁷⁶⁶

Bercsényi kinevezését a „*Conventus Generalis Onodiensis*” végzéseinek „*A' locumtenensnek választásáról, és annak authoritásától*” címet viselő ötödik artikulusa⁶⁷ mondta ki: „*Mínthogy a' Felséges Fejedelemnek, mind Erdélyi Fejedelemségére, mind más sok országos gondgyaira nézve, az időnek mivoltához képest néha azon maga Fejedelemségében Erdélybe kellett nék bémenni, és tőlünk távozásának lenni: Hogy az alatt is az ő Felsége jelen nem léte, és oda késése idejében a' Közönséges jónak, hadi, törvényes, es oeconomicalis állapotoknak (kik az mint fellyeb jelentetett, a' felséges Fejedelem, es Senatus authoritása, igazgatása, és hatalma alá tartozandók) folytatásában és elő mozdításában valami fogvatkozás, és hátra maradás a' mostani interregnum idejére nézve is ne légyen, méltóságos Gróf Bertsényi Miklós Úr, Ország Fő Generalissa, és Első Senator, ez Hazához ditséretesen mutatott érdemes voltáért, Országunk mostani fen forgó szüksége is azt hozván magával, Locumtenensnek declaráltatik olly véggel: Hogy Felséges Vezérő Fejedelmünk jelen nem létében, valamennyiszer a' szükség kívánnya, azon hatalommal és autoritással (hirt tévén a' mennyire lehetséges léssen arról ő Fejedelemségének is) a' Senatussal együtt minden Politicay, Hadi, Törvényes és Oeconomicaly dolgokat, azoknak mivoltához képest folytathasson es kiszolgáltathasson az ollyatén állapotokhoz való ujításokon kívül, mellyek az egész országot, és annak*

ahoz kívántató közönséges tetszését illetnék, s az olyan Tövények szolgáltatásai-ban praesideálhasson.”⁶⁸

Így tehát Bercsényi főgenerális – mint „Locumtenens” –, „juridica, politica, bellica, oeconomica” nyert általános jogkört az ország dolgaiban. Bercsényi fejedelmi helytartói (locumtenensi) titulusa (együtt a királyság főgenerálisa, Ung vármegye főispánja és első szenátora címeivel), elsőként az ónodi conventusnak a Habsburg-ház detronizációjáról szóló, a trónüresedést hírül adó – a keresztény világhoz 1707. május 16-i (vissza)keltezással kibocsátott – kiáltványban („*Universis orbis Christiani principibus, regibus et respublicis, nec non aliis quibusvis statibus et ordinibus praesentium notitiam habituris*”) jelent meg. Magát a trónfosztást június 13-án mondták ki, Bercsényit pedig 5 nap múlva „terjesztette elő” a fejedelem a locumtenensi tisztségre.⁶⁹

A kiáltványt Bercsényi másodikként, Rákóczi után írta alá: „*Comes Nicolaus Bercsényi Suae Serenitatis Ducalis per Hungariam locumtenens, supremus regni generalis, comitatus de Ungh supremus comes et senator regni primarius*”.⁷⁰

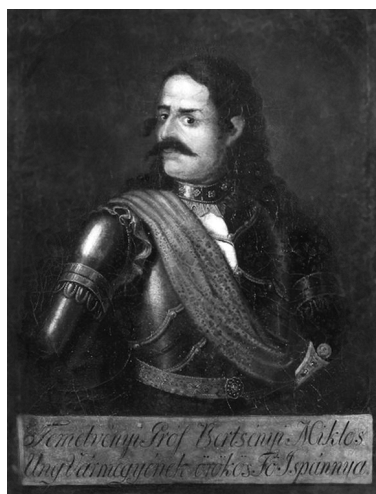
Bercsényinek főgenerálisként, Mészáros Kálmán megállapítása szerint, „előléptetési, gazdálkodási és jogorvoslati ügyekben érvényesült elsőbbsége a tábornoki karon belül”.⁷¹ Mindezeket részletesebben a Regulamentum Universale szabályozta,⁷² mely katonai rendtartás az ónodi végzések tizedik artikulusaként került elfogadásra.

Bercsényi Miklós főgenerálisi tisztsége katonai szerepvállalást is jelentett a Rákóczi-szabadságharcban. Erről (szervezeti szempontból) Markó Árpád hadtörténész vont mérleget: „Bercsényi sohasem vezette az egész hadsereget mint hadműveletekben teljhatalmú Generalissimus, s nem is volt állandóan a fejedelem oldala mellett, mint annak – mondjuk vezérkari főnöke –, hanem a hadjárat egyes szakaszaiban önálló seregcsoportokat vezetett, legtöbbször a többi hadseregcsoporttól függetlenül. Vagyis ugyanazt a hatáskört töltötte csak be, mint a kuruc sereg többi tábornagya.” A szerző hozzátette végül, hogy Rákóczi Bercsényit „a felkelés legutolsó két évében [...] főhadiszállásától távolabbi külpolitikai ügyek lebonyolításával bízta meg, s küldte Lengyelországba és az orosz cárhoz”.⁷³

„A mi pedig arczképét illeti”

■ A *Rákóczi Tár* II. kötetéhez írt Bevezetésben, Thaly Kálmán ezeket a gondolatait róttá papírra:

„Bercsényi maga, mint saját kezű leveleiből kitűnik, [...] a Duna melléki szó-járás szerint beszélt magyarul; a mássalhangzókat gyakran kettőztette [...]. Ez magyarrázza meg azon kiejtésbeli eltérést, mely némely leveleknél, sőt olykor maga a levél és ugyanannak utóírata közt észrevehető: t. i. a levelet diktálta, a postscriptumot maga írta. Bercsényi írása – kivált ha gonddal irhatott – a legszebb, leggyakorlottabb, a mi csak korából fennmaradt; apró-betűs, szép egyenes-soros, egyforma, határozott jellegű, s folyékony és sebes. Papírjainak széle olykor aranyozott, de főként a táborokból írottak közt, közönséges durva papirosuak is vannak. [...] A mi pedig arczképét illeti: [...] Bercsényinknek [...] életnagyságú olajfestményű



Ismeretlen mester 18. századi portréja Bercsényi Miklósról. Magyar Nemzeti Múzeum (Történelmi Képcsarnok Festménygyűjtemény) (vászon, olaj, 112,5 x 83 cm)

[mellképét] [...] a mult év végén sok nyomozás után Lugoson találtam fel, és *Suttág Ferenc* ottani tanár, lelkes közbenjárása által sikerült a jelen évben a nemzeti múzeum részére csere útján megszerezni. [...] Aláírása: 'Temetvényi Gróf Bercsényi Miklós, Ungvármegyének örökös főispánnya'.⁷⁴

Szépirodalmi alkotások is formálják művészi eszközökkel a főgenerális alakját. Immár klasszikusként említhető két (több kiadásban megjelentetett) regény, jöllehet Bercsényi nem főszereplőjük. Az egyik, Herczeg Ferenc *Pro Libertate!* című, romantizáló műve (I–II.), Bp., eredeti megjelenés éve: 1936), a másik pedig Laczkó Géza *Rákóczi* című, realistább szemléletű, befejezetlenségében is monumentális munkája (I–II.), Bp., eredeti megjelenés éve: 1955).

■ JEGYZETEK

1. Nagy Iván: *Magyarország családai czímerekkel és nemzékrendi táblákkal*. II. Pest, 1858. 9.
2. Thaly Kálmán: *A székesi gróf Bercsényi család*. I–III. Bp., 1885–1892.
3. Thaly 1885. 336.
4. A praediumokról részletesebben: Uo. 11., 13–14., 330., 333–338.
5. Uo. 13–14.
6. Uo. 11.
7. Uo. 330., 331–333., 334–338. „Nicolai de Berchyn” a Miklósok sorában genealógiailag „számozatlan”. I. = *id. Bercsényi Miklós*; II. = ifj. Bercsényi Miklós. (Utóbbi genealógiai sorszámozásától eltekintettem.)
8. Bánkúti Imre: *Gróf Bercsényi Miklós*. Bp., 1991. 9.
9. A Bercsényiek nemességének bizonyítására Bercsényi (I.) Lászlónál „följebbmenni nem tudunk”. Thaly 1885. 14., 14–18., 14./2. sz. lapalji jegyzet.
10. Uo. 22–29.; Székes: falu a mai romániai Maros megyében (Erdély), román neve: Săcăreni.
11. Uo. 24.
12. Uo. 30–44.; Nagy 1858. 10.
13. Idézi: Kazinczy Gábor: *Cserei Mihály históriája*. Pest, 1852. 315.; Lásd még: Thaly 1885. 73–78.
14. Nagy 1858. 10./1. sz. lapalji jegyzet.
15. Thaly 1885. 77./1. sz. lapalji jegyzet. Bercsényi arra utalt, hogy – jöllehet, nagyapja maga idézett elő egy, mindkét fél részéről erőszakba torkolló felekezeti villongást – a Bethlen által indított vizsgálatot végül felfüggesztették. Bercsényi (II Imrét hivatalosan nem proscibálták; magától (noha a fejedelemtől „disgustálva”) bújdosott ki.
16. Uo. 339–342.
17. Uo. 172.
18. Uo. 264., 266.
19. Uo. 323.
20. Uo. 343–345.
21. Magyar Nemzeti Levéltár Rákóczi-szabadságharc levéltára, Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára és Régi Nyomtatványok Tára; Thaly Kálmán (közli): *Rákóczi Tár* II. Pest, 1868; Thaly Kálmán (szerk.): *Archivum Rákóczianum* I/IV–VIII., X. Bp., 1875–1889.
22. Köpeczi Béla: *Bercsényi Miklós válogatott levelei*. Bp., 2004.
23. Bánkúti 1991.
24. Papp Klára: Bercsényi Miklós. In: Rácz Árpád (szerk.): *Nagy képes millenniumi arcképsarnok*. Bp., 2000. 128–130.
25. Braun László: *Bercsényi Miklós (1665–1725)*. Acta Beregsasiensis 9. évf. 1. Beregszász. 2010. 171–175.
26. Csatóry György: *Gróf Bercsényi Miklós levelei és emléke Ung vármegyében*. Ungvár. 2004.
27. Köpeczi 2004. 9–14.; Köpeczi Béla: *Kuruc diplomaták Európa keletén*. Bp., 2005. 9–19.;
- Köpeczi Béla: *Bercsényi Miklós, a diplomata*. In: Hausner Gábor (szerk.): *Az értelemhá-torsága*. Tanulmányok Perjés Géza emlékére. Bp., 2005. 427–432.
28. Köpeczi Béla: *Bercsényi Miklósról emlékezünk...* In: Földesi Ferenc – Czeglédi László (szerk.): *Bercsényi Miklós és kora*. Történettudományi konferencia Hódmezővásárhely-

- lyen, 1993. október 8–9-én a Rákóczi-szabadságharc megindulásának 290. évfordulója alkalmából. Hódmezővásárhely, 1993. 5–7.
29. Uo. 6.
30. Heckenast Gusztáv: *Ki kicsoda a Rákóczi-szabadságharcban?* Bp., 2005. 57–58.
31. Mészáros Kálmán: *II. Rákóczi Ferenc tábornokai és brigadérosai. A kuruc katonai felső vezetés létrejötte és hierarchiája 1703–1711.* Bp., 2006. 93–99., 68.
32. Kincses Katalin Mária: „Minden különös ceremonia nélkül”. *A Rákóczi-kultusz és a fejedelem hamvainak hazahozatala.* Hadtörténelmi Közlemények 116. évf. 1. sz. Bp., 2003. 46–76.
33. Például: *A Pallas Nagy Lexikona* III. Bp., 1893. 124.; *Révai Nagy Lexikona* III. Bp., 1911. 134.; *Magyar Életrajzi Lexikon* I. Bp., 1967. 185.; *Magyar Nagylexikon* III. Bp., 1994. 649–650.; *Új Magyar Életrajzi Lexikon* I. Bp., 2001. 653–654.
34. Nagy 1858. 12.
35. Márki Sándor: *II. Rákóczi Ferencz.* I. Bp. 1907. 321., 320.
36. Thaly 1885. 4.
37. R. Vákonyi Ágnes: *Feleselő képek (Bercsényi képek a magyar történetírásban).* In: Földesi Ferenc – Czeglédi László (szerk.): *Bercsényi Miklós és kora.* Történettudományi konferencia Hódmezővásárhelyen, 1993. október 8–9-én a Rákóczi-szabadságharc megindulásának 290. évfordulója alkalmából. Hódmezővásárhely, 1993. 9.
38. Uo. 9. és 9/5. sz. lapalji jegyzet.
39. R. Vákonyi Ágnes: *Bercsényi Miklós a történetírásban.* In: Sz. Jónás Ilona (szerk.): *Társadalomtörténeti tanulmányok a közeli és a régműltből.* Emlékkönyv Székely György 70. születésnapjára. Bp., 1994. 159.
40. R. Várkonyi 1993. 26.
41. Heckenast 2005. 57.; Mészáros Kálmán: *II. Rákóczi Ferenc tábornokai és brigadérosai. A kuruc katonai felső vezetés létrejötte és hierarchiája 1703–1711.* Bp., 2006. 68.; Temetvény = Kistelepülés a mai Szlovákia északnyugati részén, a Trencsényi kerületben. Szlovák neve: Hrádok.
42. Thaly Kálmán: *Gróf Bercsényi Miklós születésnapja.* Turul 3. sz. Bp., 1895. 135. Állítását a szerző, (máta) Viza János kalocsai nagyprépost, nyeszterfehérvári választott püspök (1704-ben császári békebiztos) egy 1709. évi leveléből, illetőleg ifjabb Tsétsi [Csécs] János (1689–1769) krónikájából („*Memoria Rerum quarundam Belli Hungarici...*” 1703–1709) vett utalásokkal vélte igazolni. Uo. 135./1. sz. és 136./1. sz. lapalji jegyzetek.
43. Bánkúti 1991. 10.; Papp 2000. 128.; Mészáros Kálmán: *Miért éppen Borsi? Tények, talányok tévedések II. Rákóczi Ferenc születéséről.* In: Kováts Dániel (szerk.): *Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve,* 23. Sátoraljaújhely, 2013. 67–68.
44. Merényi-Metzger Gábor: *Gróf Bercsényi Miklós keresztelési anyakönyvi bejegyzése.* Hadtörténelmi Közlemények 128. évf. 2. sz., Bp., 2015. 487–490.
45. Köpeczi Béla: *A Rákóczi-hagyomány a XVIII. század közgondolkodásában.* Irodalomtörténeti Közlemények 77. évf. 2–3. sz. Bp., 1973. 154–158.; Tóth Gergely: *Felekezeti és történelmi emlékezet. A Rákóczi-szabadságharc a 18. századi honi történetírásban.* Történelmi Szemle 52. évf. 1. sz. Bp., 2010. 13–36.; Sztits Ilona: *II. Rákóczi Ferenc a magyar irodalomban.* Bp., 1937. 19.
46. Köpeczi Béla – R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi Tükör.* II. Bp., 1973. 154., 150., 167.
47. Bercsényi 11 évvel volt idősebb, a szabadságharc kezdetén huszonhét esztendő Rákóczinál.
48. Rákóczi Ferenc: *Vallomások Emlékiratok.* Bp., 1979. 242–243.
49. Uo. 365.
50. Esze Tamás: *II. Rákóczi Ferenc breznai kiáltványa.* Századok 88. évf. 2–3. sz. Bp., 1954. 314.
51. 1691-től Ung vármegye örökös főispánja
52. Mészáros 2006. 25.
53. Idézi: Mészáros 2006. 93./322. sz. lapalji jegyzet.
54. Bercsényi Miklós oltalomlevele Vác város lakói részére. OSzK RNYT. RMK I. 1683a.
55. Mészáros Kálmán: *Tábornoki és törzstiszti kinevezések a Rákóczi-szabadságharcban.* Hadtörténelmi Közlemények 114. évf. 2–3. sz. Bp., 2001. 340.
56. Thaly Kálmán: *A szécsényi országos szövetséglevél.* Századok V. füzet (Negyedik évfolyam). Pest, 1870. 340. A Szerző megjegyzése szerint, „Az eredeti, finom szírony-bőrre igen díszesen írt okmány összesen nyolcz egész ívrét nagyságú levélből áll, melyből három és fél lapot a szöveg, a többi az aláírások töltik be.” Uo. 347. Bercsényi idézett bejegyzése, illetve (Rákóczié után másodikként következő) aláírásának és viaszpecsétjé-

- nek fotókópiája újabban: Horányi Károly – Krähling Edit (szerk.): *Calliotheca. Kincsek a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárából*. Bp., 2017. 56.
57. Markó Árpád: *II. Rákóczi Ferenc a hadvezér*. Bp., 1934. 107.
58. *Rákóczi Tükör*. II. 143–175. Idézett rész: Uo. 156.
59. *Rákóczi Tükör*. II. 215.
60. Idézi: Mészáros 2006. 95.
61. Idézi: Mészáros 2006. 96.
62. A levélnek ezt a latin nyelvű szakaszát saját fordításban közli: Mészáros 2006. 96.
63. A conventus generalis egykorú szinonimájaként. Bánkúti Imre (s. a. r.): *II. Rákóczi Ferenc ezertizenkét napja. Beniczky Gáspár fejedelmi titkár diáriuma 1707–1710*. (Rákóczi források) Bp., 2005. 14. és köv.
64. *Rákóczi* 1979. 369.
65. Bercsényi küldetésére, Vallomásaiban (Második könyv) ugyancsak kitért a fejedelem: „Bercsényi grófot, a szövetséges ország főgenerálisát, helytartómat, ez ügyben Lengyelországba küldtem”. Uo. 446.
66. Idézi: Thaly Kálmán: *Monumenta Hungariae Historica. Scriptores. XXVII. Magyar történelmi emlékek. Történelmi naplók (1663–1719)*. Bp., 1875. 165.
67. Idézi Sinkovics István (szerk.): *Magyar Történeti Szöveggyűjtemény*. II./2. köt. 1526–1790. Bp., 1968. 828–829. Eredetileg „Negvedik Articulus”-ként szerepelt, az alábbi (a dokumentumon végül áthúzott, utóbb a fentebb idézett formában átfogalmazott) címmel: „A’ Felséges Fejedelem jelen nem létének idejében a’ közönséges dolgoknak folytatására Locumtenens rendeltetik.” Budapest Főváros Levéltára. Ráday család levéltára. IV. d. Kancelláriai iratai. IV. d/1. Magyarországi és erdélyi belpolitikai iratok. 1703–1711. IV. d/1–3. köteg. 1–7. sz. Az ónodi országgyűlés iratai. 1707. 10.
68. Uo. 10–11.
69. A kiáltványt közli: Benda Kálmán – Maksay Ferenc (s. a. r.): *Ráday Pál iratai*. II. 1707–1708. Bp., 1961. 206–208. Benda Kálmán rámutatott, hogy a szöveg fogalmazványát készítő Ráday Pál (a fejedelmi kancellária vezetője), a kiáltványt arra a napra keltezte (vissza), amelyen az „ország gyűlését” meghirdették. U. 206.
70. Uo. 208.
71. Mészáros 2006. 98.
72. Magyar nyelvű szövegét közli: Bánkúti Imre: *Rákóczi hadserege 1703–1711*. Bp., 1976. 181–218.
73. Markó 1934. 108.
74. *Rákóczi Tár*. II. köt. XXIX–XXX.



PÉNTEK JÁNOS

ERDÉLY(IEK) AZ AKADÉMIA KÉTSZÁZ ÉVÉBEN

■ 2022-ben annak a könyvnek, amelyben a Kolozsvári Akadémiai Bizottság első időszakának történéseit foglaltam össze, ezt a némileg megtévesztő főcímet adtam: *A Magyar Tudományos Akadémia Erdélyben*, és jeleztem, hogy adalékul számom az Akadémia kétszáz éves történetéhez. Most, amikor elérkezett a jubileumi évforduló éve, úgy éreztem, adós vagyok egy fordított, azaz erdélyi perspektívájú visszatekintéssel. Ez az előbbinél jóval inkább megérdemelné a könyvnyi terjedelmet, azonban – belátom – ez meghaladja egyetlen ember kompetenciáját és erejét, ezért csak egy szerény terjedelmű, vázlatos áttekintésre szorítkozom. Az mindenképpen megkönnyítette a dolgomat, hogy 1975-ben és 2003-ban is megjelent egy-egy kiadvány,¹ amely az MTA összes tagját tartalmazza legfontosabb adataikkal, 2023-ban pedig, már a bicentenárium jegyében, *A Magyar Tudományos Akadémia elnökei és főtítkárai* című könyv is, és mindezek online is elérhetők.

Hogy ki tekinthető erdélyinek, erdélyi származásúnak vagy olyanoknak, aki élete során, esetleg éppen munkálkodása révén vált erdélyivé, azt az ezekben a forrásokban található életrajzi adatok tükrözik (de ezekre a konkrét életrajzi adatokra nem hivatkozom, általában csak az akadémiai tagság évére). Ugyancsak hozzáférhetők az Akadémia szabályzatai, törvényei és ezek módosításai (1994-ben Kónya Sándor könyvben is összefoglalta őket). Ezek alapján állapítható meg az Akadémia státusza, amely korszakonként változott, és a tagságok kategóriáit, valamint a létszámkereteket is ezek szabályozták. Említett forrásaimhoz igazodva mindenkit akadémiai tagnak tekintek függetlenül tagsága kategóriájától, helyszűke miatt ezt nem is pontosítom, külön csak a tiszteleti tag, külső tag kategóriákkal foglalkozom, amennyiben ez összefügg az erdélyi tagok változó megítélésével, besorolásával.

Előzmények: külön vagy együtt?

■ A Magyar Tudományos Akadémiának a honlapján vagy a Wikipédián olvasható, a nagyközönség számára rögzített, kanonizált története kizárólag magyarországiakat említ az intézmény szorgalmazóiként, előkészítőiként: elsősorban Bessenyei Györgyöt, az öt megelőzők közül Bél Mátyást, kortársként Révai Miklóst. A művelődéstörténetből azonban jól ismert, az elmúlt években magam is több ízben hivatkoztam rá,² hogy ezzel azonos irányú volt az erdélyiek őket sok tekintetben meg is előző igyekezete Apáczaitól, Pápai Párizon, Bod Péteren át az Erdélyi Nyelvvelő Társaságig, és hogy a Tudós Társaság közvetlen előkészítésében, programjának kidolgozásában is kulcsszerepük volt az erdélyi kötődésű Telekieknek: Teleki Lászlónak és fiának, Teleki Józsefnek. De már a vele azonos nevű nagyapának is az a Bod Péter volt három évig a nevelője, aki a 18. század talán legkiválóbb tudósaként magyarországiak és erdélyiek közös Társaságát vizionálja 1756. szeptember 20-án gr. Ráday Gedeonhoz intézett levelében: „Jó volna valami literáta societast felállítani, melynek tagjai Magyarországnak és Erdélynek minden részeiből lennének.”³ Négy évvel később megjelent egyháztörténete bevezetésében részletesebben indokolja ennek szükségességét.⁴ Gr. Teleki László⁵ *A magyar nyelv elé mozdításáról buzgó esdeklései...* című, 1806-ban megjelent nyelvészeti mun-

kájában a magyar nyelv múltját és fejlesztésének módját vizsgálja, 1810-ben pedig német nyelvű tervezetet adott ki egy tudós társaság felállításáról.⁶ Közvetlenül részt vett a Tudós Társaság előkészítésében és szervezésében, elnökként ő vezette a Társaság előkészítő bizottságát. Fia, az Erdélyhez, Kolozsvárhoz szintén sok szállal kötődő Teleki József 1820-ban díjazott, 1821-ben kiadott két nyelvészeti pályamunkája (*A magyar nyelv tökéletesítése új szavak és szólásmódok által* és *Egy tökéletes magyar szótár elrendeltetése, készítése módja*)⁷ a leendő Társaság nyelvi programja elméleti és módszertani megalapozásának tekinthető, és meggyőző indoklása is volt annak, amit a nyelvújítás vitái is felszínre hoztak, hogy halaszthatatlanná vált a Társaság létrehozása. A későbbiekben, amikor a Társaság vezető tisztségét is Teleki József kapta meg, az is fontosnak bizonyult, hogy 1820-ban a pályamunkák díját személyesen a nádortól, József főhercegtől vette át. Kész volt tehát a Társaság terve, programja és indoklása, amikor 1825. november 3-án a pozsonyi országgyűlésen sor került gróf Széchenyi István szimbolikusan az Akadémia születésének tekinthető felajánlására, ahogy idézni szokták: „nemzeti nyelvemnek gyarapítására”, amellyel a Társaság létrehozásának és hosszú távú működésének pénzügyi alapjait teremtette meg.

Ebből, hogy ez a felajánlás a magyar országgyűlésen történt, és hogy a Társaság székhelye nyilván csak Pest lehetett, továbbá abból, hogy Erdélyről, erdélyiekről nem esik szó ezekben a szövegekben, sőt a Társaság/Akadémia későbbi hivatalos dokumentumaiban sem, azt a következtetést lehetne levonni, hogy az Akadémiát a két akkori magyar haza közül csak az egyik tekinthette magáénak. Tekintettel azonban arra, hogy a nemzeti nyelvről volt szó, az intézmény is csak nemzeti lehetett. Arról nem is szólva, amivel a kortársak tisztában voltak, hogy a korábbi századokban a magyar nyelv és tudomány bázisa a nyelvterület keleti, dominánsan protestáns része volt, azaz Erdély a maga tudósképző kollégiumaival Nagyenyeden, Marosvásárhelyen és Kolozsváron.⁸ Döbrentei Gábor, aki 1814–1818 között a kor jelentős folyóiratát, az *Erdélyi Múzeumot* szerkesztette, és 1819-ben még az Erdélyi Nyelvemelő Társaság felélesztését tervezte Erdélyi Magyar Tudós Társaságként, tíz évvel később már Pesten ügyködik a Magyar Tudós Társaság szervezésén, és lesz annak első titoknok. A nyelv ügye volt a döntő, ahogy korábban Zombori József írt erről az *Erdélyi Múzeumban*: „a nyelv egy nemzetnek nemcsak közbirtokú kincse, hanem egyszersmind frigyszekrény is, mely által egyesül s fennáll.”⁹ És hogy mi lehetett az Akadémia feladata a magyar nyelv vonatkozásában? Utólag ezt így fogalmazhatnánk meg: a nyelv funkcionális kiteljesítése oly módon, hogy a magyar nyelv egyaránt nyelve lehessen a polgárnak és az arisztokratának, a parasztnak és a mesternek, a hivatalnoknak és a tudósnak, az oktatásnak és a szépirodalomnak. A nyelv hiányzó regisztereit kellett megteremteni és a közös, szabályozott, írott, standardizált változatot. Ez meg is valósult a 19. század végére, és ebből Erdély sem maradt ki. És ebben kulcsszerepe volt az Akadémiának. Közvetve abban is szerepe volt, hogy 1844-ben Magyarországon, 1847-ben Erdélyben a magyar nyelv jogi alárendeltsége is megszűnt.

Az Akadémia 1825 és 1920 között

■ Az Akadémiának mint nemzeti intézménynek jelentős számban voltak Erdélyben élő tagjai is, és voltak mindig olyanok is, akik erdélyiként tudományos pályájukat Magyarországon teljesítették ki, és érdemelték ki az Akadémia tagságát. A történelem szabta meg, hogy ennek milyen lehetőségei és feltételei voltak a kétszáz év egyes korszakaiban. Első felében, pontosabban 1920-ig, ennek külső akadálya nem volt. A kiegyezés előtt, 1830-cal kezdődően, többen voltak azok az erdélyiek, akik szülőföldjükön éltek le életüket, és itt is nyugszanak (összesen 29-en), mint az azok, akik itt születtek, de pályájukat Magyarországon folytatták (15-en), a kiegyezés után pedig többen voltak az innen elszármazottak (31-en 10

ellenében). Ebben az értelemben az időszak első felében Erdély megtartónak bizonyult, a második felében inkább kibocsátónak. Az Egyetem 1872-es megalakulása pedig egészen új helyzetet teremtett.

A következőkben annak sorrendjében sorolom föl a neveket, ahogy viselőik az egyes években tagjaivá váltak az Akadémiának (félkövérrel emeltem ki azok nevét, akik itt is nyugszanak Erdélyben, és *-gal jelöltem meg azokat, akik tanáraivá váltak az 1872-ben létrejött egyetemnek): 1830: **gr. Kornis Mihály, Köteles Sámuel**, br. Wesselényi Miklós; 1831: **Deáki Filep Sámuel, gr. Kemény József, gr. Teleki Ferenc**; 1832: **Baritz György, Bolyai Farkas, Buczi Emil, Hegedűs Sámuel, Tunyogi Csapó József**; 1833: **Kőrösi Csoma Sándor, Szász Károly** (jogász, nyelvész), Szilágyi Ferenc; 1834: **Bölöni Farkas Sándor, Péterfi Károly**; 1835: Gegő Elek, Gorove László, **br. Jósika Miklós**; 1836: Barabás Miklós, **Méhes Sámuel, gr. Teleki Domokos**; 1837: **Brassai Sámuel***; 1838: Herepei Károly, **Viola József**; 1839: Erdélyi János; 1841: **Kriza János**; 1843: **br. Kemény Zsigmond**; 1844: Petrichevich Horváth Lázár; 1845: **Kovács István, Szentkirályi Zsigmond**; 1847: **Szóllósy Ferenc**; // 1858: **Berde Áron***, Gyulai Pál, **gr. Mikó Imre**, Récsi Emil*, Szilágyi Sándor; 1859: Benkő Dániel, **Ötvös Ágoston**, Salamon Ferenc; 1861: Dósa Elek, gr. Wass Sámuel; 1864: br. Kemény Gábor; 1865: **Mihályi Károly**; 1867: **gr. Kuun Géza**, 1901–1904 között az MTA másodelnöke, **gr. Lázár Kálmán**; 1870: Jakab Elek; 1871: Szénássy Sándor; 1872: Balássy Ferenc, Fabritius Károly; 1873: **Bielz Eduárd Albert**; 1875: Bartalus István; 1876: **Deák Farkas**; 1880: Bedő Albert, **Kanitz Ágost***, **Kozma Ferenc**; 1883: **Kőváry László, Szász Béla***; 1887: br. Orbán Balázs, Pecz Vilmos; 1888: Téglás Gábor; 1889: Antal Géza; 1891: Ilosvay Lajos, **Vályi Gyula***; 1893: **Farkas Lajos**; 1894: Hankó Vilmos, gr. Teleki Sámuel; 1896: Franzenau Ágoston, Hegedűs István*; 1898: Jendrassik Ernő; 1899: gr. Teleki Géza; 1901: **Grosschmid Béni***; 1901: **Istvánfi Gyula***; 1902: Jánosi Béla; 1903: Haraszi Gyula*; 1905: Ferenczi Zoltán; 1909: Réz Mihály*, Tuzson János; 1910: **Barabás Samu**, ifj. Entz Géza, Fekete Lajos; 1913: Darkó Jenő; 1915: Domanovszky Sándor, Pálffy Móríc*, Sigmond Elek; 1917: br. Nopcsa Ferenc; 1918: Kenyeres Balázs; 1919: Horger Antal.

Együtt a Ferenc József Tudományegyetemen

■ A fenti névsorban is feltűnhet az az 1847-től 1858-ig tartó időszak, amikor szünetelt az akadémiai tagfelvétel,¹⁰ amíg aztán 1858. dec. 15-én öt erdélyi születésű tag felvételére is sor nem került, közöttük a gr. Mikó Imréére, aki a következő évben megalakult Erdélyi Múzeum-Egyesület alapítója, és a Berde Áronéra, aki az 1872-ben indult egyetem első rektora. A kiegyezésig még további 9 erdélyi tudós nyert akadémiai tagságot, mintegy kárpótlásul a kimaradt 11 évnek, és egyben azt is előkészítve, hogy a kiegyezés után, amikor az unió *de facto* is megvalósult, már valóban értelmetlenné vált a különbségtétel magyarországiak és erdélyiek között.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület 8 évvel megelőzte, az egyetem 5 évvel követte a kiegyezést. Egy múzeum megalapítására Kolozsváron már 1842. december 23-án határozatot hozott az erdélyi országgyűlés, ennek megvalósulását azonban az erdélyi szászok ellenkezése megghiúsította, miközben nekik már 1840-től volt hasonló egyesületük (Verein für Siebenbürgische Landeskunde).¹¹ A kitartó törekvést 1859-ben koronázta siker. Az EME alapításának engedélyeztetése nagy jelentőségű eredmény volt, de nem csak az erdélyi magyaroknak tett kivételes engedmény, hanem az erdélyi birodalmi politika kiegyensúlyozása is, hiszen a szászoknak már volt hasonló intézményük, és 1861-ben szebeni központtal a románok is létrehozhatták az ASTRA-t (Asociația Transilvană pentru Literatură Română și Cultura Populară Română). 1859. november 23-án sor kerülhetett az Erdélyi Múzeum-Egyesület ünnepi alakuló ülésére, amelyen az Akadémia küldöttsége is részt vett

Eötvös József vezetésével.¹² Az erdélyi akadémikusok lelkesen kapcsolódtak be az új intézmény tevékenységébe, sőt a magyarországiak közül is többen tagjaivá váltak. Annak azonban nyoma sincs sem a korabeli forrásokban, sem az EME történetével foglalkozó későbbi munkákban, amit tájékozatlanságból némelyek újabban kezdtek el hangoztatni, hogy az EME tulajdonképpen Erdélyi Magyar Akadémia kívánt volna lenni, és hogy csak az abszolutizmus korabeli körülmények miatt kényszerült a rejtőzködő Múzeum-Egyesület névre. Senki nem gondolt külön Akadémiára, ennek nem is lett volna akkor sem semmi értelme, hanem inkább annak lehetett látni a biztató jeleit, hogy a megerősödött közös Akadémia Erdélyben is betöltheti fontos szerepét. Az 1864. évi közgyűlésen gr. Mikó Imre a következőkben határozta meg az EME feladatait: (1) egy, az országrész tudományos műkincseivel arányban álló s a kor szükségének megfelelő múzeum felállítása, (2) a múzeum „kincseinek” rendezése, feldolgozása és publikálása, (3) a tudomány és a művelődés terjesztése.¹³ Kétségtelen, hogy az EME gyűjteményeivel, könyvtárával megalapozta az Egyetem működését, évkönyveivel és folyóiratával, az *Erdélyi Múzeum*mal, az egyetemiek számára is fontos tudományos fórumnak bizonyult, ugyanakkor intézményi keretei között azok a tudósok megtalálták a helyüket, akik nem voltak tagjai vagy éppen kegyvesztettjei voltak az Akadémiának (pl. ez utóbbiak közül a nyelvtudós Bálint Gábor).

Ha csupán az Erdélyben született akadémikusok életpályáját nézzük, akkor a látszat az, hogy a „két haza” uniója és a kiegyezés után jóval kevesebben maradtak meg szülőföldjükön, mint a korábbi időszakban. És ez érthető is volt mindaddig, amíg Erdélyben nem volt olyan intézmény, amelyben tudásukat kamatoztathatták volna. Azonban ez a helyzet gyökeresen megváltozott a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem megalapításával.¹⁴ Az egyetem nem működhetett tudósok nélkül, az egyetemen oktató tanároknak, professzoroknak pedig fontos volt a címekben is megnyilvánuló elismertség és rang. Első, 1872-től 1919-ig tartó 47 évnyi korszakában erdélyi és magyarországi tudósok együtt biztosították az oktatás magas színvonalát.

Az előbbi névsorban szereplő erdélyi akadémikusok közül is többen felvállalták az egyetem szolgálatát (olyanok is voltak, akik egyetemi működésükkel érdemelték ki az akadémiai tagságot), nevüket megismételve: Brassai Sámuel, Berde Áron, Récsi Emil, Kanitz Ágost, Szász Béla, Vályi Gyula, Hegedűs István, Grosschmid Béni, Istvánfi Gyula, Haraszi Gyula, Réz Mihály, Pálffy Mór.

Többen voltak azok, akik egyetemi szolgálatuk révén váltak erdélyivé, és életpályájuk is itt ért véget Kolozsváron: 1858: Finály Henrik (†1898), Szabó Károly (†1890); 1861: Martin Lajos (†1897); 1892: Óvári Kelemen (†1925); 1896: Böhm Károly (†1911); 1902: Szilasi Mór (†1905); 1905: Balogh Artúr (†1951). Még többen voltak azok, akik fiatalon érkeztek ide rövidebb vagy hosszabb időszakra, esetleg éppen itteni működésük idején váltak tagjaivá az Akadémiának. Néhányuk pályája 1919 után, amikor a kolozsvári magyar egyetem megszűnt, Budapesten vagy Szegeden folytatódott. Ez a fiatal nemzedék több területen bizonyult hosszú távon is meghatározóvá egy-egy tudományterületén. Ismert nevekről van szó (szintén akadémiai tagságuk sorrendjében, zárójelben kolozsvári működésük időszaka): 1875: Koch Antal (1872–1895); 1878: Fodor József (1872–1874); 1883: id. Entz Géza (1873–1889); 1884: Szinnyei József (1886–1892); 1886: Concha Győző (1872–1892); 1889: Daday Jenő (1878–1885), Schulek Vilmos (1872–1874); 1891: Fabinyi Rudolf (1881–1919); 1892: Csengery János Ferenc (1896–1919), Márki Sándor (1888–1919), Török Aurél (1869–1879); 1897: Zolnai Gyula (1906–1918); 1898: Farkas Gyula (1887–1915); 1900: Wertheimer Ede (1876–1886); 1902: Schlesinger Lajos (1897–1911); 1905: Erdélyi László (1911–1919), Gombocz Zoltán (1914–1919); 1906: Dézsi Lajos (1906–1919); 1908: Fejér Lipót

(1906–1911); 1909: Hornyánszky Gyula (1913–1919); 1913: Buday Kálmán (1906–1912), Schneller István az egyetem utolsó rektora (1894–1919); 1916: Riesz Frigyes (1912–1919); 1919: Lukinich Imre (1902–1909); 1920: Cholnoky Jenő (1905–1919).

Megváltozott történelmi helyzetben

■ 1920-ban az új államhatárokkal az MTA kétszáz éves történetének új korszaka kezdődött – újabb stációkkal 1940-ben, 1949-ben, 1990-ben –, ettől kezdve ugyan is már nem volt képes betölteni azt a szerepet, amelyet nemzeti intézményként korábban betöltött. Szellemi, tudományos értékek és produkciók tekintetében ennek a határon kívül rekedt magyar nyelvű közösségek voltak a nagy vesztesei, elsősorban az erdélyiek, a megcsonkult anyaországba áttelepedett intézmények – az egyetemek elsősorban, de még inkább a tudósok, írók, művészek – az anyaországot erősítették. Az erdélyi magyarság elvesztette egyik legfontosabb intézményét, az egyetemet, a tudományos képzés lehetőségét, az Akadémia közvetlen hatása is hiányzott az éppen akkor elindult kedvezőtlen nyelvi folyamatok ellensúlyozásában. 1920 és 1940 között ezeket a hiányokat az EME csak kis mértékben tudta pótolni, a tudományos irodalom is minimálisra csökkent.

A megszűnt egyetem Magyarországra áttelepült erdélyi tanárai közül legtöbben Szegeden folytatták egyetemi, tudományos pályájukat, és nyerték el az akadémiai tagságot: 1922: Kolosváry Bálint (1900–1919), 1925: Moór Gyula (1917–1919), 1949-46-ban elnökhelyettese volt az MTA-nak; 1927: Bartók György (1912–1919), 1931: Haar Alfréd (1912–1919), 1934: Széki Tibor (1902–1919), 1936: Irk Albert (1913–1919), 1939: Issekutz Béla (1906–1919). Innen került a szegedi egyetemre a nem erdélyi születésű Szentpétery Zsigmond (1902–1919) is, aki 1929-ben lett tagja az Akadémiának. Ennél nagyobb számban voltak az olyan 1920 előtt vagy után áttelepült erdélyiek, akik 1920 és 1949 között jutottak akadémiai tagsághoz: 1922: Gerevics Tibor, Kerpely Kálmán, Vendl Aladár; 1923: Jakabházy Zsigmond; 1924: Jakab Ödön; 1925: Csíki Ernő, Ravasz László, 1937–1940 között az MTA másodelnöke; 1927: Nagy Miklós; 1928: gr. Bethlen István; 1932: Gyulai Zoltán; 1934: Áprily Lajos, Szőkefalvi-Nagy Gyula; 1936: Illyés Géza, Wellmann Oszkár; 1940: Horváth Henrik, Varga Lajos; 1941: ifj. Boér Elek; 1943: Tamási Áron; 1945: Ábrahám Ambrus, Entz Béla, Papp Simon, Szőkefalvi-Nagy Béla, Viski Károly; 1946: Borbély Samu, Jancsó Miklós, Müller Sándor; 1947: Soó Rezső; 1948: Borbíró Virgil, Rapaics Raymund; 1949: Osztrovszki György, Szádeczky-Kardos Elemér.

Azok akadémiai tagságával, akik vissza- vagy áttelepültek, nem volt gondja az Akadémiának, ők magyar állampolgárságuk alapján válhattak levelező vagy rendes taggá. Problémává váltak viszont azok, noha erre már nem sok példa volt, akiket román állampolgárságuk ellenére taggá érdemesítettek. Hogyan minősítsék őket: magyarként belföldinek vagy magyarságuk ellenére külföldinek? Ebben a tekintetben a két évtized alatt változott az Akadémia álláspontja. Gelei József, aki 1919 előtt tanára volt a kolozsvári egyetemnek, 1923-ban úgy lett levelező (később rendes) tag, hogy 1919–24-ben még a kolozsvári unitárius gimnázium tanára volt, egyben az Erdélyi Múzeum-Egyesület zoológiai gyűjteményeinek őre; hozzá hasonlóan Csűrű Bálint nyelvész 1927-ben a kolozsvári református kollégium tanáraként lett tagja az Akadémiának, 1932-ben települt át, és lett Debrecenben egyetemi tanár.

A két világháború között két olyan akadémikus volt, akiknek különösen fontos volt a tevékenysége a kisebbségivé vált erdélyi magyar nemzeti közösség életében. Egyikük Balogh Artúr, aki már 1905-től tagja volt az Akadémiának, 1904–1919 között a kolozsvári egyetemen tanított, az államjog, az alkotmányjog volt a szakterü-

lete. Később a kisebbségjogi, kisebbségpolitikai tevékenysége vált fontossá. Noha nem Erdélyben született, 1919 után is Kolozsváron maradt, 1925-ben nyugdíjba vonult, 1926–1937 között szenátor a román parlamentben, 1940–44-ben a magyar országgyűlés behívott képviselője. 1951-ben halt meg Kolozsváron. A másik György Lajos, aki gimnáziumi tanárkodása és külföldi tanulmányútja után 1928-tól az egyházi hatóságok megbízásából a román egyetemen tanuló magyar diákok tanulmányi ügyeit fogta össze, a magyar képzés hiányában, annak pótlásaként, megszervezte a hallgatók szemináriumát és könyvtárát. 1930-tól tagja az Akadémiának, 1940-től 1947 tavaszáig a kolozsvári egyetem tanára.

A 30-as évek végére változott az Akadémia álláspontja. Az 1938-ban felvett Jakabffy Elemért, aki Balogh Artúrhoz hasonlóan jogász és kisebbségpolitikus volt, képviselő a román parlamentben, és Kelemen Lajost, majd 1939-ben Varga Bélát tiszteleti tagsággal a külföldi, nem magyar külső tagok közé sorolták.

Akadémikusok a 2. Egyetemen és utána

■ 1940 és 1945 között Észak-Erdély Magyarországhoz csatolásával az Akadémia számára is új helyzetet teremtett a történelem, és ennek a legfontosabb vonatkozása az volt, hogy Kolozsvárra visszatért az 1919-ben Szegedre eltávozott Ferenc József Tudományegyetem. Az egyetem tanárai között kivételesen voltak olyanok, akiket erdélyiként vagy visszatelepedett erdélyiként neveztek ki, voltak, akik Szegedről települtek át, voltak Magyarországon már elismert tudósok, és voltak olyanok is, akik itt kezdték egyetemi karrierjüket. A magyarországiak közül többen az 1945-ben az előbbi felváltó Bolyai Egyetemen tovább tanítottak 1947–48-ig, amikor kényszerűvé vált az eltávozásuk.

Az előbbieken már említett György Lajos és Varga Béla kolozsváriként kapott kinevezést az egyetemre, szintén erdélyiként, Debrecenből visszatelepelve Soó Rezső (akadémiai tag 1947-ben, akkor már újra debreceniként). Szabó T. Attila, Jakó Zsigmond és Faragó József, akik ekkor kezdték egyetemi pályájukat, jóval később, 1977-ben, illetve 1988-ban nyertek tiszteleti tagságot. Ifj. Boér Elek, Gyulai Zoltán, Viski Károly Magyarországról telepedett vissza. Zolnai Béla (1940), akinek édesapja, Zolnai Gyula, 1906–1918 között volt kolozsvári egyetemi tanár, Szegedről települt át, és vezette az egyetem Francia Filológiai Intézetét. Korábbi erdélyi kötődés nélkül jött át a kolozsvári egyetemre: Mészöly Gedeon (1921);¹⁵ Prinz Gyula (1935); Buza László (1938), 1943–44-ben az egyetem rektora; Kniezsa István (1939); Györfly István (1940); Gáldi László (1942); Balás Péter Elemér, Heller Erik (1943); Haynal Imre (1945); Gombás Pál (1946); Tamás Lajos (1940), egyetemi tanársága mellett 1940–44-ben az Erdélyi Tudományos Intézet igazgatója is. Haranghy László és Krompecher István orvosprofesszorok 1948-ban, marosvásárhelyi működések idején nyertek akadémiai tagságot, 1949-től romániai tartózkodásuk folytán tagságukat szüneteltetik, majd visszaállítják. Miskolczy Dezső orvosprofesszor is Szegedről települt át Kolozsvárra (1939-től akadémiai tag), 1944–45-ben az egyetem rektora. Az ő megítélése mindkét országban kivételes volt: 1945–64-ben a Bolyai Egyetem Marosvásárhelyre átkerült orvostudományi karán egyetemi tanár, 1955-ben a Román Akadémia tagja, 1955–64-ben a Román Akadémia marosvásárhelyi kutatóállomásának vezetője. 1964-ben települt vissza Budapestre. Rendes tagsága romániai tartózkodása folytán 1949-től szünetel, majd 1958-ban visszaállítják.

Az államosított Akadémia, 1949 után

■ A háború után általános tagrevízió indult el az Akadémián, és ez többségükben az erdélyieket, erdélyi származásúakat is érintette. Az 1946-os Alapszabály még így rendelkezett a tagság tekintetében: „13. §. A tagok belsők és külsők; a belsők

magyar tudósok és írók, a külsők külföldi tudósok és írók. A külföldön élő magyar tudósok és írók akár belső, akár külső tagokul választhatók.”¹⁶ Ezt követően azonban gyakorlatilag az Akadémia államosítása ment végbe, sőt – amint Kónya Sándor írja: „Az Akadémiáról szóló 1949. évi XXVII. sz. törvény (19.) nemcsak az új politikai rendszerbe illesztette be az Akadémiát, hanem megkísérelte beépíteni az államigazgatás szervezetébe is. ... A régi tagok közül, akiket nem választottak meg újra, többségükben – 122-en – tanácskozó taggá váltak. Ez csak formális címet jelentett, a tanácskozó tagok többsége lényegében a tudományos élet periferiájára szorult. A régi tagok egy részének az Akadémiából való ily módon történt kiszorításával, új tagok behozatalával kívánta a politikai hatalom a tagságnak számára kedvező összetételét biztosítani.”¹⁷ Az erdélyiek szinte mind erre a sorsra jutottak. Ezek rehabilitációja aztán 1989-ben történt meg, pl. a György Lajosé és a Jakabffy Eleméré is. 1960-ban volt egy újabb tagrevízió, amikor pl. a Kelemen Lajos külső (azaz: tiszteleti) tagságát megerősítették. Az 1949-es Alapszabály megszüntette az Akadémia Széptudományi Alosztályát, azok az írók, költők, művészek, akik ennek voltak tagjai, szintén kívül kerültek az Akadémián. Kétszeresen – erdélyiként és íróként – ez lett a sorsa Tamási Áronnak, akit szintén 1989-ben rehabilitáltak.

Az Akadémia államosításával 1950-től az országhatár szigorú választóvonalnak bizonyult, és ez a szigorúság ritkán engedte meg a kivételt. Ilyen kivétel volt Szabó T. Attila. Az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* I. kötetének megjelenése 1975-ben, a mű sikere és a róla megjelent értékelések megkerülhetetlenné tették a szótár főszerkesztőjének az elismerését két évvel később az Akadémia tiszteleti tagságával. 1988-ban két további erdélyi tudós nyerte el ugyanezt a címet: Faragó József folklórtudós és Jakó Zsigmond történész.¹⁸ Ők mindhárman tanárai voltak a kolozsvári egyetemnek.¹⁹ A romániai születésű Sinór Dénes és Austerlitz Róbert, mindketten nyelvészek, amerikai tudósként nyerték el a tiszteleti tagságot (1979, 1986).

A már korábban Romániából áttelepült, magyar állampolgárságot nyert tudósok ebben az időszakban és később is tudományos érdemeik alapján jelentős számban váltak az Akadémia tagjaivá. Taggá válásuk sorrendjében: 1951: Kreybig Lajos; 1958: Liska József; 1960: Kolosváry Gábor, Weiszfeiler Gyula; 1962: Bogárdi János, Lévai András; 1965: Benkő Loránd, Elekes Lajos; 1967: Köpeczi Béla, Szabolcsi Gertrúd; 1970: Ádám György; 1973: Bihari Ottó, Szent-Iványi Tamás; 1982: Dimény Imre, Szabad György; 1985: Finta József, Makkai László; 1987: Sólyom Jenő; 1990: Bócsa Iván, Györffy György, Poszler György, Telegdy Gyula, Vékás Lajos; 1993: Vajna Zoltán; 1998: Szabó András; 2016: Benkő Elek.

1950 és 1990 között a romániai magyar felsőoktatás egyre romló intézményi helyzete ellenére a kolozsvári tudományegyetem és a marosvásárhelyi orvosegyetem magyar oktatói jelentős tudományos munkásságot fejtettek ki, a tudományos képzés sem szünetelt. Intézményi szintű, hivatalos kapcsolatuk nem volt a Magyar Tudományos Akadémiával, de megvoltak a már kialakult személyes, informális kapcsolataik a magyarországi tudósokkal, az OSZK közvetítésével az akadémiai kiadványok, szakmai folyóiratok is eljutottak a szakmai műhelyekhez, korlátozottan magyarországi publikálásra is lehetőség nyílt. A 70-es évektől a Kriterion Könyvkiadóval – szigorú ideológiai korlátokkal és politikai felügyelettel – a legtöbb tudományterületen viszonylag széles tere nyílt a publikálásnak.²⁰

Külső tagság a belső tagság és a tiszteletbeliség között

■ 1990-ben az akkor elfogadott Alapszabály bevezette a külső tagság kategóriáját, ezzel különböztetve meg a külföldön élő magyar tudósokat a tiszteleti tagsággal elismert nem magyar külföldiektől. „A közgyűlés az Akadémia külső tagjává választhatja azt a külföldi, magát magyarnak valló kutatót, aki szaktudományát az akadémikusoktól elvárt szinten műveli és a hazai tudományos élettel szoros kap-

csolatot tart”. Utólag is beigazolódott, hogy ez a forma közelebb hozta az Akadémiához a külföldi magyar tudósokat,²¹ elindította a magyar tudomány nemzeti keretű összekapcsolását.²²

Ezt követően Erdélyből a következők nyerték el az MTA külső tagságát: 1990: Benkő Samu (+2021)), Csetri Elek (+2010), Egyed Ákos, Imreh István (+2003), Pataki József (+1993); 1993: Kiss István (+2004), Maros Dezső (+2011), Pap István (+1994), Toró Tibor (+2010); 1995: Csűrös István (+1998), Demény Lajos (+2010), Gábos Zoltán (+2018), ifj. Kós Károly (+1996); 1998: Brassai Zoltán, Kékedy László (+2004), Nagy-Tóth Ferenc (+2022), Péter Mihály (+2024), Uray Zoltán; 2001: Kiss Elemér (+2006), Kolumbán József; 2004: Gyenge Csaba (+2021), Péntek János; 2007: Neda Zoltán, Németh Sándor; 2010: Benedek József, Csibi Vencel (+2019), Pál-Antal Sándor, Kovács András, Pozsony Ferenc; 2013: Kántor Lajos (+2017), Salat-Zakariás Levente; 2016: Bitay Enikő, Sipos Gábor; 2019: Gábor Csilla, Nagy László, Pál Judit, Vincze Mária Magdolna; 2022: Biró A. Zoltán, Paizs Csaba. Erdélyi származású „nyugati” külső tagok: Öry Huba (+2015), Berde Botond (+2014), Bornemisza Elemér (+2010), Salamon István (+2017), Bodor Miklós, Kosztarab Mihály (+2022), Mezey Pál, Ullmann Ágnes (+2019), Módy István, Vánky Kálmán tiszteleti tag (+2021), Balázs Egon (+2019), Barabási Albert-László.

Az 1994-ben létrehozott akadémiai köztestület az Akadémia hatókörének kiterjesztését jelentette az akadémiai tagokon túl a magyar tudományos élet egészére, az MTA 2000. májusi közgyűlése pedig a külső köztestületi tagsággal elfogadta a köztestület kiterjesztését az ország határain túlra. Ez lehetővé tette mindazok csatlakozását a köztestülethez, akik tudományos fokozattal rendelkeznek és aktív művelői a tudománynak.²³

2001-ben az MTA kezdeményező támogatásával magyar nyelvi kutatóállomások létesültek a külső régióban, Erdélyben a Szabó T. Attila Nyelvi Intézet. A kutatóállomások Termini Magyar Nyelvi Kutatóhálózattá szerveződve folytatják tevékenységüket.

Az MTA 2006. októberi rendkívüli közgyűlése úgy döntött, hogy regionális szerveződését is kiterjeszti Romániára, az ott élő 17 külső tag és közel 400 külső köztestületi tag összefogásával 2007-től 6. területi bizottságként létrehozza a Kolozsvári Akadémiai Bizottságot. 2007-ben aztán megtörtént a szűkebb testület és a vezetőség megválasztása az MTA szabályai szerint, szeptember 28-án létrejött az új intézmény, amelynek szervezete és működése illeszkedett a már meglévő magyarországi bizottságokéhoz.²⁴ Státuszát az határozza meg, és teszi egyedivé a romániai magyar intézmények között, hogy bekerült az akadémiai törvénybe. A 2009-ben megszavazott Alapszabály 45. § (9)-a leszögezi: „Az Akadémia a Kárpát-medencei magyar tudományos közélet támogatására a környező országokban is létesíthet és fenntarthat bizottságokat. E bizottságok az ottani törvényeknek megfelelően munkálkodnak a magyar tudományos élet szervezésén, és kapcsolódnak be a magyar tudományos közéletbe. (10) Az Akadémia határon túli területi bizottsága az MTA Kolozsvári Területi Bizottsága (KAB; működési területe: Románia).” Ezzel az MTA a KAB-ot saját belső egységeként ismerte el. 2011-ben, amikor az MTA akkori vezetése létrehozta a Területi Akadémiai Bizottságok Titkárságát, abba már nem vette be a KAB-ot, hanem áthelyezte a Magyar Tudományosság Külföldön Elnöki Bizottsága elnöke által felügyelt Határon Túli Magyarok Titkársága égisze alá, immár nem a belsők, hanem a többi külső régió (szlovákiai, vajdasági, kárpátaljai) akadémiai tanácsa körébe.²⁵

Kétszáz év után: együtt vagy külön?

■ Az MTA 1990 utáni tudománypolitikájának legfontosabb eredménye nem az, ami a címekben, elismerésekben nyilvánul meg, hanem az az új tudósnemzedék, amely jelentős mértékben az Akadémia képzési és kutatói ösztöndíjainak köszönhetően gyors előrehaladását a tudományos pályán, és ezzel biztosítani lehetett a folyamatosan bővülő romániai magyar felsőoktatás versenyképes működését. És a jövőt is ők képviselik. Ennek nagyságrendjét jelzi, hogy jelenleg a 20 külső tagja mellett közel 1000-en regisztráltak külső köztestületi tagként. Intézményesen őket fogja össze és képviseli a Kolozsvári Területi Bizottság, amely azáltal, hogy minden tagjának az Akadémia által is elismert tudományos minősítése van, kellő hitelességgel, szakmai autoritással és társadalmi súllyal válhat az erdélyi magyar közösség „tanácsadó-jává”, és közvetítheti a tudomány eredményeit. A romániai magyar nemzeti közösségekben az Akadémia helyi intézménye képviselhetné azt a presztízst és független autoritást, amelyre a megosztottságban és intézményi szétzórtságban igen nagy szükség van.

A kérdés a továbbiakban az: hogyan alakul az Akadémia „belső” és a „külső” részei közötti távolság? Kölcsönös és egyenrangú lesz-e közöttük a kapcsolat? Meglesz-e közöttük a kellő bizalom? Meghatározó lesz-e továbbra is legalább a bölcsészettudományokban és a társadalomtudományokban a nemzeti keret és a magyar nyelv, vagy ezekben is a nemzetközi kapcsolatok és az angol válnak meghatározóvá?

■ JEGYZETEK

1. Fekete Gézané: *A Magyar Tudományos Akadémia Tagjai 1825–1973*. MTA Könyvtára, Bp., 1975; Markó László – Burucs Kornélia – Balogh Margit – Hay Diana: *A Magyar Tudományos Akadémia tagjai 1825–2002. I–III*. Főszerk. Glatz Ferenc. MTA Társadalomkutató Központ, Bp., 2003.
2. Péntek János: A nyelvújítás méltatlanul elfeledett tudós nyelvésze, gróf Teleki József. *Erdélyi Múzeum* 2021/3. 48–64. (A továbbiakban Péntek 2021); Péntek János: *A Magyar Tudományos Akadémia Erdélyben. A Kolozsvári Területi Bizottság megszervezése és működésének első időszaka*. Ábel Kiadó, Kvár, 2022. (A továbbiakban Péntek 2022)
3. Idézi Hofbauer László: Az erdélyi akadémiai mozgalmak története a legrégibb időktől az impériumváltóig. In: Asztalos Miklós (szerk.): *A történeti Erdély*. Kisebbségkutatás Könyvek. Lucidus Kiadó, Bp., 2001. 704.
4. Péntek 2022. 10.
5. Az apa, széki gr. Teleki László (1764–1821), a marosvásárhelyi kollégiumban tanult, nevelésében fontos szerepe volt Cornides Danielnek, aki viszont Bél Mátyás tanítványa volt. 1789 és 1796 között fontos tisztségeket töltött be Erdélyben (l. [https://hu.wikipedia.org/wiki/Teleki_László_\(politikus,_1764–1821\)](https://hu.wikipedia.org/wiki/Teleki_László_(politikus,_1764–1821))).
6. *Über die Einrichtung einer gelehrten Gesellschaft in Ungarn*, 2023-ban hasonmás kiadásban és magyar fordítás kíséretében jelentette meg az MTA könyvtára: *Teleki László tervezete egy magyar tudós társaságról*, Monok István szerkesztésében és Keveházi László fordításában.
7. A két munkát az MTA Könyvtár és Informatikai Központ 2020-ban hasonmás-kiadásban jelentette meg „*Anyanyelvünk pallérozása*”. *Teleki József, az ismeretlen nyelvújító* címmel, Szabó Ádám szerkesztésében, Péntek János tanulmányával. Akadémiai elnöki működéséről legújabbban: Czinege Szilvia: https://mta.hu/data/dokumentumok/egyeb_dokumentumok/2024/01-elnokek.pdf.
8. Szimbolikusnak is tekinthető, hogy Bolyai János napra pontosan két évvel korábban, 1823. nov. 3-án írta meg híres levelét édesapjának, Bolyai Farkasnak. November 3-a ebben a tekintetben is A Magyar Tudomány Napja.
9. Idézi Benkő Samu: *Erdélyi Múzeum 1814–1818*. Kriterion, Buk., 1979. 18–19.
10. Az MTA helyzetére ebben az időszakban l. Kónya Sándor: „...Magyar akadémia állíttassék fel...”: *akadémiai törvények, alapszabályok, ügyrendek, 1827–1990*. MTA Könyvtára, Bp., 1994. 14–15. (A továbbiakban Kónya 1994)
11. Szabó T. Attila: *Az Erdélyi Múzeum-Egyesület története és feladatai*. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, Kvár, 1942. 18–21.

12. Az EME alapításának viszontagságos történetéről és működésének 1909-ig tartó időszakáról legrészletesebben Kelemen Lajos írt 1942-ben: *Az Erdélyi Múzeum-Egyesület története*. In: Uő: *Művelődéstörténeti tanulmányok*. Szerk. Sas Péter. Kriterion Könyvkiadó, Kvár, 2006. 129–190 (A továbbiakban Kelemen 2006). – Működésének szélesebb művelődéstörténeti kontextusára l. Török Borbála Zsuzsanna: *Exploring Transylvania Geographies of Knowledge and Entangled Histories in a Multiethnic Province, 1790–1918*. Brill, Leiden–Boston, 2016.
13. Kelemen 2006. 158.
14. Az Egyetem történetére vonatkozó gazdag szakirodalomból a legátfogóbb: Gaal György: *Egyetem a Farkas utcában: A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem előzményei, korszakai és vonzatai*. Harmadik, átdolgozott és bővített kiadás. Scientia Kiadó, Kvár, 2012.
15. Zárójelben az akadémiai tagság elnyerésének éve. Tekintettel az Egyetem működésének rövid időtartamára és e dolgozat korlátozott terjedelmére, nem közlöm minden egyes említett tanár kolozsvári tartózkodásának idejét.
16. Kónya 1994. 301.
17. Uo. 25.
18. Ebben bizonyára szerepe volt Szabó T. Attila *Emlékeztetőjének*, amelyben az Akadémia figyelmébe ajánlja Jakó Zsigmondot: „Lehetetlennek tartjuk például azt, hogy jelenleg a M[agyar]. T[udományos]. Akadémiának csak egyetlen romániai magyar tagja van, és nem került be eddig a tagok közé az erdélyi magyar történetírásnak olyan példát adó, mércét szabó nagy mestere, mint Jakó Zsigmond professzor, habár ő a maga szakterületének nemzetközi szinten elismert művelője. Az ő akadémiai tagsága, az ő személye, de az egész romániai magyarság felé is már régen esedékes elismerést jelentene.” Szabó T. Attila: *Emlékeztető az erdélyi magyar tudományos munkásság kérdésében*. Magyar Kisebbség 2013/1. 216. Bárdi Nándor forrásközlése. A továbbiakban Szabó T. 1983/2013.
19. Ebben az időszakban a tudományos érdemek és az internacionalizmus szellemében kiváló román tudósok is tiszteleti tagjaivá váltak a Magyar Tudományos Akadémiának. A Román Akadémiának is voltak magyar tagjai voltak, a már említett Miskolcyn kívül: Bányai László, Gaál Gábor, Méliusz József, Nagy István, Nyárádi Erasmus Gyula, Péterfi István (l. Szabó T. 1983/2013. 203.). Külön feltárást és elemzést igényelne az, hogy milyen volt a két Akadémia kapcsolata, együttműködése ebben az időszakban.
20. A nehézségekről és az eredményekről bővebben l. Szabó T. 1983/2013, valamint Koppándi Sándor (szerk.): *A romániai magyar nemzetiség*. Kriterion Könyvkiadó, Buk., 1981.
21. Kónya 1994. 49.
22. A **külső tag** kategóriáját csak az MTA vezette be. Az MTA társult intézménye, a Széchenyi Irodalmi és Művészeti Akadémia, amely 1992-ben Kosáry Domokos kezdeményezésére alakult az 1949-től kizárt területek – az irodalom és a művészetek – képviselői számára, nem különbözteti meg a külföldi magyar és nem magyar tagokat: rendes tag csak magyar állampolgár lehet, külföldi állampolgár tiszteleti tagnak választható. Az 1992-ben egyesületként, 2011-ben köztestületként létrejött Magyar Művészeti Akadémia nem tesz különbséget magyar tagjai között.
23. A külső köztestületi tagsághoz való csatlakozás formális, az MTA Határon Túli Magyarok Titkársága a tudományos fokozat igazolása alapján regisztrálja a jelentkezőket. Ez nem jelent akadémiai tagságot, a **külső köztestületi tag** megnevezés címként nem használható.
24. Téves az az állítás, hogy a Kolozsvári Akadémiai Bizottságnak megalakulásakor, 2007-ben, vagy bármikor, EME-KAB lett volna a neve. *Magyar Tudomány* 2025/1. 71.
25. A KAB történetére nézve l. Péntek 2022.

MÁTHÉ NÓRA

A SZILÁGYI JÚLIA-FÉLE ESSZÉ

Szilágyi Júlia élete és munkássága

■ Szilágyi Júlia 1936. augusztus elsején született Kolozsváron,¹ és ez a város volt gyermekora színhelye is. Az *Álmatlan könyv* című memoárjában² az író kiemeli néhány fontosabb részletet a gyermekkoráról és a családjáról is: magyar zsidó családból származik, a legtöbb rokonát – közelit vagy távolit – Auschwitzban vesztette el, a nyolcéves Szilágyi Júlia pedig édesanyjával Bukarestbe menekült.³ Amint a politikai rendszer engedte, a megcsonkult család visszaköltözött Kolozsvárra, ahol az író magánúton érettségizett 1955-ben, majd a Bolyai Tudományegyetemen szerzett diplomát, 1992-től tanára is volt a magyar irodalom tanszéknek.⁴ „1963–67 között a *Dolgozó Nő* művelődési rovatát vezeti, majd kétévi megszakítás után 1969-től nyugdíjazásáig (1991) a *Korunk* szerkesztőségének belső munkatársa.”⁵ A kommunizmus ideje alatt is szerkesztett és publikált, bár a rendszer megnehezítette az értelmiségi munkát, mitöbb, Szilágyi Júlia tevékenységét megfigyelte a Securitate, férjével közös otthonát bepoloskálták, „a korábban beszerzett információk ugyanis elegendőknek bizonyultak ahhoz, hogy a kolozsvári Securitate kérje, és a bukaresti Állambiztonsági Tanács jóváhagyja a Gáll Ernő és Szilágyi Júlia lakásába felszerelt »I. T. X. típusú operatív technikai [lehallgatási] munkálát működtetésének meghosszabbítását 1968. szeptember 1-jéig«. »Gáll Júlia esetében« erre szerintük azért is szükség mutatkozott, mert a célszemély »magyar nacionalista tevékenysége« mellett, a lakásában »egész sor zsidó nacionalista elem is található, és ott ellenséges és nacionalista megbeszéléseket folytatnak.«⁶ Többek között ez az életforma és a politikai rendszer veszélyei terelték más irányba a szerző kritikus munkáját.

Balázs Imre József szerint Szilágyi Júlia a Szilágyi Domokos, Hervay Gizella, Bodor Ádám és Lászlóffy Aladár generációjának kritikus lehetett volna, „hosszú távon azzá is vált, csak másként: úgy, hogy előbb másfelé indulva visszaérkezett hozzájuk, anélkül persze, hogy lehorgonyzott volna életműveiknél. Így azok a szövegek, amelyek a gyűjteményes kötetben az esszékről szólnak, már nem kritikák, hanem esszék – olykor esszétanulmányok.”⁷ Bár folyamatosan jelennek meg szövegei különböző folyóiratokban, Szilágyi Júlia ritkán ad ki könyveket. Ezek a kötetek nagyjából az író esszéit, feljegyzéseit tartalmazzák, irodalmat, politikai és társadalmi kérdéseket dolgoz fel, ezeket a témákat viszont nem az aktualitás szűrőjében vizsgálja, hanem sokkal lassabban, nyugodtabban. Az általa elemzett könyvek sem a most trendjeit követik, hanem a szerző érdeklődési körét. „1970 táján elsősorban világirodalmi tárgyú írásai alapján illeszthető az aktuális irodalmi körképbe: »Szilágyi Juliát elsősorban a modern világirodalom jelenségei foglalkoztatják (bár első könyvét Switfről írta), a 20. századi franciák jó ismerője. Vitázó hevű cikkekben állt ki nemzedéktársai költészetéért« – áll a *Romániai magyar irodalom 1944–1970* című kötetben.”⁸ De Balázs Imre József azt is észreveszi, hogy későbbi értelmezésekben a francia irodalommal való azonosítását nem em-

E tanulmány közlésével emlékezünk egykori munkatársunkra, Szilágyi Juliára (1936. augusztus 1. – 2025. március 4.) Az írás Máthé Nóra 2017-ben, a BBTE bölcsészkarán megvédett, *A kortárs magyar esszé helyzete. Szilágyi Júlia esszéesztikája* című mesterképzős dolgozatának jelentősen lerövidített változata. Szakírányító: Selyem Zsuzsa.

legetik többé, hiszen úgy tűnik, hogy a szerző ugyanolyan biztonsággal értelmez magyar, angol, orosz, román, német vagy olasz műveket, mint franciákat.⁹ Az egy nemzettel való asszociáció valóban nem állja meg a helyét a Szilágyi-esszék olvasása során. Virginia Woolf, Michel de Montaigne, Albert Camus, Jorge Luis Borges, Thomas Mann, Németh László, Denis Diderot, Babits Mihály, Hervay Gizella, Balla Zsófia, Dsida Jenő, George Sand stb. mind helyet kap a szerző kötetében.

A kommunizmus és a cenzúra ugyan olykor ellehetetlenítette a kritikai munkát, az irodalmi folyóiratok szerkesztői kompromisszumok révén és fokozott óvatossággal tudták a véleményüket kifejtetni, de Szilágyi Júlia esetében nem csupán ez az egy ok terelte el a kritikai munkától. Egy Selyem Zsuzsával folytatott nyilvános levélváltásban megmagyarázza, hogyan kötött ki az esszé műfaja mellett, ez akár írói hitvallásának is tekinthető: „nem határoztam el, hogy márpedig én nem írok többé kritikát. Más történt. Észrevettem, hogy amit – egyre ritkábban, egyre több aggálllyal, kétellyel viaskodva – egy-egy könyvről vagy többről, egy íróról, életműről írok – mind ritkábban tiszta kritika (mi is az? és milyen?), és mindinkább személyes, olykor egyenesen vallomások kitérőkkel valamire kanyargó folyamat: szövegek, emlékek, barátságok, szorongások összeötlögetése valamivé, aminek sem elejét, sem végét nem tudom. Menthetetlenül összekeveredett élet és irodalom. Ez lenne az esszé? Ezt sem tudom. Annyi bizonyos, hogy most már nem tudom elválasztani a szigorúan vett szakmai feladatot a szubjektíven értelmezett, átértelmezett privát szférától.”¹⁰ Balázs Imre József szerint ez a személyesség viszont korántsem azt jelenti, hogy „a Szilágyi Júlia-írások lépten-nyomon valamilyen személyes és személyeskedő ízt hordoznának. A személyesség ezekben a szövegekben nem a kitárulkozás, sokkal inkább a mélyen érintettséget jelenti – az olvasmány által kiprovokált kérdések, problémák tudatos vállalását.”¹¹

A Szilágyi Júlia-féle esszé

■ Szilágyi Júlia a 2002-ben megjelent *Versenymű égő zongorára* című kötetének utolsó esszéjében egy kérdést jár körül, a kötet végszója is ez marad: lehet-e esszét tanítani? „De hogy lehet-e ezt tanítani? Van-e az élménynek módszertana? És lehet, hogy van önmagát még fel sem ismert pedagógiája?”¹² Ezekre a kérdésekre pedig egy roppant egyszerű, őszinte választ kap az olvasó: „Nem tudom. Meg lehet próbálni. [...] Nem is kell hozzá túl sok minden: néhány könyv, sok-sok idő az olvasásra, meg hely, persze, és vitakedv. Érdeklődés. És semmi nagyképűség.”¹³

Ugyanezzel a szöveggel találkozunk a *Lehet-e esszét tanítani?* elején, az író beékeli a könyvcímadó esszét a kötet elejére, majd innen folytatja a gondolatmenetet. A könyv két részre oszlik: az első felében Szilágyi Júlia esszéiről szóló esszéit olvashatjuk, a második felében pedig az általa említett íróktól kapunk szövegrészeket, hasonlóan egy tankönyvhöz, amelynek az elméleti részét követi a szöveggyűjtemény. Tompa Andrea szerint ez a formátum úgy működik, mint olvasók vagy tanárok számára alkalmazható modell, amelyet akár tanórán is használhatnának, mivel „mint afféle »close reading«-ek, szövegértelmezések, rámutatnak a kísérlet és az élmény műfajának – ez utóbbit a szerző hangsúlyozottan megkérdőjelezi, a »műforma« fogalmát engedve inkább meg – sokszínűségére, sokműfajúságára, polifóniájára, szerkezetére és nyelvére, ellentmondásaira, netán hibáira.”¹⁴ Itt viszont megszűnik minden hasonlóság a szokványos tankönyvekkel és a szokványos akadémikus beszéddel. A kötet hangneme inkább hasonlít egy személyes beszélgetéshez, nem oktató, autoritativ figuraként ismerjük meg az író. Ezt az érzést Szilágyi már a könyv első oldalán megalapozza, az „Előszó helyett” bevezetőt a „Személyesen” alcímmel látja el, majd vallomással indít: „Az én koromban az ember már úgy építkezik, hogy az alapozás egyben tetőszerkezetül szolgál és fordítva. Ott folytatom tehát a mondókámat, ahol utoljára abbahagytam.”¹⁵

Radnóti Sándor szintén kiemeli a tankönyvre emlékeztető szerkezetet mint a kötet meghatározó elemét, viszont mint író és mint tanár örömmel jegyzi meg, hogy Szilágyi Júlia „nem bajlódik azzal, hogy mi nem esszé, hanem azzal foglalkozik, hogy mi minden lehet esszé.”¹⁶ A szerző nem időz sokat a műfaj meghatározásánál, inkább arra összpontosít, hogy szövegekkel illusztrálja, hogy mi minden tartozik az esszé ernyője alá. Radnóti szerint a műfaji meghatározás nem is fontos Szilágyi Júlia számára, mivel amikor az esszéről beszél, akkor „egy magatartásra, sőt talán életformára gondol, amely az olvasásból ered és oda tér vissza, s amit útba ejt, az a kötetlen, szép, és ugyanakkor jelentős beszélgetés. Az esszé legtermészetesebb gesztusa ugyanis az olvasmányélményből való kiindulás, az olvasásra tanítás, s ezért Szilágyi Júlia esszé-olvasmányélményeket fölelevenítő esszéi a műfaj közepébe találnak.”¹⁷

A bevezető szövegben Szilágyi összefoglalja, hogy mit gondol az esszéről mint műfajról: elsősorban nem szívesen nevezi műfajnak, mivel az rendszerezést jelent, bár belátja, hogy valamilyen módon meg lehet ragadni a szövegtípus tulajdonságait.¹⁸ Ugyanakkor, amint példákat kezd vizsgálni, mintha több akadályba ütközne: beszédhelyzetnek, olvasásélménynek, „értekező lírának” nevezi, melyet elemezni lehet, de megragadni az esszenciáját nem olyan egyszerű. Ezért a kötet következő részében inkább elemez, esszéírók, művek kapcsán mutatja meg az olvasónak, hogy milyen is az a műfaj, amit kísérletnek nevezett el Montaigne.

Elsőként az esszé megteremtőjét emeli ki a *Montaigne kora és találmánya* című szövegben, melyben több író szempontját mutatja meg: Márai szerint Montaigne munkája unalmas, és csupán egy-két mondat érdemleges abban a szövegrengetegben, ami az esszékötetet képezi; ezzel szemben Babits rajongóan nyilatkozik róla, Lyotard pedig egyenlővé teszi Montaigne-t az esszével, „az esszé (Montaigne) posztmodern...”¹⁹ Ezzel Szilágyi Júlia is egyetért, „szabályokhoz nem igazodva dolgozik, talán nem is munka, amit csinál, és ez éppen megfelel a kritériumnélküliség posztmodern kritériumának!”²⁰ Történeti pillanatnak nevezi azt, hogy Montaigne magát állítja a szövege központjába mint magánembert, mint olyan személyt, akinek a mondandója nem feltétlenül az olvasóihoz szól, és nem is a közösség figyelembe vételével ír, hanem csupán mint egy reflexív, önmegkérdőjelező, olykor önmagával párbeszédet folytató, gondolkodó ember.

Szilágyi a kötete szöveggyűjteményébe több Montaigne-esszét is választ, melyek alátámasztják ezt a nagy fordulatot: a *Háromféle társaság* című szöveget azzal indítja Montaigne, hogy a spontaneitás fontosságáról értekezik: „Önmagának nem jó barátja, még kevésbé ura, hanem rabszolgája – aki mindig következetes s oly makacsul ragaszkodik kiszabott útjához, hogy nem lehet eltéríteni, nem lehet ama bizonyos kerékvágásból kizökkenteni.”²¹ Ez az esszé egy önelemző vallomás, melyben Montaigne saját személyiségéről von le következtetéseket, elárulja, hogy nehéz természetű, nem szeret jelentéktelenségekről csevegni, illetve azt, hogy tudatában van annak, hogy az olykor faragatlan viselkedése miatt kering róla egy-két nevetséges sztori. Ezt viszont vállalja, mivel számára a magányba vonulás és az olvasás inkább gyümölcsöző tevékenység, mint a jelentéktelen beszélgetések. „Az olvasás arra való, hogy munkára fogja és serkentse az agyamat, az elmémnek ad dolgot – nem az emlékezetemnek.”²²

Ebben a tekintetben Montaigne posztmodern jellemvonásai nyilvánvalók: nem törekszik történeti-történelmi pontosságra, nem tartja az olvasást (és az írást) az emlékezés eszközének, a személyes történetek, élmények fontosabbak esszéiben, mint bármilyen más eleme ezeknek a szövegeknek. Ezeket a kísérletező gondolatokat elsősorban önmagának szánja, egyfajta önanalízist végezve. Szilágyi Szerb Antalt idézve világít rá arra, hogy újdonság az a „szellemi önzés” és az a tudat, hogy az ember is lehet a művészet tárgya és anyaga is²³, emellett azt is fontosnak találja, hogy Montaigne „nem keresi olvasója kegyét, nyoma sincs itt az ajánlások

modoros alázatosságának [...], nem vét a kor szellemi illemtana ellen. Inkább új illemtant vezet be, a szabad emberét [...]. Az őszinteséget is az illem részévé teszi, így kapcsolja össze a lelkiismeretet a szabadsággal.”²⁴

Montaigne értékét Szilágyi abban is látja, hogy az író felismeri a kapcsolatot az írás és a beszéd között, és a kettőt összehangolja, nem elkülöníti, így a montaigne-i esszé olyan beszélgetést idéz, ami közvetlen, őszinte, valóságghű, vagyis utat enged a csapongásnak, az író gondolatai bármikor elkalandozhatnak. „Amikor bevallja, hogy beszélgetéseit többre tartja írott dolgainál, Montaigne jelezni látszik nemcsak azt, hogy milyen irányban keresendő ennek az új műformának a forrásvidéke, hanem azt is, hogy ő maga mit tart saját stílusában a legerősebb színnek.”²⁵ Sőt Szilágyi úgy gondolja, hogy Montaigne jellemvonásai, személyisége alakítója az esszének mint műfajnak a mai napig,²⁶ az ő introspektív tudatossága irányítja a további esszéisták szövegeinek alakulását is.

Az *Esszé és szóbeliség* című esszében a hang kérdését boncolgatja az író: „De honnan jön ez a bizonyos hang? Nagyon messziről. Alighanem az írásbeliség előtti kultúrákból. Mesélő hang ez, szabad, olykor önfeledt. Az esszé, ha valóban az, még mindig az élőbeszéd hanglejtésével, hangsúlyaival, természetességével hat az olvasóra.”²⁷ A *Borges oral* című esszékötet kapcsán elmélkedik erről a bizonyos hangról az író, melyet már Montaigne is alkalmaz, viszont úgy tűnik, hogy ez a jellemvonás megelőzi nem csupán a műfaj kialakulását, hanem akár az írásbeliséget is. Szilágyi úgy gondolja, hogy akkor, amikor Borges *A Krimit* elmondja 1978 júniusában, akkor a beszélni-írni-olvasni hármast köti össze, „a megszólításról lemond, úgy kezd beszélni, mint aki társaságban, hirtelen elhatározással szólal meg, vagy kettesben diskurál valakivel. Nyoma sincs annak, hogy figyelembe venné a beszédhelyzet olyan körülményeit, amelyek egy (egyetemi) hallgatókkal tele terem fizikai és pszichikai akusztikájával függnek össze.”²⁸ Ezt az érzést kelti a szöveg akkor is, hogyha olvassuk: már-már látjuk szemünk előtt a gesztusokat, halljuk a hangot, amely társalog és nem előadást tart, mi több, Szilágyi rámutat arra tényre is, hogy a szöveg nem valamilyen logikus szerkezet alapján építkezik, „hanem szinte rögtönzésként, a spontaneitás erejével hat olvasva is, mint eleven élmény igazolódik benne az élőbeszéd egyszerűsége.”²⁹ A személyességnek pedig az is része, hogy az író (vagy Borges esetében az előadó) belopja magát a szövegbe, akár egy lírai műben.

A *Lehet-e esszét tanítani?* nem ad konkrét választ arra, hogy végülis lehet-e, sőt nem ajánl az író didaktikai módszereket, és nem ad egy konkrét új meghatározást sem arról, hogy mi az esszé. Ehelyett a műfaj képlekenységéről, sokszínűségéről és lehetőségeiről kap „iskolapéldát” az olvasó. A szövegtípus körül zajló vitákat és érveket mintha teljesen félretenné Szilágyi Júlia, ehelyett egy másik, fontosabb perspektívát mutat meg: az esszék olvasása és értelmezése érdekében nem fontos az, hogy milyen formai vagy tartalmi elemeket foglal magába. Sokkal fontosabb az író személyisége és személyessége, a szöveg orális hagyományra emlékeztető beszélgető stílusa, amely tovább hangsúlyozza a szerző személyének fontosságát.

Szilágyi Júlia kötete azt sugallja, hogy elsősorban olvasni kell. Az esszét mint műfajt, mint írói magatartást vagy mint kifejezésmódot úgy lehet a leginkább megismerni, hogy minél több, minél többféle szöveget olvas az ember. A *Lehet-e esszét tanítani?* című esszé végén is ezt a választ adja az író: „Nem is kell hozzá túl sok minden: néhány könyv, sok-sok idő az olvasásra, meg hely, persze, és vitakedv. Érdeklődés. És semmi nagyképűség.” Ezzel a gondolattal zárja a *Versenymű égő zongorára* című könyvét, majd ezt példázza a *Lehet-e esszét tanítani?* című kötetben. Az esszé befogadása, megismerése és értelmezése elsőként az olvasástól függ, és csupán az olvasás segítségével lehet ennek a műfajnak a jellemzőit továbbadni.

Szilágyi Júlia esszéisztikája

■ Szilágyi Júlia esszéírói pályájáról a legtöbb kritikus, tanítványa azt emeli ki, hogy precíz és alapos szövegeket ír, a tájékozottság a legszembetűnőbb jellemzője köteteinek, melyeknek elég a tartalomjegyzékére rápillantani ahhoz, hogy megtudja az olvasó: a 20. századi és kortárs irodalmat több nemzet és irányzat jellemzőin át látja a szerző. Mégsem tudományos értekezések, tanulmányok ezek. Az író hangneme és viszonyulása az irodalomhoz különbözik a kritikusai vagy az akadémikus módszertől, amelyet elvárna az olvasó olyan szövegektől, amelyek az irodalomról szólnak. Szilágyi Júlia esszéinek magját az író attitűdje jelenti: az irodalmat csodáló, élvező ember hangja ez. „Valaki, aki még a határidők poklában sem lépett ki önnön alkataból, nos egy ilyen ember már pusztán emiatt is tiszteletet érdemel. De nem csupán erről van szó. Hanem arról is, hogy a különböző folyóiratok felkérésére írott elemzések ugyanolyan mélyek és alaposak, mint azok, amelyekre a szerző sejthetően több időt szánhatott. Valaki, akinek mindig van ideje – azt hiszem, ez az esszéíró egyik legjobb meghatározása; s ezt a meghatározást mintha csak rászabták volna”³⁰ – vélekedik Demény Péter.

Szilágyi Júlia első kötetei az irodalomról szólnak, kevésbé reflektálnak személyes, a szerző életére vonatkozó részletekre. A személyességet nem az autobiografikus írás hozza létre, hanem az intellektualitás jelenléte, az író-olvasott szöveg viszonyt hordozzák az első kötetek esszéi. Szilágyi mélyen elemez egyes szerzőket, költőket, trendeket, ugyanakkor egy-egy elemzése alanyát ismeri, kedveli, tehát nem csupán a szöveggel folytat diskurzust, hanem más írókkal, barátokkal, ismerősökkel is. Az egymás mellé állított kötetei Egyed Péter *Irodalmi rosta* című könyvére hasonlítanak: Egyed kötete egy alternatív, irodalomtörténeti kánontól eltérő betekintést enged az erdélyi irodalomba 1976 és 2014 között, de ezáltal a saját irodalomszemléletét és véleményét is hozzáköti az időszakhoz, amit bemutat: „ez a könyv nyilván kifejez engem, hiszen némi utószerkesztéssel valóban rendszerbe hozza irodalmi tevékenységem tartalmát. Arról írtam tehát, amit magam is akartam, és ahogy akartam. Ez nem jelenti azt, hogy nem lettek volna el nem fogadott vagy visszautasított kéziratok, vagy hogy én teljesen egyetértettem volna azoknak a lapoknak a szerkesztéspolitikájával, ahol – nagyjából 1984-ig – közöltem.”³¹ Szilágyi Júlia esszékötetei, főként az első gyűjtemények – *A helyszín hatalma* (1979), *Mit olvas ön, Hamlet herceg?* (1993), *Versenymű égő zongorára* (2002), *Lehet-e esszét tanítani?* (2007) – hasonló módon építkeznek, de nem csupán az erdélyi irodalomra terjednek ki. A Szilágyi-kötetek a modern, a posztmodern és a kortárs irodalmat mutatják be, a művek összessége pedig kirajzolja a szerző irodalomszemléletét. Ezen kötetek nagyjából Szilágyi Júlia folyóiratokban publikált esszéit tartalmazzák; párbeszédet folytatnak egymással, sok esszé több kötetben is megjelenik, másokat viszont nem választ ki a szerző, hogy újabb könyvekben is közöljék. Emellett bővül a repertoár, olykor ugyanarról az íróról több mű is születik, viszont más pozícióból szólnak meg a szövegek, vagy kiegészítik az azelőtti véleményt. Amint ezt az előző fejezetben tárgyaltam, a *Lehet-e esszét tanítani?* különbözik az első három kötettől: ennek a kötetnek az a célja, hogy megragadja a jó esszé jellemzőit, ugyanakkor ezáltal Szilágyi Júlia a saját írói magatartására is reflektál, sőt egy szöveggyűjteményt is csatol a kötethez, így afféle tankönyvi struktúrát hozva létre. Ennek ellenére a *Lehet-e esszét tanítani?* nem hordoz semmilyen más tankönyvi jellemzőt, sőt talán ellenáll a pedagógiai módszertannak. A könyv végére csatolt szöveggyűjtemény mintha arra ösztönözné az olvasót, hogy ne hagyja abba az olvasást, folytassa, olvassa az általa említett szerzőket és másokat is.

A helyszín hatalma, a *Mit olvas ön, Hamlet herceg?* és a *Versenymű égő zongorára* tradicionális értelemben vett esszékötetek: Szilágyi Júlia esszéit tartalmazzák, melyeknek nagy része folyóiratokban jelent meg. A leghosszabb, reprezentá-

tív kötet a *Versenymű...*, amely tartalmaz szövegeket az azt megelőző két könyvből is, de újakat is. A szerző különböző módon csoportosítja a szövegeit, más-más sorrendet állít fel kötetenként, más kontextusba helyezi az ismétlődő szövegeket, másokat pedig nem emel át frissebb kötetekbe, különböző indokok miatt.

A következő két kötet, a *Jegyzetek az akváriumból* (2010) és az *Álmatlan könyv* (2014) más hangnemben íródtak. A *Jegyzetek...* két szövegtípusból építkezik: az első rész rövidebb, olykor csupán pár sornyi szövegeket tartalmaz, amelyek a kötet címében megjelenő „jegyzetek” kategóriába sorolhatók. Ezek egy-egy gondolatot ragadnak meg, a szerző nem bontja ki őket hosszban, hanem úgy működnek, mint egy-egy megjegyzés, amit Szilágyi újságban olvasottakhoz, az utcán látottakhoz kapcsol. A kötet második felében „egész” esszéket olvashatunk, amelyek nem térnek el a szerző eddigi köteteiben látottaktól.

Szilágyi Júlia munkásságában fordulatként emelhető ki az *Álmatlan könyv*, amit a szerző maga memoárként határoz meg. A kötet különálló szövegeket tartalmaz Szilágyi gyermekkoráról, családjáról, dokumentálja az atrocitásokat, amelyek a kolozsvári zsidókat érték, ezeket viszont a gyermekkori emlékeiből állítja össze, egy olyan időszakból, amikor ő maga sem értette, hogy pontosan mi történik vele és családjával, aminek tagjai egyre csak tűntek el körül, majd ő maga is menekülésre szorult. A kötet utolsó szövege, az *Epilógus* meg is magyarázza Szilágyi Júlia szándékát az *Álmatlan könyvvel*: „Nem őseim vallása jelölte ki helyemet a világban, hanem az őseim története, pontosabban történetei, ahogy Thomas Mann mondatja ki Józseffel azt, amit a kultúrák teljességével azonosít. Más szóval az egyetemességgel. Egyfajta védelemmel, amelyre mi, emberek, mindnyájan rászorulunk. Valahányszor nézegetem viharvert családi képeimet, ez az elvontnak tűnő egyetemesség megelevenedik, mint korok, nemzedékek, nők és férfiak, öregek és gyermekek minduntalan szétszakított közössége. Mint egyénekre bomló sorsunk. Akarom, hogy halottaim túléljenek.”³²

A kötet tehát nem csupán az önéletírás funkcióját tölti be, hanem emléket állít, olykor nem is Szilágyi Júlia a történetek főszereplője, hanem mint megfigyelő és mint tanú mutatja be a történeteket. A kötet nem kíséri végig Szilágyi Júlia életét, csupán a gyerekkora meghatározó pontjairól és olyan pillanatokról, emlékfoszlányokról számol be, amelyek számára a családját jelentették. Az *Álmatlan könyv*-ben is találhatók olyan esszék, amelyek korábban születtek, viszont a kötet nagyrésze önéletírási szándékkal íródott.

Személyesség, személyiség és a jegyzetek

■ A *Jegyzetek az akváriumból* második része a „megszokott” esszéformátumot mutatja be, de az előző kötetekhez képest ezek a szövegek is személyesebbnek hatnak. A hangnemváltás okának tekinthető a politikai rendszer változása és a romániai társadalom demokratizációja: az új esszéekben explicitebb módon nyilatkozhat a szerző olyan témákról, amelyeket a diktatorikus rendszerben csak burkoltan vagy olykor sehogy sem tudott megosztani. A *Jegyzetek az akváriumból* témaköreihez tartozik a zsidóság, kisebbségi lét, cenzúra, vallásosság, barátok, munkatársak elvesztése stb. A szerző hangnemében érezhető a legnagyobb változás: sokkal közvetlenebbek, élőbeszédszerűbbek ezek a rövid jegyzetek, az esszék pedig, a személyes tartalmuk révén, szintén közelséget sugallnak.

Szilágyi Júlia esszéi több szempontból elemzik a zsidóságot mint identitást és mint az identitás válságát, több olyan diktatorikus, embert próbáló rendszerben, amelyek az embert ellenségévé formálják és ártatlanul büntetik. A két önkényuralmi rendszert megelőző szerző saját érzelmeit és következtéseit is átadja az olvasónak ezeken az esszéeken keresztül: Komlós Aladárral, Mihail Sebastiannal és másokkal szóba elegyedve, olykor az olvasót is meginvitálva, megszólítva próbálja feldolgozni a traumát, ami nem csupán őt, hanem a körülötte lévőket is érinti. Az esz-

székben az értelmezés, a gondolatmenet kidolgozása során bontja ki a saját véleményét, a saját álláspontot gyakran mintegy szembeállítva azzal a szöveggel, amit épp elemez.

A *Jegyzetek az akváriumból* első felében viszont rövidebb szövegek találhatók, amelyek csak egy-két gondolatot foglalnak össze, általában nagyon tömören. Ezek a jegyzetek az önéletírás egy érdekes formáját eredményezik: nem nevezhetők naplójegyzeteknek, mivel nem az író életére, napjaira vonatkoznak, a legtöbbjük csupán a gondolati síkra terjed ki, nem számol be eseményekről, az élet konkrét menetéről. Némelyik rövid szöveg a jelenre vonatkozik, mások visszatekintenek előző rendszerek, barátságok, munkakapcsolatok felé. Hangnemek is személyesebbnek tűnik olykor, mint az esszék szövegei, viszont ugyanazt az esszéisztikus esszenciát hordozzák, mint a fent tárgyalt művek. Szilágyi olykor ezekben a rövid szövegekben árul el a legtöbbet a saját álláspontjáról. Példaként tekinthető a *Titok, élet, irodalom* című jegyzet: „A titok csak a művészetben kiabálható világgá. Szülőgilykosságról, vérfertőzésről csak suttogva beszélnek a családok, a szomszédság – vagy úgy sem. Az irodalom kiviszi a bűnt a négy fal közül, felmutatja és átalakítja tanúságtétellé, aurát ad neki, a nyilvánosság auráját, elemzi és nevel vele, elrettent, kíváncsiságot, kaján vágyamat, hogy a másik ember sebében turkáljak, részvétté nemesíti, engem a képmutatás erkölcsi erejével tesz jobbá, mint amilyen vagyok, lehetséges tettesből így válhatok az irodalom bevallható segítségével az erény támaszává, a bűn ostromozójává, közönséggé a színházban, olvasóvá a könyvtárban.”³³

A szöveg rövid, tömör és gondolati síkon halad, viszont az író ars poeticájának is tekinthető: a fent említett esszék mindegyikéhez társítható, történelem-, irodalom- és írásszemléletét is összefoglalja benne Szilágyi. Az irodalmat nem csupán azért tartja fontosnak, hogy szórakoztasson, hanem azért, mert igazságnak, tabunak és nehezen megemészthető témáknak is teret ad, ugyanakkor tanúvallomásnak is tekinthető, és arra is szolgál, hogy az olvasók erkölcsi iránytűjét kiigazítsa. Ezeket a visszatérő témákat sikeresen megragadja a szerző egy-egy pár soros írásban, amelyek nem személyeskednek, de vallanak Szilágyi látásmódjáról.

Az *Álmatlan* könyv, ahogy azt korábban említettem, azzal a céllal íródott, hogy emléket állítson a szerző családjának, így az eddig megjelent kötetek közül ez tartalmazza a legtöbb és a legexplicitebb önéletrajzi esszét: Szilágyi különböző szegmenseket mutat be a gyerekkorából és a családjáról, mesél, emlékeket idéz fel, beavatja, sőt arra invitálja az olvasót egyes szövegeiben, hogy tekintsen be a családi albumba, vegye szemügyre ezeket a részleteket.

■ JEGYZETEK

1. Fischer Lilla: *Szilágyi Júlia*. In: Dávid Gyula (főszerk.): *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon*. Online: <http://lexikon.kriterion.ro/szavak/4459>.
2. Szilágyi Júlia: *Álmatlan* könyv. Komp-Press, Kvár, 2014.
3. Uo. 75-82.
4. Fischer: i. m.
5. Uo.
6. Tibori Szabó Zoltán: *Gáll Ernő, az irredenta* (3. rész). Látó 2015/3. Online: <http://www.lato.ro/article.php/G%C3%A1ll-Ern%C5%91-az-irredenta-3-r%C3%A9sz/3057/>. Tibori Szabó Zoltán a Securitate dokumentumaira hivatkozik, részletesen beszámol a teljes procedúráról, ami a poloskák felszerelését megelőzte, majd a dokumentált jóváhagyást is bemutatja, illetve a Szilágyi Júlia ellen irányuló kettősen sovíniszta vádak is ezekben a dokumentumokban találta.
7. Balázs Imre József: *Az intenzitás visszahódítása* (Szilágyi Júlia: *Versenymű égő zongorára*). Holmi 2003/2. 275.
8. Uo.
9. Uo.
10. Selyem Zsuzsa – Szilágyi Júlia: *Levélváltás*. Látó 1998/8–9. 182.
11. Balázs: i. m. 275.

12. Szilágyi Júlia: *Versenymű égő zongorára*. Mentor, Mvhely, 2002. 465.
13. Uo.
14. Tompa Andrea: *A másik szabadság*. Holmi 2008/6. Online: <http://www.holmi.org/2008/06/tompa-andrea-a-masik-szabadsag-szilagyi-julia-lehet-e-esszet-tanitani>.
15. Szilágyi Júlia: *Lehet-e esszét tanítani?* Komp-Press, Kvár, 2007. 5. (A továbbiakban Szilágyi 2007)
16. Radnóti Sándor: *Az értekező líra*. Élet és Irodalom 2008 március 7. Online: <http://www.es.hu/cikk/2008-03-10/radnoti-sandor/az-ertekezo-lira.html>
17. Uo.
18. Szilágyi 2007. 10.
19. Uo. 16.
20. Uo.
21. Michel de Montaigne: *Háromféle társaság*. Ford. Oláh Tibor. In: Szilágyi 2007. 106.
22. Uo. 107.
23. Szilágyi 2007. 19.
24. Uo.
25. Uo. 23.
26. Uo.
27. Uo. 41.
28. Uo. 45.
29. Uo.
30. Demény Péter: *A türelem kastélya*. Erdélyi Riport 2002/4. 28.
31. Egyed Péter: *Irodalmi rosta. Kritikák, esszék, tanulmányok (1976–2014)*. Polis, Kvár, 2014. 12.
32. Szilágyi Júlia: *Álmatlan könyv*. Komp-Press, Kvár, 2014. 119.
33. Szilágyi Júlia: *Jegyzetek az akváriumból*. Komp-Press, Kvár, 2010. 22.



OLÁH ILDIKÓ

A ROMÁNIAI DIVATÖKOSZISZTÉMA KÖRVONALAI: TERVEZŐI PERSZÓNÁK FELTÉRKÉPEZÉSE

■ Napjainkban egyre több kutató tárja fel mind a globális, mind a lokális divat-szektor folyamatait, működési elvét és egyéb jellemzőit. Az alábbi értekezésben a divattervezőket veszem górcső alá, pontosabban ezek típusait, a divattervező perszónákat. A perszóna egy fiktív, archetípusos karakter, amely egy adott célcsoport reprezentatív felhasználóját vagy fogyasztóját jeleníti meg, részletes demográfiai, viselkedési és motivációs jellemzőkkel (Cooper 1999). A *perszóna* kifejezést eredetileg a szoftverfejlesztés és az emberközpontú tervezés (human-centered design) területéről származik, ahol a felhasználói élmény (User Experience, UX) és a használhatóság (usability) javításához használják. Mára azonban a marketing, termékfejlesztés és kommunikációtudomány területén is elterjedt módszerré vált, mivel segít a különböző célcsoportok igényeinek, motivációinak és jellemzőinek megértésében, illetve a stratégiai tervezésben. A tervezési és elemzési folyamatban a perszónák segítenek abban, hogy a stratégiák, termékek és kommunikációs eszközök jobban illeszkedjenek a valós igényekhez és célokhoz. Ez az oka annak, hogy a divatszegmens területére is indokoltnak találtam az alábbi kifejezést átemelni.

Legtöbbször azokról a tervezőkről beszél a szakirodalom, akik a pálya csúcán állnak, ők hasonló paraméterek szerint definiálhatóak, őket látjuk a legnevesebb divateseményeken, divatheteken, viszont amint megvizsgáljuk a kisebb, regionális divateseményeket, egy olyan tervező rétegre találhatunk, amely néhány jól körülhatárolható típusra tagolható. 2017-ben kezdtem el divateseményeket szervezni, mert azt tapasztaltam a művészeti egyetemen eltöltött tanulmányi éveim során, ahol közelebbről láthattam a feltörekvő divattervezők útját, hogy az indulás nehéz. Így kezdtem el közelebbről foglalkozni a romániai divattervező közösség átfogóbb megismerésével, később ezt tudományos kutatás formájában folytattam, közben pedig folytattam a divatbemutatók szervezését, további gyakorlati tapasztalatok megszerzése céljából. Ennek köszönhetően az eseményszervezés során egyre több divattervezőt és alkotót ismertem meg, pontosabb képet kaptam a hazai divatipar belső folyamatairól, így elég hamar körvonalazódott számomra, hogy a divattervezők szakmai fejlődésében felfedezhető néhány hasonló minta, így megállapítható több divattervező perszóna. Ami szintén kiderült, hogy a tervezők között nemcsak a romániai legelismertebb négy egyetemi város végzőseit találhatjuk, hanem több olyan sikeresen működő kisebb divatmárkát és tervezőjének munkásságát követheti a nagyközönség, akik nem divatszakon végezték tanulmányaikat, hanem átfilázódtak.

Egy interjúsorozattal gyűjtöttem össze azt az információhalmazt, amely során definiáltam 5 különböző perszónát. Ezt az öt típust mutatom be az alábbiakban, és ezek kapcsolatát, valamint a szakmai evolúció lehetőségeit mindegyik esetében. A perszónákat olyan fontosabb változók szerint határoztam meg, mint a tanulmányok, a divatszakai pályafutásuk időtartama. Fontos szempont volt, hogy

mi képezi az elsődleges bevételi forrásukat, létezik-e saját jogi identitással rendelkező divatmárka a tevékenységük ernyőjeként.

A kérdéseket több kategóriába soroltam, annak megfelelően, hogy a válaszok a kutatás mely területére reflektálnak.

A következő interjúvázlat volt a beszélgetések kiindulópontja:

1. Kezdetek: miért és mikor indult el a divatszakai pályán? Mi az inspiráció, motivációs forrás? Hol, kitől tanult?
2. Márkáról: márka koncepció, termék, vásárlók, értékesítési csatornák
3. Divatbemutató
4. Hazai divatipar ismerete

Értekezésemmel szeretnék választ adni arra a kérdésre is, hogy egyáltalán kit nevezhetünk tágabb értelemben divattervezőnek, valamint ki nevezi magát annak a kreatív szféra alkotói közül.

Alapfogalmak tisztázása

■ Ahhoz, hogy képet kapjunk a téma komplexitásáról, meg kell vizsgálnunk néhány alapfogalmat, melyek segítik a továbbiakban a megértést.

A divat egységes definíciója nehezen fogalmazható meg. A divat a kreatív iparág egyik összetett irányzata, mely több fázisú alkotói és önkifejezési formát fed, hisz a tervezők által létrehozott alkotások az önkifejezés eszközeiként szolgálnak a későbbi viselőik számára is.

A divat kifejezéséhez általánosan egy felszínes jelentés kapcsolódik jelenleg (az erdélyi régióban is), ami leginkább az aktuális, népszerű öltözködési szokások összességéként határozható meg (Steele 2005).

A divat a kultúra része, kollektív fogyasztási magatartásra épül, „a társadalmi igények terméke” (Simmel 1957). A divaton általában az uralkodó öltözködési vagy viselkedési stílust értik, aminek következtében a divatot a változás jellemzi (Mair 2018). Egy általánosabb szóhasználatban a „divat” kifejezés bármely olyan tárgyra vagy jelenségre vonatkoztatható, amelynek stílusa idővel változik, és az egyének kollektív preferenciáin alapul (Barnard 2002). A divatipari cikkek fogyasztásának alapja a vásárlók, folyamatos igénye önazonosságuk kifejezésére, identitásuk formálására és újraformálására, az újdonságok felfedezésére és a birtoklásra keresztüli örömszerzésre (Fletcher 2008). Elisabeth Wilson kultúrákutató megfogalmazásában „fő jellemzője a stílusok gyors és folyamatos változása”. Ez az emberiség természetes magatartása, egyértelmű tehát, hogy az öltözködési szokásokat is jellemzi. Ha kulturális jelenségként vizsgáljuk, a divat olyan jelentésekkel és szimbólumokkal foglalkozik, amelyek azonnali vizuális kommunikációt eredményeznek, és amelyeket azok, akikkel kapcsolatba kerülünk, értelmezni tudnak, és reagálnak az általuk dekódolt információra (Mair 2018).

Módszertani háttér

■ Egy interjúsorozat segítségével gyűjtöttem össze olyan adatokat, amelyek segítenek egy képet formálni a divattervezők jelenlegi szakmai helyzetéről, divattervezőket, és kreatív alkotókat kérdeztem tapasztalataikról, az interjúsorozathoz pedig Románia különböző régióiból kerestem fel tervezőket. A megkeresett személyek egy része külföldön tanult vagy dolgozik jelenleg, a megkérdezettek között akad, aki felsőfokú tanulmányait divatszakon végezte, mások egyéb (főként marketing vagy gazdaságtan) területeken. Az alanyok kiválasztása esetén a lehető legnagyobb diverzitást szerettem volna elérni, hogy minél pontosabb eredményt kaphassak.

Azért választottam az interjúk elkészítését strukturált kérdéscsoportok segítségével, hogy a kapott válaszokat összehasonlíthassam. Miért van erre szükség? Bár az interjúalanyok szakmai előrehaladottsága legtöbb esetben nagyon különbözik egymástól, mégis fontosnak tartottam egy előre meghatározott standard szerint

rögzíteni különböző információkat a szakmai hátterekről, hogy ezek összehasonlításával különböző összefüggések rajzolódhassanak ki. Kérdőívek segítségével nem érhettem volna el ezt az eredményt, mert szükség volt annak lehetőségére, hogy pluszinformációnak nyissak teret azzal, hogy a megkérdezettek saját szavakkal írthassák le akár érzelmeiket is a különböző kérdéskörökkel kapcsolatban. A strukturált interjú egy olyan kérdezési eljárás, amelyben a kérdések előzetesen meghatározott sorrendje és megfogalmazása révén minimalizálható a kutató szubjektív hatása, így az összegyűjtött válaszok egységesebben és összehasonlíthatóbban rögzíthetők (Bryman 2012).

Kevert típusú interjúval egészítettem ki a fenti folyamatot, olyan esetekben, ahol a megkérdezett tervező számottevő szakmai tapasztalattal rendelkezik, ismert, elismert személyiség mind a média, mind a közönség szempontjából. Azért éreztem ennek szükségét, mert az ő esetükben nemcsak a standard, összehasonlítható tárgyaként szolgáló válaszok voltak hasznosak, hanem egyéb olyan információ is, amelyből nemcsak saját karrierjükről, személyiségükről kapunk képet, hanem a divatiparágról általánosan. Ezek az alanyok rendszerint válaszoltak a strukturált interjú számára előkészített kérdésekre, emellett különböző spontán kérdéseket is feltettem, attól függően, hogy a standard kérdésekre milyen választ kaptam.

Az interjúsorozatnak kettős célja van:

1. Meghatározni azokat a tervezőtípusokat, akik az aktuális divatszíntéren megtalálhatók, ami segíthet későbbiekben akár a divatfogyasztás mélyebb megértésében, valamint a különböző méretű divatesemények jelentőségének feltárásában.

2. Az így megfogalmazott következtetéseket felhasználva egy lehetséges szakmai fejlődési terv is kidolgozható a különböző tervezőtípusok számára.

Az alábbi témakör annyira részletgazdag, hogy akár több száz oldalban is taglalható lenne. A következőkben nagy vonalakban vázolom fel az általam észlelt irányokat.

Az interjúalanyok kiválasztása

■ Mivel a romániai divatszektor csak a közelmúltban kezdett dinamikusabban fejlődni, a jelenleg ismert tervezők is fiatalok, sok esetben 25 és 45 év közötti átlagéletkorral. Azért megfelelő szerintem egy ilyen közeget vizsgálni, mert nincs akkora szakadék a nagyon ismert és sikeres divattervezők csoportja és a feltörekvő tehetségek között, mert a közönség is csak most fejlődik és nyitottan fogad minden újdonságot, ami nagyobb teret biztosít a kisebb divatmárkáknak vagy a kezdő divattervezőknek is.

Az interjúk elkészítésekor eleinte csak egy kiindulópontra volt szükségem, amire a kutatásom további lépéseit építem, ezért a tervezőket a szakmai fejlődésükről, karrierjükről, vásárlóikról, márkaépítés lehetőségeiről kérdeztem. Amikor elkezdtem dolgozni a mintacsoport tagjaival, még nem volt világos számomra, hogy ennyire egyértelműen körülrajzolódik néhány tervezői személyiségtípus, viszont a tervezők válaszai után egyértelmű volt, hogy fellelhető itt Romániában néhány olyan karrierséma, ami szinte receptszerűen működik, és definiálja a tervezők szakmai életútjának alakulását. Ennek ismeretében kijelenthetjük, hogy 4 perszóna definiálható. Ezek a következők: *Vállalkozó*, *Oktató*, *Klasszikus divattervező* és *Karrierváltó*.

Ezek között némileg vannak átfedések, amikor egy-egy perszóna típusa egy adott fejlődési ciklust fed egy tervező szakmai pályája során, ezért semmiképp nem egymás ellenpólusai. Mondhatjuk úgy is, hogy egy sikeres tervező akár mind egyik perszónát megélheti a fejlődő karrierje során.

Ahogy ez a meglátás megfogalmazódott bennem, újra átnéztem az interjúalanyok fejlődési fázisait, és szükségesnek láttam egy ötödik perszónát is behozni,

hogy minden fázisa le legyen fedve egy divattervező karrierjének. Ennek értelmében a Vállalkozó típusa áll szakmailag a legmagasabb szinten, ezt előzheti meg időben a Klasszikus tervező perszóna, ha valaki felsőfokú oktatási rendszerben tanulja meg a divattervezés alapjait. Egy másik lehetőség persze, hogy a Klasszikus tervezőből Oktató válik, de az Oktató egy időben lehet Vállalkozó vagy Oktatóból válhat Vállalkozó, ha szintet szeretne lépni mint divattervező. Egy harmadik lehetőség, hogy valaki a divatszakmán kívülről érkezzen, egy másik területről – ő lesz a Karrierváltó. Talán ez az egyik legrövidebb életszakaszt lefedő perszónatípus, viszont az ő esetében fogalmazódott meg, hogy szükség van egy olyan típusra, ami lefedi a karrierváltás életszakaszát megelőző időszakot. Az ötödik perszóna a Hobbi-művész lett. Több oka van annak, hogy ez a típus neve; az első és legfontosabb, hogy ez a személy főként a saját szórakoztatására alkotja, készíti azokat a tárgyakat, amelyek első körben inkább kézműves jellegűek, és megvalósítás szempontjából sem tökéletes kísérleti darabok.

Kódolási keret kialakítása

■ Az interjúkat lehetőség szerint városok szerint csoportosítva végeztem, így első körben a Temesváron, valamint Kolozsváron végzett tervezőkkel készített beszélgetések számára készültek el az első, kezdeti kódkategóriák és adatelemzési protokoll:

- *Kezdetek és motivációk* (képzés, inspiráció forrása, karrierindító impulzus)
- *Márkakoncepció és identitás* (stílus, termékkör, fenntarthatóság, „örökzöld” darabok, vásárlói célcsoport)
- *Értékesítési csatornák és marketing* (online jelenlét, külföldi vs. hazai vásárlók, Etsy, Instagram)
- *Nehézségek és kihívások* (promóció, ismertség, média-kitettség, piac sajátosságai)
- *Divatbemutatók és iparági események* (részvételi stratégia, megjelenés oka és hatása, regionális/nemzetközi események)
- *Hazai divatipar megítélése* (környezeti feltételek, oktatás, lehetőségek, piaci szereplők)
- *Jövőbeli tervek és fejlődési ívek* (növekedés, új piacok, termékfejlesztés, oktatás és mentorálás)

Ám a Bukarestben és Jászvásáron tanult divattervezőkkel készült beszélgetések után megjelent néhány új szempont. Bár a kezdeti kódkeretet igyekeztem rugalmasan használni, mégis szükségesnek éreztem további néhány új alcímként, finomító kódot bevezetni a kutatás szempontjából relevánsabb kategóriák esetében.

- *Pályaépítés* (karrierváltás, leállás, újraindulás, diverzifikálás):

A kolozsvári minták között erőteljesen megjelenik a rugalmasság, a kiegészítés vagy a márka szüneteltetése, majd egy másik profil felé fordulás (pl. ékszerekről más kézműves termékekre váltás, oktatás felé fordulás).

Új kódok:

- ♦ *Karrierátmenetek* (márka szüneteltetése, profilváltás, kiegészítés)
- ♦ *Multidiszciplináris alkotói tevékenység* (ruhadizájn, ékszer, kézművesség, filmjelmez)

- ♦ *Család, magánélet és vállalkozás egyensúlya*

- *Lokalitás és kultúra szerepe:*

Több interjúalany utal arra, hogyan hat a földrajzi, kulturális közeg a tervezői munka stílusára, vásárlóira, piaci lehetőségeire.

Új kódok:

- ♦ *Erdélyi vs. romániai divatpiac sajátosságai*
- ♦ *Helyi közönség reakciói, lokális események szerepe*
- ♦ *Nemzetközi összehasonlítás, inspiráció külföldről*

□ Fenntarthatóság, újrahasznosítás, egyedi technikák:

Több tervező szóba hozza az anyaghasználatot (újrahasznosított anyagok, kézműves eljárások).

Új kódok:

- ♦ *Ökotudatos márkastratégia*
- ♦ *Kézműves technikák, kísérletezés*
- ♦ *Skálázhatóság vs. egyediség*

Eredmények

■ A fentiek szerint összegyűjtött információk segítségével már az interjúzás kezdeti szakaszaiban a következőképp definiáltam a fent megnevezett tervezőtípusokat. Miután a további beszélgetéseket is kódoltam, az első meghatározásokat szükségesnek láttam kiegészíteni.

1. Vállalkozó perszóna

- ♦ Hipotézis:

A Vállalkozó tudatosan építi márkáját. Üzleti stratégiákat alkalmaz, racionális döntéseket hoz, önálló vállalkozást indít és tart fenn. Gazdasági szemléletű, ügyel a költségekre, marketingre, piaci réseket keres.

- ♦ Interjúk és kódolás alapján:

A valódi Vállalkozó tervezőknél a piaci kihívások (hazai és nemzetközi piac korlátozottsága, promóció nehézségei, online jelenlét) kulcsfontosságúak. Aki tudatosan építkezik, az sokszor autodidakta módon tanul marketinget, online csatornákat használ, esetenként mentorprogramokon vesz részt, hogy megértse az üzleti oldalt. A Vállalkozó perszóna a valóságban rengeteget küzd a megfelelő promócióval, árképzéssel, és a külföldi piac sokszor könnyebben elérhetőnek bizonyul számára, mint a hazai. Tehát a Vállalkozó valós megfelelője nemcsak stratégiai, hanem folyamatos alkalmazkodást igénylő, piacorientált személy, aki újra-újrahangolja üzleti modelljét, akár lassan növekszik, akár nemzetközi irányba nyit.

2. Klasszikus divattervező perszóna

- ♦ Hipotézis:

A Klasszikus divattervező felsőfokú oktatásban tanulja a szakmát, haute couture jellegű darabokhoz is ért, minőséget, időtálló dizájnt hoz létre. Alapos dokumentáció, precíz tervezés jellemzi, szabadúszóként is kipróbálja magát, fontossá válhat neki a szakmai kapcsolati háló és tapasztalatszerzés.

- ♦ Interjúk és kódolás alapján:

A kolozsvári és temesvári képzésben részt vett tervezők beszámolóí megerősítik a Klasszikus tervező típus létjogosultságát. Ők erős művészeti alapokat kapnak, hordható, esztétikus darabokat alkotnak. Az elmélet talán kevésbé hangsúlyos, de a vizuális, kézműves alapok megvannak. Sokuknál a hordhatóság és a minőség kerül előtérbe, viszonylag kevés extravaganciával. A Klasszikus tervező ezek alapján a valóságban gyakran a piacképes, pret-à-porter vonalra is rááll, nem ragad le az haute couture művészi elképzelések szintjén, mert a megélhetés, a lokális piac igényei ezt kívánják. Az is kiderül, hogy a diplomaosztó bemutatók, versenyek fontos szerepet játszanak a karrierjük indulásában.

3. Oktató perszóna

- ♦ Hipotézis:

Az Oktató szakmai fókuszra arra irányul, hogy a fiatal nemzedékeknek átadja a tudását, segítse a régió fejlődését, a következő generáció számára biztosítson alapokat.

- ♦ Interjúk és kódolás alapján:

Több tervező is említi, hogy visszatér tanítani, szakmai tudását átadja, műhelyt, felnőttképzést, workshopokat vezet. Az Oktató a valóságban is egy létező típus, aki felismeri, hogy a piaci nehézségek mellett a pedagógiai tevékenység sta-

bilitást, inspirációt és hosszú távú lehetőséget jelent. Olyan tervezők, akik oktatói szerepbe kerülnek, igyekeznek a fiatalabb generációnak nemcsak technikai, de piaci szemléletet, kapcsolati tőkét és motivációt adni.

4. Karrierváltó perszóna

♦ Hipotézis:

A Karrierváltó hobbiművészként indul, később vált a divatra, külső hatások miatt, másodállásként, plusz jövedelemforrásként kezdi, majd kinőheti magát főállású vállalkozássá.

♦ Interjúk és kódolás alapján:

Az interjúk között találunk példát olyanokra, akik nem a klasszikus úton érkeztek a divathoz, vagy közben profilváltásra kényszerültek. A Karrierváltó valós megfelelői gyakran nem maradnak a divatnál tisztán, hanem más kreatív iparágakba is átjárnak. Sokszor gazdasági okok vagy a piac változásai miatt hagyják el a klasszikus divattervezői pályát, vagy tartják meg mellékes tevékenységként. Ez a perszóna a valóságban nagyon gyakori, mert sok tervező nem találja meg azonnal a stabil megélhetést a divatból, ezért más területeket is bevon.

5. Hobbiművész perszóna

♦ Hipotézis:

A Hobbiművész intuitív módon, saját szórakoztatására alkot, nem megélni akar a tevékenységből, hanem önkifejezési eszköz számára a divat, kézműves jellegű próbálkozásokkal.

♦ Interjúk és kódolás alapján:

Több tervező is említi, hogy egyedi darabokat készít önmagának, vagy kisebb körnek, pusztán az alkotás örömeért. A Hobbiművész a valóságban könnyen átcsúszhat Karrierváltóvá vagy épp ellenkezőleg, ha nem akarja professzionálissá tenni a hobbijt, megmarad a kis alkotói közegeben. Fontos motiváció náluk az alkotás létszükséglete, a kísérletezés és a szabadság.

Összefoglaló párhuzamok

■ **Vállalkozó:** Az interjúalanyok között többen is megjelennek, akik piaci lehetőségeket kutatnak, online jelenléttel, külföldi piacterekkel (Etsy, Instagram), tudatos brandépítéssel foglalkoznak. Nehéz, de lehetséges út, sok tanulás, mentorprogramok, kísérletezés jellemzi.

♦ **Klasszikus divattervező:** Az erős művészeti alapokkal rendelkező, minőségi és hordható kollekciókat megalkotó tervezők típusát jól képviselik főként a Kolozsváron és Bukarestben tanult személyek. Ők stabil esztétikai alapokról indulnak, és noha nem mindig haute couture irányba mennek el, a minőség és a piac-képesség fontos számukra.

♦ **Oktató:** Azok a tervezők, akik később tanítani kezdenek, valós példák a perszónára. Szakmai pályájuk egyik aspektusaként átadják a tudásukat a következő generációnak, segítve a régió divatiparának fejlődését.

♦ **Karrierváltó:** Több alany is beszámolt profilváltásról, külföldi tapasztalatokról, mellékállásokról, grafikus munkákról, filmjelmeprojektokról. A karrierváltás gyakran kényszer vagy új inspiráció hatására történik, a piaci realitásokhoz alkalmazkodva.

♦ **Hobbiművész:** Az alkotás örömeért dolgozó, saját szórakoztatására kísérletező tervezői magatartás szintén kimutatható. Ha nem cél a hivatásszerű működés, marad a kis tételben, saját igényekre szabott alkotás, ami akár később kinőheti magát.

Konklúzió

■ A korábban meghatározott perszónák jól illeszthetők az interjúkból és a kódolásból kirajzolódó valósághoz, de a gyakorlat azt mutatja, hogy sok tervező egyszerre több perszónajegyet is hordoz. Például valaki indulhat Hobbiművészként, majd idővel Vállalkozóvá válhat, később a piac kényszeríti Karrierváltó szerepbe, vagy akár Oktató lesz a stabilitás miatt. A Klasszikus tervező sem mindig marad a magas szintű művészi koncepcióknál, gyakran piacorientált döntéseket kell hoznia. A perszónák tehát a valóságban átjárhatók, keveredhetnek, és időben változhatnak, a piaci viszonyok, a személyes motivációk, a családi támogatás és a kreatív szabadság függvényében.

Ahogy a bevezetőben is megfogalmaztam, további kutatás szükséges ahhoz, hogy egy minél pontosabb, átfogóbb, erdélyi divattervezőket összesítő adatbázissal dolgozhassak, és még pontosabb eredményeket mutathassak fel az alábbi témakörben. A fent bemutatott információk viszont már adnak egy átfogó képet arról, hogy kik azok, akiket Erdélyben divatképviselőként ismer a közönség, és hogy melyek a szakmai fejlődés feltételei, lehetőségei a régióban. A megkérdezettek megerősítették azt a tényt, hogy a divat piaca aktívan formálódik jelenleg a térségben, és hogy egyre nagyobb a közönség igénye a hazai divattermékekre, egyre nagyobb számban keresik a kapcsolódási pontokat, ezt igazolják vissza a regionális, helyi divatbemutatókon részt vett divattervezők tapasztalatai.

A séma használata nemzetközi szakmai diskurzusban

■ E kutatási és tipizálási séma általános alkalmazása más külföldi régiókban több okból is indokolt. Egyrészt a divatszakai karrierek szerkezete sok országban hasonló mintákat követ, hiszen a tervezők hasonló kihívásokkal (piaci verseny, márkaépítés, vásárlói igények) szembesülnek. Másrészt az oktatási háttér, a vállalkozói készségek, a hobbiszinten induló alkotói tevékenységek vagy a pályamódosítás motivációi nemzetközi szinten is hasonlóak. A modell tehát a nemzetközi szakmai diskurzusban is értelmezhető: a váltások, fejlődési ívek, perszónák a külföldi divattervezők életútjában is megjelennek, esetenként eltérő intézményi és kulturális környezetben. A különböző országokban így a helyi sajátosságok, a kulturális és gazdasági kontextus eltérései ellenére is felismerhetők a fent leírt típusok. A nemzetközi összehasonlítás segíthet árnyalni a perszónák jellemzőit, jobban megérteni az eltérő körülmények hatását a tervezői karrierekre. Végül e nemzetközi perspektíva hozzájárulhat a divatipari szereplők, oktatók és döntéshozók közötti tudásmegosztáshoz, elősegítve a tervezők sikeresebb szakmai felkészülését és fejlődését bárhol a világon.

A kutatás további irányai

■ A vizsgálatodás következő lépéseként érdemes a bemutatott tervezői perszónák nemzetközi környezetbe helyezését is megfontolni. Az eddigi eredmények alapján feltételezhető, hogy a leírt típusok és karrierívek olyan tágabb, globális trendekkel is párhuzamba állíthatók, mint a márkaépítés nemzetközi stratégiái, a lokalitás és a globalitás ütközése vagy a kulturális és gazdasági feltételek eltéréseinek hatása a tervezők szakmai döntéseire. A következő kutatási fázis során tehát célszerű lenne összehasonlító elemzéseket készíteni különböző országok és régiók divatszektorainak szereplőiről, hogy a feltárt tipológia nemzetközi érvényességét és adaptálhatóságát is igazoljuk.

Ehhez a nemzetközi kontextus bővítéséhez több szakirodalmi forrás nyújt segítséget. Például Crane (2000) átfogóan elemzi a divat társadalmi beágyazottságát, míg Kawamura (2005) a divatipar globális struktúráira világít rá. Entwistle (2009) az esztétikai gazdaság és a piacok kapcsolódási pontjait mutatja be, segítve a tervezői karrierutak gazdasági hátterének értelmezését. Skov és Melchior (2013) szer-

kesztett kötete különböző elméleti és módszertani megközelítéseket kínál a divat kutatásához, Mair (2018) pedig a divat pszichológiai dimenzióinak feltárása révén járulhat hozzá a nemzetközi összehasonlítás árnyaltabb megértéséhez. E források bevonásával a kutatás tovább építhető, olyan nemzetközi perspektívákat kínálva, amelyek kiterjesztik a feltárt tipológiák alkalmazhatóságát, és mélyebb rálátást adnak a divatszektor kulturális, társadalmi és gazdasági sokszínűségére.

Egy másik irány a perszónák további kutatásához a hosszabb távú, longitudinális vizsgálat tervezése; pontosabban, érdemes ugyanazokat a tervezőket hosszabb időn át követni. Ez az evolúciós minták, a perszónák fejlesztési ívének pontosabb megértését támogatja, és így módon a kutatás mélyebb elemzési vonalat adhat.

■ IRODALOM

- Agins, Teri: *The End of Fashion: How Marketing Changed the Clothing Business Forever*. William Morrow & Company, 2000.
- Barthes, Roland: *A divat mint rendszer*. Ford. Mihancsik Zsófia. Helikon, Bp., 1999.
- Bryman, A.: *Social Research Methods*. Oxford University Press, 2012.
- Cooper, A.: *The Inmates Are Running the Asylum: Why High-Tech Products Drive Us Crazy and How to Restore the Sanity*. Indianapolis, IN: Sams., 1999.
- English, Bonnie: *A Cultural History of Fashion in the 20th and 21st Centuries: From Catwalk to Sidewalk*. Bloomsbury Publishing Plc., 2013.
- Fashion United. Global fashion industry statistics – international apparel*. Letöltve: 2022.06.01. <https://fashionunited.com/global-fashion-industry-statistics>
- Fashion – Europe*, Letöltve: 2022.10.10. <https://www.statista.com/outlook/dmo/ecommerce/fashion/europe>
- Handolescu, Camelia – Handolescu, Ovidiu (2019). *Evoluția industriei textile și de confecții din România în perioada 2017-2018*, Letöltve: 2022.04.30. <https://dialogtextil.ro/2019/05/30/evolutia-industriei-textile-si-de-confectii-din-romania-in-perioada-2017-2018/>
- Kawamura, Yuniya: *Fashion-ology*. Bloomsbury Visual Arts, 2018.s
- Lipovetsky, Gilles: *The Empire of Fashion*. Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Mair, C.: *The Psychology of Fashion*. Taylor and Francis, 2018
- McKinsey & Company (2021): *The State of Fashion*. Letöltve: 2022.05.16. <https://www.mckinsey.com/~media/mckinsey/industries/retail/our%20insights/state%20of%20fashion/2022/the-state-of-fashion-2022.pdf>
- Peoples, Wagner: *Becoming a Fashion Designer*. Simon & Schuster, 2019.
- Sikarskie, Amanda: *Digital Research Methods in Fashion and Textile Studies*. Bloomsbury Visual Arts, 2020.
- Steele, Valerie: *Encyclopedia of Clothing and Fashion*. Thomson Gale, 2007.

DEMÉNY PÉTER

AKVÁRIUMÉLET

Nagy Borbála: *A huszadik század csigahéjban*

■ Van valami üdítő bumfordiság Nagy Borbála visszaemlékezésében. Egy író, aki minden nap mondatokkal küszködik, ezáltal világot teremt és szereplőket, következésképpen törvényeket és viszonyokat, jobban eltakarná a puszta valóságot már egyszerűen azért, hogy egy másikat teremtené. Nagy Borbála viszont az életről fogalmaz meg kérdéseket és ismétli őket folyamatosan, és a történeteket úgy hagyja, csupaszon és hitelesen. „...én nem regényt akarok írni, hanem beszámolót. És ez nehéz.” – írja ő maga a 31. oldalon, és azt hiszem, azért nehéz, mert a történetek mesélése maga is értelmezés, másfelől, aki olyan hirtelen állítja meg a történeteket, mint ő, az úgy tesz, mintha meg is élte volna őket, meg nem is.

Az is megijeszti az embert, hogy mennyire kimarad ebből a világból a *szeretet*. Nem módszeresen, azaz a beszámoló szerzője nem tudatosan hagyja ki, de abból, amit elmesél, félreérthetetlenül kiviláglik, hogy csak a gyermekek iránt érzett ilyesmit, és iránta sem éreztek sokan. Ott is csupán a becézésekből („Rékucka”) meg abból, ahogy leírja, hogyan szaladt a lányai után, amikor orosz katonák elvitték őket sétálni.

A szülei borzalmasak. Édesapja megtiltja neki, hogy színhallgató legyen, az édesanyja meg egyedül a saját rögeszméinek neveli a lányát: „...ezt úgysem értette volna meg az anyám, aki mindent belém gyúrt volna, aminek ő hiányát szenvedte...” (71.)

Az egyetlen cél, hogy egy leány férjhez menjen. Végül férjhez is megy Nagy Tiborhoz (a családnevek egybeesése véletlen, de nagyszerű), akit nem

szeret. „Tibor ellen senkinek sem lehet kifogása, mert nemcsak magyar, sőt székely, jó családból való (az apja tanár), ő ügyvéd, és ráadásul Nagynak hívják. Hogy öt évvel fiatalabb, azt el kell nézni neki, de nem lesz könnyű nekem!” (118.) Még a humor is kijön ebből a magányos teremtésből, akinek a sorsát mindig más határozta nem is csak el, hanem *meg*.

Így hanyódik a világban. Konstanca és Caracal is ott vannak az állomásai között, megismeri tehát a románokat, kilép valamelyest szűk magyarságából, sőt székelységéből, megjárja Párizst és Velencét, de mindenütt úgy mozog, mintha valahogy az oldalon járna: a nők hagyományos elnyomottságának, kívülállásának, látszólagos, valójában nevelt, szocializálódott, indukált érzéketlenségének pompás lenyomata ez a könyv. Kizárólag szendének és anyának volt szabad lenni.

„Az úti jegyzeteimet hiába gépeltem le, senki sem volt kíváncsi rájuk.” (116.) „A legjobb aludni. Mélyen, álmok nélkül.” (110.) A két mondatot óhatatlanul egybeolvassuk, pedig a sűrű főhatalomváltás kiváltotta másféle izgalom éppen úgy benne van az irodalom iránti érdektelenségben, mint az, hogy a „művészkedést” nem jó néven vették a lányoktól akkoriban. És végre egy igazi szeretetről árulkodó bejegyzés: „Kicsi Katikámról is kellene néha írni, de ő olyan drága és kedves, hogy nem való egy lapra a világpolitikával.” (124.)

Félbeszakadt, rosszul szerkesztett vallomás ez, és éppen ezért revelatív. Neveltetése zavarja a szerzőt, de enge-

delmeskedik neki. Ezt a kettős látást gyakorolja akkor is, amikor egy nő ellen lázad, aki a háborúban a polgári erkölcsök ellen vétett. Ő, aki annyi mindent látott, magyar és román ostobaságot egyaránt tapasztalt, a hivatalnak pacakázásait is, és a kényszerről is tudhatna egyet-mást, felforrt „székely vérrrel” kiabál, amikor tanítónői diplomát akar nak adni ennek a szereplőnek. Észre vesszük, hogy a részvét ellen nevelnek, de nem szólhatunk a reflexeink ellen.

Amikor azt mondom, „rosszul szerkesztett”, egyáltalán nem Gaal György és H. Szabó Gyula munkáját bírálom. Gaal György igen alapos bevezetőt írt, legfeljebb több reflexiót vártam volna el tőle azokat a problémákat illetően, amelyeket felvetettem – végül is harminc évvel a szerző halála után vagyunk, gondolkodhatunk másként. A kötet alapos függelék tartalmaz Nagy Borbála kiadott műveiről, egy *Névmagyarázót* és egy *Szómagyarázót*. Matei László borítótérve illusztratív: képi ábrázolásra fordítja *A huszadik század csigahéjban* címet.

A „rosszul szerkesztett” kifejezést tehát Nagy Borbála kapcsán haszná-

lom, de ugyanazzal a mellékmondat tál, amivel fentebb: éppen ez teszi hiteles emlékirattá. Akárcsak az a mai szemmel kissé suta interjú, amelyet a szerző lánya, Teodorescu Nagy Réka készített vele, és amelyben végig magázza az édesanyját.

De mai szemmel hál’istennek az egész könyv olyan, mintha egy másik világ üzenete lenne, és nemcsak azért, mert annyi minden történt a huszadik században, amiről az 1904 és 1994 között élt író ír. Hanem a női szocializáció különböző szakaszai miatt.

„Ha regényt írnék, most az akvárium előtt képelném magam, és nézném, ahogy a kis halak összevissza úszkálnak, a hajlongó növények alatt egy csiga húzza meg magát. Vajon mit lát a csiga a világból? A huszadik századból?” (31.)

Lefokozó metafora ez, úgy érzem. De ha úgy vesszük, hogy ezt a csigát igazi csigának nevelték, akkor el kell ismernünk, hogy szemlélete egybeesik a csiga szemléletével: meglátja, amiben él, de közbe nem avatkozik, csak amikor már tényleg nem tehet mást.

A VITÁK ÉS AZ ÖNREVÍZIÓ SZÜKSÉGESSÉGE AZ IDENTITÁSKERESÉS ÚTJÁN

Lányi András: *Búcsú a tizenkilencedik századtól*

■ Lányi András tematikus rendbe helyezte a 19. század különböző aspektusaival foglalkozó esszéit, ráadásul nagyon gondos kompozíció jellemzi a végeredményt, mintha a kötet jellege is azt hivatott volna példázni, ami végül is a könyv téziseként is megjelölhető, hogy olyanná tettük a világot, amilyen a felvilágosodás előtt volt, leszámolva a 19. század szinte minden eszményével. A kötet címévé is választott kitétel, miszerint ettől a századtól búcsúzunk, az

utószónak is tekinthető textus címe, így jelen recenzióban rögtön ezzel kezdjük, hiszen a különböző időszakokban született nyolc darab történeti/irodalomtörténeti esszé az itt megfogalmazott nagyon határozott álláspont szerint értelmeződik át, innen nézve vet fel olyan kérdéseket, amelyek önmagukban, a keletkezési időpontokban talán nem ilyen éllel fogalmazódtak meg. Ebben a gondolatívben Lányi kiindulópontja az, hogy a 20. század gyakorlati-

lag az azt megelőző évszázad uralkodó eszméit valósította meg, egyben csálódott szinte mindegyikben, és így jutott el ezen uralkodó eszmék ellehetetlenüléséig, aminek következtében a világ a barokk világ keretei közé került vissza. Egy építhető, befolyásolható jövő illúziója eltűnt, vagy legalábbis eltűnőben van, miközben az emberiség egyre kiszolgáltatottabb a kifogyóban levő természeti erőforrásoknak, Európa visszaszorul, és defenzív politikára rendezkedik be, az új gazdasági, kommunikációs formák diszkreditálják a nemzetállami kereteket, a racionalitás, kritikai gondolkodás helyére különféle tekintélyek kultikus tisztelete lép. Lányi szerint a 19. század uralkodó eszméi közé tartozik az egyéni választás szabadsága, az igaz tudás ismérveinek levezetése az észmegismerés egyetemes és szükségszerű törvényeiből és a történelmi haladás elve, mely magával hozza a közösség elsődlegességét is az egyénnel szemben. Ezek az eszmék különböző tévutakra vezették és ellentmondásokba taszították nemcsak a gondolkodó, hanem a történelemformáló csoportokat is, végül a kritikai gondolkodás sem tudott valid válaszokat adni, mivel Lányi szerint hordoznia kellett a különböző nézőpontok figyelembevételének ódiúmát.

Már ebben a szövegben is érzékeljük, de aztán folyamatosan ide térünk vissza, hogy ennek a folyamatnak a legnagyobb vesztese a szabadság eszméje, mely talán már a 19. században is vesztes pozícióból indult, Madách nagy tragédiájában a francia felvilágosodás ideológiai csupán Kepler álmaként jelennek meg, a világszabadság fikción belüli álom csupán. Ezzel el is jutottunk Lányi módszeréhez, esszéinek kiindulópontjához. A kötet bevezető és zárószövegét leszámítva nyolc nagyobb ívű értelmezést tartalmaz a szerző alkotói életútjának különböző periódusaiból, 1991-től kezdve (amelyik évből három szöveg is származik) egészen 2024-ig. Úgy sejtem, hogy érdemes lenne a szövegeket aszerint is újraolvasni, hogy mikor, miért keletkeztek, mert a gondo-

latmenetek általában nem függetlenek azoktól az aktuálpolitikai kérdésektől, amelyek a szerzőt adott időpontban foglalkoztatják. De ebben a recenzióban ettől eltekintve inkább az újrendezés és a bevezetés-zárás által körülhatárolt koncepcióban haladunk végig a sokszor igen határozott állításokon, amelyek nem egyszer korábbi tévedéseknek minősített ítéletek ellenében fogalmazódnak meg. Ezeknek a szövegeknek a főszereplői általában 19. századi alakok, személyes és mindenféle közösségi problémákkal küzdő emberek (Széchenyi István, Görgey Artúr, Kemény Zsigmond, Arany János, Jókai Mór és a kakukktójas Rákóczi Ferenc). Lányi különös hangsúlyt fektet arra, hogy alakjai ne merevedjenek bele a róluk hozott ítéletekbe, hanem élő, belső dilemmákkal és motivációkkal rendelkező embereként ábrázolja őket, akik saját koruk problémáira próbáltak választ adni, miközben előfordulhat, hogy kortársaik és az utókor folyamatosan félreértették őket. A kötetindító szövegben Lányi az illúziók és ferdítések nélküli önismeret fontosságára hívja fel a figyelmet, mivel jövőt csak úgy lehet építeni, ha közünk van saját múltunkhoz, hagyományainkhoz, nem pedig elfeledett események lebutított verzióit mondjuk újra és újra. Van némi feszültség tehát a bevezető optimizmusra (van remény arra, hogy az olvasó ifjúság tanul, újragondol, átértelmez) és a lezáró szöveg illúziótlansága („Mi a tizenkilencedik század jövője voltunk. Ezért nincsen saját jövőnk, mi voltunk a jövő.” 193 old.) között. A szerző szerint a 19. századi emberek mozgatórugója a jövő, saját korszakukat azért tekintik érvénytelennek, mert létezik ez az elképzelt jövő. Lányi történelmi esszéi erről is szólnak: lehetséges-e annak rekonstrukciója, hogy milyen volt a vágy, mi volt a mozgatórugó, az eszmék mögött milyen emberi motivációk rejtettek. A rekonstrukció validitására vonatkozó kétely nem a szerzőé, hanem a recensensé. Lányi András gyakran a pszichologizálástól sem visszariadva elemzi – természetesen szövegek révén – a

politikai, irodalmi szereplők motivációit. Széchenyi István vízióit látja és látja naplójából kiindulva, de más jellegű szövegeit is figyelembe véve mutatja be azt, hogy milyen közéleti közegben kellett megfogalmaznia a nemzet modernizálására vonatkozó javaslatait, miközben ő maga is elismeri, hogy még a naplóból sem ismerhető meg Széchenyi igazi arca. *Önismeret* című bevezető írásában a szerző megfogalmazza ezt a módszertani problémát, miszerint az önismeret, mások megismerése soha nem lehet teljes, ugyanakkor úgy mutatja be az olvasó számára Széchenyit, hogy még a démonait is rekonstruálhatónak tartja (pl. „Ha nem az öngyilkosság kísértése járna a sarkában örökké, ha nem a sírból jövő fuvallatot érezné mindenütt, ha nem a megsemmisülés iszonyatával kellene naponta szembenéznie...” 20.). A Széchenyivel foglalkozó két szöveg a politikai programokat tehát a személyes kényszerek, döntések és választások, illetve a közeg által determinált cselekvési lehetőségek kettős szorításának eredményeként látja. Nem evidenciákat mutat fel ebből az életműből, hanem dilemmákat, és a bevezető szerint ez is a célja a válogatásnak: a történelem és a történelmi figurák felkavaró története, egy-egy állandóan változó, súlypontokat áthelyező életút bizonyos elemeinek bemutatása. Annak bizonyítása, hogy a nemzeteszme, a szabadságeszme bonyolult volt, és sokszor az egyszerűsítések miatt nem sikerültek a politikai célok. A mai magyar társadalomban sokan vannak, akik a történelmet, a hagyományokat Lányi Andrásához hasonlóan kezelik és gondolják el. De van-e eszközük nekik ahhoz, hogy azok álláspontját is megváltoztassák, akiket a dilemmák legkevésbé sem foglalkoztatnak, és a múlt kultikus tisztelete elzárja előlük az újraértelmezések útját? A kérdés éppen a Görgey Artúrral foglalkozó szövegek kapcsán fogalmazódott meg bennem. A kiindulópont itt az volt, hogy Görgeyt a fegyverletétel után Kossuth és a követői szándékosan kényszerítették az áruló szerepébe, miközben

tettét szükségszerűség és józan ítéletalkotási képesség motiválta. Ráadásul a negatív szerep megerősödött, különböző történelmi korokban pedig az aktuális identitáspolitikai kihasználta, újra és újra alkalmazta egyrészt a negyvennyolcas események mitizálása, másrészt az örök ellenség képének megteremtése érdekében. Lányi szerint a könnyen különböző ideológiák szolgálatába állítható Kossuth–Görgey-oppozíció rendkívül káros, és a múlthoz való kiegyensúlyozottabb viszony megteremtése érdekében szükség van ennek a képnek a felülvizsgálatára. Ehhez teszi meg a szükséges lépéseket, és rámutat Görgey döntéseinek hátterére, a bonyolult hadi és politikai helyzet ábrázolásával pedig bizonyítja, hogy az egyetlen olyan döntést hozta, mely lehetségessé tette a túlélést. Az érvelés nagyon meggyőző, ugyanakkor ebben az esetben nem tartom a legjobb megoldásnak, hogy történelmi forrásait nem nevezi meg, az egyes szereplők szájába adott idézetek pontos helyét nem adja meg, így valójában ellenőrizhetetlenné teszi az állításokat. Nem a precíz filológus szól belőlem ennek a hiánynak az említésekor, hanem az érvelés hatásossága miatt lett volna rendkívül fontos ez a lépés. Hiszen maga Lányi kérdőjelezi meg több helyen az ítéletalkotás módszertani helyességét, a valósághoz való hozzáférésünkhöz: pl. „A valóság nem tényként adott: választásainkból születik” (56.); „Október 6. után azonban a bebörtönzött tisztek, az osztrák seregbe kényszerített legénység, az árvák és özvegyek csak azt tudják, hogy a vezér büntetlenül távozott Ausztriába, sorsukra hagyva őket. Egyszeriben minden korábbi vád, homályos célzás, gyanú beigazolódni látszik, és akkor Kossuth kimondja: Görgey eladta a hazát.” (67.). Gyakorlatilag azt ismeri el, hogy a források hiányos ismeretéből adódóan bármilyen interpretáció legitímnek tűnhet, különösen, ha azt olyan kultikus tisztelettel övezett személyek erősítik, mint jelen esetben Kossuth. Az ilyenfajta csúsztatásokat véleményem szerint csak a módszerrel

lehet igazán hatásosan leleplezni, amely láthatóvá teszi a forrásokat, azok különböző jellegét, létrejöttüknek körülményeit és az interpretáció lépéseit. Ellenkező esetben az olvasónak nincsenek eszközei a saját meglátásai igazolására, és kénytelen kritika nélkül elfogadni a szerző állításait, ami még abban az esetben is okozhat nehézséget, ha alapvetően egyetértünk a megfogalmazott állításokban. Még nehezebb lehet ezzel a módszerrel azok meggyőzése, akik eleve abban a hitben éltek, úgy szocializálódtak, és identitásalkotásukhoz szervesen hozzátartozik, hogy Kossuth a szabadságért küzdött, Görgey pedig megakadályozta a harc győzelmes végkimenetelét. Ezt az olvasót a szerző nem tudja megnyerni magának Kossuth ironikus láttatásával („Kossuth mint magyarok istene szól népéhez...” 67.), sem pedig azzal, hogy a háttérben munkálkodó kortársak motivációit ő maga jobban átlátja, mint a kortársak, vagy éppen elismeri, hogy a hiányos információk kétséges ítéletalkotáshoz vezetnek („a főerőktől veszélyesen elszakadt előrs parancsnoka küldi őket, hogy időt nyerjen, talán hogy tájékozódjon. Görgey hamar átlát ezen, és elutasítja a 48 órás fegyverszünetre tett ajánlatot, de az orosz tisztek által rögtönzött fegyverletételi feltételekről mindenesetre tájékoztatja alvezéreit, nehogy titkos alkudozás gyanújába keveredjen. A tárgyalás tényéről, maga és alvezérei egybehangzóan elutasító álláspontjáról levélben értesíti a cári fővezért, nemkülönben a magyar kormányt. Sejtelve sincs róla, hogy Szegeden a hír bombaként robban majd. Tehát Görgey nyíltan paktál az oroszokkal!” 61.). Véleményem szerint ha a szerző egy erősen rögzült álláspontot kíván felülbírálni, vagy bizonyítani szeretné, hogy a történelmi önámítás, a fiktív alapokon nyugvó nemzeti identitás negyvennyolc meghamisításával kezdődött, akkor ezt higgadt, túlzásoktól mentes nyelvezettel lenne érdemes végigvinni, különben fennáll a veszélye annak, hogy radikális másik perspektívát megmutatva az ellenkező vé-

leményen levőkben például azt erősíti, hogy csupán Kossuth piedesztálról való buktatásáról van szó, aki éppen úgy áldozattá válhat, mint Görgey egy másik beszédmodban. Vagyis nem megoldás, ha másik bűnbakot jelölünk ki, a megoldás a források feltárása, bemutatása, segítő értelmezése lenne, ahogy ez részben meg is valósul az írásban azzal a hiánnyal, hogy a kiemelt idézetek kontextusa nem mindig látszik. Lányi bemutatja, hogy a 19. századi Magyarországon a nemzeti identitás kialakulása milyen kihívásokkal nézett szembe, és hogy a különböző politikai csoportok hogyan kísérelték meg meghatározni azt, nem csupán ekkor, hanem a későbbiekben is. A szerző hangsúlyozza, hogy a nemzeti önazonosság nem statikus, változatlan fogalom, hanem egy folyamatosan alakuló diskurzus eredménye. Ezekben a diskurzusokban általában szerepet kapnak a korszak legfontosabbnak tekintett szerzői, Kemény Zsigmond, Arany János és Jókai Mór is. Kemény esetében Lányi már a források megnevezésével járja körül azt a dilemmát, hogy megérthető-e a szerző politikai és magánéleti dilemmái regényei tanulmányozásán keresztül, vagy lehetséges-e Kemény írói világának egy olyan újraértelmezése, amely a politikust és a szépíró is árnyaltan, egymás összefüggésrendszerében vizsgálja. Az írói sikertelenség okaként a reformkori magyar irodalmi nyelv használatát nevezi meg, a bonyolult körmondatok ízes világát, ami rohamosan lecserélődik Jókai gördülékenyebb, közvetlenebb, plasztikusabb beszédmódjára. Jókai sikere viszont nemcsak a nyelvhasználatban keresendő Lányi szerint, hanem éppen abban a jövőorientáltságban, ami a 19. század sajátosságaként nevezett meg. Ráadásul Jókainál – különösen *A jövő század regénye* elemzése világít rá erre – alapvetően pozitív és reménykedő jövőképről van szó, annak ellenére, hogy láttatni tudja az ellehetetlenülésig menő válságot is. Ennek okát Lányi a szerző szabadságigényében látja, melyet negyvennyolcas eszméire vezet vissza. Vég-

következtetése Jókai kapcsán elgondolkodtató és az irodalmi szövegek új szempontú olvasására is késztet: „De a szabadság nem indetermináció, hanem egy másik, magasabb rendű törvény, amelynek hite szerint valamiképpen a természetben is uralkodnia kell. Ha nem így volna, miként is lehetne a szabadság az ember igazi természete, és milyen alapon aratna győzelmet a képzelet – regényről regényre – a valóság felett?” (180.). Árnyalt és új szempontokat mutat fel Arany János alkotáspszichológiai vizsgálata, amely a *Bolond Istók* és más szövegek keletkezéstörténetének rekonstrukciójával mutat rá nemcsak a szerző választásaira, hanem a 19. századi magyar irodalom előtt megnyíló, be nem járt utakra, feloldatlan dilemmákra. Lányi többször folyamodik ahhoz egy módszerhez, hogy nehezen érthető dilemmákra próbál életút és szöveg hagyomány összeolvasásából megoldást találni. Ilyen például Rákóczi Ferenc hazaszeretetének és országa iránti elkötelezettségének vizsgálata, amelyre a korszak politikai rendszereiből kiindulva nehéz magyarázatot találni. Ha viszont tudatosítjuk Pascal és Rákóczi lelki alkatának hasonlóságát, gondolataiknak hasonló irányvonalát, közelebb kerülhetünk annak megválaszolásához, hogy ennek a magyar történelmi személyiségnek elkötelezettsége milyen forrásokból táplálkozik, s hogy a fogalmak

miféle értelmezése áll a kivételes politikai teljesítmény mögött.

Az esszéekben visszatérő motívum a múlt és jelen közötti párhuzamok keresése, valamint annak vizsgálata, hogy egyes eszmék és ideológiák milyen hatással voltak és vannak a magyar társadalom alakulására. A szerző gyakran utal arra, hogy a múltbéli döntések és eszmék nem önmagukban értelmezhetők, hanem azok következményei máig meghatározó szerepet játszanak a társadalmi gondolkodásban és a politikai kultúrában. Lányi számos ponton reflektál arra, hogy a politikai és társadalmi fejlődés milyen gondolati háttérrel kíván meg, és hogy a magyar történelem során hogyan alakult ki az a sajátos kulturális és politikai tudat, amely ma is meghatározza az ország önképét. A szerző szubjektív értelmezései időnként vitára ingerlőek, de éppen ez teszi a könyvet igazán izgalmassá és gondolatébresztővé. Az olvasó így nemcsak információkat kap, hanem egyfajta intellektuális kihívást is, amely arra ösztönzi, hogy maga is aktívan reflektáljon a könyvben felvetett kérdésekre. Ezáltal elérhetővé válik az *Önismeret* című bevezetőben megfogalmazott cél is: nem erőszakosan rögzített téveszmék alapján kell felépítenünk önmagunkat, hanem a pascali módra önrevíziótól sem mentes folyamatos viták, dilemmák, újragondolások rendszerében.

Bíró Annamária

FERENCZI SZILÁRD: KOLOZSVÁR VÁROSPOLITIKÁJA 1886–1918

■ „A kötet kísérletet tesz az intézmény-, elit- és eseménytörténet összehangolására [...] a város dualizmus kori életében” – így összegzi munkáját a szerző a kötet hátlapján. A könyv címe sejteti, hogy nem történelmi regényről van szó, sokkal inkább konkrét adatokat és történelmi eseményeket bemutató munkával állunk szemben. A szerző valóban a különböző statisztikák által igyekszik bemutatni a város dualizmus kori politikáját, azonban korabeli történetekkel támasztja alá állításait, ezáltal olvasmányossá válik a mű.

A kötet szerzője Ferenczi Szilárd történész. Fogarason született 1977-ben, majd a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Karán végzett. Kutatásainak középpontjában az eltkutatás, mozgókép kultúra, újkortörténet, várospolitikai és várostörténet áll. Főbb művei közé tartozik a Zágoni Bálinttal közösen írt *A mozisátortól a tévétoronyig* (Iskola Alapítvány, 2021) című kötet. Fazakas László, Ferenczi Szilárd, Fodor János és Gál Zsófia szerkesztésében jelent meg a *Minta és felzárkózás* (Iskola Alapítvány, 2021) című tanulmánykötet, amely Kolozsvár és Marosvásárhely dualizmus kori helyzetét mutatja be. A történelmi munkák mellett rendszeresen ír filmajánlókat is. A *Kolozsvár várospolitikája 1886–1918* című kötet a legfrissebb publikációja, amely a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen 2013–2018 között készült doktori disszertációjának átdolgozott változata.

A szerző már az előszóban kifejti, hogy a közelmúltban feltűnően kevés kutatás született Kolozsvár dualizmus kori várospolitikájáról. Bár sokan foglalkoztak a témával, eddig nem született olyan átfogó mű, amely részletesen elemzi a várospolitikai folyamatokat, kiemelve a vá-

rosírányítási elit összetételét. Kevés forrásanyag áll rendelkezésünkre a dualizmus időszakának nagyobb politikai eseményeiről. Kolozsvár a korszak egyik legfontosabb közigazgatási és kulturális központja volt. Azonban az elmúlt 25 évben nagyrészt olyan írások születtek, amelyek a város dualizmus kori időszakának csak egy-egy részletét mutatják be. A kötetben a várospolitikai folyamatok feltárásának jelentősebb módszertani mintáit a magyarországi városok, de legfőképpen a Budapestre vonatkozó művek szolgáltatták. Első helyen Sipos András *Várospolitikai és városigazgatás Budapesten 1890–1914* című, 1996-ban megjelent kötete volt iránymutató. Szintén jelentős munka Horváth J. András *Önkormányzati képviselő-választások, 1867–1912* című 2010-es tanulmánya.

A könyv hat nagy részre és több alfejezetre tagolódik. Az első három rész ismerteti azokat a forrásokat, amelyek a kötet alapját képezik, valamint bemutatja a város korabeli adatait, társadalmi, gazdasági és önkormányzati szempontból. A városirányítási elit munkásságát a negyedik, a rendőrség intézményét pedig az ötödik rész elemzi. A hatodik részben különböző várospolitikai folyamatokról van szó. A nagyfejezetek többsége egy hosszabb és általánosabb felvezetéssel kezdődik, amelyet a kolozsvári példák követnek.

Az első részben a szerző bevezeti az olvasót a várospolitikai történetírásába, amely Erdélyben jelentős változáson ment keresztül a rendszerváltást követően. A második fejezet részletesen bemutatja a népességi adatokat, miszerint 1910-ben a magyar ajkú lakosság volt többségben, amelyet a román anyanyelvűek száma követett. Felekezeti megoszlás szempontjából 1910-ben a református

vallás dominált. A szerző külön kiemeli a vasút szerepét, amelynek jelenléte nem volt túl nagy jelentőségű a kolozsvári ipar és kereskedelem számára. Ezt követően részletesen ismerteti azokat a 19. századi csapásokat, amelyek negatív hatással voltak a város egészségügyi és ipari helyzetére. A 20. század elején a ruházati ipar képezte a legnagyobb ipari főcsoportot a városban. Minden adat táblázatokkal és diagramokkal van alátámasztva, ezáltal vizuálisan is befogadhatóvá válik az információ. A szerző fontosnak tartja kiemelni, hogy Kolozsvár kulturális szempontból is jelentős volt a magyar városok között, Budapest után a második helyen állt. A város dualizmus kori kereskedelmét nagy mértékben befolyásolta a polgármesterek munkássága.

A harmadik fejezet részletesen tárgyalja a városigazgatási testületeket és szerveket, alaposan tárgyalva a közgyűlések szerepét és résztvevőit. Több alfejezetben át mutatja be a virilisták és az elit feladatait. Részletesen elemzi a törvényhatósági bizottságokat és a közgyűléseket. A politikai tevékenység a Fő tér délkeleti sarkán, a városházán zajlott. A törvényhatósági bizottság választotta hatévente a város tisztviselőit az általános tisztújítások alkalmával. A művészettörténeti elemzések mellett a szerző pontosságára utal, hogy nem hagy megválaszolatlan kérdéseket, részletekbe menően ismerteti a különböző törvénycikkeket. Ezek alapján mutatja be a közgyűlések résztvevőit és hatáskörüket, valamint a vizsgált időszak legnagyobb presztízsének örvendő tisztségét viselőket, a polgármestereket. Szvacsina Géza (1898–1913), Nagy Mór (1898–1904), Fekete-Nagy Béla (1904–1916) és Mustárdi Miklós (1916–1918) követték egymást ebben a tisztségben.

A következőkben a szerző fő- és alcsoportok szerint tünteti fel a különböző foglalkozásokat. Részletesen bemutatja az iparosok és kereskedők helyzetét, majd elemzi a képviselő-testület társadalmi foglalkozási szerkezetét 1886 és 1918 között.

A kötetben hangsúlyos szerepet kap a helyi elit vizsgálata. Ferenczi Szilárd

igyekszik választ találni arra a kérdésre, miszerint a kolozsvári törvényhatósági bizottság különbözik-e valamiben a többi korabeli város testületeihez viszonyítva. Külön fejezet tárgyalja a helyi multipozicionális elit szerepét. A szerző hangsúlyozza, hogy a várospolitikai vizsgálata során szükségszerű volt feltárni a befolyásos személyek életútját is. Világos képet nyújt a városi tisztviselőkről, képviselőkről és a virilistákról.

Az ötödik rész a rendőrség bemutatására fekteti a hangsúlyt, kiemelve a rendőrfőkapitány szerepét, valamint kitér azokra a botrányos eseményekre, amelyek az intézményhez kapcsolódnak. Budapesthez viszonyítva a többi magyar város kevesebb adattal rendelkezik a dualizmus kori rendfenntartó szervezetről. A kötet összesíti a kolozsvári rendőrségre vonatkozó információkat, kiegészítve azokat a fennmaradt történetekkel.

Az utolsó fejezetben részletes adatokat olvashatunk arról, hogy miként törekedett a városvezetés megfelelni a modernizáció újabb igényeinek. Mindezt úgy mutatja be, hogy a hangsúlyt a törvényhatósági bizottságokban jelentkező konfliktusokra helyezi. Az 1886 és 1918 közti időszak várospolitikájában három szakasz különböztethető meg, mindhárom köthető valamelyik polgármester személyéhez. A következőkben röviden ismerteti a polgármesterek munkásságát, kiemelve a legjelentősebb városfejlesztési projekteket és pártpolitikai botrányokat. A kötetben hangsúlyos részt kap Kolozsvár háborús helyzetének a bemutatása. Az események kronológiája mellett a szerző a korabeli sajtó alapján vázolja a háború mindennapjait. A város megváltozott gazdasági helyzetét statisztikai táblázattal alátámasztva ismerteti.

A kötet nyelvezete formális és tudományos jellegű, amely a kutatás és a történeti elemzés köré épül. Jellemzi a tudományos stílus, emellett precíz és alapos, részletes információkat tartalmaz, amelyek a kutatás folyamatára és a források értékelésére összpontosítanak. Megfelelően használja a szakmai terminológiát, ettől függetlenül bárki számára ért-

hető a szöveg, mivel minden kifejezést magyarázat követ. A szerző stílusára jellemző a hosszú és összetett mondatokban való fogalmazás, amely lehetővé teszi a részletes érvelést és a bonyolult gondolatok kifejtését. A teljes szövegre objektív hangvétel jellemző, a tényekre összpontosít és nem a saját nézőpontját akarja érvényesíteni.

A szöveget többször megtöri a törvénycikkekre való utalással, ez helyenként szárazzá teszi a nyelvezetet. Az utolsó két fejezetben érvényesül igazán a szerző stílusa, amikor a városhoz kapcsolódó történetekkel egészíti ki az adatokat. A nyelvezet leegyszerűsödik, és a bonyodalom kifejtése kerül előtérbe, megőrizve a tudományos igényességet. A városban bekövetkező változásokat a történelmi események szélesebb kontextusában vizsgálja.

A könyvben számos utalást kapunk különböző forrásokra, melyek hitelesé teszik az adott információt. Az elsődleges források levéltári adatok. A tanulmány fő forrását képezték az 1886 és 1918 között írt törvényhatósági bizottság közgyűlési jegyzőkönyvei. Szintén számos forrásnak bizonyultak a kolozsvári levéltárban őrzött tanácsíratok. A kutatás folyamán elengedhetetlen forrásnak számítanak a különböző személyes beszámolók, amelyek az egyének életútját, érzelmeit és tapasztalatait tükrözik. Jelentős forrásnak bizonyult dr. Segesváry Viktor 1916-ban a *Városi Szemlében* megjelent tanulmánya, amelyben a helyi gazdasági viszonyokról ír. Passuth László, Kelemen Lajos, Gyalui Farkas, Janovics Jenő és Márki Sándor visszaemlékezései világos képet nyújtanak a dualizmus kori Kolozsvár helyzetéről. A források alapján a szerző összesítette a városirányításban aktív multipozicionális elit tagjainak a városházán eltöltött tevékenységét. Kutatásához elsősorban a Román Nemzeti Levéltár Kolozs Megyei Igazgatósága által őrzött törvényhatósági bizottsági közgyűlések jegyzőkönyveit, a Kolozsvári Egyetemi Könyvtár, valamint az Országos Széchényi Könyvtár állományában található helyi és országos korabeli sajtót használta.

Mivel a jegyzőkönyvek sok esetben hiányosak, helyi sajtóra kell támaszkodnia. A kolozsvári politikai sajtóban hasznosnak bizonyult több kormánypárti lap, mint például a *Magyar Polgár* (1867–1886, 1898–1904), *Kolozsvári Hírlap* (1909–1918), *Kolozsvári Híradó* (1915–1918), az *Ellenzék* (1880–1918), a *Kolozsvári Friss Újság* (1902–1907), az *Erdélyi Híradó* (1889–1896) és a *Kolozsvári Tükör* (1913–1918).

A kötet számos táblázatot tartalmaz, amelyek a város dualizmus kori adatait tüntetik fel, és több statisztikai adatot ismertet főként a népességgel és a politikai helyzettel kapcsolatosan. A szövegeket képek kísérik, amelyeken a város kiemelkedő személyiségeit, vagy utcajeleket látunk. A hivatkozott szakirodalmi források jegyzékét képjegyzék követi, illetve függeléként az 1890 és 1918 közötti városi tisztviselők névsora, név és titulus szerint, évekre lebontva. A kötet végi táblázatok a multipozicionális elit adatait tartalmazzák. A munkát egy román és angol nyelvű absztrakt zárja.

Ferenczi Szilárd kutatása Kolozsvár újkori várostörténet folyamatait mutatja be a dualizmus kor második felének várospolitikájára összpontosítva, a virilizmus és a képviselő-választások kapcsán, az intézménytörténetet esetenként társadalomtörténettel kiegészítve. A szerző nem tartja lezártnak a kutatást, szükségesnek tartja a folytatást. A kötet tökéletes olvasmány mindazok számára, akik érdeklődnek a 19. és 20. századforduló magyar világa iránt. Ez a pár évtized számos változást eredményezett a legtöbb településen, a társadalom, a gazdaság és a politika szempontjából egyaránt. Ferenczi Szilárd kötetéből kiderül, hogy kik voltak azok a személyek, akiknek a szava döntött a város irányításában, kiderül, milyen események nehezítették meg a lakosok mindennapjait, valamint a politikának a város fejlődésére gyakorolt befolyását. Statisztikák, törvénycikkek és elfeledett történetek által nyújt betekintést a szerző dualizmus kori mindennapokba.

ABSTRACTS

Áron Bakos

■ *The Phenomenology of Dirt*

Keywords: *pollution, phenomenology, touch, sensory ethnography, small-scale agriculture*
The paper reexamines the role of dirt in anthropological theory through the lens of phenomenological anthropology and Heideggerian philosophy. Drawing on participant observation in a village of the Arieș Valley, it challenges symbolic and cognitive interpretations of dirt, proposing instead that it constitutes a mode of encountering the world – a skillful, disposed caring for familiar materials and beings. Rather than functioning merely as a signifier within a sociocultural framework, dirt emerges as an ontological experience rooted in lived, embodied reality. By engaging with phenomenological anthropology, the paper offers a more grounded, sensory understanding of materiality and the everyday practices of small-scale farmers.

Ion Copoeru

■ *The Meaning of Appearance*

Keywords: *perception, Husserl, experience, intuition, Erscheinung*
Constitutive phenomenology aims to describe in detail how we perceive the things that surround us, of whatever kind they are, including this thing that are “I” or “you”, which is “us”. The thing is something that appears as it appears “before my eyes” and nothing more. Why would such things as “substances”, “ideas”, “spirit” exist behind these things that surround me and in the full familiarity of which I move?

Sarolta Deczki

■ *“With One and One Alone”: Two Volumes by Lóránt Kabai*

Keywords: *photography, experience, heteronomy, chaos, order*
The essay analyses the last two volumes of poetry by Lóránt Kabai through the concept of experience in phenomenology. According to this, experience is an unexpected rupture in the history of life, a new beginning and a new constitution of meaning. Furthermore, Merleau-Ponty’s ideas on raw, wild existence and the spontaneity of the formation of meaning are helpful. The poems of *Moaré* and *El sem kezdett versek* (Poems that Were Never Started) are complex works of art:

they realize the unity of photo and text, based on a complex numerical structure. Both are characterized by the fact that Kabai’s poetry is compressed to the extreme and seeks radical poetic solutions.

Hannah Daisy Foster

■ *Alfonz and Dezdemóna at the Museum – Why They Want Us to Touch?*

Keywords: *touch, gaze, removal, museum experience, museum heritage*
Around the Millennium, museums were loud with the object handling discourse. Shall we support or ban touching? What is an all-in museum experience like? How to respect sensory and empirical diversity? Let us make everything haptic, multi-sensory, hands on – and not only for visitors with sight problems but for all of them and by all means. The focus of attention quickly turned to assuring inclusive, experience-centered, interactive museum encounters to everyone. My essay investigates why museums tried to turn the former sight-based museum experience into a haptic one and what this switch might predict about the current situation, social role and future of museums. I ponder whether the emphasis on tangibility in museums signifies an ongoing struggle for relevance or reflects an ingrained behavior passed down from the modern museum.

Orsolya Horváth

■ *Experiencing the Impossible: the Phenomenology of the Religious Paradox*

Keywords: *phenomenology of religion, paradox, impossible, Luther, Rudolf Otto*
In my article, I explore the experience and phenomenological approach of the religious paradox. In his book *The Idea of the Holy*, Rudolf Otto places this experience at the center of his phenomenological analysis of religion, an experience which Husserl and Heidegger approach in opposite ways. It is against the backdrop of this disagreement that the question emerges: Can phenomenological description encapsulate the religious paradox, and if so, how? Otto provides a phenomenological description, but he still holds up the reader who has no religious experience. It is within this framework that I present the approach of phenomenology to the religious paradox by reinterpreting Otto in three steps: the first step is the horror, the second the paradox of offense, the third the paradox of harmony – only

the latter represents the religious paradox in the strict sense. Since, for Otto, Luther's experience is the main motivation for his analysis, I will proceed in this paper with the help of Luther's experience. The paper concludes that, although the phenomenology of the religious paradox cannot eliminate the esoteric character of experience, the approach to it in the description is a meaningful and peculiarly phenomenological enterprise.

Nóra Máthé

■ **Júlia Szilágyi's Way of Writing Essays**

Keywords: *criticism, essay, genre, introspection, memoir*

The essay is an elusive literary genre, difficult to define. It changes characteristics easily, depending on its writer and its purpose. This phenomenon is evident in the literary contributions of Júlia Szilágyi, whose essays highlight her intellectual trajectory from the constraints of communist-era censorship to her later works in a freer world. The aim of this paper is to examine her evolving relationship with the essay form. Szilágyi's early experiences, including the trauma of war and political persecution, shaped her literary sensibilities, leading her to develop a unique, deeply personal approach to critical writing. While initially engaged in literary criticism, she gradually embraced the essay as a more flexible, introspective genre, intertwining intellectual rigor with personal reflection. Her works, including *Versenymű égő zongorára* (2002) and *Lehet-e esszét tanítani?* (2007), investigate the nature of the essay, its pedagogical potential, and its intimate connection to reading and intellectual engagement. Szilágyi's writing is characterized by its erudition, wide-ranging literary references, and conversational tone, often drawing from authors such as Montaigne, Borges, and Woolf. The essay further examines how her later works, such as *Álmatlan könyv* (2014), incorporate memoir elements, reflecting on history, identity, and the challenges of minority intellectual life in Transylvania.

Ildikó Oláh

■ **Mapping Designer Personas within the Romanian Fashion Ecosystem**

Keywords: *fashion designer personas, Romanian fashion, career paths, designer typology, entrepreneurship, fashion education, market strategies, global fashion trends*

This paper explores the concept of fashion designer personas, based on the different types of designers found in the Romanian fashion ecosystem. By adapting the persona model – originally used in software development – the paper categorizes designers into five distinct personas: Entrepreneur, Classic Fashion Designer, Educator, Career Changer, and Hobbyist. These personas reflect various career paths, motivations, and levels of professionalism within the industry. The research was based on interviews with Romanian designers, revealing key patterns in their professional development, educational backgrounds, and market approaches. The study suggests that these designer types can also be observed internationally, as global designers often face similar challenges, such as market competition and brand-building. Understanding these personas helps clarify career trajectories and guides strategic decisions in education, branding, and industry collaborations. The typological framework offers insights into the evolution of designer careers, emphasizing the importance of targeted communication and audience engagement in the fashion sector.

János Péntek

■ **Transylvania(ns) in the History of the Hungarian Academy of Sciences**

Keywords: *academy, Hungarian Academy of Sciences, science, Transylvania, Transylvanian Museum Society*

The article presents a historical overview of Transylvanian involvement in the Hungarian Academy of Sciences over its 200-year existence. The author reflects on the complex and evolving relationship between Transylvanian scholars and the Academy, emphasizing how the contributions of Transylvanian intellectuals have been significant since the institution's founding. The paper revisits key figures, institutional developments, and turning points from the 18th century to the present, including the role of the Transylvanian Museum Society, the establishment of the Ferenc József University, and the shifts following the Treaty of Trianon. It also examines the impact of political changes on academic recognition, particularly during and after the communist era. The author highlights the transition from marginalization to the reintegration of Transylvanian scholars into the Hungarian scientific community, culminating in

the creation of the Regional Committee of the MTA in Cluj (KAB) in 2007. Ultimately, the article raises critical questions about future cooperation between the “internal” and “external” spheres of the Academy and the role of Hungarian-language scholarship in a globalized academic world. Péntek advocates for continued institutional support, trust, and recognition to ensure that Transylvanian Hungarian researchers remain integral to Hungarian intellectual and cultural life.

Zalán Serestély

■ ***The Three Faces of Death in Borges' Prose: Hermeneutics, Phenomenology, Politics***

Keywords: *Jorge Luis Borges, prose, death, phenomenology, hermeneutics, politics*

In Borges' prose, death alternates between hermeneutic, phenomenological and political levels, even within a single text. On the one hand, death behaves as a literary figure, emphasizing the openness of the literary work and the indeterminacy of interpretation. The phenomenological aspects of Borges' prose point to the paradox that the promise of the otherworld does not close human life, but on the contrary, opens it up to the common human minimum through the bodily existence, vulnerability and the loss of language. The political plane of death exposes the idea that death is never purely individual but also becomes a public issue as a political question.

Marcela Venebra Muñoz

■ ***Ethnological Experience: Phenomenology and Method***

Keywords: *phenomenology, ethnomethodology, Husserl, anthropological theory, experience*

The main thesis of this article is that transcendental phenomenology can function as a methodological tool for scientific anthropology. The application of the phenomenological method would allow for a broader and more radical interpretation of ethnological data, considering them in the larger framework of “ethnographic experience”. I present this thesis

in three moments that structure this work. In the first instance I propose the need to delimit ethnological work in its common aspects with respect to the phenomenological method as a similar kind of experience. Secondly, I compare the phenomenological attitude with the ethnological one. This comparison allows us to understand more precisely the ways of linking ethnology and phenomenology that can be developed in the contemporary context. Finally, I explore the way in which phenomenology radicalizes the ethnological reflection in a reconduction to the subject of the cultural process.

János Konstantin Zsemlye

■ ***“Én Székési Groff Bercheny Miklós”: A Portrait of Bercsényi in the Past and Present***

Keywords: *Miklós Bercsényi, Ferenc Rákóczi II, Rákóczi's War of Independence, general*

Miklós Bercsényi (1665–1725) was the most renowned member of the historically significant Bercsényi family, playing a pivotal role in Rákóczi's War of Independence (1703–1711) as his second-in-command. He was entrusted with leading the Kuruc delegation that negotiated the Treaty of Warsaw with Tsar Peter I of Russia in 1707. After the Battle of Poltava (1709), Bercsényi became the chief strategist of the war's “Russian line” in foreign policy. This study examines key historical sources on Bercsényi and Hungarian scholarly works exploring his life and legacy. It also reflects on Prince Rákóczi's portrayal of Bercsényi and the dominant historiographical narratives that shaped his image. The research question investigates whether these portrayals lean toward heroization or schematization, and the author explores the origins of Bercsényi's status as a leading Kuruc general. Additionally, the article offers an overview of Bercsényi's family lineage, tracing his paternal ancestry (“the Miklós branch”) up to his birth. By analyzing historical sources and historiographical perspectives, the study aims to provide a nuanced understanding of Bercsényi's role and significance.

SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszám vendégszerkesztői:

Bakos Áron és Püskök Imola

Témafelelős Korunk-szerkesztő:

Balázs Imre József

Bakos Áron (1988) – néprajzkutató, kulturális antropológus, PhD, BBTE – Néprajzi Múzeum, Kolozsvár

Biró Annamária (1980) – irodalomtörténész, PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár

Coposu, Ion (1962) – filozófus, PhD, habilit. egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár

Darabont Csenge Zsófia (2002) – mesterképzés hallgató, BBTE, Kolozsvár

Deczki Sarolta (1977) – irodalomtörténész, kritikus, filozófus, HUN-REN BTK Irodalomtudományi Intézet, Budapest

Demény Péter (1972) – költő, főszerkesztő, Mátca, Bukarest

Enesey Diána (1998) – doktorandusz, ELTE BTK, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Femenológia program, Budapest

Foster Hannah Daisy (1990) – muzeológus, PhD, Néprajzi Múzeum, Budapest

Horváth Orsolya (1976) – filozófus, teológus, PhD, habilit. egyetemi docens, KRE BTK, Budapest

Máthé Nóra (1993) – tanárségéd, Sapientia EMTE, Marosvásárhelyi Kar, Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Marosvásárhely

Nyilas Atilla (1965) – költő, Budapest

Oláh Ildikó (1993) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár, kommunikációs szakember, Artwise Studio, Sepsiszentgyörgy

Pételek János (1941) – nyelvész, ny. egyetemi tanár, az MTA külső tagja, Kolozsvár

Püskök Imola (1989) – antropológus, doktorandusz, Georg-August-Universität Göttingen, Kolozsvár

Seresztély Zsolt (1988) – irodalomtörténész, PhD, költő, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár

Szabó Anna-Mária (1989) – képzőművész, Nagyvárad

Venebra Muñoz, Marcela (1982) – kutatóprofesszor, Bölcsészettudományi Kar, Universidad Autónoma del Estado de México, Mexikóváros

Zsemlye János Konstantin (1969) – doktorandusz, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Történelemtudományi Doktori Iskola, Eger

TÁMOGATÓK



Nemzeti
Kulturális
Alap



BETHLEN GÁBOR
Alap



Europa-Union Arad
Coordin



MINISTERUL
CULTURII



iskola
alapítvány

„A fenomenológiai attitűd a tárgyak tapasztalatára, s nem magukra a tárgyakra összpontosít, melyeket nem is tekint magától élettetőöcök, valóságuk és valótlanságuk nem érdekes számára.”

(Marcela Venebra Muñoz)

ISSN 1222 8338



9 771222 833304 2 5 0 0 5

LT 056
ET 10

EXPERIENȚA
EXPERIENCE