

HOLMI

III. évfolyam 2. szám

1991. február

Szerkeszti: Réz Pál (főszerkesztő), Domokos Mátyás (széppróza),
Radnóti Sándor (bírálat), Várady Szabolcs (vers)

Szerkesztőbizottság: Fodor Géza, Göncz Árpád, Kocsis Zoltán,
Lakatos András, Ludassy Mária, Mándy Iván,
Megyesi Gusztáv, Petri György, Tar Sándor, Vásárhelyi Júlia.
Borítóterv és tipográfia: Környi Anikó. Tördelőszerkesztő: Keller Klára.
A szöveget gondozta: Zsarnay Erzsébet

TARTALOM

- Takáts Gyula:* Mert a van sohase áll • 131
A mellén ég a láz • 131
Lator László: Takáts Gyula láthatatlan műhelyei • 132
Takáts Gyula: Vihar előtt • 135
Bertók László: Azt mondják, hogy valami nő • 136
Mintha az esze kereke • 136
Ablakon, ajtón lógna ki • 137
Ludassy Mária: Benjamin Constant időszerűsége • 137
Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának
összevetése (*Réz Pál fordítása*) • 140
Isaac Bashevis Singer: A szakáll (*Méhes Károly fordítása*) • 153
Orbán Ouló: Ifjabb J. Alfred Prufrock
szerelmes éneke • 158
Baka István: Yorick arsch poeticája • 159
Várady Szabolcs: Változatos kimenetek • 160
Kukorelly Endre: Minden reménykedő • 161
Extázis, In-stasis • 162
Száz • 163
Vági Gábor: Azóta nem • 164
Mesterházi Mónika: Hideg, hideg • 167
Visszafagyó táblák • 168
Tandori Dezső: A Végül-Semmi • 169
„S elment időm...” • 170
Márton László: Niembsch a Glacis mögött • 171
Kiss Anna: Ár • 174
Rózsa • 174
Lánczi András: Filozófia és politika • 174

- Imre Flóra*: Az ismeretlen ikonosztáz • 184
 Egy néhai szoprán töprengései • 185
Petőcz András: Emlék • 185
 Hangtalan nevetés • 186
András Sándor: Szabó Zoltán haza-
 és nemzetszemlélete (II) • 187
Balla Zsófia: Tél közelít • 202
 Vágytölte • 203
Mircea Dinescu: De rerum naturae • 203
 Szerencsejáték • 204
 Posztumusz káprázatok • 205
 Aranydrót • 205
 Tánc (Csordás Gábor fordításai) • 206

FIGYELŐ

- Somlyó György*: René Char, vagy „a mesebeli tények
 történelmi ténnyé változtatása”
 (és viszont), vagy a „tárgyatlan költő”
 (René Char: A könyvtár lángban áll) • 207
Tarjányi Eszter: Zengő érc és pengő cimbalom?
 (Somlyó György: Párizsi kettős) • 220
Csűrös Miklós: Rónay György: Napló I–II. • 222
Lengyel András: Egy alternatíva ellentmondásai
 (Ludassy Mária: Szabadság,
 egyenlőség, igazságosság) • 225
Horkay Hörcher Ferenc: Szabadelvű gondolatok a szabadságról
 (Isaiah Berlin: Négy esszé a szabadságról) • 228
Miklós Pál: Lao-ce: tao te king • 232
Bikácsy Gergely: Talán a kertek...
 (Eugène Ionesco: Drámák) • 235
Radnóti Sándor: Finis universitatis? (Csejtei Dezső,
 Dékány András, Simon Ferenc [szerkesztők]:
 Ész, élet, egzisztencia I. – Egyetem, nevelés,
 értelmiségi lét) • 240

Megjelenik havonta. Felelős kiadó: Réz Pál
 Levélcím: HOLMI c/o Réz Pál, 1137 Budapest, Jászai Mari tér 4/A
 Terjeszti a Magyar Posta és a Művelt Nép Könyvterjesztő Vállalat
 Előfizethető Pécsi Júlia címén: 1136 Budapest, Pannónia u. 30. V. 2.
 Előfizetési díj fél évre 250, egy évre 500 forint, külföldön \$25.00, illetve \$50.00
 A fényszedést az ARGOS Kft. végezte
 A nyomtatás a Tájfim Kft. nyomdájában készült
 Felelős vezető: Orbán Attila

A kéziratokat megőrizzük és visszaküldjük

Takáts Gyula

MERT A VAN SOHASE ÁLL

Nagy, nyugodt virágok,
szorgalmas, teli fák
vesznek körül,
és mégis és miért
száguldunk rajtuk át?

Hová a suhogó
kaszák mezőin át,
hol annyi sincs, se szó, se fű,
mint almák zöld válasza
az árnyékok zugán...

Pedig arany borunkban fürdik
a dionízosi szakáll.
Nyugodt virágok szirmain
köröz, zümmög s úszik a lét,
mert a van sohase áll.

Tundóklík s szép tökélyivel
úzen és sorba mind
telt varázsában oly egész,
hogyan verseinknek könnye is minnek?
Vagy csak a kő érti meg szobrai!

A MELLÉN ÉG A LÁZ

Új hegycsősz jött a völgybe.
Szeme, lába fölér a régivel.
Asszony vigyáz az őszre,
johet a madár seregivel,

s mert mindig vár, magánya,
mint a lámpa, éjjel is vigyáz.
Reszketve les a zörgő fákra,
s széthajló mellén ég a láz,

elejteni a legnagyobb vadat
 e telt-tögyű szőlők alatt,
 hogy falra agancsát emelve,

ragyogjon ott, s ha már lejárt
 és emlékében lángol csak e nyár,
 még akkor is fényét keresse.

Lator László

TAKÁTS GYULA LÁTHATATLAN MŰHELYEI

Negyven-egynéhány évvel ezelőtt találkoztam először Takáts Gyula VIHAR ELŐTT-jével. Elég volt egyszer elolvasni, hogy belém rögződjön, annyira nekem való volt szoros formába zárt mámoros panteizmusa. Most meg azon kapom magam, hogy már-már úgy érzem: mentegetnem kell. Mert a manapság korszerűden cím leíró verset, természetlírát ígér, s az ilyesmire fintorogni szokás. (Mi is finnyásak voltunk akkoriban, csak persze másra.) Ráadásul ezt a verset költője, ha nem is ilyen színesen-ajzottan, ma is megírhatná. Azóta is mozdíthatatlanul kötődik a természethez, a tájhoz, a köznap képeivel is nem kőznapi sugallatokat küldöző anyagi világhoz. De nagyon igaz, amit magáról mond: a táj „*sohasem jelentheti, és sohase is jelentette verseimben a külsőt, a leírhatót, azaz a felületet*”. Egyébként is, ha költészetről beszélünk, semmi sem olyan egyszerű. A líra meg-megismétlődő hátraarcai is beleszámítva, a természet és az ember közti elemi kapcsolat aligha fog valaha is elszakadni.

Nézzük hát, hogy fog neki Takáts a leírásnak. Nem is kell egész költészetét, elég ezt az egy versét ismernünk, hogy azt mondjuk: közvetlenül a vers mögött ott érzik a látvány. A valóságos vihar, a felismerhető táj. A Balaton, talán Szigliget. Homéroszi táj, mondta Badacsonyra Fülep Lajos. Természetében, formáiban, fényeiben, színeiben bizonyosan van valami görögös-latinos íz. Innen kapja-e Takáts költészete anükos sugárzását? Innen is, tőle tudjuk, hogy „*a Balaton-vidék ragyogásában, a Balaton-felvidék meszes kopárainak forróságában a zöld Umbríát, Attika tüzes közelségét*” érezte mindig. A világban, a természetben otthonos, gyakorlatias római realizmusban látja a maga „*tündéri materializmus*”-ának (ezt is ő mondja magára) az előképét. Bár lírájában, különösen az elmúlt másfél-két évtized termésében, ott vannak a pusztulás, a halál képei, életműve mégis a természetes közegében élő ember derűjét árasztja. Keze ügyében levő kedves tárgyai mondhatni test szerint vannak jelen a költészetében. De ez a pontosan megjelenített kisvilág minduntalan meghasad, valami nagyobbra, egyetemesebbre nyílik. Nem filozófus költő, szerencsére, mert szemében a vers nem lehet „*filozófiai tételek megfogalmazása*”, hanem valami „*filozófián túli szépnék, lényegnek a megpendülése*”. A kis földi történetek egy nagyobb történet képsorába illeszkednek, s a nagy és a kicsi egymásnak adja ragyogását.

Ennek vagyunk tanúi a VIHAR ELŐTT-ben is. Ez a két világ: az emberi és a természeti közt akadálytalanul ide-oda járó áram már az első sorban is ott van. A vihar „láthatatlan műhelyekben” gyülekezik. Mintha mindaz, ami a természetben (a mindenségben) történik, emberi mérték szerint történne. Mintha a roppant elemi erők egy kézműves mozgulataival munkálkodnának. De azért ez az emberies helyszín határtalanul tágas, láthatatlan, nem földi anyagból való. Van valami mitikus derengése. Takáts verseiben otthonosan járnak-kelnek az istenek-félistenek, emberi mozdulatokkal kezelik a nekik (s nekünk) való színpad masinériáját. A második sor („melyeknek fény az oszlopuk”) a Takáts-líra egy másik jellemző vonását mutatja. A költő szeme egy festő szeme is. Takáts nemcsak vonzódik és ért a festészethez, hanem maga is fest-rajzol, nem is akár-hogy. A FAKUTYÁN, FÉNYBEN-ről beszélve elmondja Domokos Mátyásnak, hogy az egyszeri, de sokféle tartalmat magába szívó élmény a papíron egyszerre kétféle alakot öltött. Nemcsak megírta, le is rajzolta. De a VIHAR ELŐTT festőszemmel látott képei nemcsak Takáts képzőművész-tehetségéről árulkodnak. Ott érzik mögöttük festő barátja, Egry is. Az ő egyszerre súlyos-testes és súlytalanul-testtelenül szétrezgő, párásan sugárzó balatoni képei jutnak eszünkbe. S hogy ez az irreális kép mégis mennyire a valósághoz kötődik, nem kell magyarázni. Mindenki ismeri a versbeli táj gyakran olyan valószerűtlen káprázatait. Reális és irreális, materiális és anyagtalan egymást átjáró tündöklése az első szakasz harmadik-negyedik sorában még vakítóbb. Az „ikrás ezüst” maga a közvetlen látvány: az apró hullámokkal fodrozódó víz teszi a fényt ilyen foghatóvá. Az „ikrás” szóhoz mindnyájunk tudatában (vagy féltudatában) nyomban társul a kásás méz képe-képzete, már-már túl édes íze is. Itt ez az ikrás ezüst nemcsak a vize, hanem az egész túl sűrű, túl édes közegé. Ebben a cseppfolyós fényben furdenek a mesés-álombeli, de a vers erőterében nagyon is természetesen felbukkanó „tarkaszármvú kakaduk”. Természetesen, mert Takáts könnyen bomló képzelete bennünket is magával ragad. Jellemző kép ez: nem metafora, legfeljebb keletkezése szerint az. Némi képzelőerővel bejárhatnánk az utat a látványtól (a rikító tarkaságtól) egy-két lehetséges hasonlaton át a csodás madarakig. De Takáts képeinek, képei születésének nem ilyen a természete. Én így képzelem: félig lehunyt szemhéja alatt egyszerre látja a valót és a valót pontosan fedő képet. Nevet keres valaminek, s név helyett ezt a képet találja. Nagyon rávall, ahogy ez a megbízhatóan dolgozó kézműves költő milyen hihetetlenül könnyen szakad el, a vers és tehetsége természete szerint, a foghatótól. Emlekezzünk csak az ugyancsak ez idő tájt írott FAKUTYÁN, FÉNYBEN „gitárvyakú, nagy barát”-járá! Milyen hihetően repül „a malmos völgyön át”, mennyire látható testi mivoltában. De milyen elrugaszkodott képzelet adja kezébe azt a száraz ágat, amelyre, szükség esetén, leülhet pihenni! Váratlan, de a vers logikája szerint való váltásai a Takátsot csak távolról megérintő, a maga természetéhez idomított szürrealizmusra vallanak. A VIHAR ELŐTT első strófája is arról tanúskodik, hogy milyen könnyű kézzel vegyíti a matériát és az érzékfelettit. S arról, hogy a valóságdarabokból egy olyan nem realista képet rak össze, amely valóság híven közvetíti a látványt.

A második szakaszban ez a tündökletesen szép kép hirtelen megbolydul. Előbb elviselhetetlen feszültséggel telik meg, majd csupa lázas szín, fényvillogás, mozgalom lesz. Az első szakasz technikája itt is folytatódik: a száraz mandulák közt megrekedő hőség a kánikula, a készülő vihar mindenkinek ismerős természetelvű képei. Ezt az állóképet robbantja fel a vihar villamos zűrzavara. Dinamikájuk van a versbeli színeknek is. Az ezüst – tarka – kék – lila – tűz – kék színsor maga is leírja a vihar lázgörbéjét. Aligha tudatos (bár Takáts azt mondja, hogy „a verset én pontos építkezésű szerkezetnek

tartom, ugyanúgy, mint az asztalos által megteremtett széket vagy asztalt, vagy pedig a természet által megteremtett természetet”), ahogy az első két versszak sűrűsödő feszültsége átmegy (és valamennyire feloldódik) a részletezve leíró képsorba, s gyűlik össze megint az utolsó strófa szűk terében. Hadd kockáztassam meg, hogy a vers formáját is, tartalmát is a hatásosan megjelenített természetbeli dráma formája adja.

A második szakasz valóságost és képzelte sodró-pörgető kavargása, elektromos ki-sülései után egy szinte természettudományos leírás következik. Mintha Takáts szükségét érezné, hogy a fantasztikus képsor után visszafordítsa a verset a való világba. A füst „leszáll”, úgy, ahogy a természet rendje, a fizika törvényei megszabják, ahogy naponta látjuk. A *gyűlő jelek* is egyszerűen csak a vihar előjelei. Mégis úgy tetszik, hogy valami másféle jelentés is sejlik körülöttük. Az ősi hiedelmek baljós jeleié. Talán még a leszálló füst bibliai jelentése is megérinti a tudatunkat. Ezek a versnek olyan elemei, amelyeket nem is kell tudomásul vennünk. A lila vár, az elfakuló rét, a gólyák tánca a „*csipkés várfokon*” megint csak „fantáziátlanok”. De milyen élesen lát a realista Takáts! A remegő hőség csupa fojtott mozgás. Tudjuk, persze, a mindennapi életből is meg a fizikából is, milyen optikai csalódást idéz elő a forró, áramló levegő, valahogy mégis úgy érezzük, hogy egy pillanatra belelátunk a „*láthatatlan műhelyekben*” folyó titokzatos munkába. Hogy szemünk előtt olvad meg, vált alakot a szilárd világ. Mintha megles-hetnének a rejtelmes történetekkel, pusztulással, teremtdőssel gomolygó anyagot. Visszakötődünk a természetbe. Részei, sőt részei vagyunk a mindennapi teremtés-nek.

Aztán megint egy különös kép: „*a tornyok ércvirágai*”. Valószínűleg a harangokról van szó. Mégis, van ebben valami bizonytalanság. És értjük-e pontosan, mit jelent a „*hangot váltanak*”? Félreverik a harangokat, ahogy régen a várható jégeső előtt szok-ták? Vagy a fizika felől nézve: a légköri változások hatására szólnak másképp? S egyál-talán: biztos-e, hogy harangokról van szó? De azt tudjuk, hogy a versben ezek az érc-virágok valami fontosról (nagyszerűről, veszélyesről, kataritikusról) adnak hírt. Egy felsőbb hatalom készül beavatkozni teremtményei sorsába. Természetes, hogy ez a bi-zonytalanság termékeny bizonytalanság, nem szűkíti-szegényíti, hanem tágitja-gazda-gítja a verset. És mert ezek az ércvirágok mégiscsak *virágok*, a tárgyi-emberi valahogy ezzel is visszakötődik a természeti-elemi világba. Ez után a félreális kép után megint elmerülhetünk a mesésbe. Láthatatlan szellemek tesznek varázslatot, de ezt a varázst *hallani* lehet. Az érzékeinkhez szól az anyagtalan is. Magától éretődően kerül egymás mellé a folytatásban a hazasiető földműves, a partra igyekvő halász hús-vér figurája a „*felhő-tölgyesek*” között villogató „*tűzszárnyú angyal*”-éval. Játék-mitológia ez, de versbeli szuggesztiója komoly. Mennyei jelenés, de itt van köztünk, a földön, test szerint, mint a halász, a földműves. Meginthet vagy kiűzhet az Édenből, de egyébként „*kagylókon ropog*” a lába, a nádtorzsot tiporja. (Jellemző Takátsra az a kis nyelvi trükk is, hogy az *érett* jelzőt nem a szabályos helyére teszi: nem a nád, hanem a *zátony* érett. Lírája tele van nyelvi, képi, formai szabálytalanságokkal, s csak utóbb vesszük észre, mivel csalta csapdába a figyelmünket.

A VIHAR ELŐTT-ben a költő nincs közvetlenül jelen. Csak leír, közvetít egy félelme-sen nagyszerű drámát. Nem látványt, inkább jelenést. Jelenést, mert ez a delejes vihar nemcsak önmagát mondja a versben. S ez a dráma valahogy bennünk is játszódik. Takáts „*a lelkét, a lényegét*” idézi meg a természetnek, hogy megint őt magát idézzem. Egy fiatal költő (harmincvalahány évesen írta ezt a verset) mámoros-mozgalmas belső világa találja meg a vihar képeiben a maga képeit.

Takáts Gyula

VIHAR ELŐTT

Láthatatlan műhelyekben,
melyeknek fény az oszlopuk,
íkrás ezüstben fürdenek
a tarkaszárnyú kakaduk.

S midőn a hőség megreked
a száraz mandulák bogán,
villogva szöknek ők elő,
mint kék delej a szürke fán.

A füst leszáll a tó felé
és biztos rend szerint lapul
és gyűlni kezdenek a jelek.
A rét is lassan elfakul.

A vár lilára vál. Csipkés
fokán a golyák tánca leng.
A hőség ingó áramán
az erdő kígyózva kereng.

És sorra hangot váltanak
a tornyok ércvirágai.
A láthatatlan szellemek
varázsát szinte hallani.

A földműves sietni kezd.
Halász a vízről partra köt.
Tűzszárnyú angyal villogat
a felhő-tölgyesek között.

A lába kagylókon ropog
a nádak érett zátonyán.
Kékcsőrű szárnyasok hada
süvöltve zeng a mandulán.

1946

Bertók László

AZT MONDJÁK, HOGY VALAMI NŐ

Takáts Gyulának

Nem az eredmény, csak a kő,
amit közben fel-felemel,
átugrik, mintha nem is ő,
ul a tövében, mintha fel.

Nem a történet, csak a hely,
s hogy megint elkövethető.
Fogja a percet, vár, figyel,
elképzele, hogy bűnöző.

S minthogy mindenre van idő,
most az utakat állja el.
Azt mondják, hogy valami nő,
de magától is énekel.

Csak néz, amikor égre kel,
és mozog vele a tető.

MINTHA AZ ESZE KEREKE

Ahogy csavarodik bele,
s viszi magával a kaput,
uram, mintha egy kerge tyúk,
mintha a világ közepe.

Mintha többé ki se, be se,
csak az a nagy fekete lyuk.
Meg jaj, ha így, meg jaj, ha úgy,
meg inkább nem, mint nélküle.

Mintha az esze kereke,
s nem tudná, hogy előtte fut.
Cipeli inkább a batyut,
csak ne kelljen szégyellnie.

Jaj, uram, nem bírok vele,
megöl, amíg pokolra jut.

ABLAKON, AJTÓN LÓGNA KI

Ó, hogyha egyben látszana,
és benne lenne mind, ami.
Keresgélhetnénk, hol van a,
jókat lehetne játszani.

Leülne szemben valaki,
mintha keverne, osztana.
Ablakon, ajtón lógna ki,
vinnénk az egészet haza.

Nevetnénk csak, hogy mekkora.
Két deci, uram? Öt deci?
Súlya sem lenne, csak nyoma.
Ölelhetné, ha szereti.

Fogadnánk, hogy elképzeli,
s hogy nincs olyan fantázia.

Ludassy Mária

BENJAMIN CONSTANT IDŐSZERŰSÉGE

Unalmas nemzetközi konferenciák protokolláris bevezető előadásának szoktak ilyen címet adni, bizonyítandó, hogy a szervezők nem fölöslegesen – s nem is csupán szűk filológiai érdeklődésre számot tartó módon – markolták fel az állami szubvenciót hosszúra nyúlt rendezvényukhoz. Benjamin Constant idő- és helyszerűségéről itt és most csak azt tudom elmondani, amit Voltaire aktualitásáról mondott Benedek Marcell az ötvenes években: „sajnos! időszerű...” Persze Benjamin Constant maga is mintegy be-

biztosította majd' kétszáz évnyi időtállóságát: már az 1790-es években felfedezte a jakobinus diktatúra olyatén való bírálát, mely egy az egyben alkalmazható volt az előkészületben lévő „demokratikus” cézárizmusra, és az érvek szerkezetén az 1815-öt követő ultramontán és ultrakonzervatív royalista restauráció éveiben sem kellett lényegében változtatni. Constant felfedezése – mely fél évszázaddal megelőzi Tocqueville méltán híressé vált diagnózisát a francia forradalmak és ellenforradalmak közös logikájáról, a XIV. Lajos-

tól Richelieu-n és Robespierre-en keresztül Napóleonig és X. Károlyig töretlen adminisztratív despotizmusról – e királyi és császári, köztársasági vagy katolikus zsarnokságok egyetlen jelzőben való összefoglalására redukálható: *anakronizmus!* Az egy és oszthatatlan köztársaság credója, a nemzeti nagyság nevében fellépő császárság avagy a kizárólagos katolikus államvallás követelménye két-három ezer évvel pörgeti vissza a történelmi idő kerekét, olyan antik erényeket hirdet a modern kor emberének, mely erények csupán a magán- és közérdek egységének fikciója, az állam biztonságát az államvallás tiszteletével azonosító teokratikus törekvések, a militarista mozgósítások és a felfokozott közéleti egzaltációk talaján teremnek meg. Márpedig a modern polgári társadalomnak nem a hisztérikus hazaszeretet, nem az egységes hit fanatikus szelleme s legkevésbé az ezeken alapuló, a magánélet tökéletes ellenőrzését feltételező teljhatalmú állami beavatkozás a természetes állapota, hanem a szomszéd népekkel nem háborúzni, de kereskedni akaró „kozmpopolita” kufárszellem, a másféle hitek és életformák megtűrését erénynek tekintő üdvös közömbösség és az államhatalmat a minimálisra korlátozó képviseleti rendszer. A modern polgár szabadsága a magánszféra függetlenségét, a magánélvezetek szabad kiélését, a szabad kereskedelmet és a vallásszabadságot (beleértve a vallástól való szabadságot is!) jelenti, közéletben érdekei képviselétét keresi, és nem a közakaratban való fiktív részesedését követeli meg – mely követelmény könnyedén a visszájára fordulhat, és a KOZ megfoghatatlan akarata nevében követelik meg tőle magánakarata, magánvéleménye és magánélete totális alávetettségét... Minek is? És ez Constant azonos logikájú jakobinizmus-, bonapartizmus- és ultramontanizmus-kritikájának legnagyobb *trouvaille*-a. Ama *szuverenitáskon*cepciónak, mely éppen, mivel a

nép szuverenitásáról van szó, a népnek engedi meg legkevésbé a lázadást „saját” egységes és oszthatatlan akarata ellenében. „*A nép egésze nevében megkövetelik a nép minden részének holocaustját*” – írja Rousseau-bírálatában. Mert a TÁRSADALMI SZERZŐDÉS-nek a modern demokráciákat előlegező passzusa a népszuverenitás korlátozhatatlan hatalmáról, a partikuláris érdekképviselést kizáró elidegeníthetetlen egységességéről, inkább a totalitáriánus demokráciák logikái előzetese lett. Ez a népszuverenitás-konceptió nem ismeri el a polgárok különérdekeinek legümitását, a magánszféra társadalmi kontroll alól menekülni vágyó bensőségességének jogosságát, a nem államilag megszabott hitek (vagy hitetlenségek) lehetőségét. Az antik respublikák (itt is inkább csak a militarista Spárta és Róma, a „filozófus” Athén üde kivétel) követelték meg az egyén eme tökéletes alávetettségét a közhatalomnak, melynek viszont szuverén részese volt. Modern kereskedőállamokban lehetetlen az érdekeknek ama homogeneitása, mely lehetővé tenné a közvetlen demokrácia működését. A közvetlenség ezen ideájának feltámasztása (legúsztabban Robespierre erényes diktatúrájában, de a nem kevésbé rousseau-iánus német populizmus modernizációellenességében szintűgy) csupán a polgári társadalom leglényegét adó különfeleség (magyarul: pluralizmus) megfojtására alkalmas. Megöli a modern (képviseleti) demokrácia intézményeit, anélkül hogy életre tudná kelteni az antik demokráciák *privacyt* nem ismerő permanens közéletiségét. Constant felfedte, hogy ezen egyéniségtípró, szabadsággyilkos ideál kulcsszava az *egység*, olyan nemzeti szuverenitás, mely nem ismeri el saját polgárai szuverenitását; nem kifelé védi az állam függetlenségét, hanem odabent támadja meg az állampolgári függetlenséget. Nem tudja elfogadni, hogy a nemzetek közötti kapcsolatban a hódító

háborúk helyébe a kereskedelmi ügyletek léptek, hogy az állampolgári lojalitás többé nem követelheti meg a teljes magánemberi alávetettséget a közhatalomnak, hogy a hit fellázad a politikai diktátumok ellen, hogy az uniformist testén is csak egy-két évig hajlandó viselni a modern polgár, a lelki uniformizáltságot meg addig sem.

Márpedig – visszaulva a címre – nékem úgy tűnik, hogy mi megint csak uniformist cseréltünk, és a politikai szabadsággal nem nyertük el ama civil szabadságot, melyet Constant a modernitás alapkövetelményének tekintett. Az egyik egyengondolatot felváltotta a másik, a jakobinus típusú terrort a nemzeti egység nevében ágálók intoleranciája. Márpedig kívülről oktrojált egység elfogadhatatlan; csak sokféleségünk, magánszabadságaink „kis körein” keresztül juthatunk el – ha nem is az egységhez, hanem a különérdeket *képviselő* rendszer intézményeiig, melyek, ha hihetünk egy múlt századi liberálisnak, nem erkölcsünk kikényszerítésével hivatottak foglalatoskodni, hanem a társadalom érdekviszonyainak koordinálásával.

DE LA LIBERTÉ DES ANCIENS COMPARÉE À CELLE DES MODERNES című beszédét Benjamin Constant az alternatív Akadémiának számító Athénée ülésén olvasta fel 1819-ben. Az Athénée, az 1786-ban alapított Lycée républicaine jogutódja, a hivatalos egyetemi oktatásból kirekedt szabadgondolkodóknak adott teret a restauráció éveiben. Constant 1817–18-ban A VALLÁSI ÉRZÜLET TÖRTÉNETÉRŐL, 1818–19-ben AZ ANGOL ALKOTMÁNY ALAPELVEIRŐL tartott előadást. A régiek és a modernek szabadságáról szóló elő-

adás 1819 februárjában hangzott el: fő gondolatmenete, a jakobino-populizmus elavult, archaikus nép-, haza- és demokráciafogalmáról már az 1809 körül megfogalmazott A HÓDÍTÁS SZELLEMEÉRŐL című művében is megtalálható. A jakobinusok hisztérikus hazaegzaltációja és Napóleon világhódító tébolya a görög-római patriotizmus avitt eszményeiből táplálkozik, melyek nem a szabad polgárok alkotta szabad állam modern szabadságeszményét követik, hanem a hon szabadságát a honpolgárok szabadságának minden határon túlmenő korlátozásához kötik: a politikai hatalom joga és kötelessége polgárai magánéletének ellenőrzése, magánerkölceinek megszabása, vallási hitének és közéleti tevékenységének diktálása, cserében az ekképp végzalt és dirigált polgár, a népszuverenitás részeként, maga is megszabhatja az állam politikáját, vallását és a nemzeti erkölcsöket – azaz ellenőrizheti polgártársai morálját, vallási nézeteit és politikai lojalitását. Constant szerint a XIX. század, a „*kereskedők kora*” után, végképp vereséget szenvedett Rousseau és Mably, Robespierre és Saint-Just katonás köztársasága, a modern kor polgára számára szentebb a magánélet szabadsága, mint a kötelező közéletiség hazafias szólamai, s az erkölcsnevelő államhatalom helyett az okos külkereskedők kormányzását választja. Már ahol szabadon választhat a polgár: mert századunkban könnyedén szert tehet olyan erénycsösz államhatalomra, mely gondosan bekukucskál polgárai paplanja alá, hogy azok szaporodni vágnak-e, vagy csak úgy szeretkezni, ám azt visszautasítja, hogy polgárai is belekukkantassanak az állami költségvetés kulisszatitkaiba.

Benjamin Constant

A RÉGIEK ÉS A MODERNEK SZABADSÁGÁNAK ÖSSZEVETÉSE

Réz Pál fordítása

Uraim,
előadásomnak az a célja, hogy megvizsgáljam a szabadság két változatának csak nem-rég feltárt néhány különbségét, mely eltérések mindeddig észrevétlenek maradtak, vagy legalábbis igen kevés figyelemben részesültek. Az egyik szabadság az, melynek gyakorlását a régi népek felettebb kedvesnek tekintették, a másik az, melynek birtoklását a modern népek tartják igen becsesnek. Vizsgálódásom, ha nem tévedek, két tekintetben is érdekesnek ígérkezik.

Először: a szabadság e két változatának összetévesztéséből forradalmunk olyannyira elhíresült korában sok baj származott. Franciaország belefáradt az eredménytelen kísérletekbe, amelyeknek kezdeményezői, ingerültek lévén a csekély siker miatt, arra iparkodtak kényszeríteni az országot, hogy olyan jótéteményeket élvezzen, amelyekből az nem kért, s elvitatták tőle azokat, amelyekre vágyott.

Másodszor: üdvös forradalmunk felhívására (üdvösnek nevezem, túlzásai ellenére is, mert most eredményeire vetem tekintetemet), vagyis ama kívánságára, hogy a képviseleti kormányzat jótéteményeit élvezzük, érdekes és egyszersmind hasznos megvizsgálni, vajon ez a kormányzat, az egyetlen, melynek oltalmában napjainkban némi szabadságot és nyugalmat lelhetünk, miért volt teljességgel ismeretlen az ókori nemzetek körében.

Tudom, némelyek felismerni vélték nyomait néhány régi népnél, így a spártai köztársaságban és gall őseinknél; ez a nézet azonban téves.

A spártai kormányzat szerzetesi arisztokráciára épült; semmiképp sem volt képviseleti kormányzat. A királyok hatalmát az ephóroszok korlátozták, nem pedig olyan férfiak, akiknek jogköre szemernyi is hasonlított volna arra a felhatalmazásra, amit ma a választás biztosít szabadságunk védelmezőinek. Igaz, minekutána a királyok létrehozta az intézményt, az ephóroszokat a nép nevezte ki, ám mindössze ötöt. Hatalmuk egyszerre volt vallási és politikai; részt vehettek a kormányzat közigazgatási tevékenységében is, vagyis a végrehajtó hatalomban, s ezáltal előjogaik, mint csaknem minden népi tisztségviselő kiváltsága az ókori köztársaságokban, nem pusztán a zsarnokság ellen emelt sorompóként működtek, hanem olykor maguk is elviselhetetlen zsarnokságként nyilatkoztak meg.

A gallok rendszere, mely meglehetősen hasonlít ahhoz a rendszerhez, amiben egy bizonyos párt óhajta részesíteni bennünket, egyszerre volt papi és katonai. A papok korlátlan hatalmat élveztek. A katonai réteg, vagyis a nemesség, arcátlan és elnyomó jellegű kiváltságokkal rendelkezett. A nép meg volt fosztva jogaitól, semmilyen biztosítékkal sem bírt.

Rómában a tribunusok többé-kevésbé képviselői küldetést töltöttek be. Azoknak a plebejusoknak képviselői voltak, akiket az oligarchia, mely minden korban egyforma,

megdöntvén a királyságot, nehéz szolgasorba taszított. Mindazonáltal a politikai jogok nagy részét közvetlenül gyakorolta a nép: gyűléseken szavazta meg a törvényeket, ítélkezett a vád alá helyezett patriciusok fölött. Rómában tehát csupán halvány nyomai voltak a képviseleti rendszernek.

Ez a rendszer a modernek leleménye, s mint látni fogják, Uraim, az ókorban az emberi nem állapota nem engedte meg ilyen jellegű intézmény befogadását és meghonosodását. Az ókori népek nem érezhették szükségét ennek a rendszernek, és nem méltányolhatták előnyeit. Társadalmuk szerkezete arra készítette őket, hogy merőben másfajta szabadságra vágyjanak, mint amelyet a képviseleti rendszer számunkra biztosít.

Ma esti előadásomnak az a célja, hogy bebizonyítsam Önök előtt ezt az igazságot.

Először is: kérem, vizsgálják meg, Uraim, vajon egy angol, egy francia, egy észak-amerikai polgár mit ért napjainkban azon a szón, hogy *szabadság*.

Mindegyikük azt érti rajta: joga van hozzá, hogy csak a törvényeknek engedelmeskedjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözhessek be, ne ölhessek meg, semmilyen módon se bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából. Hogy kinek-kinek jogában álljon elmondani a véleményét, megválasztania és gyakorolnia mesteriségét; élni, sőt visszaélni tulajdonával; engedély nélkül ide-oda utazni, anélkül hogy számot adna indítékairól vagy cselekedeteiről. Kinek-kinek számára azt jelenti: joga van hozzá, hogy másokkal összegyűljön megvitatandó érdekeit, avagy avégett, hogy gyakorolja azt a vallást, melyet ő és társai követnek, avagy mindössze azért, hogy hajlamainak és szeszélyeinek megfelelően múlassa idejét. Végül mindnyájuk számára azt jelenti, hogy jogukban áll befolyást gyakorolni a kormányzatra, akár oly módon, hogy kinevezik valamennyi tisztségviselőt vagy egy részüket, akár képviselve, beadványok, kérvények által, melyeket a hatalom többé-kevésbé köteles figyelembe venni. Mármost hasonlítsák össze ezzel a szabadsággal az ókoriak szabadságát.

Az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a szuverenitás bizonyos vonatkozásait; a főtéren megvitatták a háború és a béke kérdését, azt, hogy szerződést kötnek-e valamely idegen néppel, itt szavazták meg a törvényeket, itt ítélkeztek, itt vizsgálták meg a tisztségviselők számadásait, eljárásait, igazgatási döntéseit, az egész nép elé idézték, vád alá helyezték, elítélték vagy felmentették őket; miközben ezt szabadságnak nevezték, az ókoriak a kollektív szabadsággal összeegyeztethetőnek tekintették azt, hogy az egyént teljességgel alá vessék a közösség hatalmának. Jószerivel egyetlen olyan előnyt sem látunk náluk, amelyet az imént a modernek szabadságának jegyeként felsoroltunk. Valamennyi magáncselekedetet szigorú ellenőrzésnek vetették alá. Semmit sem engedélyeztek az egyéni függetlenségnek, sem a nézetek vonatkozásában, sem a hasznos mesterségek és kiváltképp nem a vallás tekintetében. Annak joga, hogy magunk válasszuk meg vallásunkat, amit mi legbecesebb jogaink egyikének tartunk, az ókoriak szemében bűnnek és szentségtörésnek tűnt volna fel. A társadalmi gépezet hatalma a mi szemünkben felettébb jelentéktelennek tűnő apróságokra is kiterjed, és gátolja az egyének akaratát. Terpandrosz Spártában nem illeszthet még egy húrt lantjára anélkül, hogy az ephóroszok fel ne háborodjanak. A hatalom a család legbizalmasabb ügyeibe is beavatkozik. Egy spártai ifjú nem érintkezhet szabadon feleségével. Rómában a cenzorok fürkész szemmel ellenőrzik a család belső életét. Törvények szabályozzák az erkölcsöket, s minthogy az erkölcsök mindenel összefüggnek, nincs semmi, amit ne szabályoznának.

Így az ókorban az egyén, aki közügyekben szinte mindig szuverén, minden ma-

gánviszonylatában rabszolga. Mint polgár, dönt a háború és béke ügyében, mint magánembert korlátozzák, éberén figyelik, minden megnyilatkozását elnyomják; mint a kollektív test része tisztségviselőit vagy feletteseit kérdőre vonja, leváltja, elítéli, elkozza vagyonukat, számúzi, halállal sújtja őket, mint a kollektív testnek alávetett egyént ezért őt is megfoszthatják állásától, méltóságától, számkivethetük, halálra ítéltetik annak a közösségnek kénye-kedve szerint, amelynek része. A moderneknél, épp ellenkezőleg, a magánéletében független egyén még a legszabadabb államokban is gyakorta csak látszólag szuverén. Szuverenitása korlátozott, jóformán mindig bizonytalan; és ha a ritka szabad korokban, amikor ugyancsak óvások és korlátozások béklyózzák, gyakorolja is ezt a szuverenitást, csak azért teszi, hogy lemondjon róla.

Uraim, hadd álljak meg egy pillanatra, megelőzendő egy esetleges ellenvetést. Van egy köztársaság az ókorban, ahol az egyéni lét nincs oly tökéletesen alávetve a kollektív testnek, mint ahogyan az imént leírtam. Ez a köztársaság mind közül a leghíresebb: bizonyára kitalálták, hogy Athénról beszélek. Később visszatérek majd rá, s elismervén a tény igazságát, igyekszem feltárni okait. Látni fogjuk, hogy az ókori államok közül miért éppen Athén hasonlít a legjobbban a modern államokhoz. A társadalmi jogszolgáltatás máshol mindenütt korlátlan volt. Az ókoriaknak, mint Condorcet mondja, semmi képzetük sem volt az egyéni jogokról. Az emberek jószívről gépek voltak, rugókat a törvény szabályozta, az irányította a kerek mozgását. Hasonló alávetettség jellemezte a római köztársaság legjobb korszakait; az egyén bizonyos értelemben beleveszett a nemzetbe, a polgár a városállamba.

Most pedig vizsgáljuk meg, mi a forrása az ókoriak és miközöttünk fennálló alapvető különbségnek.

Minden ókori köztársaságot szűk határok korlátoztak. A legnépesebb, leghatalmasabb, legjelentősebb állam területe is kisebb volt, mint a legapróbb modern államé. Kicsiny területük szükségszerű következményeképpen e köztársaságok harcias szelleműek voltak; minden nép szüntelenül beleütközött szomszédaiba, avagy azok öbelé. Szükségszerűség hajszolta tehát őket egymás ellen, folytonosan harcoltak egymással, vagy fenyegették egymást. Aki nem akart hódítani, az sem tehetette le a fegyvert, ha nem akarta, hogy meghódítsák. Biztonságukat, függetlenségüket, magát a léte a háború árán vásárolták meg. Az ókori szabad államok szinte állandóan a háborúval foglalkoztak, ez volt legfőbb gondjuk. Végül: ennek az életmódnak szükségszerű következményeképpen minden állam rabszolgákat tartott. A gépies munkákat, sőt néhány országban a kézművesmunkát is béklyóba vert kezekre bízták.

A modern világ teljességgel ellentétes képet mutat. Napjainkban a legkisebb államok is összehasonlíthatatlanul nagyobbak, mint Spárta vagy Róma volt öt évszázadon keresztül. Maga az a tény, hogy Európa, a felvilágosodás terjedésének hála, több államra oszlik, inkább látszat, mint valóság. Míg egykor minden nép elszigetelt, a többi családdal szemben eleve ellenséges családot alkotott, most egy hatalmas embertömeg él más és más néven, más és más társadalmi berendezkedésben, de természete szerint egyneműen. Ez a tömeg elég erős ahhoz, hogy ne féljen a barbár hordáktól. Elég felvilágosult ahhoz, hogy tehernek érezze a háborút. Egyontétlenül békére törekszik.

Ez a különbség egy másik eltéréshez vezet. A háború korábbi jelenség, mint a kereskedelem; mert a háború és a kereskedelem csupán két különböző eszköz egyazon cél érdekében: birtokolni azt, amit kívánunk. A kereskedelem nem egyéb, mint a birtoklásra vágyó tiszteletadása a birtokos ereje előtt. Törekvés arra, hogy fokozatosan megszerezze azt, amit erőszakkal már nem remél elnyerni. Aki mindig és mindenkinél

erősebb volna, annak eszébe sem jutna, hogy kereskedjék. Az a tapasztalat, hogy a háború, vagyis erejének alkalmazása a másik ember ereje ellen, különféle ellenállásokba ütközik, és esetleg kudarccal jár, arra készteti, hogy a kereskedelemhez folyamodjék, vagyis szelidebb eszközhoz, mely egyszersmind biztosan rábírja a másikat, hogy beleegyezzen abba, ami megfelel érdekeinek. A háború ösztön, a kereskedelem számítás. Éppen ezért el kell következnie annak az időnek, amikor a kereskedelem a háború helyébe lép. Ennek a kornak küszöbére érkeztünk.

Korántsem akarom azt állítani, hogy az ókorban nem voltak kereskedő népek, ezek azonban bizonyos értelemben kivételt képeztek az általános szabály alól. Egy előadás keretei nem engedik meg, hogy felsoroljam a kereskedelem fejlődését akkoriban gátoló valamennyi akadályt, egyébként ezeket Önök éppoly jól ismerik, mint én; csak egyetlen akadályra kívánnék utalni. Az, hogy még nem ismerték az iránytűt, arra kényszerítette az ókori tengerészeket, hogy a lehető legkevésbé távolodjanak el a parttól. Áthajózni Herkules oszlopai között, vagyis átkelni a gibraltári szoroson – az ókorban ezt a vállalkozást roppant merészségnek tekintették. A legügyesebb hajósok, a föníciaiak és a karthágóiak csak nagy sokára merészkedtek neki, s példájukat hosszú ideig senki sem követte. Athénban, amelyről hamarosan szólni fogunk, a tengeri kamat körülbelül hatvanszázalékos volt, míg az általános kamat csak tizenkét százalékos, mert a távoli hajózás képzele együtt járt a veszély képzetével.

Mi több, ha megengedhetnék magamnak egy kitérőt, amely azonban felettébb hosszú lenne, az ókori kereskedő népek erkölcsének, kereskedelmi szokásainak részletes leírásával bizonyítanám be Önöknek, Uraim, hogy még ez irányú ügyleteiket is átítatta a kor, az őket környező háborúk és viszályok szelleme. Akkoriban a kereskedelem szerencsés véletlen volt: ma a nemzetek természetes állapota, a nemzetek egyetlen célja, egyetemes iránya, igazi élete. A népek nyugalomra vágnak, s a nyugalommal jólétre; a jólét forrásának pedig az ipart tekintik. A háború egyre kevésbé hatékony eszköz vágyaik kielégítéséhez. Esélyei immár sem az egyéneknek, sem a nemzeteknek nem kínálnak olyan hasznot, mely felérne a békés munka és a rendszeres árucseré előnyeivel. Az ókorban egy sikeres háború új rabszolgákkal, adókkal, felosztott földekkel növelte a köz és az egyén gazdagságát. A modern időkben egy sikeres háború óhatatlanul többbe kerül, mint amennyi hasznot hajt.

Végül pedig: hála a kereskedelemnek, a vallásnak, az emberi nem szellemi és erkölcsi fejlődésének, az európai országokban immár nincsenek rabszolgák. Minden munkát a szabad embereknek kell elvégezniük, ők elégtűt ki a társadalom minden szükségletét.

Könnyű előre látni, Uraim, ezeknek a különbségeknek szükségszerű következményeit.

Először is: minél nagyobb egy ország területe, annál jobban csökken az egy személyre eső politikai jelentőség. Rómában és Spártában a legjelentéktelenebb állampolgár is hatalom volt; más a helyzet az egyszerű angliai vagy egyesült államokbeli polgárral: személyes befolyása észrevehetetlen eleme a kormányzat irányát meghatározó társadalmi akaratnak.

Másodszor: a rabszolgaság eltörlése megfosztotta a szabad lakosságot attól a szabad időtől, melyet az biztosított számára, hogy a munkák többségét a rabszolgák végezték. Ha nincsenek rabszolgák, húszezer athéni polgár nem tanácskozhatott volna mindennap a főtéren.

Harmadszor: a kereskedelem – nem úgy, mint a háború – nem engedélyez az embernek tétlen időszakokat. A politikai jogok folytonos gyakorlása, az államügyek min-

dennapi megvitatása, a tanácskozások, titkos tárgyalások, a pártok viszályai, mozgalmak, a szükségszerű nyugtalanságok, ha szabad így mondanom, a kötelező közszereplés a szabad ókori népeknél, melyek e mozgatórugók nélkül elbágyadtak volna a keverses semmittevés súlya alatt – mindez csak zavart és fáradtságot eredményezne a modern népek körében, ahol az üzleti ügyleteivel, vállalkozásaival, elnyert vagy remélt élvezeteivel elfoglalt egyén nem akarja, hogy elszakítsák ezektől a tevékenységeitől, legfeljebb ha rövid időre és a lehető legkisebb mértékben.

Végül: a kereskedelem az egyéni függetlenség szenvedélyes vágyát ébreszti fel az emberekben. A kereskedelem gondoskodik szükségleteikről, kielégíti kívánságait, mégpedig a hatóság beavatkozása nélkül. Ez a beavatkozás csaknem mindig – nem is tudom, miért mondom, hogy *csaknem* mindig – zavart kelt és bajt okoz. Valahányszor a kollektív hatalom bele akar szólni a magánemberek üzleti ügyeibe, megzavarja ezeket az embereket. Valahányszor a kormányzat kívánja intézni ügyleteinket, rosszabbul és költségesebben intézi, mint mi magunk.

Azt mondtam, Uraim, hogy Athénról fogok beszélni, melynek példáját szembe lehet szegezni némelyik megállapítással, de e városállam példája, épp ellenkezőleg, minden állításomat meg fogja erősíteni.

Mint elismertem, valamennyi görög köztársaság közül Athénban virágzott a legjobban a kereskedelem, ezért összehasonlíthatatlanul nagyobb egyéni szabadságot biztosított polgárainak, mint Róma vagy Spárta. Ha elmélyedhetnék a történeti részletekben, kimutatnám, hogy a kereskedelem több olyan eltérést szüntetett meg az athéniak körében, mely az ókori népeket megkülönbözteti a modern népektől. Az athéni kereskedők gondolkodásmódja hasonlított napjaink kereskedőinek gondolkodásmódjához. Mint Xenophóntól tudjuk, a peloponnészoszi háború idején az athéni kereskedők kivonták tőkéjüket az attikai kontinensről, és az Arkhipelagosz szigetein fektették be. A kereskedelem teremtette meg itt a pénzforgalmat. Iszokratész nál fellelhetjük a váltólevelek használatának jeleit. Figyeljék meg, hogy az athéniaknak az erkölcsi is felettebb hasonlítottak a mi erkölcsünkre. Mint láthatják (ismét Xenophónt idézem), a férfiak akkor voltak elégedettek asszonyukkal, ha béke és nyájas barátság uralkodott a családban, megóvták a törékeny feleséget a természet zsarnokságától, szemmet hunytak a szenvedélyek ellenállhatatlan hatalma felett, az első gyöngeséget megbocsátották, a másodikat elfelejtették. Ami az idegeneket illeti, mindenkit szívesen megajándékoztak a polgárjoggal, aki családjával letelepedett a városban, és ott űzte mesterségét, iparát. Végül megbámulhatjuk az egyéni szabadságért való rajongásukat. Spártában, mondja egy filozófus, nyomban rohannak a polgárok, ha hívja őket egy hivatalnok, egy athéni azonban kétségbeesne, ha azt feltételeznék róla, hogy függ a hivatalnokoktól.

Mindazonáltal az ókori népek jellegét meghatározó több más körülmény Athénban is fennállt; minthogy rabszolgák is éltek a köztársaságban, minthogy területe igencsak kicsiny volt, itt is megtalálhatjuk az ókoriakra jellemző szabadság nyomait. Törvényeit maga a nép hozza, ellenőrzi a tisztviselők tevékenységét, számadásra kötelezi Periklészt, halálra ítéli az arginuszi csata valamennyi hadvezérét. Ugyanakkor az osztiracizmus, e törvények s a kor valamennyi törvényhozója által magasztalt önkényeskedés, mely a mi szemünkben felháborító igazságtalanság – s amelyet joggal tekintünk annak –, azt bizonyítja, hogy Athénban az egyén mégis sokkal jobban alá volt vetve a társadalmi test hatalmának, mint manapság bármelyik szabad társadalmú európai államban.

Mint az előbb kifejtettekből következik, mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, melynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel volt. A mi szabadságunknak a magánfüggetlenség békés élvezetében kell állnia. Az a szelet, amit az ókorban ki-ki kihasított magának a nemzeti szuverenitásból, nem elvont feltételezés volt, mint napjainkban. Az egyén akaratának valóságos hatása volt, s ennek az akaratnak érvényesítése eleven és újra meg újra ismétlődő élvezetet szerzett. Következésképp az ókoriak készek voltak nagy áldozatokat hozni politikai jogaik megőrzéséért és avégett, hogy továbbra is részt vehessenek az állam igazgatásában. Mint-hogy mindenki tisztában volt vele, mennyit ér a szavazata, s erre büszke is volt, személyes jelentőségének tudatában bőséges kárpótlást talált.

Ezt a kárpótlást mi már nem kapjuk meg. Az egyén, aki elvész a tömegben, jószívrivel sohasem tapasztalja, hogy hatást fejt ki. Akarata sohasem nyom bélyeget az egészre; közreműködését ő maga nem látja. A politikai jogok gyakorlása tehát számunkra csak töredékét nyújtja annak az élvezetnek, amiben az ókoriak részesültek, ám a civilizáció fejlődése, korunk kereskedelmi törekvései, a népek kölcsönös közlekedése végtelenül megsokszorozta és rendkívül változatossá tette a magánboldogság eszközeit.

Következésképp nekünk sokkal jobban ragaszkodnunk kell egyéni függetlenségünkhez, mint a régieknek. Az ókoriak ugyanis, amikor ezt a függetlenséget feláldozták a politikai jogokért, a kevesebbet áldozták fel a többért, de mi, ha hasonlóképpen áldozatot hoznánk, a többet adnánk oda a kevesebbért.

Az ókoriaknak az volt a céljuk, hogy a társadalmi hatalmat felosszák a haza valamennyi polgára között. Ezt nevezték szabadságnak. A modernek célja a magánévezetek biztonsága, s szabadságnak azon biztosítékok összességét nevezik, amelyeket az intézmények nyújtanak ezekre az élvezetekre.

Előadásom elején azt mondtam, hogy egyébként jó szándékú férfiak hosszú és viharos forradalmunk idején igen sok bajt okoztak azzal, hogy nem figyeltek fel ezekre a különbségekre. Isten ments, hogy szigorú szemrehányással illessem őket: még tévedéseik is bocsánatosak. Midőn az ókori szerzők csodálatos munkáit olvassuk, midőn felidézünk e nagy férfiak cselekedeteit, lehetetlen nem éreznünk azt a rendkívüli felindulást, amelyet a modern idők egyetlen jelensége sem tud kiváltani belőlünk. Úgy tetszik, az emberi természetnek a mi természetünkénél régebbi, ősi elemei ébrednek fel bennünk ezeknek az emlékeknek a hatására. Óhatatlanul visszakívánjuk azokat az időket, amikor az emberi képességek előre kijelölt irányban fejlődtek ugyan, de roppant hatalmas pályán, roppant erőteljesen, tulajdon erejüktől áthatva, energiájuk és méltóságuk tudatában; s ha engedünk ennek a visszavágyásnak, akarva-akaratlanul igény gerjed bennünk, hogy utánozzuk azt, amire vágyunk.

Mélyen élt bennünk ez a benyomás, kivált azokban az időkben, midőn hatalmukkal visszaélő kormányzatok alatt éltünk, amelyek erősek nem voltak ugyan, de zaklatták polgáraikat, elveik képtelenek voltak, cselekedeteik pedig nyomorúságosak; ezeknek a kormányzatoknak mozgatórugója az önkény volt, céljuk az emberi nem lealjasítása. Vannak, akik még ma is dicsérni merészelik őket, mintha valaha is elfelejthetnének, hogy tanúi és áldozatai voltunk megátalkodottságuknak, tehetetlenségüknek és bukásuknak. Reformereink szándéka nemes volt és nagylelkű. Volt-e közöttünk egyetlen férfi is, akinek reménykedő szíve ne dobogott volna hevesebben annak az útnak a kezdetén, amelyet megnyílni véltünk magunk előtt? De szégyen arra, aki még ma sem érzi szükségének, hogy kijelentse: aki elismeri, hogy egykori vezéreink olykor téve-

déseket követtek el, ezzel még nem csorbítja emlékezetüket, nem hazudtolja meg azokat a nézeteket, amelyeket az emberiség barátai hirdettek minden időkben.

Csak hogy ezek a férfiak elméleteik jó részét két olyan filozófus műveiből merítették, akik maguk sem sejtették, hogy kétezer év alatt milyen módosulásokon estek át az emberi nem hajlandóságai. Egyszer talán megvizsgálom majd a leghíresebb filozófus, Jean-Jacques Rousseau rendszerét, s kimutatom, hogy ez a fenséges szellem, akit a szabadság tiszta szerelme lelkesített, midőn modern korunkba kívánta átültetni a korábbi korok társadalmi hatalmát, kollektív szuverenitását, voltaképp a zsarnokság több neme számára is végzetes ürügyekkel szolgált. Feltárván azt, amit feltétlenül leleplezendő tévedésnek tekintek, minden bizonnyal körültekintő leszek cáfolatomban, tisztelettudó gáncsaiban. Természetesen nem kívánok csatlakozni egy nagy férfiú becsmérőihez. Ha a véletlen úgy hozná, hogy akár egyetlen pontban is látszólag egyetértek velük, nyomban gyanakodni fogok onmagamra; s megvizsgálandó magam, amiért egyetlen pillanatig egyezni látszottam velük, ha csak egy részleges kérdésben is, szükségét érzem, hogy meghazudtoljam és megbélyegezzem, már amennyire megbújnak bennem, állítólagos segítőtársaimat.

Ám az igazság igényének le kell győznie mindazokat a megállapításokat, amelyeket egy káprázatos tehetség ragyogása és egy óriási hírnév tekintélye tett hatalmassá. Egyébként, mint látni fogjuk, elsősorban nem Rousseau-nak kell tulajdonítanunk azt a tévedést, amely ellen küzdeni fogok: sokkal inkább egy nem ily ékesszóló, de nem kevésbé szigorú és ezerszer túlzóbb követőjének tétele ez. Őt, Mably abbét tekinthetjük ama rendszer képviselőjének, mely az ókori szabadság alapelveinek megfelelően úgy véli, hogy a polgárokat a nemzet szuverenitásának érdekében teljességgel el kell nyomni, az egyénnek rabszolgának kell lennie avégett, hogy a nép szabad legyen.

Mably abbé, akárcsak Rousseau és még sokan mások, az ókoriak nyomán a társadalmi test hatalmát tekintette szabadságnak, s azt tartotta, hogy minden eszközzel ki kell terjeszteni e hatalom hatósugarát az emberi lét amaz ellenszegülő részére, amelynek fájtalta függetlenségét. Műveiben többször is kifejti, mennyire sajnálja, hogy a törvény csak az emberek cselekedeteire terjed ki; azt szerette volna, hogy a gondolatokat, a legillékonyabb benyomásokat is befogja, hogy szakadatlanul hajszoja az embert, ne engedje, hogy olyan menedékre leljen, ahol elrejtőzhet hatalma elől. Amint rábukkant valamely népnél egy sanyargató rendszabályra, azt hitte, hogy nagy felfedezést tett, s javasolta, hogy vezessék be; úgy gyűlölte az egyéni szabadságot, ahogyan személyes ellenségünket gyűlöljük, s amint talált egy nemzetet a történelemben, amely nem rendelkezett szabadsággal, amelyet politikai szabadságától megfosztottak, nem tudta megállni, hogy ne csodálja. Lelkesedett az egyiptomiakért, mert, mint mondta, náluk törvény szabályozott mindent, még a szórakozásokat, a szükségleteket is; a törvényhozó mindent a hatalma alá igazott; a nap minden percét valamilyen feladat töltötte ki. Még a szerelmet is alávetették a hön tisztelt beavatkozásnak, s törvény engedélyezte vagy tiltotta a nászgyat.

Spárta, mely az egyén kiszolgáltatottságának érdekében osszpontosította valamennyi köztársasági formát, még ennél is nagyobb lelkesedést váltott ki filozófusunkból: e hatalmas kolostort a tökéletes köztársaság eszményének tekintette. Athént mélységesen megvetette, s az athéniakról, Hellász legkiválóbb nemzetéről legszívesebben azt mondta volna, amit egy nagyúri akadémikus mondott volt a Francia Akadémiáról: „Micsoda szörnyűséges zsarnokság! Itt mindenki azt teszi, amit akar!” Hadd tegyem hozzá, hogy ez a nagyúr a harminc évvel ezelőtti Akadémiáról beszélt.

A nem ily forrófejű, ezért is szemlélődő természetű Montesquieu *másképpen* tévedett. Meghökkenették ugyan azok a különbségek, melyeket fentebb felsoroltam, igazi okukat azonban nem ismerte fel:

*„A görög államszerűség, írja, akik népi kormányzatban éltek, nem ismertek más fenntartó erőt, mint az erényt. A maiak kizárólag iparról, kereskedelemről, pénzügyekről, gazdagságról, sőt fényűzésről beszélnek nekünk.”**

Ezt a különbséget Montesquieu a köztársaság és a monarchia különbségének tulajdonítja, jóllehet az a régi és a modern idők ellentétes szemléletében rejlik. A köztársaságok polgárai és a monarchiák alattvalói egyaránt élvezetekre vágnak, s a társadalmak jelenlegi helyzetében nem is igen vágyhatnak másra. Az a nép, mely napjainkban a legszenvedélyesebben ragaszkodik szabadságához, Franciaország felszabadulása előtt az a nép volt, amely egyszersmind a legszorosabban kötődött az élet élvezeteihez, s kivált azért tartotta oly fontosnak a szabadságot, mert abban látta kedves élvezeteinek biztosítékát. Ahol szabadság volt, ott hajdan el tudták viselni a nélkülözést; ahol nélkülöznek, most mindenütt rabszolgaság szükségeltetik ahhoz, hogy az emberek beletörődjenek. Manapság könnyebb volna egy rabszolgánépet spártaiakká átgúrní, mint spártaiakat formálni a szabadság számára.

Azok a férfiak, akiket az események hullámai forradalmunk élére sodortak, nevelésük következtében szükségképpen át voltak itatva azokkal az időközben tévessé fordult ókori nézetekkel, melyeket az imént említett filozófusok oly igen magasztaltak volt. Rousseau metafizikája, amelynek rendszeréből hirtelen fenséges igazságok és magukkal ragadóan ékesszóló passzusok villámlottak elő; Mably szigora, intoleranciája, gyűlölete valamennyi emberi szenvedély iránt, mohó vágya, hogy béklyóba szorítsa őket, a törvény illetékességéről vallott túlzó nézetei, a különbség aközött, amit javasolt és ami létezett, kirohanásai a gazdagság, sőt a tulajdon ellen – mindez szükségképp elbűvölte a nemrég győzelemtől ittas férfiakat, akik a törvényes hatalom meghódítóiként szívesen kiterjesztették volna azt az égvilágon mindenre. Becses érték volt szemükben ama két író tekintélye, akik nem lévén érdekeltek az ügyben, és kiátkozván az emberi zsarnokságot, axiómákba foglalták a törvény szövegét. A közhatalmat tehát úgy akarták gyakorolni, ahogyan, mint szellemi kalauzaiktól tanulták, egykor az ókoriak gyakorolták a szabad államokban. Azt hitték, hogy a közakarat előtt mindennek meg kell hajolnia, s hogy az egyéni jogok minden korlátozásáért bőségesen kárpótol a részvétel a társadalmi hatalomban.

Hogy mi következett ebből, jól tudják, Uram. A kor szellemének ismeretére alapozott szabad intézmények bizvást fennmaradhattak volna, ám megannyi bámulatos erőfeszítés és hősi cselekedet ellenére a régiek felújított épülete romba dőlt. Azért történt így, mert a társadalmi hatalom minden vonatkozásban sértette az egyéni függetlenséget, de nem szüntette meg annak igényét. A nemzet csöppet sem értett egyet azzal, hogy az elvont szuverenitásból neki jutó eszmei rész megérné a ráparancsolt áldozatokat. Hiába sulykolták fejébe Rousseau szavait: a szabadság törvényei ezerszer szigorúbbak, mint a zsarnok igája. A nép nem kért ezekből a szigorú törvényekből, s elcsigázottságában olykor már azt gondolta, hogy jobb lenne nyakába vennie a zsarnokok igáját. Elkövetkezett a megtapasztalás, s megcáfolta hiedelmét. A nép ráébredt,

* Montesquieu: A TÖRVÉNYEK SZELLEMÉRŐL. Fordította Csécsy Imre. Akadémiai Kiadó, Bp., 1962. III. k., III. feje.

hogy az emberi önkény a legrosszabb törvényeknél is rosszabb. De a törvényeknek is határt kell szabni.

Ha sikerült elfogadtatnom Önökkel azt a véleményemet, Uraim, hogy meggyőződésem szerint ezek a tények szükségképpen következtek be, egyet fognak érteni a következő alapelvek igazságában:

A modern szükségletek és igények közül a legelső az egyéni függetlenség. Következésképp sohasem szabad a feláldozását kérni a politikai szabadság meghonosítása érdekében.

Ebből következik, hogy ama számos, sokat magasztalt intézmény közül, amely a régi köztársaságokban korlátozta az egyéni szabadságot, a modern időkben egy sem elfogadható.

Első hallásra úgy tetszik, Uraim, hogy ezt az igazságot felesleges leszögezni. Napjainkban sok kormányzatot ismerünk, mely csöppet sem látszik arra hajlani, hogy utánozza az ókori köztársaságokat. Mindazonáltal, bármily kevésbé kedvelik is a köztársasági intézményeket, bizonyos köztársasági eljárásokhoz igencsak vonzódnak. Sajnálatos, hogy éppen azok iránt, amelyek lehetővé teszik a számkivetést, a törvényen kívül helyezést, a vagyonekobzást. Emlékszem, hogy 1802-ben a különleges bíróságok törvényébe becsempészték egy szakaszt, mely bevezette Franciaországban az osztracizmust, s isten tudja, hány ékes szavú szónok magasztalta akkor az athéni szabadságot és mindazokat az áldozatokat, amelyeket meg kell hozni e szabadság megoltalmazásának érdekében, hogy elfogadtassák ezt a szakaszt – melyet azonban visszavontak! Hasonlóképp nem is oly régen, midőn a gyáva hatóságok bátortalanul ugyan, de kedvük szerint igyekeztek irányítani a választásokat, egy hírlap, mely egyébként nincs is republikanizmussal átitatva, azt javasolta, hogy a veszedelmes jelöltek kizárása végett támasszák fel a római cenzorok intézményét.

Azt hiszem tehát, hogy nem lesz felesleges kitérő, ha megállapításaim alátámasztására néhány szót szólok erről a két, oly sokat dicsért intézményről.

Az athéni osztracizmus arra a feltételezésre épült, hogy a társadalomnak teljes a hatalma tagjai fölött. Ezzel a hipotézissel igazolta létét; és egy kicsiny államban, ahol a hitele, klienseinek száma, dicsősége következtében tekintélyes egyén gyakorta ellensúlyozta a tömeg hatalmát, az osztracizmus csakugyan hasznosnak tűnhetett fel. Csak-hogy nálunk az egyénnek olyan jogai vannak, amelyeket a társadalomnak tiszteletben kell tartania, s az egyén befolyása, mint már megjegyeztem, olyannyira elvész a vele egyenlő vagy nála erősebb hatások sokaságában, hogy minden zaklatás, amit annak igénye indokolna, hogy csökkentsék ezt a befolyást, felesleges és következőképp igazságtalan. Senkinek sem áll jogában száműzni egy állampolgárt, ha azt nem ítélte el egy szabályos törvényszék formális törvény alapján, mely az elkövetett bűnt száműzéssel bünteti. Senkinek sincs joga kiűzni a polgárt hazájából, elűzni földjéről, elszakítani feleségétől a férjet, gyermekeitől az apát, elmélyült elmélkedésétől az író, szokásaitól az aggastyánt. Minden politikai száműzés politikai merénylet. Minden száműzés, amelyet egy gyűlés állítólag a köz üdvé érdekében rendel el, ennek a gyűlésnek a köz üdvé ellen elkövetett bűne; ez az üdv csakis a törvények tiszteletében, a formák betartásában és a biztosítékok megőrzésében rejlik.

A római cenzára, akárcsak az osztracizmus, teljhatalmat feltételezett. Abban a köztársaságban, ahol a szegénység valamennyi polgárt arra kényszerítette, hogy roppant egyszerű erkölcsök és szokások szerint éljenek, ahol mindenki ugyanazon városban lakott, ahol senki sem űzött olyan mesterséget, mely elterelte volna figyelmét az ál-

lanügyekről, s ily módon valamennyien a közhatalom megfigyelői és bírálói voltak, a cenzori intézménynek egyfelől nagyobb befolyása lehetett, másfelől a cenzorokat a felettük gyakorolt erkölcsi ellenőrzés visszatartotta az önkényeskedéstől. Mihelyt a köztársaság kiterjedése, a társadalmi kapcsolatok bonyolultabbá válása, a civilizáció pallérozódása megfosztotta ezt az intézményt mindattól, ami egyszerre volt az alapja és a korlátja, elfajzott a cenzúra, még Rómában is. Tehát nem a cenzúra szülte a jó erkölcsöket, az erkölcsök egyszerűsége biztosította a cenzúra hatalmát és hatékonyságát.

Franciaországban az önkényes cenzori intézmény egyszerre volna hatástalan és elviselhetetlen. A társadalom jelenlegi állapotában az erkölcsök hullámzó, finom, megfoghatatlan árnyalatokból állnak, amelyek ezerféleképpen eltorzulnának, ha pontosbítani kívánnák őket. Egyedül a közvélemény képes megragadni és megítélni, mivel-hogy természete ugyanolyan, mint az erkölcsé. Minden pozitív hatalom ellen fellépne, ha az pontosbítani kívánná. Ha egy nép kormánya, mint a római cenzorok, valamilyen önkényes határozattal meg akarna bélyegezni egy polgárt, az egész nemzet tiltakozna az intézkedés ellen, és nem hagyná jóvá a hatalom ítéletét.

Ami az imént a cenzori intézménynek a modern időkbe történő átültetéséről mondtam, kitűnően alkalmazható a társadalmi szervezetnek igen sok szeletére, azokra, amelyek kapcsán még gyakrabban és még fellengősebben szoktak az ókorra hivatkozni. Ilyen például az oktatás. Mi mindent mondanak arról, hogy meg kell engedni a kormánynak, hogy kézbe vegye az ifjú nemzedékeket, és kedve szerint alakítsa őket – és hány meg hány tudós idézettel támasztják alá ezt az elméletet! Sorra elvonnulnak szemünk előtt a perzsák, az egyiptomiak, Gallia, Hellász, Itália! Nos, Uraim, mi nem vagyunk egy despota uralma alatt nyögő perzsák, sem papok által elnyomott egyiptomiak, sem gallok, akiket a druidák kényükre-kedvükre feláldozhattak, de görögök és rómaiak sem vagyunk, akiket egyéni kiszolgáltatottságukért kárpótolt a részvétel a társadalmi hatalomban. Modern emberek vagyunk, ki-ki élvezni akarja jogait, mások ártalma nélkül, kedve szerint fejleszteni kívánja képességeit, ügyelni akar arra, hogy ezek a képességek kifejlődjenek a gyermekekben is, akiket a természet szerető gondoskodásunkra bízott, lévén annál felvilágosultabb, minél elevebb, s csak annyiban van szüksége hatalomra, hogy megkapja tőle a nevelés szükséges eszközeit, mint ahogy az utazó is elfogadja az általa felkínált országutakat, ám kényszer nélkül, hogy melyik utat válassza. A vallást is hatalmába keríti a régi idők emlékezete. A doktrína egységének derék védelmezői a régieknek az idegen istenek ellen hozott törvényeit idézik fel, s a katolikus egyház jogait azoknak az athéniaknak példájával támasztják alá, akik halálra ítélték Szókratészt, mert megingatta a többistenhitet, valamint Augustus példájával, aki azt kívánta, hogy a rómaiak maradjanak hűségesek őseik hitéhez, minek következtében nem sokkal ezután vadállatok martalékaul vetették az öskeresztényeket.

Óvakodjunk, Uraim, bizonyos ókori emlékek csodálatától. Minthogy modern korban élünk, a modern időknek megfelelő szabadságra vágyom; s minthogy monarchiákban élünk, alázatosan kérem ezeket a monarchiakat, hogy ne kölcsönözzenek módszereket a régi köztársaságoktól elnyomásunkra.

Az igazi modern szabadság, ismétlem, az egyén szabadsága. És erről a politikai szabadság kezeskedik: a politikai szabadság tehát elengedhetetlen. De ha napjainkban azt kérnénk a népektől, hogy áldozzák fel teljességgel egyéni szabadságukat politikai szabadságukért, mint ahogy a régiek tették, ez volna a legbiztosabb módszer arra,

hogy megfosszák őket az egyiktől, s amikor ez sikerült, csakhamar másik szabadságukat is elragadnák tőlük.

Mint látják, Uraim, egyáltalán nem szándékozom alábecsülni a politikai szabadságot. Az előbb előadott tényekből nem vonom le azokat a következtetéseket, amelyeket mások levontak belőlük. Abból, hogy a régiek szabadok voltak, s hogy mi már nem lehetünk úgy szabadok, mint ahogyan ők voltak, arra a következtetésre jutottak, hogy rabszolgasorba kényszerülünk. Az új társadalmi állapotot egy-két elemből akarják kialakítani, azt mondják, hogy csakis azok használhatók a világ jelenlegi helyzetében. Ezek az elemek: az előítéletek, melyek megrémítik az embereket, az önzés, mely megrontja, a léhaság, mely megszédíti, az alpári gyönyör, mely elzúleszti, a zsarnokság, mely irányítja őket; és, úgymond, tárgyi ismeretekre és egzakt tudományokra van szükség ahhoz, hogy sikeresebben szolgálják a zsarnokságot. Furcsa volna, ha mindössze ennyiből állna annak a négyezer esztendőnek eredménye, melynek során tenger erkölcsi és fizikai eszközt hódított meg az emberi szellem: nem tudom elképzelni, hogy így volna.

Azokból az eltérésekből, amelyek megkülönböztetnek bennünket az ókortól, én szögesen ellentétes következtetéseket vonok le. Nem a szabadság biztosítékait kell csökkenteni, az élvezeteket kell kiterjeszteni. Dehogy akarok lemondani a politikai szabadságról; a polgári szabadságot igénylem, a politikai szabadság többi formájával együtt. A kormányoknak ma sincs több joguk hozzá, mint hajdan volt, hogy törvénytelen hatalmat követeljenek maguknak, de a törvényes forrásból eredő kormányoknak még kevesebb joguk van hozzá, mint egykor, hogy önkényesen elnyomják az egyént. Ma is birtokában vagyunk azoknak a jogoknak, amelyekkel mindig is rendelkezünk, vagyis annak az örök jognak, hogy jóváhagyjuk a törvényeket, szabadon mérlegeljük, mi az érdekünk, integráns részei legyünk annak a társadalmi testnek, amelynek tagjai vagyunk. A kormányokra azonban új kötelességek várnak. A civilizáció fejlődése, az évszázadok alatt végbement változások azt követelik a hatalomtól, hogy jobban tiszteletben tartsa az egyén szokásait, érzelmeit, függetlenségét. A hatalomnak jóval óvatosabban és tapintatosabban kell bánnia ezekkel az elemekkel.

Ez a tapintat a hatalomnak nemcsak kötelessége, hanem jól felfogott érdeke is, mert ha a modern embernek megfelelő szabadság más, mint az, amely a régieknek megfelelt, olyan zsarnokság, mint amilyen a régi korokban lehetséges volt, a modern időkben immár nem képzelhető el. Abból, hogy gyakorta kevésbé foglalkoztat bennünket a politikai szabadság, mint amennyire a régieket foglalkoztatta, könnyű úszerral az következtetni, hogy olykor túlságosan is elhanyagoljuk az általa nyújtott biztosítékokat, s ezt mindig rosszul tesszük; ugyanakkor, minthogy többre becsüljük az egyéni szabadságot, mint a régiek, ha valaki veszélyeztetné, ügyesebben és állhatatosabban védelmeznénk, mint ők védelmezték; megvédéséhez egyébként is olyan eszközeink vannak, amilyenekkel a régiek nem rendelkeztek.

A kereskedelem következtében az önkényesség még jobban zaklatja létünket, mint egykor zaklatta, minthogy üzleti ügyleteink változatosabbá válván az önkényességnek meg kell sokszorozódnia avégett, hogy befogja őket; másfelől a kereskedelem megkönnyíti, hogy kibújjunk az önkény szorításából, hiszen megváltoztatja a tulajdon jellegét, mely e változás által szinte megfoghatatlanná válik.

A kereskedelem új minőséggel gazdagítja a tulajdont: a forgathatósággal; forgathatóság híján a tulajdon pusztá haszonélvezet, azt pedig a hatalom bármikor befolyá-

solhatja, hiszen meggátolhatja a tulajdon élvezetét, a vagyonforgalom azonban láthatatlanul és megakadályozhatatlanul meghiúsítja a hatalomnak ezt a szándékát.

A pénz, mondja egy francia szerző, a zsarnokság legveszedelmesebb fegyvere; csak-hogy egyszersmind legerősebb fékje is. A hitel alá van vetve a közvéleménynek; az erő mit sem tehet, ha a pénz elrejtőzik vagy elmenekül: az állam mindenfajta lépése kudarcot vall. Az ókorban nem volt ilyen befolyása a hitelnek: a kormányzat erősebb volt, mint az egyén. Napjainkban az egyén erősebb a politikai hatalomnál, a gazdagság sokkal inkább rendelkezésére áll minden pillanatban, sokkal inkább felhasználható tulajdonosának érdekei szerint, mint régen, következésképp sokkal valóságosabb, és sokkal jobban engedelmeskedik is neki. A hatalom fenyeget, a gazdagság jutalmaz; ha félrevezetjük a hatalmat, kicsúszhatunk a markából, ha el akarjuk nyerni a vagyon kegyeit, szolgálatába kell állnunk: ezért kell győznie a gazdagságnak a politikai hatalom fölött.

Ugyanezen okok következtében az egyéni létet kevésbé kebelezi be a politikai lét. Az egyén áthelyezi vagyonát, jó messzire, s magával viszi magánéletének minden örömet; a kereskedelem közelebb hozta egymáshoz a nemzeteket, csaknem egyformára csiszolta erkölceiket, szokásaikat; a népek vezetői, meglehet, ellenségei egymásnak, a népek fiai egymás honfitársai.

A hatalomnak bele kell ebbe nyugodnia; szabadságra vágyunk, s szabadok is leszünk; de minthogy az a szabadság, amelyre vágyunk, más, mint az ókoriaké, a mi szabadságunknak másféle szervezettségre van szüksége, mint amilyen az ókori szabadságnak felelt meg. Akkoriban minél több időt és erőt szentelt politikai jogainak gyakorlására az egyén, annál szabadabbnak hitte magát; mi olyan szabadságra vágyunk fogékonyak, amelyben minél több szabadidőt hagy magánérdekeink kibontakoztatására politikai jogaink gyakorlása, annál becsesebbnek tekintjük szabadságunkat.

Ebből következik, Uraim, a képviseleti rendszer szükségessége. A képviseleti rendszer nem egyéb, mint olyan módszer, amelyben azokat a feladatokat, amelyeket nem tud vagy nem akar elvégezni, a nemzet áthárítja néhány egyénre. A szegény maga bonyolítja ügyeit, a gazdag intézőt fogad fel: ez a régi és a modern nemzetek története. A képviseleti rendszerben a néptömegek felhatalmaznak néhány embert, hogy védje meg érdekeiket, mivel nincs idejük rá, hogy maguk védjék meg őket. De a gazdag ember, hacsak nem bolond, figyelmesen és szigorúan ellenőrzi, vajon intézője rendesen végzi-e feladatát, nem hanyag-e, megvesztegethető, alkalmatlan; s hogy megítélhesse meghatalmazottai ügyintézését, a körültekintő megbízó alaposan áttanulmányozza azokat az ügyeket, amelyeknek intézését rájuk bízta. Hasonlóképpen a népnek, mely a számára legmegfelelőbb szabadságot akarván élvezni, a képviseleti rendszert választotta, tevékenyen és állandóan ellenőriznie kell képviselőit, továbbá biztosítania kell magának a jogot, hogy koronként, nem túlontúl hosszú idő múltával eltávolítsa őket, ha nem akarata szerint cselekedtek, vagyis megfossza őket a hatalomtól, mellyel visszaéltek.

Ugyanis a modern szabadság különböztet az ókori szabadságtól, más veszélyek fenyegetik, mint azt.

Az ókori szabadságot az a veszély fenyegette, hogy mivel csak a társadalmi hatalomban való részvétel biztosítását tartották fontosnak, az emberek elköttyavetyélték egyéni jogaikat és élvezeteiket.

A modern szabadságot az a veszély fenyegeti, hogy elmerülve egyéni függetlenség-

günk élvezetébe, egyéni érdekeink érvényesítésének hajszolásába, túlon túl könnyen lemondunk a politikai hatalomban való részvétel jogáról.

A hatalom letéteményesei buzdítanak is erre bennünket. Készségesen megtakarítanak nekünk minden fáradságot, kivéve azt, hogy engedelmeskedjünk és fizessünk. Azt mondják: „Végül is mi az, amiért dolgoznak, amiben reménykednek? Ugyebár a boldogság? Nos, bízzák ránk, hogy megteremtsük a boldogságot, s mi majd megajándékozzuk Önöket vele.” Nem, Uraim, ezt nem bízzuk Önökre. Bármilyen megható is ez a gyöngéd törődés, arra kérjük a hatalmat, maradjon meg a keretei között. Szorítkozzék arra, hogy igazságosan járjon el; a boldogság, az már a mi dolgunk.

Mert lehetnének-e boldogok élvezeteink által, ha azokat elválasztanák biztosítékaiktól? És miben találnánk biztosítékot, ha lemondanánk a politikai szabadságról? Lemondani róla, Uraim, örütség lenne, mely annak az embernek bolondságához hasonlítana, aki arra hivatkozva, hogy csak az első emeleten lakik, alapozás nélkül, a homokra akarna építeni.

Egyébként, Uraim, vajon csakugyan igaz-e, hogy az emberi nem egyetlen célja a boldogság, annak bármilyen fajtája is? Ez esetben az ösvény, amelyen járunk, felettébb szűk volna, a cél, ahová tartunk, nem volna valami emelkedett. Nincs közöttünk senki sem, aki hajlandó léven leszállítani, korlátozni erkölcsi képességeit, csökkenteni vágyait, lemondani a cselekvésről, a dicsőségről, a mély és nemes érzelmekről, ily módon ne tudna elbutulni, eldurvulni és boldoggá válni. Nem, Uraim, én tanúskodni kívánok természetünk jobbik része mellett, ama nemes nyugalanság mellett, mely zaklat és meggyötör bennünket, ama hév mellett, mely arra ösztönöz, hogy pallérozzuk tudásunkat, fejlesszük képességeinket: sorsunk nemcsak boldogságra hív, hanem tökéletesedésre is, s a tökéletesedéshez nem kaptunk erőteljesebb, hatalmasabb eszközt, mint a politikai szabadság.

A politikai szabadság, midőn kivétel nélkül minden polgárt legszentebb érdekeinek vizsgálatára ösztönöz, csiszolja elméjüket, gondolataikat nemesebbé teszi, olyan szellemi egyenlőséget teremt közöttük, mely dicsőségére válik egy népnek és hatalmasság emeli.

Figyeljék meg továbbá, hogyan lesz nagygyá egy nemzet, amint létrejön az első intézmény, mely biztosítja a politikai szabadság gyakorlását. Figyeljék meg polgártársainkat, bármelyik osztályhoz tartoznak is, bármilyen mesterséget űznek, akik kilépve mindennapos foglalatosságaik, magánügyeik köréből, nyomban felemelkednek azoknak a jelentős feladatoknak szintjére, amelyeket az alkotmány rájuk bíz: nagy ítélőerővel döntenek, ha kell, erőteljesen ellenállnak, felismerik a fortélyokat, dacolnak a fenyegetéssel, nem engednek a csábításoknak. Hadd hívjam fel figyelmüket arra a tiszta, mély és őszinte hazafiságra, amely diadalt arat városainkban, s még tanyáink népének is lendületet ad, elterjed műhelyeinkben, új életet lehel falvainkba, jogaink és a biztosítékok szükségességének tudatával tölti el az olyannyira hasznos munkát végző földműves, a szorgos kereskedő igaz és egyenes szellemét, akik is alaposan ismervén az átélt bajok történetét, de azt is tudván, hogy milyen orvosság gyógyítja e nyavalyákat, egyetlen pillantással egész Franciaországot felölelik, s a nemzeti hála adományozóiként harminc esztendő után szavazatukkal jutalmazzák az elvhűséget annak a férfúnak személyében, aki a szabadság legkiválóbb védelmezője.*

* La Fayette, Sarthe képviselője.

Nem, Uraim, én nem mondok le egyik szabadságról sem, amelyről beszéltem: azt kell megtanulnunk, mint az imént rámutattam, hogy miképpen ötvözzük őket. Ahogy a középkori államok híres történetírója mondja, az intézményeknek be kell teljesíteniük az emberi nem sorsát, s az intézmények annál eredményesebben érik el céljukat, minél több polgárt emelnek a legmagasabb erkölcsi méltóságra.

Nem teljes a törvényhozó munkája, ha csak annyit tett, hogy nyugalmat adott a népnek. Bőségesen marad tennivalója akkor is, midőn elégedett a nép. Az intézményeknek be kell tetőzniük a polgárok erkölcsi nevelését. Tiszteletben tartva egyéni jogait, őrködve függetlenségükön, miben sem zavarva tevékenységüket, az intézményeknek mégis befolyásolniuk kell a közügyeket: ösztönözniük kell a polgárokat, hogy döntéseikkel és szavazatukkal vegyenek részt a hatalom gyakorlásában, biztosítaniuk kell számukra az ellenőrzés és felügyelet jogát, mely véleményük hangoztatása által érvényesül, s minekutána ezekkel a gyakorlatokkal alkalmassá tették őket a magasabb feladatokra, egyszerre kell felkelteniük bennük a vágyat és megadniuk a lehetőséget arra, hogy be is tudják teljesíteni.

Isaac Bashevis Singer

A SZAKÁLL

Méhes Károly fordítása

Elképzelhetetlen volt, hogy egy zsidó író meggazdagodjék, és öregkorára jólétben éljen. Bendit Pupkóval, egy kis beteg, himlőhelyes, fél szemére vak, egyik lábára béma emberrel mégis megtörtént.

Miközben testi nyavalyáival bajlódott, és a befejezetlen szindarabokkal, senki által nem olvasott versekkel meg a regényekkel, melyeknek nem akadt kiadójuk, rokona tanácsát követve ezer dollár értékben gyanús részvényeket vásárolt, darabját két dollárért. A tőkét elsősorban bőkezű támogatóktól és jótékonysági egyesületektől kapta. A részvények néhány hónap alatt eredeti értékük százszorosára ugrottak.

Később ugyanennek a rokonnak a tanácsára megvásárolt néhány dűledező épületet a New York-i Harmadik Sugárúton. Egy építési társaságnak kellett ez a terület, és elképesztő összeget fizettek neki érte.

Kedvenc kávéházunkból senkinek sem sikerült megtudnia a titokzatos tanácsadó kilétét, de azt tudtuk, hogy Bendit Pupko napról napra gazdagabb. Ő maga is elismerte, hogy nem jár messze az első milliójától. Ennek ellenére ugyanabban a kopott ruhában járt, mint addig. Ott ült az asztalunknál, cigarettázott, köhögött, rizspudingot evett és panaszkodott:

- Mire megyek a pénzzel? Semmire.
- Add nekem! – mondta Pelta Mannes, a meseíró.
- Mit kezdenél vele? Fizetek neked egy süteményt meg egy kávét.

Bendit Pupko az a fajta ösztönös író volt, aki sose tanulja meg, hogy kell egy rendes mondatot megszerkesztteni, fogalma sem volt a nyelvtanról, de azért nem volt tehet-ségtelen. Bele-belenéztem megjelenő munkáiba. Nem volt bennük semmiféle rend-szer, de minden oldalon találtam néhány meglepő sort.

Félőráult emberekről, beteges zsugoriakról írt, régi vidéki civódásokról, amik olyan régóta folytak, hogy senki se tudta, hogyan és egyáltalán miért kezdődtek; bonyolult szerelmi históriákról, melyek lengyel falvakban eredtek, de folytatódtak a New York-i East Side bérlakásaiban, sőt később Miami Beach öregek lakta szállodáiban is. Egy-egy bekezdés oldalakat is kitett. Önmagát beleszótta hősei párbeszédének közepébe.

Amerikában Pupko Freudról tanult az első időkben, és jellemeit a freudi elméle-tekhez igazodva igyekezett bemutatni. Szerkesztőre lett volna szüksége, de soha nem engedte senkinek, hogy akár a központoszásba belejavítson.

Régen, mikor egy kis irodalmi folyóiratot szerkesztettem, hozott egy elbeszélést, amely így kezdődött: „Felhős nap volt, az ég hűsége.” Mikor megkérdeztem tőle, hogy érti azt, hogy hűsége, jóságos szemét haraggal és bizalmatlanul emelte rám, és ezt ordította:

– Ne dühíts ilyen filozofiasággal. Vagy lehozod, vagy elmész a pokolba!

Fölragadta a kéziratát, és elrohant.

Negyven éve élt Amerikában, ezalatt alig néhány szót tanult meg angolul. A zsidó lapokon kívül semmit sem olvasott. A pszichológiát „pcic-hológiának” ejtette. Valaki azt mondta, hogy Pupko hibáiból egy szótárt lehetne összeállítani. Néha viszont úgy beszélt, mint egy bölcs. Valahol Brownsville-ben élt, gyereke nem volt.

Valaki mesélte, hogy Pupko felesége dús szakállt visel, ami valaha fekete volt, de az idők folyamán megőszült. Pupko a feleségét soha nem vitte el magával sehova. Senki se tudta, hogy a nő mért nem borotválja le a szakállát.

Társaságomban már rég megtanultam, hogy semmire se keressek magyarázatot. A zsidó színház egyik csípős nyelvéről híres komikusa egyszerre vallásossá lett, pajeszt növesztett, majd Jeruzsálem Mea Shearim negyedében telepedett le, ahol a leghitbuz-góbb zsidók éltek. Egy ortodox rabbi elvált a feleségétől, odahagyta a zsinagógáját, és átpártolt a kommunistákhoz. Két hébertanárnő elhagyta a férjét, és összeköltöztek mint leszbikus szeretők. Még Pupko megtollasodása sem lepett meg bennünket túlsá-gosan, de azért nem ment ki a fejünkből. Mindennap bejött, és elmesélte legújabb pénzügyi tranzakcióit. Tanácsokat adott, miként fektessük be megtakarított pénzecs-kénket.

Egy nap azzal dicsekedett, hogy Gabriel Weitz, a kritikus könyvet ír róla. Ezt már nem hittük el. Weitz minden egyes alkalommal fanyalogva írt Pupko műveiről. Tu-datlannak, zugfilozófusnak, sőt szélhámosnak titulálta.

Mindannyian azt kérdeztük: hogyan lehetséges ez? Bendit Pupko csak pislogott a rossz szemével, és ravaszul mosolygott:

– Jól forog a kerék, ha jól megkenik. – Majd a Talmudból idézett egy mondást: – „A pénz megtisztítja a rosszat.”

Pupko nem kertelt:

– Minden szórszálhasogató irodalmár megvásárolható egy garasért. – Ő, Pupko, üzletet ajánlott Gabriel Weitznek: „Mennyibe jönne, öregem?” És a kritikus megne-vezett egy összeget – ötezer dollárt.

Megdöbrentünk. Gabriel Weitz jónevű írónak számított. Úgy véltük, Bendit Pupko csak a bolondját járattja velünk. De megjelent a lap, és benne volt Gabriel Weitznek

egy hosszabb munka részeként beharangozott Pupko-tanulmánya. Gabriel Weitz úgy írt Pupkóról, mint élő klasszikusról. Zseniként emlegette. Ékes hangon szólt Pupkónak a zsidó irodalomban betöltött fontos szerepéről. Bendit Pupko nem hazudott: Gabriel Weitz eladta magát ötezer dollárért.

Pupkóhoz fordultam:

– Mire jó ilyesmiért pénzt adni? Mit ér az így szerzett hírnév?

– Mindent meg kell fizetni – felelte Pupko. – Ha feleséged van, gondoskodnod kell róla. Ha nem teszed, beperel. Ha szeretőt tartasz, étterembe kell vinned, fizetni a szóbaért, elhalmozni ajándékokkal. Saját fiad is az ellenséged lenne, ha többé nem támogatnád. Előbb-utóbb mindenki benyújtja a számlát. Ha pedig így van, mért pont a hírnévvel tennénk kivételt? Egyszer majd – mondta aztán – te is méltatni fogsz engem.

Megborzongtam erre a kijelentésre, és így válaszoltam:

– Igen nagyra tartalak, de nincs a világon annyi pénz, amennyiért hajlandó lennék rólad írni.

Pupko fölnevetett, aztán hirtelen elkomolyodott:

– Még tízezer dollárért sem?

– Még tízmillióért sem.

– Bendit – szólalt meg valaki az asztalnál ülők közül –, minek annyit ráigérni?

Előbb-utóbb úgyis ír majd rólad.

– Meglehet – mondtam. – De mára befejeztem.

Pupko bólintott:

– Ezt még százszor is megfontolod, ha rájössz, hogy egy engem méltányló írásból életed hátralevő részében kényelemben élhetnél, többé nem kellene vacak cikkekkel kulizni, lakhatnál valahol Kaliforniában. Mért lenne olyan nagy bűn azt állítani, hogy Bendit Pupko tehetséges író?

– Nem bűn az, és nem is vagy tehetségtelen. De most, hogy megvesztegeted a kritikusokat, a világ minden kincséért se írnék rólad.

– És ha fegyvert szegeznének a halántékhodhoz? Beadnád a derekadat?

– Be. Annyit nem ér, hogy meghaljak miatta – feleltem kávéházi csevegő stílusban.

– Hát, edd csak meg a rizspudingodat. Nem kínálok én neked tízezer dollárt többé.

Olcsóbban is megteszed majd. – És fölnevetett, kivillantva fogait, melyek görbék és feketék voltak, mint a rozsdás szögek.

Egy év telt el, talán valamivel több, de lehet, hogy még annyi sem. Egy nap betértem a kávéházba, és leültem a szokott asztalunkhoz. Egy ideig arról a versről beszélgettünk, amit egy barátunk közölt az egyik lapban. Volt, aki azt mondta, hogy zseniális alkotás, mások úgy vélték, hogy csupa üres frázis az egész. Egy ideig lefoglalt minket ez a vitás kérdés. Aztán a meseíró azt kérdezte:

– Hallottatok Bendit Pupkóról?

– Mi történt vele?

– Rákja van.

– Így hát az ő szerencséjének is befellegzett – jegyezte meg egyikünk. Ettük a rizspudingot, ittuk a kávé, és a kérdés, hogy a vers kiváló-e vagy értéktelen fércmű, elvesztette a jelentőségét. Valaki így szólt:

– Mi szép lassan eltűnünk, és utánunk nem jön senki. Húsz év múltán azt se tudják majd, hogy éltünk egyáltalán.

– És ha tudják, mit segít az rajtunk?

Nemsokára hazamentem a legénylakásomba. Íróasztalomon kéziratok zsúfolódtak, soha be nem fejezett novellák, regények. Mindent por borított. Hetenként egyszer járt hozzám egy néger takarítónő, de megtöltöttem neki, hogy a papírjaimhoz nyúljon. Amúgy is öreg volt és félig nyomorék. Gyakran, alighogy megjött, kifizettem aznapi bérét, és hazakuldtam, mert láttam, hogy nincs ereje a munkához. Félttem, hogy ott esik nekem össze, míg a lakásban dolgozik.

Ez alkalommal leheveredtem a díványra, hogy elolvassak egy levelet, melyet a dátum tanúsága szerint két éve kaptam. Akkor találtam, mikor a belső zsebemben kotorásztam. A feladó címe már olvashatatlan volt. Egyszer csak kopogtattak. Ajtót nyitottam, és amit láttam, fölért egy lázálommal. Az ajtó előtt egy kopott fekete ruhás nő állt, férfialapban és -cipőben, mindehhez fehér szakállt viselt. Botra támaszkodott. Rögtön ráismertem – ő volt Bendit Pupko felesége. Tartottam tőle, hogy kíváncsi szomszédaim megláthatják és kinevetik.

– Fáradjon be, Mrs. Pupko – invitáltam.

Csodálkozva nézett rám. Először a botját tette át a küszöbön. Férfiasan mély hangon szólalt meg:

- Nem működik a liftjük. Ötemeletnyi lépcsőt kellett megmásznom.
- Sajnálom. Ez egy régi ház. Foglaljon helyet.
- Rágyújthatok?
- Természetesen.

Elővett egy szivart, és rágyújtott. Talán mégis férfi, gondoltam. Bár nagy mellei voltak. Lehet, hogy hermafrodita, futott át az agyamon.

- A férjem nagyon beteg – kezdte.
- Hallottam róla. Igazán sajnálom.
- Maga felelős a betegségéért – mondta kemény hangon.
- Mit mond? – kérdeztem megborzongva.
- Tudom, mit beszélek. Valamikor azt mondta neki, hogy a világ minden pénzéért sem írna róla. Mindezt csak azért, hogy fontoskodjék. De van egy mondás, miszerint „a szellő elszáll, a szó megmarad”. Amit mondott, sokkal jobban bántotta őt, mint maga képzeli. Mivel érdemelte ezt ki?

Az én férjem ritka tehetség. Gabriel Weitz zseniként emlegette. Bendit nagy véleményekkel van magáról. Amikor azt mondta neki, hogy sose fog írni róla, nagyon rosszul esett neki. Nem is tudja, mennyire megviselte. Viaszfehéren jött haza. Kérdeztem, mi baja. Először nem is akarta elmondani, de kiszedtem belőle. Talán nem hiszi el, de attól a naptól többé nem volt a régi. Még olyan betegen is tele volt vidámsággal. Tervei voltak a következő évekre. De attól a naptól kezdve nem fogott a kezébe tollat. Gyomorgörcsök kezdtek kínozni...

- Mrs. Pupko – szakítottam félbe –, ez képtelenség.
- Isten a megmondhatója, hogy ez az igazság.
- Én nem vagyok kritikus. Gabriel Weitz egy egész könyvet írt róla.
- Kit érdekel Gabriel Weitz! Mindnyájan tudjuk, hogy csak egy száraz könyvmoly. Csupa okoskodás, semmi érzelem. Annyit ért az irodalomhoz, mint tyúk az ábécéhez. Nehogy azt higgye, hogy Benditét bolonddá lehet tenni. Lehet, hogy onmagát becsapja, de tisztában van az igazsággal. Maga más. Magától minden egyes szót elolvas. Néha együtt olvassuk a műveit. Mindketten álmatlanságban szenvedünk. Éjjelente ébren fekszünk, és ha magáról esik szó, mindig azt mondja: „Egy zseni.”

Ki kellett volna állnia mellette. Ő sokkal érzékenyebb, mint gondolná. Az irodalom az élete. Bendit mellett éltem több mint negyven évig. Föl tudja fogni, mit jelent valakivel negyven évig együtt élni? Az utolsó sorig minden írását fölolvasta nekem. Ha valamilyen gondja volt, tőlem kért tanácsot.

Gyermeünk nincs, így az ő munkái lettek a mi gyermekeink. Maga soha senkivel nem osztott meg semmit, fogalma sincs az ilyesmiről. Szerelemről ír, de nem tudja, mi az. Már megbocsásson, de maga csak szenvedélyekről ír, nem igazi szerelemről, mely áldozatokat követel, és az évek múlásával érik teljessé. Ebben a tekintetben Bendit messze maga fölé nőtt. Van egy hamutartója?

Hamutartót hoztam, és a nő beleverte a szivar hamuját. Fölvonta bozontos szemöldökét, és láttam, hogy sötét szemét majdnem teljesen kitölti a pupilla. Az jutott eszembe, hogy a boszorkányok, akik szombat éjjelente seprűnyélen repültek a fekete misére, és később máglyán megégettettek, bizonyára így néztek ki.

– Mért bámul így? Igazi nő vagyok, nem férfi.

– És megkérdezhetem, hogy mért...

– Tudom, mit akar kérdezni. Akkor növesztettem a szakállt, amikor még egészen fiatal lány voltam. Talán nem hiszi el, de gyönyörű lány voltam. Próbáltam leborotválni, sőt még a gyökereket is kiégettem, de minél inkább borotváltam, annál gyorsabban nőtt. Nehogy azt higgye, hogy én vagyok az egyedüli. Nők ezrei hordanak szakállt. Bizony, nemcsak a férfiak kiváltsága.

Mikor Bendittel találkoztam, és megcsókolta az arcomat, fölkiáltott: „Zelda, neked nő a szakállad!” És különös elragadtatás lett rajta úrrá. Szerelmes volt a szakállamba. Hihetetlen? Én magam sem hittem, hogy igaz lehet. De ő nyíltan beszélt velem. Elmondta, hogy kész feleségül venni, de csak egy feltétellel – ha meghagyom a szakállamat. Nem volt könnyű dolog ilyesmit megígérni. Bolondnak hittem.

– Bizonyára homoszexuális hajlamai voltak – véltem.

– Tudtam, hogy ezt fogja mondani. Mindenki ezt mondta. Magától valami eredetibbet vártam. Bendit nem homoszexuális. Az embereknek vannak olyan dolgaik, amelyekre nincs magyarázat. Nem volt tőlem csekélység, hogy kötélnek álltam. Mert ez teljes magányosságot jelentett. Mikor az esküvőnk után anyám látogatóba jött hozzánk Odesszába, és meglátott szakállal, szabályszerűen elájult.

Úgy éltem, mint egy remete. De Bendit kívánsága fontosabb volt nekem minden kényelemnél. A szerelemnek ezt a fajtáját maga nem tudja értékelni. Itt Amerikában még teljesebb lett a magányom. Sokat mesélhetnék, de nem azért jöttem, hogy a szakállamat magyarázzam, hanem hogy figyelmeztessem, meg fogja ölni Benditet.

– Kérem, ne mondjon ilyeneket. Bendit a barátom.

– Nos, akkor a barátját öli meg.

Még elbeszélgettünk így egy ideig. Megígértem Mrs. Pupkónak, hogy írok a férjéről.

– Lehet, hogy megmenteni késő lesz már – mondta –, de szeretném, ha megszerezné neki azt az örömet, hogy láthat valami írást magától, ami róla szól.

– Megkérdezhetem, mért szivarozik?

– Nü, nem kell az embernek mindent tudnia – felelte.

Magamban Istenhez fohászkodtam, hogy egyik szomszéd se lássa, amikor a nő eltávozik a lakásomból, de ahogy ajtót nyitottam Mrs. Pupkónak, láttam, hogy a szomszéd lesben áll az előszobában. A lift még mindig nem működött, Mrs. Pupkónak gyalog kellett lemennie a lépcsőn. Visszakiáltott nekem:

– Legyen úriember, segítsen!

Megragadta a karomat, melle hozzáért a könyökömhöz. Valamilyen okból minden emeleten nyitva felejtettek minden ajtót, mikor lefelé lépegettünk. Hallottam, amint a gyerekek visítottak:

– Anyu, nézd! Egy szakállas nő!

Egy csaholó kutya rohant ki az egyik lakásból, és elkapta Mrs. Pupko ruháját, alig sikerült elkergetnem.

Aznap este nekiültem újraolvasni Pupko műveit. Néhány hét múlva írtam róla egy cikket, de a lap szerkesztője, ahová bekuldtam, addig halogatta a közlését, míg Bendit Pupko időközben meghalt. A levonatot még olvashatta, és az utolsó oldal szélére reszkető kézzel ezt írta: „Nem megmondtam?”

Egyszer az Automat kávéházban ültem a Hatodik Sugárúton, nem messze a könyvtártól, mikor nyílt az ajtó, és Mrs. Pupko jött be. Mankóval és bottal járt. Bár már két éve özvegy volt, még mindig szakállt viselt, hozzá férfikalapot és -cipőt. Egyenesen az asztalomhoz bicegett, és leült, mintha találkozója lett volna velem.

Az Automat összes vendége bámult, a szomszédjukra kacsintottak, nevettek. Megkérdeztem volna Mrs. Pupkótól: most, hogy a férje már nem él, mért tartotta meg a szakállát, de eszembe jutottak az ő szavai: „Nü, nem kell az embernek mindent tudnia.”

Orbán Ottó

IFJABB J. ALFRED PRUFROCK SZERELMES ÉNEKE

*Frédikém, nem túlzás ez?
(Id. J. A. Prufrock)*

Menjünk, bátyám, én itt, a kórházfolyosón, s te ott,
szeretve gyűlött Angliád fölött, a ködben –
előre hátráló, nagy költő, T. S. Eliot,
tömegmalomban löporrá őrlött egyén,
Amerika megsebzett őснаívja,
aki Mammon förtelmes pofájától visszadöbben,
s akit közönséges reakcióként átkoztak ki többen...

Menjünk; mintha valaki hívna
vagy elragadna minket, s mindkettőnket csíkos rabruhánkban,
ahogy itt jártunk a világban –
kórházi pizsamámban én
s te bankárookra illő öltönyödben.

Egy lépcsőn kapaszkodunk fölfelé; a fordulón túl
a füstben úszó évszázad ködös jövőbe fordul.

A helyszínt, melyet most elhagyni készülünk, jól ismerem,
itt mondta anyám özvegyen: „Jaj, istenem!”,
és itt égett pokoltűzként a nyári hőség,
de nem a hölderlini, izzó levegőé,
hanem gyarak, kemencék, autók sűrű füstje,
s egy roppant kémény meredt a semmibe, mint a túske,
s utópiák, háborúk, forradalmak
szolgáltatták véres nyersanyagát a dalnak,
miután megtörtént a botrányos eset,
hogyan Isten varázsgömbje sárként szétesett.

Egy lépcsőn kapaszkodunk fölfelé; a fordulón túl
a ködös jövő még gomolygóbb ködbe fordul.

És nincs tovább, ez a legfelső emelet.

S most itt imbolygunk kórteremről kórteremre,
de mondhatnék helyette évre évet,
és nincs aki a kérdésre felelne,
hogyan dönt helyesen és hogy ki téved,
és nyarat nyár követ és tél telet,
és elhamvad, mint lángoló hajfűrt, a képzelet –
az új világ, ahova készültünk veled.

Egy buborékban. Bolygónk jó tízölnyi víz alatt,
angyalok helyett repülőhalak,
és istenszobrok, aranypénzek, urnák, evezők,
s látni egy kontinens roncsát, mint szeméttlerakót és temetőt,
s a mikrofonba könnyes giccset üvöltő, falánk szírének
ajkán fölzeng az étkezés előtti ének.

Baka István

YORICK ARSCH POETICÁJA

Anus-arcú időkben írom én
s eresztem szélnek arsch poeticámat
Hamlet halott a Múza rusnya vén
szípa s reám fenekedik a bánat

a vár fokán merengek állva mint
az alkonyat borának fokolója
keblem kiholt csupán egy árva fing
szárnyal belőlem kéménnyről a gólya

aszongyák rólam vulváris vagyok
Yorick komám a te pennád a pénisz
de ha muszáj akárha kondomot
az öncenzúrát húzom rája én is

és lesz a líráim gyöngye szirma lonc
s illatozó akár a kert izsópa
szagolva azt a kényes udvaronc
úgy érzi lány homokkal várja tópa

rt hol ő a kedvesével andalog
fiú vagy lány oly mindegy én amondó
vagyok s a partner vékonyan visong
mongyó mi fröccsent rám csak tán nem kompót

Anus-arcú időkben írom a
szelekkel szálló arsch poeticámat
nem rothad a laurusom csak a
husom belém csavarodott a bánat

s bár nem Damoklész kardja leng fejem
fölött csak rozsdás svéd halef azért
nem tagadom meg égi lényegem
s nem keverem össze szarral a vért.

Várad Szabolcs

VÁLTOZATOS KIMENETEK

Kimegyek, hogy mégis mi van, hogy
megnézzem. Kimegyek, mikéntha
valami volna, és megnézném,
mégis mi az, hogy kimegyek.

Megyek ki, hogy az mi is még,
nézném meg, és volna valami,
ha miként megyek ki, nézzem meg,
hogy van, mi is még, hogy megyek ki.

Hogy miként ha megnézném, kimegyek.
 Ismég mi vala, nézzem meg, megyek ki.
 Hogy kimegyek, mi volna az?

Még hogy kimegyek! Mi? Hogy is van?
 Nézzem meg, ha... Miként megyek ki?
 Hogyhogy? Mi van? Mégis kimegyek.

Kukorelly Endre

MINDEN REMÉNYKEDŐ

Az egyik kirakat tetszik. Visszaveri és szétszórja a fényt. A boltos jókedvűnek látszott, barátságosnak, innen úgy, de nem nagyon, nem jöttem zavarba. Nyugodtan bementem, nem volt kínos, nézelődtem nyugodtan, és forgolódtam, leemeltem a polcra valamit, visszatettem egész' máshová. Nem másztak bele a szatyromba. Fel volt szerelve egy tükör, és én láttam magam, szerencsére semmi különös, csak egy jókora tükör a pult mögött, abban látszom. Valami üveget nézegetek. Visszatettem a polcra. Nem mászkálnak, nem figyel ide senki. Egy apró bolt, alig lehet észrevenni. A boltos kinéz az utcára, néha kipillant, ha van egy kis ideje. All-e valaki a kirakathoz, várhatók-e vevők. Bámulják a kirakatomat. Körüljártam egy lovas szobrot, aztán leültem, aztán föltápáskodtam. A hullámok csapkodnak. Látszik rajtam, hogy külföldi vagyok, mert másképpen mozgok, egész másképp, mint ezek. Másképpen, mint otthon szokás. A külföldiek így mozognak. Megnéztem a kirakatokat. Figyeltem egy boltost. A rövidke bajuszával. Üvegeket és csomagokat, csomagolást, feliratozást. Hát ez otthon eszembe se jut. Én egy külföldi vagyok, nem is próbálom leplezni, de nem is lehet. Nem is érdemes. Látható egy bizonyosfajta érdeklődés a külföldieken, vagy inkább valami, kissé ostobának tűnő várakozás. Egy turista így tartja a nyakát, úgy, ahogy én, a fejét, föl és oldalvást. Minden reménykedő így. Véletlenül megpillantottam valamit az egyik épület tetején. Egy idegen rendre hamarabb észreveszi. Mert nem fáj úgy észrevenni. Én nem néztem a lábam elé. Legföljebb valamivel lassabban mentem, nem megyek sehova, nem készülök semmire. Az egyik boltban veszek ebédre valamit. Megnézem, hogy kit ábrázol ez a szobor. Az egyik érdeklődő: én vagyok. Közben forgolódtam, és leejtettem a ceruzámat, gurulni kezdett a járdán lefelé, de elkaptam. Ráléptem, és így sikerült elkapni. Körüljártam a szobrot, tulajdonképpen csak udvariasságból, mert senki se várta el, senki sem figyelt, és valószínűleg soha és sehol nem fog szóba kerülni többé ez a szobor. Nem fogják számon kérni rajtunk. Vagyis hát ez után a mondat után már ezt sem lehet így kijelenteni. Éppen ment le a nap. Leülök, nekítámaszkodom a talapzatnak. Rágcsálók a kenyérből, és szorgolatom a tengert. Néhány egyenes utcát sikerült kialakítaniuk. Fehérre meszelik a házakat. Szerették, ha az utcák egyenesek és párhuzamosak. De nem lehet megvalósítani, és nem a sok domb miatt, meg

az emelkedők miatt. Egyszerűen csak túl mérgesek voltak a tervezők. Folyton összeveszték egymással, talán még össze is verekedtek. Valaki próbálta csitítani őket. Megpróbálta csitítani a többieket. Milyen csinos turistanők! Most épp egy csoport turistanő érkezett, ide, a térre, a szoborhoz. Tényleg csinosak, hangosan beszélgetnek, nevetnek, vidám társaság. Az egyikük mégis sírva fakadt váratlanul, néhányan pedig, akik ott álltak mellette, most körülveszik és vigasztalni kezdik. Négyen-öten kissé leszakadtak a többiektől, továbbra is nevetgélnek, nagyon mulatnak, csak később veszik észre, hogy az egyik társuk sír. Látszik, hogy valóban sajnálkoznak. Az egész társaság azt a nőt vigasztalja. Ezen a házon meglátszik a méreg. A szemben lévő házon. Ugyanis az építő mérges lehetett. Miért nincs nekünk elég vízszintes utcánk. Nem baj, mondta neki, akit a dombok nem zavartak. Engem, mondta, a dombok nem zavarnak.

Lisszabon, 1990. április

EXTÁZIS, IN-STASIS

Nem mozdulok meg.

Nem mozgok, hogy ne kelljen visszatérni.

Ülök az ágyamon, az ágy karfájához döltem, egy párnára, a térdemen van a füzetem. Az ágy mellett, a széken, egy pohár víz, a könyveim, újságok, én a testembe húzódom vissza, ahogyan csak tudok. A térdem és a lábfejem. A lábfejemet a térdemre fektettem. Azt hiszem, hogy jéghideg. Valaki nagyon messziről beszél. Nagyon távoli. Innen nézek kifelé. Leirom, leírtam ezeket a szavakat. Egy szó. Itt belül, összehúzódva. Ezeket a szavakat, és ezeket a mondatokat. Megkeresni, ami hiányzik.

Ezen a fényképen Antonin Artaud ül egy fotelben, félig profilból látszik, visszafordul, elnéz a kamera mellett. A szája keserű íve. Erőfeszítés. Figyelem és fájdalom. Ez a vad tekintet. Egy könyv borítóján.

Artaud szerint minden trás: *disznóság*.

Egy hallatlan erő valakit kifelé lódít. Az önmagától elszakított test. *Kívül* keres, ez az ember kívül keresi azt, kilép a testéből, hogy megtalálja magát. Megtalálni a Hasonmást, azt a másikat, aki az igazi Én. Ebből a rossz és rettenetes szerkezetből kilépni. Folytonos rohanás, menekülés a Semmibe. A Testből a Semmi Világba. „Nincs semmi pokolibb és ezerszer átkozottabb, mint hogy művész módjára még mindig a formákkal bíbelődünk, ahelyett hogy olyanok volnánk, mint a lobogó máglyán keresztet vető vertanúk.” Én nem a halálra vágyom, írja Artaud, hanem arra, hogy ne legyek. Artaud előad. A szavak megbénítják. A kilépő: színész, a színészet ex-tasis, a színész kilép és átlép. Az előadás extázis.

Artaud néz, nem miránk, csak mifelénk. Ez a tekintet nem hív. Artaud-t nem kell követni.

Nem. Én nem követlek, Artaud. Én nem vagyok meg szavak nélkül. Lenni inkább, lenni és lenni. Én, *Belül* és mosolyogni. Az ilyen fájdalom az maga a formátlanság. Én ezt a formátlanságot nem akarom. Én: az persze nem nagyon fontos, csak hogy nincs

fontosabb. „Az élet poklában az emberiség legnemesebb szellemei nyernék csupán bebocsátást – írja Hebbel a naplójában –, a többiek a bejárat előtt toporognak, és *melegednek*.”

Most fölkeltem, az elszibbadt lábam dörzsölöm, most visszatértem, és ki fogok menni a konyhába. Ez egy melegedő.

De hol van az az üdvözítő pokol, kívül-e vagy bent.

SZÁZ

Sikerült elaludni, a bal alsó karomon feküdtem, a szívgyödröt nyomta a karom. Próbáltam megfordulni. Egy zuhanyozóban állok. A meztelen hátát láttam magam előtt, tudom, hogy alszom, és hogy akármelyik pillanatban fölébredhetek, féltem, hogy fölébredek. Féltem, hogy ez csak valami álom. Fenyőillat van. Álmomban érzem a fenyőillatot. Néztem a hátát és a mellét, ahogy felém fordult. Álmunkban nem érzünk illatokat. Állítólag, de most éreztem. Vagy nem alszom. Nem fogok felülni, így maradok, és ez az ég felé mutat. Ez, és a leghosszabb pillanat. Sikerül mozdulatlanul feküdni. Nem fázom. Nem, elfelejtettem fölülni és megmozdulni. A lábamon mászkál egy hangya. Ülni vagy mozogni. A hátamra fordulok, a hangyát valahogy lesodrom. Véletlenül pofára estél. Az embert lökdösik, azért esik el. Összekulcsoltam a kezemet, így, az ujjakat egymásba kulcsoltam. Van már, akinek kimentem a fejéből. Hiába, de nem emlékszik rám, hát, nagyon sajnálja. Ilyen korán kezdik el, felejtani. Igyekszem olyan mondatokat írni, egyenes és könnyen érthető. Az nem ismert meg. Majdnem fellöktük egymást. Én szoktam köszönetet, néha elfelejtem, néha bepótolom. Egymásba kulcsoltam az ujjaimat, szorítják egymást, érzem a csontjaimat, de nem tudom *hogy* abahagyni. Ha meghal valaki, akkor elrendezik a kezét. És valaki elkezd számolni a Mennországban. Százig számol. És amikor elérkezik százig, azt az illetőt elfelejtik. Minden illetőt, el, minden illetőt. Már percek óta elfelejtettem beszívni a levegőt. Néhány perccel ezelőtt. Tizennyolc pillanat. Nem egyformán számol senki sem. Nagyon lassan is. *Addig még* eltart kicsit. De ha az emlékezetébe idézném, vagy jól belerúgnék, ott, az utca közepén. *Ja, tényleg*, mondhatná fájdalmasan. *De nekem sajnós, épp jön a buszom*. Nem lesz legközelebb. *Különben* azért álltam ide, mert itt van egy kis árnyék. És én is ugyanúgy vártam. Azért feküdtem le éppen ide. Azért esünk el éppen itt. A legédesebb helyen. Szorítom le a mellkast. Nincs hang. Reggel van, vagy kora délelőtt, egész reggel a fürdőszobában ültem, a kád peremén, megengedtem a vizet, néztem, hogy zuhog. Zuhog a víz, ott van, elfordul, mert benyitottam, visszanéz a válla fölött, *hagyjam el a helyiséget*, mosolyog, ilyen illat, el fogom zárni a csapot, nem alszom, a kád peremén ülök. A zoknim átázott. Nehéz a ruhám. Egy nehéz nadrágban ülök. Kurvára fáj a karom, azt dörzsölgetem és mozgatom, a csuklómat meg a könyökömet. Ilyen nehéz nadrágokat gyártanak. Tizennyolc kiló. Tizennyolc kiló zokni. Még az elején tart, egy, kettő, három, úz, tizenhét, így számolgat az a kis kalimpáló, bodros hajú angyal. El se kezdte igazán. Egy fuvalat levegő. Még el sem kezdte. Nincs is ilyen. Mégis, a legutolsó, az *utolsó szám* iszonyatosan közel.

Vági Gábor

AZÓTA NEM

1960 júliusában Parádról visszamentünk a táborba. A dátumot nem tudom pontosítani, a többit annál inkább. Először is, nem mentünk, hanem meneteltünk. Azután az alany, a „mi”, akik meneteltünk volt, szintén pontosan megnevezhető. Nevünk: a Magyar Úttörők Szövetsége budapesti hetedik kerületi elnökségének óravezetőképző tábora, fiú altábor. A körkoros definíciót akár folytathatnám is, immár első személyre váltva át, egészen addig a kis rövidnadrágos, barna tábori inget viselő fiúig, aki ott mentem a sorban – és még mindig nem kellene leírnom a nevemet. És nem lenne érdemes emlékezni sem az egészre, ha az úton nem történik meg az a valami, ami miatt mégis megmaradt bennem ez a délután. Mindez maradhatna így is, menetelnek a kis kölykök egy rég elmúlt júliusi napon egy rég lebontott sátor tábor felé, az út üres, jármű – akkoriban! – jóformán sehol; menetelnek az emlékek alá szállt időben, s ez nem emlék. Délután van tehát, alighanem nyugatnak tartanak, az útkanyarokból kijutva többnyire szembe sűt a nap. Már nincs túl meleg, öt óra lehet, és bár jó ideje jövünk, nem fáraszt bennünket a menetelés, nem unalmas, szinte sportteljesítmény, hogy fogynak mögöttünk a kilométerek. Valami várakozás is lehet az egészben: talán az éhség várakozása, talán azé a pillanaté, amikor a menetoszlop ugyanilyen rendben és egyszerre lépve bevonul majd a táborba, esetleg énekel is, és a lányok, a lányok csak néznek, félbehagyják a titkos szorgoskodást a pataknál, nem mosnak végre, mozdulataik lelassulnak, szemüket ránk emelik, föltűrt tréningnadrágjuk szára lassan a vízbe csúszik, mert hát: ez igen, ezek a fiúk.

Robi pajtás vezényelt. Néha, a háta mögött és paródiaképpen, megpróbáltuk utánózni a vezényszavait: egy, egy, egy-kettő-egy; a harmadik „egy” valószínűtlenül fölcsúszó hangon szólt, röhögni kellett rajta, de az az igazság, hogy irigyeltük. Nem tudom, ki lehetett Robi pajtás, túl azon, hogy a Kertész utcaiak ifjavezetője volt, és ő vezette a fiú altábort – tanár lehetett? Kis idő után átadta az irányítást Gyespásnak (Dénespajtás), utóbb Dösinek. Különös volt, hogy nem énekeltek; így utólag nem látszik lehetetlennek, hogy az ifjavezetőket is megtölthette a maguk várakozásaival ez a délután, s az énekszó nekik is sok lett volna.

Egy hosszú, árnyas kanyar után sokáig nem volt fa az út mentén; kimelegedtünk, a várakozás helyébe észrevétlenül türelmetlenség nyomult, szinte látszott az oszlopon, ahogy gyerekről gyerekre végigfut a felismerés: még két kilométer. A nap ereje alig gyengül, és máris hosszú nap volt ez a mai. Robi pajtás váratlan és élvezetes játékot ajánlott: közülünk vezényeljen egyvalaki, ő majd kijelöli, hogy kicsoda. Azután váltunk, kijelöli a következőt. A menetelés újra virtus lett, igaz, nem a monoton teljesítmény virtusa, hanem a feszült jelen pillanaté; a homályos várakozás iménti magánpillanatait nem lehetett visszahozni. Robi pajtás bizonyára éppen ezt akarta, őt is fölrázhatta a kanyar utáni kimelegedés, és talán türelmetlenségünk közös természete szülte a váltott vezénylés ötletét. Most rövid távú izgalom, lámpaláz tartotta egybe a menetoszlopot. Mindnyájan úgy lehettünk ezzel, mint én: az új és új vezénylők rendre megfeleltek, az első néhány ütem után megtalálták a kívánt hangerőt, éles hangjuk,

kíméletlen vezényszavaik még gyorsították is a tempót, s mindenki várta, hogy mikor ér a vállához egy meleg férfikéz: „kiskomám!”. Akkor ő lesz soron. Az ő hangjának engedelmeskedik majd a ritmus, a vállak és combok ellentétes lendülése, és, nincs kivétel, még a szeretetre méltó, kedves Gyespás is, aki ott megy elől, kint az út közepén, még ő is az én szavamra lép. S talán az is előadódhat, hogy éppen akkor, amikor beérünk a táborba, éppen mikor fenyegetően helybenjárunk a térdmagasságnyi sorompó előtt, míg egy ór féltre nem húzza (mert megkerülni persze nem fogjuk), szóval éppen mikor a lányok tekintete ránk fordul, talán én kiabálok majd. Csak lennék már végre magasabb. De nem, ezt az ifik úgysem hagynák, Robi pajtás nem hagyná. Nem baj, addig is meghajtom egy kicsit ezt a rendetlen bagázst. Trehan kölkök, ahogy a tornatanárunk, a Mamlasz mondaná, trehan kölkök vagytok, édes fiaim. De mi lesz, ha a hangom nem bírja – hideg rémület –, vagy ha csak erőtlenül és határozatlanul szól majd, forgolódás támad, valaki az előtte menetelő sarkára lép, lökdösés, szitkozódás, aztán felsikít a helyzetet mentő Robi pajtás vezényszava, s az eset elsimul? El kell majd fogadnom, megszégyenülve?

Először én is halk és rekedt lehettem – legalább másfél órája nem szóltam egy szót sem –, azután, gondolom, megjött a hangom. Szólt a „kiskomám!”, és ment, immár az én vezényszavaimra, az altábor tovább, hazafelé. A szereplés után, akárhogy történt is a dolog, megkönnyebbülhettem volna, elégedetten vissza kellett találnom a menetoszlopba. Sorra vehettem volna vezénylésem öt percének minden eseményét, a pillanatnyi bosszúságot, amiért a Dob utcaiak tájékán a fiúk pofáznak, meg a rövid elbizonytalanodást emiatt, s hogy a hangomat még jobban fölemeltem, és milyen különös, hogy öt percre az időjárás is megszűnt, és nem vettem észre: már a tábor melletti erdő következik.

Csakhogy más történt, más is történt. A vezénylési játék előtt vagy közben, utána vagy helyette, valamikor, ott, akkor, egyszeriben úgy éreztem, hogy ez a dolog nem megy nekem. Hamis a hangom. Kiabálok, amúgy elfogadhatóan, az egy-kettő-egyeket, s az egész nem őszinte. Lehet, hogy a vezénylésemnek van némi köze a menethez – bár, amilyen hamisan szól, gyanús, vajon ettől megy-e csakugyan a menetoszlop? –, de hogy hozzám semmi köze nincs, az biztos.

A saját kiabáló hangom lephetett meg? aki kiabál, az, ugyebár, nem mi vagyunk, mi nem szoktunk kiabálni, kiabálni nem való? Na de vezényelni kiabálva kell, s másoktól ez mennyire elfogadhatónak tetszett addig is, talán még később is – mégiscsak a saját kiabálásommal lehetett bajom. Talán körülpillantottam: más is hallja, a fiúk az első sorokban meg az ifik is hallják, amit én? A szégyen jön, a botrány, a másik eset? Nem, nem hallották. De a dolog már megtörtént, ott volt, a hamisság szégyene mégiscsak utolért. Hamisan csinálom azt, amit a többiek könnyen, hitelesen és őszintén. Mi ez, ez a kudarc?

Ráadásul hihetetlenül meglepett, álomban nem gondoltam volna, hogy ez derül ki rólam; hiszen minden, amit ott addig csináltam, magától értetődő, és, úgy hittem, személy szerint rám szabott volt azelőtt. De megy ez a menetoszlop akkor is, ha az én vezényszavaim erőtlenek és hiteltelenek. A többiek őszintén csinálják ezt a vezénylést, én nem, tehát vannak emberek, akik őszintén csinálják, és vannak, akik nem. Attól, hogy a vezényszavaknak nincs hitelük, ha én kiabálok őket, még lehet hitele másnak, amit mondok. Hát ha a vezényszavak és nem az én hangom tehet arról, hogy nem illenek egymáshoz. Az altáborban a vezénylés elemi dolog, jóformán kozlekedni sem tudunk nélküle; az altáboron kívül a vezénylés esetleg semmi. A kudarc nem is kudarc.

És ettől lett zavart meglepődésem valami mássá, a dolgok egyelőre homályos, de már szükséges új osztályozásává: az altábor életétől egyszerre különvált az altáboron kívüli világ. És nem volt nekem ismeretlen: vitték az olykor mellettünk elhúzó teherautók, kissé csodálkozva és érdektelenül; ott hordtam magamban már én is a nagy kanyar előtt; bevallhattam végre, hogy menetelés közben az egyetlen jó dolog, ha máshová képzelem magam, az öblögető lányokon merengek, vagy levelet fogalmazok a szüleimnek, vagy egyszerűen csak olvasni szeretnék, itt, most, leheveredni az út mellett és olvasni.

Lehet, hogy a történetek sorát csak most, utólag találom ki így. Nem biztos, hogy a vezénylésben sor került rám is. De ez nem is fontos. Ahogyan egyre megy, hogy más is észrevette-e, vagy csak én, s hogy botrány támadt-e vezénylésem nyomán, vagy zavartalanul meneteltünk tovább, úgy az is mindegy, hogy sor került-e rám egyáltalán, vagy csak azt gondoltam: ez történnék, ha sor kerülne rám. Nem tartoztam azok közé a gyerekek közé, akik kiutéseket kaptak a zsíros tábori ételektől, akiket zavart a csajkák és a vérfoltos katonai hátizsákok szaga, meg a latrináé – de amitől zsigereim nem védtek meg idejekorán, attól most visszadöbrentett a saját hangom – talán csak elképzelt – megbicsaklása, egy egészen apró, másnak észre sem vehető kis kudarc. Alkalmatlan vagyok – ezt úgy is mondhatom, hogy nem esik jól. Nem, mert a kifogástalan alkalmasság még nagyobb hazugságot, koncentrált hamiskodást követelne. S ha mindjárt megtalálom azt is, ami viszont jólesik, s az mindjárt annyira gazdag és tág, és ma esti, kétheti, évekre szóló biztató jövő ideje van, ahogyan ilyen jövő idői azonnal lettek is ama napsütötte külső világnak és egyszerre meghittén belsőnek, amit a hiteles vezénylés meg az altábor ellenében találtam, akkor egyszerű dönteni is. Nem is kell dönteni, nincs itt mit mérlegelni: amoda tartozom, ez itt tévedés volt, látszat. Menetelünk a vorosbe forduló délutáni fényben, a kilencedik sor szélén ott megyek én is, de nem ér a nevem: a kavicsok, az árokpart, a fák mögött fölfutó domboldal, amit balról elhagyok, valóságosabb és szabadabb nálam, és az ő szabadságukat akarom. Rajtam múlik.

Ez vasárnap volt. Két nappal előbb, pénteken, elkéredzkedtem a délelőtti foglalkozás közben, s a fiúk latrinájától a fák közt könnyen belopózhattam a sátrunkba. Ledobtam magam a szalmazsákomra, és megpróbáltam kiszámolni, hogy hány napot töltök még ebben a völgyben. Csodálatos idő volt, örökre itt maradtam volna – a számolás a reménykedő várakozásnak szólt. Kint ordítottak, veszekedést, szabályos csatazajt hallottam, eleinte csak azzal a nyugodt érzéssel, hogy ha ennyire zajlik az élet a sátoron kívül, akkor rám bizonyára nincs szükség. A kiabálás csak nem szűnt, hevesse és közelivé vált. Óvatlanul elől léptem ki a sátorból, de most csakugyan nem tűntem föl senkinek. Rohangáló, izgatott, a többieket hívó gyerekek, gyülekezőt sítoló ifivezetők nyüzsgöttek az altáborban, néhány órs oszlopban elindult a völgy közepe, a két altábor közötti gyülekezőtér felé. Megtudtam, mi történt: Radics meggyalázta a tábor zászlaját. Radics a vagány Dob utcai fiúk egyike volt, nekem talán a legrokonszenvesebb, mert a többiekkel ellentétben ő csak jókedvű volt, a durva ugratásokban és verekedésekben nemigen vett részt; pedig nagyon ügyes és bátor kolyók volt, hajmeresztő tornamutatványokat rogtönzött a számháborúban, a meredek, bokros hegyoldalon. Most ellopta a tábor zászlaját (délelőtt üres volt a tábor, senki nem vehette észre), és zászlóba öltözve jelent meg Dösi foglalkozásán. Dösi bizonyára megijedt, szó szót követhetett, aztán már kergette is Radicsot két teljes órs; lehajtották a völgybe, leteperték, elvették tőle a zászlót, őt magát pedig a zászlórúdhhoz kötözték.

A gyülekezés lassan ment, néhány órs, akik délelőtt magasabban fekvő tisztásokra

vonultak foglalkozást tartani, meg sem jelent. A táborvezető magából kikelve adta elő az eseményeket, a meggyalázás rémtettén volt a hangsúly – alighanem ekkor tanultam meg ezt a szót. A gyűlés rövid volt, a spontán kikötözést követő spontán ítélet: Radics ebédig a zászlórúdon marad. Oszolj. A délelőtti foglalkozások befejeződtek, meg a gyülekezés amúgy is szétzilálta őket, nem volt semmi dolgunk. Oszolj után visszaszivárogtunk a gyülekezőtérre, megnézni Radicsot. Így, hallomásból, indokolhatatlan és bűnös vagányság volt, amit művelt, bár tény, hogy nem lehetett röhögés nélkül elképzelni, amint nemzetiszínű zászlóval a hasán rohan az üldözők elől. Nem, erre nem volt magyarázat. Radicsot igen szakszerűen kötözték meg, két kezét hátrakulcsolva a zászlórúd körül, lent pedig a bokáját fogták a rúdhhoz. A körülállók ugratták. Nagyon meleg volt. A fiúk versenyeztek a szellemeskedésben – már nem a zászlóról, hanem a tűző napról szólt a jelenet, följánlották Radicsnak, hogy lelocsolják vízzel, aztán valahogy sosem találták el, röhögve sajnálkoztak a pontatlan fröcskölés miatt. Ránéztem Radics arcára. Nem szégyenkezett, dühös volt. Az arca kivörösödött, nyelt, és köpni próbált. Le akarta köpni a közönséget. A hasát kinyomta, köpés közben megfeszült, beverte a fejét és a vállát a zászlórúdba, de újra kezdte: nyelt és köpött, nyelt, feszült, köpött. Elhúzódtunk. Az újonnan érkezett csellengők kapták az új permetet. Radics dühe nem lohadt, nem hagyta abba: nyelt és köpött, nyelt és köpött, a helyzetéhez képest széles ívben és viszonylag pontosan. És iszonyú dühös volt. Mindezt némán. Egy szót sem szólt. Egy szót sem szólt, csak köpött.

Vasárnap Radics is ott menetelt velünk, némi meglepetésemre nem utazott haza a zászlós incidens után. Az iskolatársai között ment, változatlan kedéllyel. A sorok közt néha megpillantottam a tarkóját, a vállát. A kudarc pillanatai a legemlékezetesebbek. Meg a felszabadulásé. Akár akarom, akár nem, ezek őrzik olyan gondosan ezt a júliusi késő délutánt, amint menetelünk az egyre erőteljesebb fényben, letérünk a táborhoz vezető útra, a hirtelen alkonyatban combjaink lúdbőrösek, már senki nem csapja oda a lábát, hűvös lett, fáznak.

Mesterházi Mónika

HIDEG, HIDEG.

Milyen könnyen lehetne, és hiába.
Olyan ez, tudod, mint a példa régen,
elvben már megvolt és nem jött ki mégsem,
mert a körzőnek lötyögött a szára.

Most körben a képzeletem kering,
néha kisiklik érintő-irányba
(ha – mégse – vagy lehet? – s ha nem? – de hátha),
néha örvénnyé (:be) csavarodik.

Mert ki hinné, hogy a körző lötyöghet,
és hogy *az és nem az* között esetleg
csak egy-két fok különbség mérhető?

S ami logikus, ahhoz kell csoda?
Van bizonytalansági tényező,
de mi a való s mi a műhiba?

VISSZAFAGYÓ TÁBLÁK

Zene: a kor. (Latin költő-szofisták
karcos borához jobb, ha úgy karistol
a rím, hogy ne aludjon rajta el
az olvasó; közönyét törje szét,
figyelmét a csikorgás keltse föl,
ahogy hangot, jelentést fölcserél.)
Ha zsörtölődve bár, beletörődöm,
amit kimondani feldörzsölődik
a torkom is, hogy úgy fölösleges,
ahogy van, az egész, hogy Budapest,
hogy a házak, a levegő, de még
a fák, a könyvek – hogy nincs védhető
felület: betakaródzom, el innen
nem megyek: de a széphangzás elillan.

Tandori Dezső

A VÉGÜL-SEMMI

Csúpor Andrásnak

*„Mert végül semmisem marad,
csak az angyalok s a lovak.”*

(Nemes Nagy Ágnes)

A Végül-Semmi marad csak: marad, s el is tűnik, két lócitrom a porban, hol a vincennes-i tribünök alatt belé, mint végtelen-jelbe bótoltam, és láttam a gor-istálló sorát, a Saloméék alatt a szalomát, mely mint Halottainké, a kezünkben, Szpéróé, Éliásé... és „el innen”-t kiálthattam volna, hanem csak álltam, egy kis tavon túl már, Vincennes porában, s a kerítés mögött a feketéllőn zöldbe átváltó pálya, ahol ők, ők, még mind-s-mindmegannyian oly-s-oly-élő jönnek...!, ki a kanyarból...!, és dörög a fekete salak, és záporozva hullnak a paták, és elfordulok, Szpérót és Eliást, Pipit behozza a célegyenes, Pipit, a Vakot, és ringva jönnek vissza, mint ha mi sem történt volna, pokrócok repülnek, ringnak, egy futam csatakezzei, és az ordítózasok is elülnek a tribünön, az utolsó futam véget ért, aludhat Vainqueur Ker Anna, és hazaindulhatok én magam, ez az idén Vincennes-em búcsunapja, és minden megy tovább... a verebek kifutnak kerítéslyukakon át, szememben lócitrom-végtelenek gyarapítják a végesség porát, iszom még egy sört a „Gimnázium”-ban, Paris-Turföm gyűrött, a-repülőt látom, holnapután „Criterium” van, de azt már nélkülömi-illetők találgatják, s a startautó fehér szárnyát nem látja egy szempár homálynak, Szpéró és az angyalok... összeér a Mindig-Külön, csukódnak a szárnyak, kezem éjén, akár egy táská, mit nem fog többé „ügyben” senki se nyitni, és Vincennes-ben is érzem porait, a földbe pöccint cipőm hegye: itt ni... ott akarnék azonnal nyugodni.

„S ELMENT IDŐM...”

Szép Ernő

Kocsmá az Ordeneren: brasserie, keresem, de hiába,
 Aztán látom, ez itt Ornanóm sor-tere-fása,
 Párizsi augusztus, magam-egy-tűsz népese-csendje,
 Szpéró-holtja, mi zsák mire foltja, alábbra kerengve
 Járom a Montmartre-aljat, a korlát meg-fog, el-állok,
 Látszat-időben, túlra-erőben, részbe-kiszállok,
 Rézbe fogózom, a „Gymnase” a pótom, a sör napom-este,
 Távoli helyről – Lichtensteinből, mondjuk – eresztve,
 Így hazudok, jobbat se tudok, mind-vége a kezdés,
 Mint ki halálon, látszata-álmon, gyöngé eresztés,
 Vagy – szíve gondol? – az apja Shannonból szállt ide ernyőn,
 Negyvenöt éve, mesélem, elérve a mégse-felejtőn-
 -Bölcs kort, erre iszunk, mint hajdani korra a kart csak
 Széttárák, hon'!, az Ornanómon, ez így, ha-mi altat,
 Súlyosa-konnyú, végre csak így nyú, másnapon-áug,
 Az, hogy Szpéró vélem mért ró átabotán itt
 Custine-t, Mont Cenis-t egyre csak alkonyig, és ha a Pályán
 – Vincennes-ben! – startautó megtart két hava-szárnyán
 Egy száguldani kész – mint hajdani itten-enyémek! –
 Tarka mezőnyt, majd lódul, el, és hajt mind az enyészet-
 -Éjszín ovális népe, s a máris hályogosult szem
 Lassan tisztul, s lát kit-mit túl, összeborult fenn-
 -S-lenn-sincs pillanatot, mit a test avatott, a madárnyi,
 Az, hogy mért, s mit mért...? hogy végig visszatálatni
 Mennél-úttalanabbján, istállón, reze-kocsmám
 Fényén, hozzá, kit sose fog rá semmi koholmány
 Semmire: én csak! mint aki éjvak, lát, könyörölten,
 Önmaga irgalmára, mi szárnyra akadva, a hűtlen.

Márton László

NIEMBSCH A GLACIS MÖGÖTT

Niemsch fiatalon és meggondolatlanul házasodott. Majgráber Terézia gazdag pesti polgárnak volt a leánya. Ongyilkossággal fenyegetőzött a döntő veszekedéskor, és már látszott rajta a terhesség. Az aranyműves Majgráber többé látni sem akarta Teréziát. Hangoztatta, hogy halálakor, ami soká lesz, a köteles részre fogja szorítani Teréziát, vagy még arra sem. Az esküvő régen volt, noha Niemsch még most is csak huszonhat éves; Pest messze van, és Bécs, ahol Niemschet hadnagy úrnak szólították, még meszszebb. Niemschet most már nem szólítják hadnagy úrnak.

A gyertyámosi dűlőúton lovagol egy férfi, név szerint Niemsch. Szőke ördög, a város felé. Haja gesztenyebarna, bajsza hegyesre pödörve, mint szénfekete nyársak. Arca redőiben szláv mélabú. Járomcsontja kissé kiemelkedik. Niemschnek most már nem is egy, hanem két gyermeke van. Magdolna beteg, Miklós nem beteg. Niemsch a betegség miatt és Magdolna végett hajszolja lovát, aki nem egészen az övé, de most ez nem fontos.

Niemsch még most is csak huszonhét éves. Huszonöt. Városi munkájából gyorsan kikopott. Az írnokok és a hivatalsegédek rajta kívül soha, sehol nem voltak hadnagy urak. Niemsch nemesember, és ezt nincs, aki kétségbe vonná. Előadódta bizonyos kisebb összegek, amelyekkel Niemsch nem tudott elszámolni. Juventus ventus. A leánya félrebeszél, hajnalban vér folyt a szájából. Izzik a kis test. A csodálatra méltó emberi szervezet. Rántottát lehet sütni a hasán. Ezt Niemsch mondotta, mert Niemsch a bajban is tréfálkozik. Terézia meg tudná fojtani. Ezt néha leplezi, de csak néha. Napok óta nem gyújtott be, mégis meleg van a szobában. Gyermekest, fűtőtest. Aki a friss levegőre kimegy, az Niemsch, akit most már úgy szólítanak eléggé régóta, hogy Niemsch.

Niemsch megsarkantyúzza lovát. Siet, ami tökéletesen érthető. Lovat nem kímélve zúdul a Bogáros felé, ami viszont magyarázatra szorul, mert a város nem egészen arra van. Kelet felé ki kell menni a vármegyéből, át a másik vármegyébe, a város annak a székhelye. Niemschnél van ötven forint. Orvosra talán elég lesz annyi. Mulatni persze nem lehet ennyi pénzből, de több nincs. És az ember ilyen szomorú alkalmak során különben sem gondol mulatozásra. Valami baj van ezzel az egész vidékkel. Összevissza csúszkálnak a falvak. Hol itt bukkannak fel, hol meg amott. Pedig rendes, lapos vidék. Búzatáblák, napraforgó, feketenyárfák, miegyéb. Volt valamikor katonai térképfelvétel. Meg kellett ismételni, kétszer is. Mind a kétszer hiába. Állítólag a törökök miatt van, hogy nem sikerül semmi. Pedig hol vannak már a törökök. A legoregebb emberek sem láttak törököt. Ritkán tör ki vihar, de nyaranta gyakran fülledt a levegő. Egy-két egészen öreg ember még emlékszik rá, hogy a szüleikkel költöztek ide, s hogy itt nem volt semmi, csak a szekér nyikorgott. Most már nem fülledt a levegő, most már ősz van. A házak mögött szilvapálinkát főznek. Szaglik az erjedés. Tilos, ami annyit jelent, hogy lehetséges, bár nem szabad. Legalább leszokik a lakosság a borivásról. Szokják csak, mi ráérünk.

A borbély azt mondotta, hogy itt már csak Isten segíthet. Ez baj, mert a borbély

nem hisz Istenben. Terézia sem hisz Istenben. Legfeljebb akkor hisz, amikor baj van. Az a kijelentés, hogy itt már csak Isten segíthet, a leánykára vonatkozik. A borbély azon kevesek egyike, akik átjárnak Niembsch házába, amely ház nem egészen az övé, de most ez nem fontos. Terézia nem szívelheti a borbélyt. Némelykor hegyek is előkerülnek, amelyek addig sohasem voltak a helyükön. Dombok hosszú sora, ahol tegnap még a végtelenségig látott a szem. Viszont a Palkó-hegy, az egy lapos hely. Mégis úgy hívják, hogy Palkó-hegy. Pedig inkább csak horpadás, akár az ember tenyere.

A borbély sokat iszik, mostanában többnyire Niembsch-szel együtt. Züllött ember. Öreg már, noha mindössze negyvenéves. Mint az ilyen emberek általában, ő is csúnyán öregedett. Mindig ugyanazt a köpönyeget és nadrágot hordja. Azokban is alszik. És az ujjnyomai meglátszanak a szoba falán. Egyszer nem átallott kikezdeni Teréziával, akit nem annyira nélkülözés vagy megfeszített munka, mint inkább a keserűség és a kilátástalanság fosztott meg egykori csinos minémuségétől. A borbély azzal érvelt, hogy Niembschnek is vannak félrelépései, s akkor ő még enyhén fejezte ki magát. Erről Teréziának bizonyára van tudomása. Teréziának volt róla tudomása. Egy ízben sikerült is rajtakapnia Niembschet. Más alkalommal, amikor Niembsch éppen intézgette kisdéd ügyecskéit, kikocsizott egy hangos társaság. Megállottak, nem túl messze. Egy városi nő leszállt, belépett Niembsch házába. Selyemruha, cifra, volt a kezében, és azt mondta Teréziának: „Leszel szíves megvarrni, drágám. Niembsch azt mondja, hogy arany kezéd van.” Rosszféle nő volt. Jóval idősebb Teréziánál. Szépnek a legnagyobb jóindulattal sem volt mondható. Teréziában sem a legnagyobb, sem annál csekélyebb jóindulat nem volt honos. Mészelve Niembsch háza négy és fél esztendővel ezelőtt volt utoljára, Niembsch keze által akkor először. A borbély pislogott, aztán hazadülöngélt. Nyilván lerogyott aludni, és most alszik. Az udvar gyomos, de most már ős van. Elszáradnak a gyomok is, mint minden egyéb.

Niembschet látták Szakálházán és Billéden. Éppen csak átlovagolt, nem is köszönt senkinek. Ferdék és erőtlének a napsugarak. Egy horpadásban tompán csillog néhány háztető. Rozsdaszínű, száraz törköly van az út mellett elszórva; itt még vannak magyarok. A kispakáci erdő egyre kékebb Niembsch mögött. Van egy hely, úgy hívják, hogy Lidik halála. Ez a Lidik halála mindig máshol van. A Lidik halála némelykor egy vízmósás, máskor meg csak egy homokbucka. Az ember nem lehet elég óvatos. Bárkivel, bármikor, bárhol megeshetik, hogy belelép a Lidik halálába. Terézia gyűlöli Niembschet, bár ez nincs igazán átgondolva. Miklós is gyűlöli Niembschet, ő még csak hároméves. Magdolna nem gyűlöli Niembschet, Magdolna meg fog halni. A borbély szerint mindenki meg fog halni. Előbb vagy utóbb meghalnak, ráérünk.

Most már hozhatja Niembsch az orvost. Az orvos nem Isten. Isten, aki segít; az orvos csak jönni tud; és ha jön is, milyen sokára. Lehet, hogy most már Isten sem tudna segíteni.

A borbély azt mondja, hogy az embert egész életével együtt kell nézni. Az élet is csak egy testrész. Aki hamarabb meghal, annak letórik vagy elsorvad ez a testrésze. Az élet kettévágható, mint a férgek. Az ember mindenkori megjelenése csak töredék ahhoz képest, ami az életet végigjáró individuum egésze. Aki nem egészen érti a borbélyt, az Niembsch; Terézia elengedi a füle mellett az ilyen beszédeket.

Előbb vagy utóbb megszűnik a jobbágyság. Ezen és egyéb kérdéseken Terézia nem gondolkodik.

Két, látszólag egyforma fiatalember, akik közül az egyik rövidesen szörnyethal, a másik viszont magas kort fog megérni, szervileg is mélységesen különbözök. Ilyesmi-

ket mond a borbély, de segíteni nem tud. Arra gondol Terézia, hogy a borbély éppen olyan, amilyen lesz tizenöt év múlva Niembsch. Összerázkódik. De még mindig jobb, hogy ilyesmiket gondol, és hogy összerázkódik, mint hogyha sikoltozna, vagy ha tépné a haját Miklós előtt. A házból sem akar kiszaladni. Nem tudhatja, hogy tizenöt év múlva Niembsch nem lesz olyan, mint most a borbély, tizenöt év múlva Niembsch nem lesz már semmilyen. A leánykának elmúlt a láza. Elmúlt az egész betegség. A leánya most már nem forró, most már inkább hideg. És a szoba is kihűlt. Sötétedik. Ősz van, gyorsan rövidülnek a nappalok. Miklós, aki még csak háromesztendős, érzi, hogy üres a hasa. Nem kapott ebédet. Azt is érzi, hogy jobb, ha nem szól. Szép lassan, csendesen bepisil. Azt majd észreveszik.

Éjszaka van, alusznak a házak. Alszik Miklós. Vacsorára kapott kenyeret. Karnyújtásnyira fekszik a másik. Fehér és mozdulatlan. Szinte világít a sötétben. A sarokban ül Terézia. Annyi fáradságot sem vett, hogy az arcocskát letakarja, pedig a plébános úr mintha figyelmeztette volna rá. Kuttyák ugatnak, átgázol a gyomos udvaron két árnyék. Jókora jössz, Niembsch. A doktor úr meg aztán a legjobbkor! Zörgetnek az ajtón. Terézia nem áll fel.

– Tessék fölébredni! – Már késő. – Az minket nem érdekel. Tessék fölébredni!

Mindkét hang idegen. Terézia gyertyát gyújt, ami, figyelembe véve, hogy tüzet kell csiholnia, eltart néhány percig. Ezalatt nem esik szó. Árnyak táncolnak az idegen arcokon. Sovány, sárga fény.

– Niembschnek adtam ötven forintot. Az talán elég lesz az uraknak a fáradságukért. – Ötven forint? Hová gondol, jóasszony? Többről van szó!

Az egyik férfi kezében táska. Biztosan ő a doktor. De hová lett Niembsch?

– Niembsch a Glacis mögött van. – Hogyhogy a Glacis mögött? – Hát a Jenő herceg utcában. – Mit keres a Jenő herceg utcában?, csak nem a börtönorvost? – Ki beszél itt orvosról? Tessék az adósságát kilízetni.

Terézia megdermed. Ő a kis halott, aki a szuszogó fiúcska mellett fekszik. Aztán a rend kedvéért folteszi a kérdést: – Mennyi?

– Tizenkilencezer forint. És még a fájdalomdíj, amiért Zontágnak betörte az orrát a kártyaszobában.

Tizenkilencezer forint, az nagyjából másfélszer annyi, mint a Majgrábertől elvárható köteles rész.

– Nem fizetek. Miből fizessek? – Addig Niembschet nem fogják kiengedni. – Niembschet ott egye meg a fene!

A két férfi körülnéz a szobában. Szegényes ingóságok. Pillantásuk megállapodik a fal mellett. Nézik a gyereket, aki szuszog, és a gyereket, aki nem szuszog. Hátrálnak az ajtó felé, de gyorsan.

– Elmondhatják Niembschnek, hogy ott a helye a Glacis mögött!

Ebben Terézia téved. Niembschnek nincs helye a családi tűzhelynél, és nincs helye a Glacis mögött. Nincs helye Bécsben, és nincs Pesten. Nincs helye Gyertyámoson, és nincs helye a Lidik halálában. Pozsonyban sincs helye. Temesvárott és Aradon sincs. Az életben sincs helye, és a túlvilágon sincs helye. Niembschnek nincs helye sehol.

Kiss Anna

ÁR

Alvó, mégis
nyitott szem,
istené,
magának
táncoló borz,
a lilacserje
téli elváltozása,
óceán üregei telnek
a terraszig.

Elmerult
kockáin mintha
lettem volna már
sima nagy
kagyló a feledékeny,
mert örök víz
határán.

RÓZSA

A rózsza nagy
szívéhez feledni
zarándokol a
zöld pók, múlik a
lepkeszárny-szövet,
halott áriák a
jázmin termeiben.
A rossz történik,
a jó van, de hiába
sötét az inga
és fehér
minden fal, mi
ránk dől.

A rózsza nagy
szívéhez feledni
zarándokol a
zöld pók.

Lánczi András

FILOZÓFIA ÉS POLITIKA

Husserl A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY című tanulmányában azt írja, hogy a filozófia kezdettől fogva szigorúan tudományos kívánt lenni, de ez soha nem sikerült neki. „Nem azt állítom, hogy a filozófia tökéletlen tudomány... azt mondom, hogy a filozófia nem tudomány, mint tudomány még csak keletkezében sincsen. És ezt azon mérem le, hogy egyáltalában nincsen objektíven megalapozott teoretikus anyaga, amelyet tanítani lehetne.” Husserl különbséget tesz világnézeti filozófia és tudományos filozófia között. (Ilyen megkülönböztetés korábban nem volt.) A hagyományos világnézeti filozófia, amely maga volt a filozófia, az emberi erők és lehetőségek végességére hívta föl a figyelmet, a bölcsesség, a humanizmus és az erkölcsi tökéletesedés ideáljait mutatta föl. A felvilágosodással és a polgári forradalmakkal kezdődő modernitás új szerepet osztott ki a filozófiának: ideológiai funkciót kellett ellátnia. Azok a filozófusok, akik elutasították ezt a szerepet, az ismeretelmélet logikai dzsungelébe vetették bele magukat, ám ily módon elszakí-

tották azokat a szálakat is, amelyek a filozófia szókratészi fordulatával összefüggésben szövődtek a filozófia és a politika között. Egyáltalán nem véletlen, hogy a XX. század, amely feltehetően a modernitás válságának a csúcspontja, oly erőteljesen vetette föl az ideológiára redukált világnézeti filozófia és a politika kérdéseit.

Vajda Mihály A FILOZÓFUS ÉS A POLITIKA című írásában éppen ezt a problematikus viszonyt elemezte: a XX. században a filozófia itt, Közép- és Kelet-Európában bűnbé esett a politikával, Heidegger a náciizmussal, Lukács György a sztálinizmussal. Vajda nem tudja és nem is akarja mentegetni a két filozófust a politikához fűződő kapcsolatuk miatt: „*Ha Heidegger elkötelezettsége véletlen lett volna, akkor a háború után nem kellett volna Auschwitzról hallgatnia*” – írja, s ezzel nem kevesebbet állít, mint hogy Heidegger, a filozófus közösséget vállalt a nációkkal. Lukács esetében, ha lehet, még egyértelműbb a helyzet: „*A kommunizmust dicsőítő filozófusok nem valamiféle humanista eszmékbe csomagolt család áldozatai. A legnagyobbak közülük, mint Lukács, egészen pontosan tudták, hogy meg fog-nak mártózni a bűnbén.*”

Vajda nem a filozófusokat, hanem a filozófiát, „*az emberi szellemnek ezt a sokak szerint (én szerintem is) csodaszép termékét*” akarja megmenteni. Reménykedően írja, hogy talán csak a kultúrkritikai filozófia hajlik a zsarnokira. Ezzel a bizonytalan, tapogatózó kijelentéssel azonban nem érhetjük be. A baj ennél sokkal nagyobb. A világnézeti filozófiának le kellene mondania tudományos aspirációiról („*tudományos világnézet*”), legalábbis abban az értelemben, ahogy ma a pozitív tudományokat elgondoljuk. A hagyományos világnézeti filozófia tárgya a bölcsesség volt, a tudományé az igazság. Természetesen az igazságosság fogalma része a bölcsességnek, de nincs kizárólagosan kitüntetett helye. Az ideologikus filozófia feladata a politika napi érdekeinek az eszmei alátámasztása. Az ideológia előtti filozófia viszont a politikai törekvések korlátait hangsúlyozta. Ha tehát a világnézeti (hagyományos) filozófia nem tudomány és nem is ideológia, akkor mi, és mi adhat neki értelmet? Az új utat kereső világnézeti gondolkodás egyik iránya a posztmodern nevet viseli. Nincsenek abszolút mércéink, a racionalitás határai igen szűkek, a filozófiának a paradoxonokkal való játszadozás a tárgya, a teljes szkepszist kell hangsúlyoznia. (Husserl: Az újkor világnézet-filozófiája... a történelmi szkepticizmus szülötte.) Az újkori historicista felfogás, vagyis az, hogy a történelem egymásra épülő, egyre fejlettebb szakaszokon keresztül halad előre, s az utóbbi fölötté áll az azt megelőzőnek, *relativizálta* a bölcsességre irányuló hagyományos filozófia tanításait. A hagyományos filozófia fokozatosan életképtelen, funkcióját veszített tudatformának kezdett föltűnni, ráérő emberek hóbortjának, hiszen az igazság relatív, a filozófia viszont a bölcsesség nevében abszolútumokat csillant föl. Ha elfogadjuk ezt a historicista álláspontot, akkor egyúttal hallgatólagosan lemondunk kultúránk alapelveiről, mindenről, ami az újkor előtt volt, legfeljebb illusztratív szerepet szánva nekik. Életproblémáinkat ugyanis a *tudomány* hivatott orvosolni, a tudomány előtti tudatformák (pl. a józan ész) értéktelenek. A filozófia előtt két lehetőség maradt: vagy megpróbál fölkapaszkodni a pozitív tudományok induló vonatára, maga is pozitív tudománnyá válik, vagy átalakul ideológiává. Persze az ideológia bőrébe bújt világnézeti filozófia a világért sem ismerné el, hogy kevésbé tudományos, mint az „igazi” tudományok.

Miközben Vajda Mihály itt Közép-Európában a filozófia sorsáért aggódik, Amerikában buszkén és diadalmasan emelik magasba a filozófia zászlaját, mi több, az utóbbi időben számos kultúrkritikai jellegű filozófiai könyv jelent meg, amelyek igen nagy vitát váltottak ki. „*Orommel üdvözölöm Washingtonban G. W. F. Hegelt*” – kezdi Irving Kris-

tol a Fukuyama-vitához írt cikkét. Ki hitte volna, hogy egykor Hegel eszméi keltenek izgalmat amerikai földön. Ez már önmagában megér egy misét. Hogy hogyan kerülhetett Hegel Washingtonba, annak az országnak a fővárosába, melyben az értékszemponatokkal terhes filozófiát egy kicsit mindig is gyanakodva figyelték, az a filozófia új útkeresésének – a posztmodernétől eltérő – másik lehetséges módjára hívja föl a figyelmet. Francis Fukuyamának A TÖRTÉNELEM VÉGE? című írása, amely az 1989-es év divaticikke lett, s talán érdemén fölül foglalkoztak vele oly sokat, magyar nyelven is megjelent. Az azonban már kevésbé ismert, hogy Fukuyama annál az Allan Bloomnál tanult politikai filozófiát, akinek könyve (AZ AMERIKAI TUDAT BEZÁRKÓZÁSA – a könyv ismertetését lásd: *Világosság*, 1989. április) 1987-ben váltott ki nagy vihart. Az pedig talán még kevésbé ismert, hogy Allan Bloom annak a Leo Straussnak volt az egyik legközelebbi tanítványa, akinek a szellemi öröksége körüli viták oly nagy teret kaptak az 1980-as évek amerikai politikaelméleti irodalmában. Onként adódik a kérdés: hogyan lehetséges, hogy egy letűntnek hitt diszciplína, a politikai filozófia egyik művelőjének, Leo Straussnak a gondolatai kilépnek az egyetemi falak közül, s közvetlen tárgyává válnak a mai politikai közgondolkodásnak? Ráadásul a straussi művek témái első ránézésre igen távol állnak a jelenkori politikai viták tartalmától: Strauss filológiai precizitással feldolgozta az antik és modern politikai filozófia hagyományait. A választ nem lehet egyetlen ok megjelölésével megadni. Strauss gondolkodásának középpontjában a modernitás válsága állt. Találón jegyezte meg Gadamer (IGAZSÁG ÉS MÓDSZER), hogy Leo Strauss felelevenítette a XVII. és a XVIII. századi Franciaország irodalmi közösségét foglalkoztató vitát az antikok és a modernek (*querelle des anciens et des modernes*) között: „*Imponáló és tudós életművét Strauss teljes egészében annak a feladatnak szentelte, hogy ezt a querelle-t radikális értelemben bontakoztassa ki, tehát a modern történeti öntudattal a klasszikus filozófia evidens helyességét állítsa szembe.*”

Leo Strauss ugyanezt a következőképpen fogalmazta meg THE CITY AND MAN című könyve bevezető soraiban: „*Nem az önmagába temetkező és mazochista múltba felejtkezés, s nem is az önmagába temetkező elbódító romanticizmus az, mely arra készlet, hogy szenvedélyes érdeklődéssel, feltétel nélküli tanulmánygyással forduljunk az antikvitás politikai gondolkozása felé.*” Strauss gondolkodásának középpontjában ugyanaz a perspektívavesztés áll, amely áthatotta Nietzsche, Spengler vagy Heidegger filozófiáját. „*A Nyugat valamikor magabiztos volt a célját illetően – valamennyi ember egyesülését tűzte ki célul –, éppen ezért a jövő képe és az emberiség perspektívája tisztán kivethető volt. Ez az egyértelmű és világosan földerengő jövő mára elhalványult*” – ezeket a sorokat 1962-ben írta, amikor az univerzális állam eszméje nagyon távolinak tűnt. (Fukuyama gyorsan kiaknáta azt a lehetőséget, hogy a kommunista rezsim bukása nyomán bejelentse az univerzális állam beköszöntének a küszöbönállását. Arra azonban kevés figyelmet fordított, hogy Strauss a Nyugat válságát nem egyszerűen a liberalizmus és a kommunizmus szembenállásából vezette le, azt inkább okozatnak tekintette. Fukuyama kiváló ideológus: tudja, hogyan kell a bonyolultabb eszme-futtatásokat aprópénzre váltani.)

Strauss nem a minden érték relativizáltságát konstatáló posztmodern kórusban vállalt szót, hanem az európai (és részben az iszlám) kultúra politikai hagyományainak rendszeres feldolgozása révén kimutatta, hogy az egész modernitás politikai fel-fogása azon a hamis előfeltevésen alapul, mely szerint az ember leigázhajja a természetet és a véletlent. Harry V. Jaffa, Strauss talán legtekintélyesebb tanítványa a következőképpen fogalmazta ezt meg: „*Strauss modernitásbírálata egyszerre hangsúlyozza a modernitás nemkívánatosságát és lehetetlenségét. Ezért idézte Strauss oly gyakran Horatius egyik*

maximáját: »Üzd vasvillával, de a természet bejön újra.« Ez a mondás azt az igazságot tartalmazza, amit a modernitás radikálisan tagad: a természet korlátot szab az emberi szabadságnak, és a természet legyőzhetetlen. A modernitás azonban éppen a természet meghódítását tűzte ki célul." (THE LEGACY OF LEO STRAUSS. *Claremont Review of Books*, Fall, 1984.) A „természet” és a „törvény” megkülönböztetések az antik filozófusok azt is hangsúlyozták, hogy a „természet” magasabb rendű, mint a „törvény”. A modern felfogás a természetet és a történelmet állítja szembe egymással úgy, hogy a történelmet a természet fölé helyezi, mondván, ez utóbbinak nincsenek céljai és értékei. (Vö. Leo Strauss: THE CITY AND MAN)

Strauss nem zárta ki annak lehetőségét, hogy az orvosok képesek lesznek a technikai fejlődés eredményeként az embert a mértéktelen életmódból adódó betegségekből gyógyítani, de arról is meg volt győződve, hogy az eredmény nem lehet más, mint az unalom és a fanatizmus valamiféle keveréke, ám semmiképp sem a boldogság. A boldogság ugyanis nem egyenlő a jó dolgok egyszerű összegével – ahogy ezt Arisztotelész is írja (vö. NIKOMAKHOSZI ETIKA, 1097b). Strauss számára nem üres fecsegés a jó élet és a boldogság lehetőségéről való beszéd, mint ahogy az antik gondolkodók számára sem volt az. Nagyon egyszerűen fogalmazva: a jó dolgok jók a jó számára, és rosszak a rossz számára. „A politikai hatalom, amely Churchillt jobbá tette, Hitlernek ártott” (Harry V. Jaffa). Strauss egész vállalkozása, hogy a politikai filozófiát visszahelyezze jogaiba, azon alapult, hogy a mindenki számára adott hétköznapi tapasztalatok (common sense) tekintélyét helyreállítsa. Felfogása szerint az antik Athén és Jeruzsálem, másképpen fogalmazva Arisztotelész és Platon, illetve a Biblia testesíti meg azt a világot, melyben az embereknek a jóra és a rosszra vonatkozó nézetét – általában az erkölcsön alapuló politikai életet – nem érintette meg a határtalan progresszivitásba vetett hiten alapuló, minden értéket relativizáló szemlélet. Strauss írja Karl Löwithnek egy 1946-os levelében: „Én tényleg hiszem, noha számodra fantasztikusnak tűnhet, hogy a tökéletes politikai rend, ahogy Platon és Arisztotelész felvázolta, a tökéletes politikai rend.” Persze azt is tudta, hogy ez a rend nem alakítható ki. Strauss természetesen nem volt fantaszta, ellenkezőleg, mindig ragaszkodott a konkrétumokhoz, s ebben hihetetlenül precíz volt. Az újkori politikai filozófiai hagyomány feldolgozásakor formálódott ki az a koncepciója, hogy Machiavellitől Hobbeson keresztül Heideggerig tartott az a folyamat, melynek során a politika és az erkölcs elszakadt egymástól, s a történeti progresszió nevében bármely tett erkölcsileg igazolhatóvá válik. Amüt az ember megnyer az egyik oldalon (a véletlenek legyőzése intézmények által), elveszíti a másikon: mint erkölcsi lény megsemmisülhet. Itt egyáltalán nem az intézmények kritikájáról van szó, hanem arról a historicista ábrándról, amely fölveheti a náciizmus vagy a kommunizmus képét, a lényeg ugyanaz marad: a jó és a rossz megkülönböztethetőségének még a lehetőségét is elveti.

Eredeti kérdésünk szempontjából – van-e a filozófia számára kiút a modernitás mély válsága közepette? – hasznos lesz Strauss véleményét idézni Heideggerről és Churchillről, majd néhány bekezdés erejéig elemezni kívánom Kojève-vel folytatott nevezetes vitáját.

Egy pillanatra vissza kell térni Husserl már említett tanulmányához, melyben két részre osztotta a filozófiát: világnézeti filozófiára és tudományos filozófiára. A hagyományos filozófián belül a kettő nem vált szét – írja Leo Strauss A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY című tanulmányában –, mivel céljuk nem volt megkülönböztet-

hető. A modern tudat számára azonban a világnézetű filozófia és a szigorú tudomány végleg különvált. A klasszikus politikai filozófiát fölváltotta az ideológia. A világnézet (Weltanschauung) koronként változik, míg a tudomány időfölöttiséget élvez. Az ember ugyanakkor szeretne „felemelkedni”, vigaszt találni, meghozzá most, s nem valamikor a tudomány ígérte távoli jövőben, amikor majd a filozófia is „szigorú tudomány-nyá” válik. Ily módon igen nagy a csábítás, hogy a filozófiát mint szigorú tudományt elhagyjuk a világnézetű filozófia kedvéért. Heidegger nyilvánvalóan nem tudott ellenállni ennek a csábításnak, valóságos tárgyat, mozgalmat keresett, amely képes fordulatot hozni a végveszélybe került emberiség életébe. Strauss kimutatja, hogy Heidegger filozófiájában nem jutott hely a politikai filozófiának; ezzel – véli Harry V. Jaffa – Strauss arra akar utalni, hogy Heidegger életművéből teljességgel hiányzik a morális érdeklődés. Noha Leo Strauss a XX. század legnagyobb filozófiai tehetségének tartotta Heideggert – hadd tegyem hozzá, jelenleg is óriási érdeklődés van művei iránt az Egyesült Államokban –, azt is hangsúlyozta, hogy Heidegger filozófiájának magja szoros összefüggésben állt náci elkötelezettségével.

Ha Strauss szemében Heidegger volt a XX. század egyik legtehetségesebb gondolkodója, mindenképpen Winston Churchill volt a legnagyobb politikusa. Churchillről alkotott véleményét azért érdemes idézni, mert kiderül, hogy az erkölcsi jóra és rosszra vonatkozó politikai felfogása nem ragadt meg az elmélet elvontságában. Strauss szerint Churchill azért válhatott Hitler legfőbb ellenfelévé, mert a legdőntőbb kérdésekben a modern filozófia nem gyakorolt rá semmilyen hatást. Erkölcsi tisztánlátás vezérelte tetteit és gondolatait, nem engedte, hogy erkölcsi érzékét letompítsák a modern filozófia relativizáló tendenciái. Strausst sokat foglalkoztatták (már az 1936-ban Hobbesről írt könyvében is) Arisztotelésznek a *nemes becsvágyról* szóló fejtegetései. „*Nemes becsvágy van abban az emberben, aki nagy dolgokra tartja magát érdemesnek, s azokra valóban érdemes is*” – olvassuk a NIKOMAKHOSZI ETIKÁ-ban (1123b). Kicsit hátrébb: „*a nemes becsvágy valóságos dísze az erénynek*” (1124a). Strauss Churchillben látta megtestesülni a nemes becsvágyat és az áldozatkészséget: „*Egy olyan ember, mint Churchill, annak a lehetőségét bizonyítja, hogy a megalopszűchia ma pontosan ugyanúgy létezik, mint az időszámítás előtti V. században.*” (Strauss levele Karl Löwithnek 1946-ban.) Churchill mint ember és mint politikus is arra hívja föl a figyelmünket, hogy az embernek *kötelességei* vannak. S ez alól a politikus sem kivétel. A machiavellizmus viszont éppen ennek ellenkezőjére jogosít fel: a siker biztosítása érdekében megengedhető akár a kötelességek elhanyagolása is.

Erkölc, politika, filozófia – ezek a fogalmak álltak annak a vitának a középpontjában is, amely elsősorban Leo Strauss és Alexandre Kojève között zajlott. A vita kiindulópontjául Strauss ON TYRANNY című könyve szolgált, melyben Xenophón egyik viszonylag ritkán emlegetett írását, a HIERO AVAGY A ZSARNOKSÁGRÓL-t dolgozta föl. Kojève a TYRANNY AND WISDOM című írásával válaszolt Straussnak, aki egy újabb testes tanulmányban szállt vitába Kojève álláspontjával. Itt most nincs mód az egész kotet anyagát ismertetni, még kevésbé földolgozni, csupán a Kojève és Strauss felfogása közti leglényegesebb eltérésekre szeretném fölhívni a figyelmet. A HIERO értelmezése körül kialakult vita érveit szándékosan figyelmen kívül hagyom, kizárólag a politika és a filozófia viszonyát elemző megállapításokra térek ki.

Néhány szó Kojève-ről. Eredetileg Kozsevnjikovnak hívták, szülőhazáját, Oroszországot az októberi forradalom után hagyta el. Berlinben tanult, majd a harmincas évek elején Párizsba ment, ahol 1933 és 1939 között A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁ-ról

tartott előadásokat. Később a francia Gazdaságügyi Minisztériumban dolgozott mint a Közös Piac egyik tervező tisztviselője. Keveset írt, nem sokra tartotta az iskolákat, problematikusnak az oktatást, és megvetette a hírnevet. Azt állította, hogy a hegeli rendszer – ha helyesen értelmezik – az igazi, végső filozófiai rendszer. Allan Bloom szerint „*Kojève Hegel legalaposabb modern követője*”. INTRODUCTION A LA LECTURE DE HEGEL című könyve a Hegel-irodalom egyik legfontosabb műve. Fukuyama A TÖRTÉNELEM VÉGE? tanulmányát erre a Kojève-könyvre alapozta.

A Strauss és Kojève közötti vita lényegét Allan Bloom így fogalmazta meg: „*A vita arról a kérdéstől folyt, hogy az emberi természet változatlan-e, és vajon a filozófia elmozdulhat-e a történetitől az állandóság irányába.*” Xenophón HIERÓ-ja, melyben a költő Szimonidész beszélget Hieróval, a türannosszal, kiváló alkalmat nyújt a filozófia és a politika viszonyának elemzésére. Mi a filozófia, mi a tárgya, ki a filozófus, és milyen feladatot vállalhat magára a közeletben: Kojève úgy látja, hogy a filozófus tökéletesen alkalmas a hatalom gyakorlására. A kérdés inkább az, hogy a filozófus akar-e ilyen feladatot vállalni. A filozófusnak választania kell a bölcsesség keresése és a politikai szerepvállalás között. (A szerepvállalás jelentheti az uralkodó melletti tanácsadást.) A filozófusklasszikus definíciója tulajdonképpen epikureista: a filozófus a „világon kívül”, visszavonultan él a „kertjében”, a közügyek nem érdeklik, minden idejét az igazság keresésének szenteli, a cselekvés nem kenyerre. Az epikureista filozófusnak – írja Kojève – két típusa alakult ki a történelem során, a pogány vagy arisztokratikus epikureista és a keresztény vagy burzsoá epikureista. Az „arisztokratikus” típusnak nem kell dolgoznia, mert vagy elég gazdag, vagy van egy Maecenas, aki eltartja. A „burzsoá” típushoz tartozó kénytelen munkát vállalni, hogy megélhessen, föl kell adnia a „fényes elszigeteltségét”. Bármelyik típust vesszük is, a filozófus – a dolgok természeténél fogva – nem tud hű maradni a közügyekbe való be nem avatkozási ígéretéhez, ez az oka, hogy az uralkodók mindig gyanakvással tekintenek a „kertek” lakóira. Ez a dolgok egyik oldala.

A másik az igazság ügyét illeti. Kojève – hűen Hegelhez – fölállítja a keletkezésben lévő igazság képletét: létezés (valamivé válás) – igazság – ember – történelem. Mivel a létező a történelem során önmagát teremti meg, a filozófus sem különülhet el a többi embertől, aktívan részt kell vennie a történelemben. Csupán az idő hiánya akadályozhatja meg, hogy aktívan bekapcsolódjék a politikába. A politika ugyanis teljes embert igényel, a filozófusnak viszont – ha filozófus akar maradni – a filozófiával is foglalkoznia kell. Visszatérve az eredeti kérdéshez: az epikureista filozófus a kertjébe zárkozva soha nem fogja megtudni, hogy a bölcsességet szerezte-e meg, avagy éppenséggel az elméje háborodott-e meg. Kojève szembeállítja a véleményét Strausséval és az antik hagyománnyal, amikor az antikvitásból megörökölt filozófusimage-t arisztokratikus előítéleteken nyugvónak minősíti. „*A »kertek«, »liceumok« és az »írásstudók köztársaságának« (Bayle) lakói mind azzal a veszéllyel néznek szembe, amit »kolostorszellem«-nek nevezünk*” – fejtegeti Kojève. A „kolostor” csak azokat fogadja tagjai közé, akik osztják a kolostor közösségét összetartó előítéleteket. Ez a fajta filozófia nem azonos a bölcsességgel, „szubjektív bizonyosságok”-kal van átszőve, s nem az Igazság az, amit megtalálnak. „*A szektás vagy kolostori élet teljességgel elfogadhatatlan annak a filozófusnak a számára, aki – Hegellel együtt – felismeri, hogy a valóság nem egyszer és mindenkorra adott, hanem az idő (legalábbis a történelmi idő) múlása során önmagát teremti meg*” – hangsúlyozza Kojève.

Kojève két dolgot tagad határozottan: az antikvitásban kiformalódott filozófusképület és az időn kívüli igazság lehetőségét. Felfogása szerint a filozófusnak részt kell

vennie a történelemben, nem is igen tehet mást, ki kell lépnie „kertjéből”, amelynek közössége nem egyéb, mint közös előítéleteket – s nem az igazságot – vallók csoportja.

A történelemben – értsd a politikában – beavatkozó filozófus végül is a politika igazi céljának ismerőjeként lép fel. A politika a keresztény vallás hatása alatt az *univerzális államot* akarja megvalósítani. Az univerzális vagy homogén állam eszméje aktuális céljává vált a politikának a XIX–XX. századra. „*A politika a filozófia alárendeltje*” – állítja Kojève, vagyis a politika csak a filozófia által diktáltakat ulteti át a valóságba. A filozófia viszont Szent Pálnak tartozik hűséggel. Kojève egészen odáig megy el, hogy kijelenti: ha a filozófusok nem adnának tanácsokat az államférfiaknak, nem volna progresszió, és megfordítva, ha a politikusok nem akarnák megvalósítani a filozófusok tanácsait, nem volna filozófiai progresszió, mármint hogy az igazság nem volna elérhető. Ily módon Kojève – Hegel nyomán – a történelem folyamatát alárendeli az eszme önfejlődésének, a politikát a filozófiának, a politikust a filozófusnak, röviden: a modernitás programjának. Kojève hegelianus filozófiai meggyőződésével összhangban vállalt minisztériumi közhivatalnoki állást, azt állítva, hogy ő „*a történelem vége fölött elnököl*”.

Strauss nemcsak Kojève-nek, hanem másik vitapartnerének, Eric Voegelinnek is válaszolt (RESTATEMENT ON XENOPHON'S HIERO). Itt azonban csak Kojève érveire adott válaszaira térek ki. Strauss azzal kezdi fejtegetését, hogy egy olyan társadalomtudomány, amely nem tud éppoly világosan és magabiztosan beszélni a zsarnokságról, mint mondjuk az orvostudomány a rákról, az a társadalmi jelenségeket nem is tudja igazából megérteni. Ezért nem is tudomány. Mi a különbség a klasszikus (antik) és a modern zsarnokság között? – teszi föl a kérdést Strauss. A mai zsarnokságok a korlátlan fejlődésbe vetett hiten alapulnak, azon, hogy a természet leigázható. A modern filozófia feladata ennek az eszmének hirdetése és terjesztése. Ezt a problémát már a klasszikus filozófusok is ismerték – Strauss itt bőséges filológiai utalást ad –, de a végtelen progresszió eszméjét elvetették, mert az *nem természetes*, s ezért romlásba döntené az embereket.

Strauss ezek után rögzíti Kojève álláspontját, majd egyenesen mentorának, Hegelnek politikai nézeteit bírálja. Strauss szerint Kojève Hegel tanítását Szókratész és Machiavelli (illetve Hobbes) politikai tanításának eredeti szintézisaként fogja föl, olyan egésznek, amely több, mint az egészet alkotó részek pusztája összege. Hegel tanítása „a végső tanítás”. Hegel azonban csak tagja egy sornak, amely Machiavellivel kezdődik, Hobbesszal és Adam Smithszel folytatódik. Ezek a gondolkodók tudatosan szakítottak a tradicionális politikai filozófia morális követelményeivel, mert azokat túl szigorúnak tartották. Hegelnek az úr és szolga viszonyára vonatkozó fejtegetései Hobbesnak a természeti állapotról szóló tanán alapul. Ily módon mindkét gondolkodó egy olyan társadalom képét konstruálta meg, amelyben az ember mint ember elgondolható olyan lényként, aki nem ismeri el a külső korlátok létezését, s csak a dicsőség utáni vágy hajtja előre. Az ember korlátlan fejlődésébe vetett hitéből következik, hogy a homogén vagy univerzális állam kialakulása közben elkerülhetetlen az erőszak alkalmazása. Míg az antik gondolkodók a zsarnokságot a legjobb rendszer ellentétének fogták föl, addig a modernitás politikai felfogása nem riad vissza szentesíteni a zsarnoki rendszert, pusztán azért, mert az közelebb visz az univerzális állam kialakulásához, mert az „objektív” követelmények ezt diktálják. Ezért írja Strauss, hogy „*Kojève elutasítja azt az állításunkat, hogy a jó zsarnokság – utópia*”.

Strauss – tovább elemezve filozófia és politika kapcsolatát – egyetért Kojève-vel abban, hogy a filozófus és a politikus között elkerülhetetlen a konfliktus: a filozófusnak,

aki egész életét a bölcsesség megismerésére teszi föl, nem marad ideje a politikai életbe való bekapcsolódásra, ugyanakkor teljességgel mégsem vonulhat felre, mert a legitim „szubjektív bizonyosság” és az elmeháborodottak „szubjektív bizonyossága” között nem lehetne különbséget tenni. *„A filozófus mint filozófus barátokra szorul”,* csakhogy a szűk baráti kör nem elég, mert így könnyen saját, közös előítéleteik foglyai maradnak. Nincs más megoldás, a filozófusnak ki kell mennie a „piactérre”: ekkor kerül szembe a poliükussal. Kojève-nek – írja Strauss – abban is igaza van, hogy a szektából való kilépésnek nem alternatívája az „írástudók köztársaságához” való csatlakozás, mivel ez a köztársaság magába foglalja a különböző filozófiai nézeteket vallókat. Ez viszont oda vezet, hogy egyetlen filozófiai érvet sem vesznek komolyan, hiszen a tisztelet valamennyi nézetnek kijár. Ha már a szekta és az írástudók köztársasága között kell választani, jobb, ha a filozófus a szektát választja. A politikai pártokba való belépés sem nyújt megoldást, mivel *„a tömegpárt nem egyéb, mint egy aránytalanul nagy sarakkal meghosszabbított szekta”.* Mit segít az, ha a szekta rételeit több millió párttag papagájként ismételteti? Ettől talán növekszik a kérdéses tanok „objektív igazságtartalma”?

De kell-e a filozófusnak akár csak a szektát is választania? – kérdezi Strauss. Kojève szerint a filozófia mindig tartalmaz szubjektív elemet, amely nem „objektív igazság”. Csakhogy – érvel Strauss – a filozófia eredetileg a tudatlanságunkról való tudást jelentette. Felfogása szerint a filozófia a problémák tudatosítását tűzte ki célul és nem a megoldásukat. Amíg a filozófia nem akar a bölcsességgel azonosulni, csupán keresésének szenteli erőt, kisebb a veszélye annak, hogy a filozófus a megtalált megoldások bűvöletében éljen. Szektába akkor szerveződnek a filozófusok, ha elhiszik, hogy a megoldásokat is meg tudják találni. Szókratész soha nem alakított szektát. De ha mégis szektába kényszerültek a filozófusok, nem feltétlenül lettek valamennyien ugyanannak a szektának a tagjai. A filozófia eredetileg nem a korlátlan fejlődés, a természet legyőzésének a hirdetője volt, ellenkezőleg, az emberi élet természeti korlátainak tudatosítására vállalkozott. A modernitás filozófusa viszont, miközben ideológussá alakult át, a tudomány végtelen fejlődésére alapozva a természeti korlátok ledönthetőségének a hitét, eszméjét népszerűsíti. A modern politikai filozófia a bölcsességgel és nem a bölcsesség keresésével azonosítja magát. Nem a problémák tudatosítását, hanem azok megoldását tartja a fő feladatának. Mivel a filozófia minden emberi vállalkozás és terv korlátait tárja föl, nem hiszi, hogy a „legjobb társadalmi rend” megvalósításával megváltást vagy kielégülést hozhat. Éppen ezért a filozófus nem vesz részt forradalmi vagy felforgató cselekményekben.

Noha Strauss élesen bírálja Kojève nézeteit, abban egyetért vele, hogy a filozófusnak ki kell mennie a piactérre, hogy ott potenciális filozófusokra leljen, íjakat nyerjen meg a filozófiának. De vajon ez azt jelenti-e – ahogy Kojève állítja –, hogy a filozófusnak keresnie kell az alkalmat a város ügyeibe való beleszólásra, a politikai ügyek irányítására? Strauss – szemben Kojève-vel – azt hangsúlyozza, hogy nincs szükségszerű kapcsolat a filozófia politikai tartalma és a legjobb politikai rend kialakításához való hozzájárulása között. Az antik filozófusok egyébként nem látták olyan tragikusnak a filozófia és a polisz közti konfliktust, így Szókratész halálát sem úgy fogták föl, ahogyan ma felfogjuk.

Strauss ezután tér rá a filozófia és a modern politika közti összefüggés boncolgatására. A modern politikai rendszerek a filozófia olvasztótégelyében nyerték el alakjukat. A filozófia radikálisan forradalmasította a poliükát. *„A modern filozófia, amely a kereszténység szekularizált formája, alkotta meg az univerzális és homogén állam eszméjét.”* Kojève

Hegel-értelmezésének éppen ez a lényege és csúcspontja: a történelem véget fog érni az univerzális állammal. De nézzük meg, mit is ígér az embereknek az univerzális állam! Többé nem lesznek háborúk és forradalmak, a természet kezesbáránnyá válik, azaz befejeződik legyőzetése, az emberek csak nagyon keveset dolgoznak. Ez az állapot azonban – mondja Strauss – nem más, mint a humanitás alapjainak a fölszámolása: ez a nietzschei „utolsó ember” állapota. A végső állam az emberek legdédélgettebb álmainak a megvalósulása volna: nincs háború, nem kell dolgozni, a történelem véget ért, nincs mit tenni tovább. Ugyanakkor minden embernek bölcsés is kell válnia, az ideális állapot nem egyeztethető össze az emberek közötti különbségek fennmaradásával. Ezért tagadja Kojève, hogy csak néhány ember képes a bölcsesséig eljutni, szemben az antik elképzeléssel, amely lehetetlennek tartotta az egyetemes boldogságot, ezért nem is álmodtak arról, hogy a „történelem beteljesedik”. A modernitás viszont – megvetve az utópiákat – biztosítékokat kíván „a legjobb társadalmi rend” eléréséhez. Az erkölcs helyére az egyetemes fejlődés eszméje került, a boldogságot pedig a beteljesülés gondolata szorította ki az emberek fejéből. „*A klasszikus megoldás utópikus abban az értelemben, hogy a megvalósítása valószínűtlen. A modern felfogás utópikus abban az értelemben, hogy a megvalósítása lehetetlen.*” Kojève nem államnélküliséget, hanem egy végső államot hirdet: az állam nem halhat el, mert képtelenség, hogy minden ember egyformán elégedett legyen. A végső állam eszméje tarthatatlan progresszivitásfelfogáson nyugszik, ezért nem a végső beteljesülés, hanem az elállatiasodás felé mutat. A mindent megkapni akaró ember végül önmagát veszti el, állama pedig zsarnokság lesz. A modernitás válsága a korlátlan fejlődés eszméjébe vetett hit válsága. Ha Strauss ismerte volna Madách AZ EMBER TRAGÉDIÁJÁ-t, nyilván szívesen idézte volna a következő sorokat: „*A cél halál, az élet küzdelem / S az ember célja e küzdés maga.*”

Amikor Fukuyama Kojève-re támaszkodik, az ideológus-filozófus szerepét veszi föl. Csak Kojève-re figyel, Straussra nem. A helyzet paradox: Fukuyama egy olyan nézetrendszer jelszavait zenésítette meg, amelyeknek a gyakorlatba ültetett formái megbuktak. Hogy a fasizmus és a kommunizmus nem az univerzális állam megtestesítői voltak, még embrionális formában sem? Lehet, de arra tett kísérletek voltak. S ha a liberalizmus lesz az univerzális és homogén állam eszmei alapja, akkor talán elesnek Strauss érvei? Strauss a modernitást állította szembe az antikvitással és nem a modernitás egyik vagy másik formáját, noha tény és kimutatható, hogy a fasizmusban és a kommunizmusban a modernitás esszenciális változatait látta. Ugyanakkor úgy véli, mint a NATURAL RIGHT AND HISTORY-ban írja, vigyáznunk kell, nehogy a *reductio ad absurdum* helyére a *reductio ad Hitlerum*-ot tegyük.

Fukuyama meg sem említi Straussnak a végső államra vonatkozó lesújtó nézetét: „*A történelem vége igen szomorú lesz*” – írja Fukuyama. Strauss viszont ezt: „*Ha az univerzális és homogén állam létrehozása a történelem célja, akkor a történelem abszolút módon »tragikus«.*” Fukuyama akkor is bagatellizál, amikor az unalomról beszél, amely az univerzális állammal együtt köszönt be. Strauss nem unalomról, hanem az emberiség kipusztulásáról ír. Fukuyamának „ambivalens érzései” vannak a történelem végével kapcsolatban, Straussnak architektonikusan felépített érvrendszere. Fukuyama ideológus, Strauss a hagyományos értelemben vett filozófus.

No de mit akar Strauss? Visszatérni az antikvitáshoz? Természetesen nem. Ő a klasszikus politikai filozófia világlátásának és mentalitásának megmentésén fáradozott. A filozófus dolgoz az emberi cselekvések, tervek, ambíciók korlátainak tudatosítása, s nem a korlátlan fejlődés eszméjének dicsőítése. Ahogy az újkori filozófia eszméi átültetőd-

tek a gyakorlatba, úgy lett a filozófusok jó részéből ideológus. Egy bizonyos ponton ez történt Heideggerrel és Lukácssal, de ők a vesztes oldalon végeztek, Fukuyama és minden más ideológus, aki most a kommunizmus elbukása felett ül ideológiai tort, győztesnek érezheti magát. De ha valaki Strauss-szal ért egyet, akkor azt is látja, hogy Fukuyama cikke az univerzális állam felé való menetelésünk történetének efemer értékű darabja.

Fukuyama cikkének bírálatával nem fejeződhet be ez az írás, mivel az eredeti kérdés úgy szólt: mi az oka annak, hogy Leo Strauss, egy filozófus művei kiemelkedő fontosságot nyertek a mai Amerika politikai gondolkodásában?

Charles R. Kesler írja ALL AGAINST ALL című cikkében: „Tizenhat évvel Leo Strauss halála után hatása az amerikai tudatra és politikára egyre nő. Könyveit többen olvassák, mint valaha. Tanítványai és követői, akiknek száma mértani haladványként szaporodik, nem csupán a legkiválóbb és legharctakészebb konzervatívok csoportját alkotják a mai akadémiai életben, de az amerikai konzervativizmuson belül a forradalmi erőt is képviselik.” A gyökereit kereső amerikai köz- és politikai gondolkodás felbecsülhetetlen kincsestárra talált Strauss munkásságában. Strauss egyedülálló módon elevenítette föl a hagyományos politikai filozófiai kérdéseket, amelyekről már majdnem azt hitték, hogy kimerült vágata az emberi szellemnek. Strauss gondolatai és az amerikai politikai gondolkodás egymásra találása az 1980-as évekre esett. Amerika ugyanis – ez már közhely – elbizonytalanodott. Elég, ha a nyolcvanas évek második felének két legvitatottabb művére utalok: 1987-ben jelent meg Allan Bloomnak THE CLOSING OF THE AMERICAN MIND-ja, majd 1988-ban a THE RISE AND FALL OF THE GREAT POWERS Paul Kennedy tollából. Mintha Strauss negatív előrejelzése válna valóra: a határtalannak tűnő technikai fejlődés eszméje csapda az emberiségnek. A straussianusok, akik mára két táborra szakadtak, a „nyugatiakra”, akiknek a központi alakja Harry v. Jaffa, és a „keletiekre”, akik között találjuk például Allan Bloomot, olyan kérdések körül csapnak össze, mint: mi a politikai filozófia, mi Amerika és az amerikai hagyományok jellegzetessége, és mi a vallás szerepe manapság. Súlyos eszmefuttatások látnak napvilágot az alapító atyák, Abraham Lincoln és más amerikai államférfiak nézeteiről. A „keletiek” alapvetően Hobbesban találják meg Amerika gyökereit, s ez hedonizmust, ateizmust, materializmust jelent. A „nyugatiak” viszont az Arisztotelészt, a Bibliát, Locke-ot, Tacitust és Cicerót olvasó alapító atyákat tartják meghatározónak. Anélkül, hogy értékelni próbálnám ezt a vitát – innen nehéz is volna –, föl kell figyelni arra, hogy a filozófia újra belopakodott az amerikai politikai gondolkodásba. Allan Bloom például kifejezetten kultúrkritikai filozófiai művet alkotott 1987-es könyvével. Vajon ez az amerikai zsarnokság kezdete, ahogy Vajda Mihály az ilyen jellegű megközelítésekről esetleg feltételezi? Alig hiszem. Kétségtelen, hogy a tengeren túl a modernitás kritikájának nagy korát élik. Ennek mélyén a történelemnek mint a fejlődés koncepciójának elvetése áll, valahogy úgy, ahogy az antik filozófusok vallották: a filozófia a történelem tanulmányozásától nem várhat semmi érdemlegeset. A filozófia számára mindenesetre a szókratészi fordulat értelmezése újra a kérdések kérdésévé vált: milyen legyen a filozófia és politika kapcsolata? Merthogy ez a kapcsolat, ha időnként meglazulni látszik is, mindig létezett, és ma is létezik. Elég, ha körülnézünk a kelet-európai terepen. Olyan, mintha az alapító atyák idejét élnénk meg. De ez már egy másik írás tárgya lehet.

Imre Flóra

AZ ISMERETLEN IKONOSZTÁZ

Ha belegondolok, milyen kevés
élethelyzetben láttalak!
Mintha valami aprószemű géz
függöny fedné el a napjaidat:
vannak részletek, melyek élesen
kirajzolódnak, másokat hiába
próbál pótolni a képzeletem,
anyagtalanok maradnak, homályba
mosódó és mélység nélküli képek.
Hogy példát mondjak: láttalak aludni,
és láttalak, ahogy álmosan ébredsz,
és keresgélsz a széthajigált holmi
között – hogy mit, azt magad se tudod,
de nem láttalak tükör előtt állva,
se borotválkozni, se azt, ahogy
oda se nézve megigazítod
– tán fésű nélkül – a hajad; habár a
cipődöt fűzni láttalak, igen,
s azt is, ahogy tiszta inget veszel,
s a használtat gombócba gyűrve félre-
dobod, de azt, hogy mit csinálsz vele
utána, a szennyesbe teszed-e,
vagy kimosod, vagy itt-ott összegyűjtve
tisztítóba viszed – azt nem tudom.
Vagy hogy mikor – hagyjuk, no, nevetséges.
Pedig hát ilyen apróságokon
múlik éppen a kép meg a költészet.
És talán éppen ez a szerelem.
Mert máskülönben honnan olyan éles
az, ami volt, a jelentéktelen
mozdulatok, szavak mindegyikéhez
miért ragaszkodik úgy a tudat?
Vagy nem a tudat ez, nem is a lélek,
valami önmagánál nagyobb élet
izzítja fel a pillanatokat?
S ahogy azok a kicsiségek
pontokból kirajzolják valami
irracionális függvénynek
a menetét, lassacskán hallani
kezded az ismeretlen falon át
az összhang sokhullámú moráját.

EGY NÉHAI SZOPRÁN TÖPRENGÉSEI

A csengő, telt szoprán kora lejárt.
 (Elvégre nincs is nevetségesebb,
 mint egy lírai hősnő ráncos arccal.)
 Itt az idő, hogy szeméremből
 lassacskán dohányozni kezdjünk:
 legyen fakóbb, legyen csak érdekesebb.
 De álmunkban még visszajár a lágy,
 hajlékony, édes és messzirezengő,
 s úgy fülelünk saját ifjúkori
 lemezeinkre, mintha tehetség
 kezdőt fedeznének fel, és irigyeljük;
 hát hogyne, hiszen előtte az élet.
 De ösztönünk más szerepet keres már:
 összetettebb, komorabb figurákat
 kezdünk játszani, és a tragikumból
 mindig felcsendül az irónia,
 s a felhőtlen bolondozás mögött
 mindig bujkál egy szívszorító dallam.
 S aztán egyszer, mikor már beleszoktunk,
 s talán már elfelejtettük a könnyedebb,
 egyértelműbb daléneklési stílust,
 hirtelen egész testünk belefájdul,
 és minden sejthártyánk rezgésbe jön,
 mert meghalljuk a dalt, az igazit:
 ez az a dal, mindig is erre vártunk!

De nem bírják már hangszalagjaink.

Petőcz András

EMLÉK

A lépcsőkön fölfelé haladva,
 elhaló szavakra emlékszem, mondatokra.
 Lámpással kezemben a sűrű sötétbe lesve,
 remegő szívvel tértem nyugovóra, minden este.

Így volt azon az éjszakán, valóban,
amikor szobád ajtaján hallgatóztam,
apró-kicsi lány, alig 15 éves,
és hallottam azt az édes

borzongást keltő sóhajtozást,
azt a bizarr-jóleső sikongatást,
amit már – úgy hiszem – soha nem feledhettek,

és a kulcslyukon keresztül a félhomályba
lesve, nekem, a kamasznak, egy gyereklány vágyra
nyíló teste tárult fel: akivel apám szeretkezett.

HANGTALAN NEVETÉS

Félbehagyottan és tétlenül, tehetetlenül.
Falevél-mosoly, falevél-zörrenés.
Az erezet fehér, sosem-volt vibrálása.
Sosem-volt csillogás.

Nem is virág, nem is rebbenés.
A fűcsomó lassú kiteljesedése.
A fájdalom, a fájdalom mögött.
A félelem.

Milyen pillanat nélkül és milyen régóta már!
A simulás és a simogatás.
A hangtalan, elfáradt nevetés.

Régóta már, és pillanat nélkül.
Hangtalanul, áradó nevetéssel.
Inkább csak: hangtalanul.

András Sándor

SZABÓ ZOLTÁN HAZA- ÉS NEMZETSZEMLÉLETE (II)

2

Szabó Zoltán elsősorban a magyarok dolgát nézte, amikor „*a dolgot őt magát*”, de a magyarok dolgát elsősorban Európában kívánta rendezni, és ezért az emberi együttélés európai kereteit és elveit szükségszerűen vette figyelembe. Radikalizmusának lényegéhez tartozott azonban, hogy az európai elveket és kereteket nemcsak átvette, de át is értékelte. Gondolkodása pedig ahhoz a gondolkodói hagyományhoz tartozott, mely az európai felvilágosodás racionalizmusával – s annak magyar nyelvű változataival is – egyféle integrálás, nem a kirekesztés álláspontjáról állt szemben.

A felvilágosodás racionalizmusának integrálása, úgy tűnhet, csak valami nagyobb összefüggésben lehetséges, s az nem lehet racionalista a felvilágosodás értelmében. A dilemma, mint az embertudományok és a természettudományok újkantáriánus szétválasztása esetében is, közismert. A kétféle tudományfajta különválasztása éppen olyan kevésbé kielégítő, mint alárendeléses egyesítésük a csakis matematizálhatónak vagy a csakis hermeneutikusnak vélt tudományágak nevében. Hiszen ez utóbbiak is, amennyiben tudományosak, csakis racionálisak lehetnek.

Az univerzalizáló racionalizmusnak azonban nem az a baja, hogy univerzalizál, hanem az, hogy a diszkontinuitásokat felejtí, felejtetni akarja. Feloldja, azaz elfojtja őket, legyenek azok az egyéni halálba futó emberi életek, a nemzetek, a nyelvek vagy a végségséghez nem halállal kapcsolódó minőségek diszkontinuus nem alárendelhetően egymáshoz viszonyuló szigetvilága. Mit ér az a végtelen, írta a fiatal Hegel (GLAUBEN UND WISSEN című művében), mely nem képes a véges megegyezésére.

A pluralista mellérendelést, mint az egyeduralom legfőbb fenyegetését, nem képes elfogadni a hatalom vagy az erkölcs eszközeként – eszközként – használt ész, hiszen akkor kiderulne, hogy valamiféle alapotlanul hagyott célt szolgál. A mellérendelésre törekvést „összefüggéstelennek”, illetve irracionálisnak szokás mondani, természetesen a racionalizmus álláspontjáról, mely csak azt a pontot nem kérdőjelezi meg, amelyen áll, azt az egyet, amelyből minden következik. Nem tudja elfogadni azt a pragmatikus pontatlanságot, mely egy modus vivendi érdekében törekszik egy pluralista, mellérendeléses integrációra.

A szabadság-egyenlőség-testvériség hármas elvét, ha tetszik szentháromságát, szembesíteni kell az egyház és az állam, ezért a nemzet és az állam különválasztásának elvével. Ez a szembesítés az emberiség fajtabeli egységét az emberi igények differenciáltsága mellé helyezi, elliptikus viszonylatot alapít.

Hegel jellemző módon elítélte az egyház és az állam különválasztását. Ha a porosz államot különbnek vélte a franciánál, éppen azért is, mert az evangélikus egyház, a lutheri alárendelés értelmében, a belső állammal azonos lehetett, míg a katolikus egyház a maga államhatárokon kívüli, Rómában összpontosuló szerveződése miatt, megkövetelte a különválasztást. Nem a keresztény gondolkodás univerzalizálásáról, hanem

az univerzalizitás földi jelentkezésének más-másként elgondolt jellege szerinti különbségről van Hegelnél, s tőle függetlenül is, szó. Az univerzalizitás földi, az emberiség természetes nyelvekként és történetes kultúrákként adódó jelentkezése csak akkor lehet pluralisztikus, ha nincsen egyetlen szent szöveg, melyre hivatkozva az azonosság pozitív jelentkezését posztulálni lehet. Ez a hivatkozás keresztény összefüggésben akkor maradhat el, ha az államot az igazsággal, a szellemi-közösségi értelemben vett nemzetet a szeretettel kapcsoljuk össze, és nem törekszünk a mennyország országszerűen földi megvalósítására.

Magából a szembesítésből elsőnek az derül ki, hogy az egyenlőség univerzális és mennyiségi elve a testvériség minőségi elvével, mely nem kevésbé, de másként univerzális, polárisan, ezért szükségszerűen szemben áll. A galambbal vagy a farkassal vagy a lótetűvel szemben minden ember „testvér”, de a genetikai egyfajúság – a szaporodó ivadékok létrehozására való képesség – többnyelvűséghez kapcsolódik, még hozzá egzisztenciálisan alapvetőleg. Egzisztenciálisan le kell mondanunk a Babel előtti ősnyelv elképzeléséről.

Az elme, illetve a (nyelvek nélküli) „gondolkodás nyelvének” jeles képviselői vannak (Frege; nyelvészetben pl. Jerry Fodor). Sz az ember genetikailag meghatározottnak mondható nyelvi készségét valóban éppolyan nehéz egy efféle, Chomskyval tartó univerzális alap, „mélystruktúra” nélkül magyarázni, mint a meglévő természetes nyelvek – és azok struktúráinak – meglétét másodlagos vagy epifenomenális adottságokként lekezelni. A Herderre és Humboldtra visszamenő, ma elsősorban Sapir és Whorff nevéhez fűzött nyelvészeti gondolkodás szerint az efféle lekezelés kulturális imperia- lizmus eredménye, és elfedi, hogy maga a gondolkodás nyelvenként más-más.

Ha a Szabó Zoltánét is jellemző gondolkodást követjük, a két tábor közti vita bizonyos értelemben értelmetlenné válik. Az értelmetlensége értelme a – mindkét értelemben vett – megértés szükségszerűsége. Ha valaki a *fiat iustitia pereat mundus* elvét követi, magamagát egy világon kívüli istennel azonosítva, a vita eldöntésének alapos értelme van. A természetes nyelvek ismert-ismerhető világán túl található (?) egy világtalan, jelenség nélküli „gondolkodás nyelve”, amit nyilván csakis a husserli, a világot zárójelbe tevő transzcendentális ész gondolhat (hiszen nem beszélhet; akkor viszont miért „nyelv”?). Ha azonban az igazság mellett a szeretet is alapvetőnek mondható, és a másként gondolkodás éppolyan fontosnak érződik, mint maga a gondolkodás; ha végső soron nem az emberiség jövőjébe vetített, a nyelvkészséggel súrlódásmentesen harmonizáló egynyelvűsége, hanem éppen a többnyelvűség különbségeiből adódó gazdagság a cél; ha az ember öncél is, a vita maga lesz másodrendű (s mint olyan, nem is érdektelen). A nemzet és az állam, a testvériség és az egyenlőség, a közösség és a társadalom egymás mellé rendeléséből a szeretet és az igazság elvei rendelődnék egymás mellé.

Ebből a mellérendelésből, másodiknak, az derül ki, hogy a nemzet, illetve a haza inkább affektív-szellemi, mint racionális-szellemi adottság. Inkább esztétikus, mint etikus (és semmiképpen nem erkölcsi). A művészet modern elképzeléséhez hasonlít. Ez az elképzelés egyidejű a polgári társadalom és állam elképzelésével. Míg azonban, például Schiller „esztétikai nevelése” az „esztétikai állam” polgáraivá kívánja nevelni az embereket, a nemzettel szembehelyezett állam nem *polis*, és nem Platón POLITEIÁ-jának totalizálásához alkalmazkodik. A nemzet államosítása éppúgy kényszermunka- és háltáborokhoz vezetett eddig, mint az állam nemzetesítése.

A modern demokráciák kialakulási folyamatának jellemző eseményláncolata az,

mely során Shaftesbury, kinek nagyapja az 1688-as dicsőséges forradalom egyik vezetője volt, a Lordok Házában elfoglalt székéről lemondott, és hátramaradó életét esztétikai és etikai tanulmányokkal töltötte. Lemondását az kényszerítette ki, hogy a felsőházban olykor nem pártjával, a whigekkel szavazott, hanem az éppen vitatott ügy maga által vélt érdeme szerint; ezért olykor a tory párttal. A nemzeti egység megszálottja volt; képtelen volt elfogadni a pártérdekek előbbre helyezését.

Shaftesbury olyasmire jött rá, ami ma is probléma: a pártérdekek szerinti értékelés bajára, és olyasmit nem vett észre, amit ma is ritkán értünk: az állam és a nemzet, a társadalom és a közösség közti különbséget. Nem volt véletlen, hogy Shaftesbury a nemzeti egység kívánalmától az esztétika és az etika felé tolódott, hiszen a politikai gyakorlatból való kiábrándulása után az ő liberális szemlélete számára csakis a „belső forma”, késői változatában a hegeli „Sittlichkeit” és a „belső állam” maradt: magában az államhatalomban nem kereshette az egyéneket összetartozóvá fogó kohéziót. Szókratészról a dialógust meg az öndialógust tanulta, nem az államot. Ez emberi és ezért közösségi dolgok „belső formájának” elképzelése tette a (modern) esztétika egyik előkészítőjévé. Ezért hatott olyannyira Herderre, Goethére és Schillerre.

A nemzet és az állam különválasztásából harmadiknak az derül ki, hogy a „szabadság” a hármas jelszóban az „egyenlőséghez” is tartozik, a „testvériséghez” is. Isaiah Berlin A SZABADSÁG KÉT FOGALMA című 1958-as oxfordi székfoglaló előadása szerint a „negatív szabadságeszmény” a liberalizmusé: az egyén magánszféráját, a valamitől való szabadságot jelzi; a „pozitív szabadságeszmény” pedig a valamihez való szabadságot. Berlin azzal érvel, hogy az emberek nemcsak törvény előtti egyenlőséget akarnak, de azt is, hogy annak fogadják el őket, amik. Ezt az igényt, talán nem a legügyesebb szóval, „státus”-igénynek mondta. (A kifejezést valószínűleg Maintól vette át, az használta a „szerződés” ellentétéként.) Határozottan alkalmazta az egyénre is – „valaki akarok lenni” –, de egyúttal és elsősorban a csoporthoz tartozásra gondolt. A társadalom közjogi egyenlősége mellett szükségük van az embereknek a közösségi, testvériség szerinti elismerésre és befogadásra is. Egy négernek az is kell, hogy őt négerségében, egy írnek, hogy őt írségében, egy zsidónak, hogy őt zsidóságában, nemcsak állampolgári mivoltában ismerjék el. A nemzet mint szellemi közösség ennek a „pozitív szabadságeszménynek” felel meg. A liberalizmus „negatív szabadságeszményének” éppen azt szokták ellene vetni, hogy üres. A szegény embernek megvan a „negatív” szabadsága a tanuláshoz, de a „pozitív” szabadsága, például a tanuláshoz szükséges pénze, nincs meg.

Az univerzalizáló, negatív, liberális szabadságeszmény önmagában való elégtelenségének érdekes és magyar szempontból jelentős példája a francia költő, Béranger. Paul Bénichou mutat rá (LE SACRÉ DE L'ÉCRIVAIN, 1750–1830), hogy Béranger liberális programja az 1830-as forradalommal, a Bourbonok menesztésével megvalósult, s ekkor ő a jövőbe vetítette a költő ily módon profetukussá vált célját. Petőfinél a világszabadság pátozós elképzelése (és a biedermeier ízü „édes álmom” a XIX. SZÁZAD KÖLTŐI utolsó szakaszában) béranger-i ihletésű univerzalizmus és liberális utópia. A liberalizmus „negatív szabadságeszményének” üressége – s ez egyben elengedhetetlen erőnye és szükségessége ennek a modern államhoz tartozó, az egyenlőséghez igazodó szabadságeszménynek – Petőfinél természetesen kapcsolódott a magyar hazafiak testvériségének „pozitív szabadságeszményéhez”.

Szabó Zoltán sohasem mondta ki, hogy az egyház és az állam szétválasztása a nemzet és az állam szétválasztását is jelenti, de gondolkodása ilyen szétválasztást implikál, hi-

szen ő a nemzetet és mindenképpen a hazát az államtól, sőt az országtól is különválasztotta.

Bibónál azért nem ilyen egyértelmű a képlet, mert szerinte a közép-kelet-európai népekre az jellemző, hogy náluk „a közösség ügye és a szabadság ügye” nem egy ügy. (A NÉMET HISZTÉRIA OKAI ÉS TÖRTÉNETE. In: ÖSSZEGYÜJTÖTT MUNKÁI I. 173. o.; A BÉKESZERZŐDÉS ÉS A MAGYAR DEMOKRÁCIA. Uo. 222. o.; A MÁRCIUSI FRONT TÍZ ESZTENDEJE. Uo. 252. o.) Ez pedig annak köszönhető, hogy „a modern demokratikus nacionalizmus nem volt képes és – jogos okból – nem volt hajlandó az itt talált államhatalmi egységeket (Habsburgok birodalma, német és olasz kisállamok, oszmán birodalom) kitolteni a maga hatalmas érzelmével és erőfejlesztéseivel”. (A KELET-EURÓPAI KISÁLLAMOK NYOMORÚSÁGA. Uo. 206. o.) Bibó nem mondja ki egyértelműen, hogy „a szabadság ügye” az államhoz kapcsolódik, bár abban gyakran egyértelmű, hogy a „közösség” a „nemzet”, az „egyes ember” felszabadulása pedig „a szabadság ügye” (uo. 222. o.); „az ember szabadságát” szerinte „a modern állam” keretein belül hirdeti meg „a forradalmi demokrácia” (uo. 204. o.).

Bibó imént idézett műveinek alapgondolatai kitünőek és összetartoznak: 1. demokrácia ott működik, ahol a szabadság és a közösség ügye egybeesik; 2. „az ember szabadságát... mindig egy adott közösségben valósítja meg” a demokrácia; 3. „Demokratizmus és nacionalizmus két közös gyökerű mozgalom, melyek mély összefüggésben vannak, s ha ez megbillen, súlyos zavarokra vezethet”; 4. Közép-Kelet-Európában ezek a zavarok azért álltak be, mert itt állam és nemzet nem esett egybe, és 5. ez azért volt lehetséges, mert „Nemzetek, ha egyszer létrejöttek, a történelem tanúsága szerint pusztán a központi hatalom meggyengülése és helyi hatalmak önállósulása folytán sohasem estek széjjel”; „a változó államhatárok és áttekinthetetlen hűbérviszonylatok zűrzavara mögött Európa nemzeti keretei... meglepő állandóságot és hallatlan szívósságot mutatnak” a középkor kezdete óta. Végül 6. a nyugati fejlődés Bibó adta körülírása is helyesnek tűnik: „Nyugat-Európában a XV–XVIII. században lassan kialakult a modern állam. Az egykor jelképes központi hatalom mind erősebben ragadja meg a nemzet politikai életét, s a nemzeti tudatban mind erősebben részt vesz az állami apparátust mozgató értelmiségi réteg és a városi polgárság is. A székváros lassan az egész országot lesz, s az ország nemcsak politikailag és jogilag, hanem igazgatásilag és gazdaságilag is jellegzetes egységgé válik. Ebben a helyzetben következik be a francia forradalom, melynek egyik döntő következménye a közösségi érzelmek intenzívebbé válása és demokratizálódása, a modern patriotizmus megszületése volt.”

A kitünő és összetartozó alapgondolatok nyelvi kifejeződése azonban minduntalan jelez valami pontatlanságot is, az teszi az egyértelmű kimondást lehetetlenné. „A demokrácia” „az ember szabadságát” „mindig egy adott közösségben” csak akkor valósítja meg, ha szellemi szubsztancia (a szellemtörténet értelmében, amit Bibó elvetett). Egyébként az ember szabadságát emberek valósítják meg közös összefogással, amely során a forradalmi összefogásban tevékeny emberek valóban „emberek” is és – például – franciák vagy amerikaiak is. Nem szükségszerűen: Tom Paine angol volt, Lafayette francia, Bem lengyel; a francia forradalom Herdert is, Schillert is francia díszpolgárrá választotta.

A „forradalmi demokráciát” létrehozó emberek összefogását valóban lehet „közösségnek” mondani, nem „társadalomnak”, de ez a forradalmas „közösség” nem azonosítható a nemzettel, mert alkotó kaotikusságában „nemzet” is, „társadalom” is, az államot pedig, mint államhatalmat, felfüggeszti, hogy aztán ismét – és többnyire megváltozott formában – ismét érvényesítse.

Ez az állam a társadalom demokratizmusát és a nemzet függetlenségét van hivatva

biztosítani (és nem fordítva). A két funkció olyannyira más-más, hogy az amerikai forradalom nem is hozott létre egy államot, mert az angol birodalomtól elszakadáshoz elegendő volt a szóban forgó államok szövetsége is. (Ez a felemáság máig hat: az Egyesült Államokban csak a Külügyminisztérium „State Department” [„Államminisztérium”]; „államrendőrség” nincsen; mindegyik államnak megvan a maga egyenruhás rendőrsége, az államszövetség rendőrsége pedig a civil ruhás FBI stb.) A két funkció azonban egybemosódik, ha csak a függetlenség teheti lehetővé a demokratizálódást (ami a XVIII. századi angol gyarmatokra nem állt). A „Mit kíván a magyar nemzet” a bécsi uralkodót szólította meg.

„Az egykor jelképes központi hatalom mind erősebben ragadja meg a nemzet politikai életét”, mondja Bibó Nyugat-Európáról. De ez így „a modern állam”-nak csak abszolutista kezdetekre áll, arra pedig úgy, hogy a nemesi nemzet tagjai alattvalókká degradálódva éppen hogy elvesztik a politikai élet lehetőségét; annak visszanyerése érdekében forradalmasodnak egy, a polgárságot is magában foglaló társadalomban. „A nemzet modern gondolata *par excellence* politikai fogalom: kiindulópontja egy állami keret, melyet a nép a demokratizált nemzeti tömegérzelmeik erejével birtokba akar venni, és a magáénak akar tudni”, írja Bibó. Ez is pontatlan – már az előző idézet viszonylatában is –, méghozzá úgy, hogy szerintem Szabó Zoltán biztos nem mondta volna. Ő a „nemzet” szóval nem „politikai fogalmat” jelölt. Úgy hiszem, Franz Boaszal értett egyet, aki szerint (ANTHROPOLOGY AND MODERN LIFE. 1962 [1928]. 81. o.): „A »nemzetiség« kifejezésnek két értelme van. Használják egy állam polgárainak együttes jelölésére, mint amikor egy személy nemzetiségét amerikainak, franciának vagy olasznak mondjuk, értve ezalatt, hogy az az Egyesült Államok, Franciaország vagy Olaszország állampolgára. Arra is használják, hogy egy nyelvi és kulturális csoporthoz tartozó személyt jelöljenek vele, mint amikor azt mondjuk, hogy a Balkán-félsziget sok rendszertelenül elszórt közösségének tagjai bolgár, szerb, görög vagy török nemzetiségűek. ...A következőkben a »nemzetiség« kifejezéssel olyan csoportokat jelölök, amelyeknek – politikai szerveződéstől függetlenül – ugyanegy a nyelve és a kultúrája.”

Pontatlannak azért mondom Bibó szóhasználatát, mert nem alkalmazkodik azokhoz a – szintén szóhasználatra támaszkodó – alapgondolatokhoz, amelyeket kiválasztottam. A szóhasználatot mondom pontatlannak, nem a gondolkodást, mert amiről Bibó ír, nem igazán pontosítható. Bibót bírálni csak azzal lehet, hogy – bármilyen érthető okokból is – idealizálta a nyugat-európai helyzetet (és ignorálta az amerikai). Az ír, a baszk, a quebeci konfliktusok, vagy azok a kezdődő viták, hogy az Egyesült Államok egyes részei spanyol nyelvűvé válnak-e, csak szélsőséges jelei az univerzalizált-állami polgárjogok és a nem univerzalizálható, illetve nem univerzalizálandó, jobb híján kulturálisnak mondható közösségi hitek és tulajdonságok között fel-feltörő sokoldalú és állandó konfliktusoknak. Ha Bajorországban alig tíz éve lehetségessé vált a bajor nyelvjáráson való iskolai tanítás, ezt egy szövetségi állam engedélyezte, az államszövetség legfeljebb jóváhagyhatta, vagy nem tehetett ellene semmit. Az állam az NSZK-ban csak szövetségi szinten vált szét a nemzettől, Bajorországon belül, úgy tűnhetik, éppen hogy egyesült vele. De valójában a törvény Bajorországban megengedte, nem előírta a bajor nyelvű tanítást; továbbá Bajorország az NSZK része, ezért még a bajor állami szinten hozott intézkedések is elválnak a szövetség államától, és így az állam és a nemzet szétválasztását példázzák.

Bibó nézete, hogy a nyugati demokráciákban „a közösség ügye és a szabadság ügye” egy ügy, helytálló, de csak akkor, ha figyelembe vesszük, hogy ezt az egy ügyet az egyház és az állam, illetve a nemzet és az állam különválasztásával szolgálták. Vagyis gon-

doltak arra, hogy az állam se nem a közösség, se nem a szabadság, sőt éppen a közösség ügye ellen is fordul, amikor az egyén szabadságát veszélyeztetü.

A nemzet és az állam egymáshoz igazított különtartása Szabó Zoltánnál a hegeli totalizáló eggyé szintetizálást és a liberális egyoldalúságot egyaránt kizárja. De bármilyen bírálólag szolt is Szabó Zoltán a liberalizmusról meg a polgári szemléletről, nem a Berlin említette „negatív szabadságeszmény” elvetésére gondolt. Lényeges észrevenni, hogy ő Európát a második világháború idején „forradalomban” is tudja; annak van tudatában, hogy a „polgári életforma elbizonytalanodásának” idejében él, és ezért „polgári” és „liberális” alatt a XVIII–XIX. századi szavaknak a XX. század közepe felé mozgó társadalmi viszonyokra alkalmazott értelmét illeti bírálattal. Vagyis a felvilágosodás kiterjeszkedő és a tartalmat meg nem szabó, így üres, univerzalizálva egyenlősítő szabadság gondolatának bírálata közel sem jelenti ennek a szabadságeszménynek és a hozzá kapcsolódó társadalmi egyenlőségnek az elvetését. Úgy nem bírálta Bibót, ahogy Széchenyit, Petőfit, Kölcseyt, Vorosmartyt, Eötvöst sem. Aki ezt az olyan nyira nyilvánvaló körülményt nem veszi figyelembe, nem veszi észbe, mit olvas; nem gondolja meg, nem integrálja az olvasottat.

Politikai szempontból van olyan gondolkodás, mely Mannheim Károly DAS KONSERVATIVE DENKEN (A KONZERVATÍV GONDOLKODÁS) című tanulmányának elemzését tekintve se nem liberális, se nem konzervatív. Mannheim tipológiája szerint a konzervatív gondolkodás – ennek kialakulását ma is az 1830-as évekre szokás tenni – XVIII. századi eredetében a konkrétot hangsúlyozza az absztrakttal, a teret az idővel szemben, és a jelent a múlt bevégződésének tekinti, míg a „progresszív”, azaz liberális gondolkodás számára az absztrakt, mert a tervezhető, az idő, nem a tér, és a jelen pedig mint a csak tervezhető jövő kezdete fontos. Mannheim szerint a „proletár-szocialista” gondolkodás strukturálisan azonos a konzervatív gondolkodással: az osztályok éppúgy térben helyezettek, mint a hagyományos föld népe. Adam Müller kifejezésével „tértársak”, míg „kortársakról” a progresszív-liberális gondolkodás tud.

Mannheim tipológiájából hiányzik a radikális gondolkodás, holott az 1830 körül kezdődő konzervatív és liberális gondolkodást – mely a modern demokrákus társadalmak két, máig alapvető politikai pártállását adja – kiegészíti egy harmadik fajta, radikálisnak mondható gondolkodás. Mannheim tanulmánya egyszerre jelzi, hogy a nyugati demokráciák a liberális és a konzervatív pártok egymásba akaszzkodásából élnek, és hogy a konzervatív gondolkodás alapjaiban nem restaurációs, nem re-akciós, hiszen az ő elemzésében a Sturm und Drangból jövő Justus Möser – és az általa nem említett Edmund Burke (lásd például Robert Nisbet: CONSERVATIVISM: DREAM AND REALITY. 1986) – révén 1770-től datálható. Határozottan egybevág ezzel Bibó jelentős nézete, miszerint téves és káros a konzervatívokat a fasisztákkal azonosítani.

Ha viszont tipologizálva figyelembe vesszük a radikálisat, mint harmadik fajta gondolkodást, ezen belül is különbséget kell tenni a két totalitárius, vagyis monista radikalizmus, a nemzeti-szocialista és a nemzetközi kommunista, a nem totalitárius nemzetközi szocialista, valamint egy pluralistán populista népi-nemzeti radikalizmus között. Szabó Zoltán és Bibó István gondolkodása ez utóbbihoz tartozott. Bibó 1956-ban az újjáformált Parasztpártot „Magyar Radikális Párt”-nak akarta nevezni (végül „Petőfi-Párt” lett). Szabó Zoltán nemzetből és tájból összetevődő „haza”-elképzelése pedig az idő, nem a tér modulációjában, ezért a manheimi tipológia szerint a progresszív-liberális gondolkodáshoz sorolhatóan jelentkezett. Radikalizmusa azonban éppen abban is rejtett, hogy – a felvilágosodás dialektikájának heideggeri és adorni-horkhei-

meri bírálatához hasonlíthatóan – az ő időelképzelése egyrészt nemcsak lineáris, másrészt nemcsak a jelenből a jövőbe vezető volt, mint ahogy szabadságelképzelése is nemcsak a „negatív”, de a Berlin értelmezte „pozitív” szabadságeszményt is figyelembe vette, sőt elsősorban ez utóbbit hangsúlyozta.

A plurálisan populista radikalizmus gondolkodásának kialakítója Herder volt. Isaiah Berlin Herder-esszéje szerint (VICO AND HERDER. TWO STUDIES IN THE HISTORY OF IDEAS. London, 1976) a populizmus, a pluralizmus és az önkifejezés az a három elv, mely Herder gondolkodásának alapvető és csak tőle származtatható összetevője. Ez a több tekintetben Vico mellé helyezett Herder már Auerbach 1931-es esszéjében (VICO UND HERDER. Deutsche Vierteljahrschrift) és még határozottabban Cassirer 1932-es A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA című könyvében a felvilágosodással annak dinamikáján belül fordult szembe: „A felvilágosodás Herder által való legyőzése ezért saját maga fölötti valóságos győzelem. Egyike azoknak a vereségeknek, melyek valójában győzelmet jelentettek, és Herder teljesítménye ténszerűen a felvilágosodás filozófiájának egyik legnagyobb szellemi dicsősége.” (THE PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT. Princeton, 1951. 233. o.) Cassirer szerint: „Herder határozottan megtörte az analitikus gondolkodás és az azonosság elvének biúrkörét. A történelem szétomlasztja az azonosság illúzióját, nem ismer semmit, ami valóban azonos lenne, ami ugyanegy formában térne vissza. A történelem szakadatlan egymásutánban új lényeket hoz létre, és születési jogként mindegyiküknek sajátos alakot és független létezési módot adományoz.” (Uo. 231. o.)

Ezzel egybehangzóan (bár Cassirert meg sem említve) értékeli Herdert, a maga sajátos módján, Berlin. Szerinte Herder populizmusa „az az elképzelés, hogy mit jelent egy csoporthoz tartozni” (VICO AND HERDER. 156. o.). Herder számára „Hazafiság és nacionalizmus két külön dolog volt: »A családhoz, nyelvhez, a saját városhoz, saját országhoz, annak hagyományaihoz tartozás nem ítéltető el.« Am azzal folytatja, hogy »az agresszív nacionalizmus« minden jelenkezési formájában ocsmány, és minden háború bűntény. Ez azért van így, mert »Minden háború lényegében polgárháború, hiszen az emberek egymás testvérei, és a háborúk mind irtóztató testvérgyilkosságok.« Egy évvel később hozzáteszi: »Akhilleusznál nemesebb hősökre van szükségünk, Horatius Coclesnél magasabb röptű hazafiakra.« És sok évvel később, 1794-ben megismétli ezt: »Véres csatában egymásnak ütköző hazák, ez az emberi szökincs legnagyobb barbársága.« ...Rokonságban hitt, társadalmi összetartásban, Volkstumbban, nemzetiségben, de élete végéig undorodott mindenfajta centralizációtól, erőszaktól és hódításától, amit számára és tanítója, Hamann számára az átkozott állam testesített meg és jelképezett. A természet nemzeteket alkot, nem államokat. »Az állam egy csoport boldogulásának eszköze«, nem embereké. Nincs, ami ellen ékesszólóbban dörögne, mint az imperializmus ellen – ha egy közösség eltípor egy másikat, ha a valamelyik hódító csizmája alá típot helyi kultúrák kitérőletnek.” (Uo. 158. o.)

„A populizmus gyakran felvehető reakciós formákat, és látlálhatta az agresszív nacionalizmus folyamát, de az a formája, amelyet Herder gondolt, demokratikus volt és békés; nemcsak dinasztiaellenes és antielitista, de mélyen politikaellenes: ellene irányult minden szervezett hatalomnak, legyen az nemzet, osztály, faj vagy párt. Populizmusnak nevezem, mert ez a mozgalom Európában és kívüle is, szerintem, leginkább Herder eszméit közelíti meg. Többnyire pluralisztikus, az államot gonosznak tekinti, Rousseau-t követve hajlik arra, hogy »a népet« a szegényekkel, a parasztokkal, az egyszerű emberekkel, a városi élet gazdagságától még romlatlan plebejus tömegekkel azonosítsa.” (Uo. 184. o.)

Szabó Zoltán Herder elítélői közé tartozott. Szerinte a „Kárpát alatti Közép-Európa népei” „a német Herder” rosszra tanította, amikor arra, hogy „szabadságukat nem egymásért és egymás mellett, hanem egymás ellen kell keresniük” (HELYÜNK EURÓPÁBAN I. 483. o.).

Herder gondolkozásának elitélői közé tartozott Collingwood is, és az ő nézeteiből kiolvasható, mivel érdemes magyarázni a (fiatal) Szabó Zoltán és Isaiah Berlin közötti ellentmondást. Collingwood elismeri Herder gondolkodásának eredetiségét: „Tulajdonképpen elsőként Herder foglalkozott módszeresen azzal a gondolattal, hogy az emberek különféle fajtái között különbségek vannak, és hogy az emberi természet nem egyöntetű, hanem több változata van... Herder ily módon az antropológiának, annak a tudománynak az atyja, amely a) az emberi lények különféle testi típusait különbözteti meg, és b) a különféle típusok viselkedéseit és szokásait, mint a testiekkel együtt járó pszichológiai sajátosságok kifejeződését tanulmányozza.” (A TÖRTÉNELEM ESZMÉJE. Gondolat, 1987. 144. o.) Collingwood éppen ezért ítéli el Herdert: „Még nem létezik az a gondolat, hogy egy nép jellemét saját történeti tapasztalatai hozzák létre; ellenkezőleg, a nép történelmi tapasztalatát kezelik úgy, mintha pusztán eredménye volna a nép változatlan jellemének.” (Uo. 145. o.) Ezért: „Ha egyszer elfogadjuk Herder fajelméletét, semmi sem ment meg a náci házassági törvényektől.” (Uo. 146. o.)

Herder harmadik kritikusaként érdemes Finkielkraut 1987-es A GONDOLKODÁS VERESÉGE (LE DÉFAIT DE LA PENSÉE) című könyvét említeni. Ebben ugyan Herder szintén protofasisztává értelmeződik, de ezúttal a Harmadik Világ Franz Fanonnal szóló képviselőihez sorolva is: Herder az emberi gondolkodás – nyilván európai – universalizmusával szemben egy inkoherens és fasisztoid relativizmus eredeztetője. Finkielkrautnál tehát Cassirer felismerése, miszerint Herder szakított az arisztotelészi, majd descartes-i logikának az azonosság elvén alapuló analitikus hagyományával, és Collingwood nézete, hogy Herder számára fizikai sajátosságból ered a pszichikai és kettejük közül a szokások és viselkedések közössége, egyesül. Finkielkraut így egyszerre támadja a humanizmus nevében a fasisztákat, a Harmadik Világ radikális szószólóit és a Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard nevéhez fűződő, a heideggeri gondolkodást tovább radikalizáló – politikailag egyértelműen antitotalitárius – gondolkodást.

Ilyen összefüggésben talán érthető lesz, miért sorolható Szabó Zoltán gondolkodása a Berlin értelmezte Herder populista, pluralista és önkifejező gondolkodásához, még abban a gondolatában is, mellyel Herdert vélte elítélni. Ha igaz is, hogy Herder XIX. századi olvasói, mint népkülső ébredt emberek, gyakran a többi nép ellen lelkesedtek, Szabó Zoltán vádja már nem igaz, hogy ezt az ellenségeskedést is Herdertől tanulták. Az mindenkinek saját találmánya volt, s ha mégis annyira elterjedt, annak oka éppen az állam Fichténél, Adam Müllernél és Hegelnél is olvasható megítélésében és a nemzettel való totális azonosításában keresendő, méghozzá egy olyan Közép- és Kelet-Európában, ahol abszolutistán államossított társadalomban modernizálódott-bürokratizálódott az állam.

Herder államellenessége, birodalomellenességével ellentétben, túlzott volt: alábecsülte, amit nem becsült. Az állam mint eszköz és a hozzá tartozó politika lekicsinylése gondolkodásának bírálható része. Még akkor is, ha értjük, hogy ő elsősorban az abszolút monarchia francia változata s annak a „németellen” németek által való átvétele és általában a gyarmatosító birodalmak ellen érvelt. Egyértelműen megkülönböztette az államok birodalmi harcát a hazák testvérharcától, és ítélte el éppen azt, amit Közép-Európa Kárpát alatti népei Szabó Zoltán szerint tőle tanultak. Herdert a későbbi francia forradalom nem véletlenül választotta díszpolgárává; a hármas jelszó elvét ő pluralisztikus egységben gondolta, az egyenlőséget is, a szabadságot is a testvériség összefüggésében.

A „szellem”, azaz a „Geist” szónak ma is használatos és a hegeli filozófiából ismert értelmét éppen a fiatal Herder hozta létre: „Was, ich bin Geist! ich Geist! – so bin ich Gott! /

Ich denk', ich will, ich bins!" („Mi, szellem vagyok! én szellem! – akkor Isten! / Gondolkodom, akarok, vagyok!") Ez a Paracelsusra visszavezethető, a descartes-i „ész” (*mens*) – alternatív módon, a „gondolkodást” – „akarással” egyesítő „szellem” Heideggerig menően problematikus elképzelést jelöl (lásd Jacques Derrida: *DE L'ESPRIT HEIDEGGER ET LA QUESTION*. 1987). De Herdert, aki aktívan is evangélikus lelkész volt, fiziológiából eredeztetett pszichologizmussal vádolni, ahogy Collingwood tette, komikus lenne, ha nem menne intellektuális feljelentés számba. Faji gondolkodást találni egy, a nyelviségre annyit adó embernél pedig még csak nem is komikus, hanem zavaró, hiszen az ember fajtáján belül nyilván nincs annyi faj, amennyi nyelv, nép és nemzet. Herder az „ember” szellemiségét nem egy természetes nyelveken túli „ész”-ben, hanem a természetes nyelvekben és a természetesen hozzájuk tartozó közösségek-kultúrák öntevékeny jelentkezésében fedezte fel. Szellemi pluralizmusának mi lenne jobb bizonyítéka, mint kétkötetes, a világirodalom első nemzetközi népdalgyűjteménye.

A testvériség gondolata, ahogy azt Herder gondolta, egy érzelmi-értelmi minőséget jelölt. A herderi „pszichologizmus” – és ez Szabó Zoltánéra is áll – az érzelmek kultúrája miatt szellemi. Az érzelem (angol „sentiment”, német „Empfindung”) nem érzés („feeling”, „Gefühl”) és persze nem is érzékelés („perception”, „Wahrnehmung”). A szeretet testvériséget – éppen hogy nem biológiai redukció összefüggésben – létrehozó érzelme pedig kitüntetett szerepet kap, hiszen a megértés az emberi együttélésnek éppúgy feltétele, mint a meglátás, azaz a felismerés.

A pragmatista George Herbert Mead egy 1929-es *NATIONAL-MINDEDNESS AND INTERNATIONAL-MINDEDNESS* című esszéjében úgy vélte, a közösségi kohézió indulat, nem érzelem, a megváltozott világban azonban érzemmé kell szellemíteni. Mead nézetei sokban egyeznek Szabó Zoltán „szellemi honvédelmének” alapgondolatával, s ezért érdemes itt foglalkozni velük. A hasonlóságnál nem kevésbé érdekesek a különbségek.

Mead ebből indul ki: *„Az ellenséges attitűd különösen segíti a társadalmi kohéziót... Az ellenséges indulat egyesít bennünket a közös ellenséggel szemben, mert elég erős, hogy lebontsa a szokásos társadalmi szövődéseket, melyekkel kiolthatatlan magunktól másokat távol tartunk.”* (*SELECTED WRITINGS*. Chicago and London, 1964. 356. o.) Ezért lehet hasznos a háború, bármilyen illuzórikus célokért folyják is, mert „egy nemzeti egységet” semmi sem képes jobban erősíteni (uo. 360. o.).

Ennek alapján vélte Mead: *„Ha háború lenne a politika lehetséges rendszabályozója, meg lehetne tartani a társadalmi kohézió érdekében, legyenek bár a célok, melyekért látszólag folytatják, mégannyira illuzórikusak és alkalmatlanok. A Nagy Háború azonban megfosztott bennünket ennek további lehetőségétől. Minden háború, ha hagyják, hogy a háborúk szokásos módján lezajdjék, világgháború lesz, és minden megalkuvás nélkül és okosan folytatott háború szükségszerűen az ellenséges nemzetelek egészének, nemcsak az ellenséges erőknek az elpusztítását célozza. Ma már ezért nem lehet a nemzeti különbségek egymáshoz igazításának politikája. Logikailag vált lehetetlenné. Ez nem jelenti, hogy nem kerülhet rá sor. Talán még egy katasztrófa lesz szükség, hogy megszabadíthassuk magunkat a háborúskodás kultuszától, de nemzeti és nemzetközi életünket már nem gondolhatjuk háborúk viszonylatában. Ebből következik, hogy amennyiben nemzeti és nemzetközi életünket gondolkozva éljük, a nemzeteken belül széthúzó és egymást ellenző erők fiziója érdekében sem számíthatunk háborúkra. Arra kényszerülünk, hogy racionális önrudatoság révén jussunk el oda, hogy nemzetnek érezzük magunkat [to have a sense of being a nation]. Magunkká kell gondolnunk magunkat, annak a nagy közösségnek az összefüggésében, amelyhez tartozunk. Nem függhetünk attól, hogy honfitársainkkal egynek érezzük magunkat, mert az egység egyedül*

hatásos érzete a közös ellenség elleni közös reakcióból fakad. Nincs más társadalmi érzés, ami egygő olvasható bennünk. Nemzeti lélek helyett nemzeti szellemiséget [national-mindedness] kell létrehoznunk." (Uo. 363. o.)

„A problémának csak egy megoldása van, mégpedig az, hogy érthetően közös célokat találjunk, az ipar és kereskedelem céljait, az irodalom, művészet és a tudomány közös értékeit, politikai mechanizmusokkal meghatározott, védett és megerősített közös emberi értékeket. Ezek az értékek azonban elsőnek vizsályt okoznak. Egyéni és osztályérdekeknek tűnnek, és értük az ember az azokat fenyegető mások ellen harcol. Magatartásunk akkor racionális, ha megtaláljuk a különbségek és versengések mögött a közös értékeket. A mi közösségeinken belül a civilizáció folyamata a közös célok felfedezése: azok a társadalmi szerződés alapjai. Társadalmi szerződéssel nem ellentéteket, hanem különböző foglalkozásokat és ténykedéseket alkotunk. Az érdekek ellenségessége helyére a funkciók különbözősége kerül. Az a nehéz feladat, hogy a közös érdekek az egymással konfliktusban álló csoportok és egyének élményében és tapasztalatában [experience] valósuljanak meg. Mással behelyettesíteni őket nem lehet. Civilizált közösségekben egyének és osztályok továbbra is versenghetnek egymással, ahogy teszik is, de csak a versengés okainak és megoldásainak alapjait kitevő közös érdekek tudatában. Az állam ezeknek a közös érdekeknek gyámja; autoritását abból nyeri, hogy azok fenntartása mindenki univerzális érdekeit szolgálja. A civilizáció mértéke a közösség intelligenciájában és akaratában található, abban, hogy mennyire képes közös érdekekből eszközt és szokot kovácsolni a különbözőségek társadalmi szerveződésbe fordíthatóságának érdekében." (Uo. 365. o.)

Meadet hosszasan kellett idézni, hogy jelezni lehessen mind Szabó Zoltánéval rokon, mind az övétől eltérő gondolkodását. A rokonságot a szellemi megoldás keresésében találja. Szabó Zoltán is egyértelműen kirekeszti a háború lehetőségét, bármennyire fájjalja is a trianoni szerződéssel elvesztett országrészeket. Mivel a SZERELMES FÖLDRAJZ már a háború alatt íródott, és Szabó Zoltán a SZELLEMI HONVÉDELEM korai cikkeiben a háborúból való kimaradás mellett érvelt, azt lehet mondani, a „szelermes földrajz” egész elképzelése a háborúval, mint szükségképpen államosított eszközzel való leszámolás is; helyébe a szellemi-szerető visszanyerés gondolatával él. A második honfoglalást, a költőként az elsővel szemben hangsúlyozza: azt a szellemi-szerethető hazát kell megtartani. Cél éppen az államhatárok semmissé tétele, területek helyett tájakban gondolkodás; ez a cél ugyanis eszköz is: tájat, hazát, szülőföldet elcsatolni nem lehet. Mead az „elmét” (mind) helyezi szembe a „lélekkel” (soul), és ez így megfelel a Szabó Zoltánnál található „szellem” és „indulat” közti ellentétnek. Amikor Mead elveti Williams James, a pragmatikus pszichológus tanácsát, hogy a háború kultusza helyett a munka kultuszát kellene bevezetni, valamint Mussolini már bevezetett gyakorlatát is, melyben a kulikus tevékenység nem az elmét, hanem éppen az indulatokat ébreszt (uo. 366. o.) – „emberek, nem vadak, elmék vagyunk”, írta az idő tájt József Attila –, hasonló szellemben ír, mint Szabó Zoltán, és ugyanegy ügy, a „közösséget” alkotó „nemzet” érdekében.

Meadnél azonban a „társadalom” és a „közösség” nincs különartva, és ezt a keveredést jelzi 1. az államnak juttatott szerep, 2. az „elmének” a „gondolkodással”, a „rációval” és a „tudatossal” való azonosítása vagy társítása, és 3. egyes angol szavaknak (mint például „sense”) az angol nyelvben egyedi használata.

Az állam azért lehet Mead szerint a közös érdekek „gyámja”, mert „mindenki közös érdekeit szolgálja”. (Érdemes megjegyezni, hogy ez az állam, vagyis a szövetségi, a szövetség területem élő autonóm indián „nemzeteknek” törvény szerinti „gyámja”, s a

indiánok érdekeit képviselő egyik jelentős beadvány szerint a szövetségi kormány törvénytelen helyzetbe kerül, amikor egyszerre akarja az egész államszövetség és az indiánok egymással ellentmondó érdekeit képviselni. A [szövetségi] állam gyámkodása, azt kell mondani, ebben a tekintetben azért ellentmondásos, mert már magában is az. Az állam ne gyám legyen, hanem végrehajtó hatóság, melyet a társadalom szervezetei mint gyámok használhatnak.) Mivel az amerikaiak érdekei nem az olaszok, a franciák, a koreaiak stb. érdekei, „univerzálisnak” csakis pluralisztikusan, azaz herderi értelemben mondhatók, akkor pedig úgy emberiek, hogy nemzetiek, és úgy nemzetiek, hogy emberiek. „*A sírt, hol nemzet süllyed el*” általában nem veszik körül „népek”, és ha „*az ember millióinak szemében gyászkönyű*” is, a nemzetek szemében nem. Ugyanakkor a „nemzethalál” – mely nem egyenlő az államiság felszámolásával – a heideggeri „*halálra menő lét*” értelmében, mint a végesség adódásának valósága, elkerülhetetlen gondolat. Az állam univerzalizációja ezért más, másfajta, mint a szellemi-érzelmi közösségként értelmezett nemzeti.

Az „elmének” a „gondolkodással”, a „rációval” és a „tudatossal” való társítása azért problematikus, mert az elmének vannak tudatos és tudattalan folyamatai. Az érzelmeket és érzéseket pedig a tudatos és a tudattalan együttese adja. Meadnek a gondolkozásra helyezett hangsúlya Heideggerre emlékeztet. A hangsúly helyezésének megokolása azonban már nem. Az ok ugyanis szerinte a *civilizációs* folyamatban elért állapot, melyben a háború „logikailag” vált lehetetlenné, és az egykori „közös ellenséggel” szemben a jövőben „közös [belterjes] érdekekre” hárul a „nemzeti egység”, mint a közösség létrehozásának és létezésében megtartásának feladata.

Az Egyesült Államok talán éppen most, a XX. század utolsó évtizedében kényszerül majd arra, hogy Mead tanácsával kísérletezzék. Hiszen 1929-re a gazdasági válság és a belőle való kikerülés, majd a második világháború, végül a „közös ellenséget” olyan csodálatosan elővarázsló hidegháború következett. Az ellenséges *indulatok* és a közösségi *gondolkodás* szembeállítás, feltehetőleg, elégtelennek fog bizonyulni; szellemivé kell tenni a retorikailag annyira hangsúlyozott és indulatokkal annyira támogatott amerikai hazafiságot. Gondolkozni kell, de gondolkodással közösségi érzést, az összetartozásnak az „*élményben és tapasztalatban való megvalósítását*” létrehozni aligha lehet. Az 1989-ben hozott törvény, mely szerint az ország zászlajának elégetése bűncselekmény, jele, de kétséges eszköze a „nemzeti egység” megerősítésének.

Az „elme” szó angol megfelelője, „mind”; közismerten lefordíthatatlan, egyebek közt azért, mert a „szellem” szó megfelelője, „spirit”, csak ritkán használható. Az Új Angol Biblia ugyan szakított a hagyománnyal, és a „Szent Lélek” kifejezést az archaikus „Holy Ghost” helyett most „the Spirit of God”-dal adja, de ez nem elég. A „mind”-hoz kapcsolódó melléknév, „mental”, olyan szemantikai mezőkre nyílik, hogy például németül legújabbban sokan kénytelenek átvenni. Az „elmebaj” angolul „mental disease”, németül viszont „Geisteskrankheit”.

Még fontosabb ennél – Mead szövegének értelmezése szempontjából –, hogy ebben a szócsoporthoz: „*a sense of being a nation*”, „*annak érzése/értése, hogy nemzet vagyunk*”, a „sense” szó nem fordítható magyarra.

A „common sense” eredetileg Arisztotelésznel az „öt érzék” (the five senses) egy nevezőre hozása, vagyis az egymáshoz igazított öt érzék. Ebből lett a modernnek nevezett kor elején a más nyelvre lefordíthatatlan kifejezés, amit magyarra „józan ésszel” (németre „gemeiner Menschenverstand”-dal) szokás fordítani. Fontos észrevenni, hogy az annak idején latinul mindenütt közismert kifejezést („sensus communis”) ma-

gyarul gondolni nem lehetett és ma sem lehet. (A németek csináltak ugyan egy tükörfordítást: „Gemeinsinn”, de kicsépelődött.) Hiszen angolul éppen hogy nem „ésről” van szó.

A Meadnél található „*a sense of being a nation*” nyilvánvalóan keményebb valami, mint egy „sentiment”, azaz „érzelem”; de az is nyilvánvaló, hogy Szabó Zoltánnál a tájat szereti az ember, nem a nemzetet, a haza pedig a táj és a nemzet együttese. Ebben az együttesben a táj, s a szülőföld tájával bekötött hazai táj, a hozzá tartozó édes honi lég, az elsődleges, az, amit szeretni lehet, ami az egyén megélt idejében időzik, az idő, nem a tér dimenzióiban.

Így jutunk el oda, hogy a Meadnél található „*nation*” amerikai angolja is lefordíthatatlan, mivel az Egyesült Államok összetársadalmi szerveződése önálló államok szövetsége. A szövetségi kormány nem úgy rendelkezik hatóságokkal és törvényekkel, mint az európai országok kormányai (beleértve a Német Szövetségi Köztársaság kormányát). Minden államnak megvan a maga közúti szabályzata; jogosítványt az államok adnak, nem a szövetség. Az iskolarendszer is ötvenszer állami vagy sokszorosan magán, nem szövetségi. A „nemzeti egység” ezért az Egyesült Államokban a társadalom, nemcsak a közösség egysége. Az az „állam”, melyet Mead az idézetben említ, elsősorban a Szövetség összállama; az segítette az 1960-as években a polgárjogok érvényesítéséért forrongó mozgalmat – éppen az államokkal szemben. Am Mead még az így értelmezett „nemzet” gondolatával is a szociológus társadalmi gondolkodásán belül marad, bár a közösségről eléggé egyértelműen az Egyesült Államok „nemzeti egységbe” fonódó közössége összefüggésében vélekedett. Gondolkodásából hiányzik az érzélem-érzés, vagyis a testvériség igényére és szükségességére figyelmezés.

A „*nemzeti érzés*”, írja Tamás Gáspár Miklós (IDOLA TRIBUS. Magyar Füzetek Könyvei. Párizs, 1989) nem erkölcsi. Ez megfelel Bibó és Szabó Zoltán nézetének. Ez az érzés ugyanakkor nem lehet, a már említett módon, csak esztétikus, bár Schiller – Shaftesburyre és Herderre visszamenő „*esztétikai nevelése*” értelmében – ahhoz éppen egyféle etikai dimenziója miatt közel áll. Egzisztenciálisnak mondhatjuk, ezzel azonban csak akkor mondunk valamit, ha az egzisztenciális hozzáállást szembehelyezzük az intézményesített be-állítással, ezért az állammal is. Amikor Mead azt mondja: „*Az állam ezeknek a közös érdekeknek a gyámja*”, nem úgy szól, mintha meg akarta volna különböztetni az Egyesült Államokban a polgárjogok szövetségi védelmét, ami erkölcsi, a művészetek és a hadsereg szövetségi támogatásától, ami nem az, és ami maga is különbözik mind az államok szerinti iskolarendszerek és a magániskolák, mind a művészetek és a tudományok feltételekhez szabott támogatásától. Holott a közjogi és a nem közjogi ügyek kapcsolása éppen különbözőségük miatt lehetséges. Mead „*nemzeti szelleme*” („*national-mindedness*”) ugyan nem erkölcsi, de alapjában véve a gondolkodás eredménye, és alapjában véve társadalmi, miközben – mintegy magától értődően – az amerikai nemzet társadalmára gondolt.

A nemzet és az állam mint a szeretet és az igazság itt jelzett különbségének gondolata megtalálható Arisztotelész NAGY ETIKÁ-jában (VIII. 1); „*Szeretet (filia) tartja össze, úgy tűnik, az államokat (poliszt), és a törvényhozók inkább törődnek vele, mint az igazsággal, hiszen az egyetértés, úgy tűnik, olyasmi, mint a szeretet – arra törekszünk mindenekelőtt –, s a pártoskodókat maguk közül a legnagyobb ellenségként vetik ki. És amikor az emberek szeretik egymást, nincs szükségük igazságra, míg igazakként is szükségük van a szeretetre, az igazság legigazabb formáját pedig szerető tulajdonságnak gondolják.*” A megkülönböztetés tehát eszményi körülmények között nem különválasztást jelent Arisztotelész számára: ebben

mintha Platónt követné. Ám azt a maga valóságára figyelmező módján teszi. Az egyetértésről ugyanis azt írja (IX. 6.): „*szerető viszony. Ezért nem nézetek azonossága, hiszen az egymást nem ismerő emberek között is fennállhat, és nem mondjuk, hogy a minden egyes kérdésben egy nézeten lévő emberek egyetértének, például akik megegyeznek az égitestek felől (mert az ezeket illető egyetértés nem szeretet), míg igenis azt mondjuk, hogy egy államban (polisz) egyetértés van, ha az embereknek ugyanaz a nézetük arról, hogy mi áll érdekükben, és ugyanazokat a teendőket választják, és teszik is azt, amiben közösen megállapodtak... Az egyetértés tehát, úgy tűnik, politikai szeretet; így is szokás mondani, mert olyan dolgokra megy, melyek érdekiinkben állnak, és életünket befolyásolják.*”

Az eszményinek a valósággal való azonosítása viszi Arisztotelészt a közös cselekvést lehetővé tevő „*politikai szeretet*” elképzeléséhez. A kifejezés lefordíthatatlant jelöl. A *filia* olyan szeretet, mely szülőt és gyereket, öreget és fiatalot, valamint barátokat fűz egymáshoz (VIII. 1); meg kell különböztetni ezért mind a korabeli görög *erósz*tól, mind a hellenisztikus-keresztény *agapé*től, még akkor is, ha Arisztotelész az egyetlen Isten vonatkozásában gondolt *agapé*t készítette elő, Szent Tamásig hatva, amikor „*az igazság legigazabb formáját*”, „*szerető tulajdonság*”-ként gondolta. A „*politikai*” pedig „*poliszos*”, mint ahogy Arisztotelész „*állama*” vagy „*városa*” is a „*polisz*” szó fordítása; így kapcsolódik szóhasználatában Arisztotelész Platón csakis eszményi „*politeiájához*”, amit magyarrá – német példát követve – „*állam*”-mal szokás fordítani, míg az angolok–amerikaiak a római–latin „*köztársasággal*” („*Republic*”) fordítják. Amikor Heidegger a „*városállam*” kifejezés ellen háborgott, igaza volt, csak az volt bajos, hogy a jövőt illetően egy nemzeti-szocialista „*állam*”-ról gondolkodva tette.

A modern kor az eszmények világi megvalósítását szorgalmazza; az eszményi és a valóságos tényezők különválasztása ezért modern összefüggésben ellentmondásosnak tűnik. Még abban a végső fokon kantí változatában is, mely szerint az eszményt mindig csak megközelíteni lehet, azt viszont tenni erkölcsi parancs. A „*politikai szeretet*” pedig „*nemzeti egység*” formájában közismert kíváncsalom magyarok és nemcsak magyarok számára.

Az eszmények megvalósítását szorgalmazó francia forradalom az egyház és az állam különválasztásával nem is eszményeket, hanem valóságos, intézményes hatalmakat kívánt különválasztani. Ha elfogadjuk az itt javasolt olvasatot, és „*egyház*” helyett „*valást*”, illetve „*hitet*” is teszünk – ez megfelel az amerikai forradalom modelljének, hiszen abban nem egy katolikus egyháztól, és a függetlenség kinyilvánítása után nem is az anglikán egyháztól elkülönülve kellett a hitvallás szabadságát meghirdetni –, a csak hitre alapozható választjuk el, ha intézményes, ha nem, a tudásra és ezért az ítéletre alapozhatótól. Az elkerülhetetlenül bürokratikus modern állam maga is intézmény, s ezért fontos benne nem egy eszmény megvalósulását, hanem megvalósulása folyamatának eszközét tekinteni.

A modern kor embere eszmények megvalósítását nem azok eszközösítésével, hanem eszközök segítségével teszi, ha teszi. A „*modern kor embere*” ködösítő általánosítás; ezért jobb modern társadalmakról vagy modern közösségekről beszélni, akkor ugyanis nyilvánvalóvá válik, hogy a (modern) társadalom magamagát, a maga forgalmát csak egyének kezelte eszközök segítségével irányíthatja. Rendőrök nélkül nincs modern társadalom, de nem minden modern állam rendőrállam, s a modern kor eszményeinek megvalósulását éppen a rendőrállamok akadályozzák.

Ha tekintetbe vesszük mindezt, hogy az arisztotelészi „*politikai szeretet*” valójában „*poliszt*” illető *szeretet*” volt, továbbá, hogy a szóban forgó „*polisz*” Arisztotelész számára

elsősorban Athén volt, az istennő Athéna „polisza”, talán érthető lesz, hogy a Petőfinél található „magyarok Istene” vagy egy politeista istenelképzelésnek felel meg, vagy pedig ugyanaz az Isten, mint a „németek Istene”, a „románok Istene” és így tovább, hiszen „egy az Isten”. Politeista hite csak egy-egy közösségnek lehet, mint például minden egyes ógörög polisznak volt, méghozzá úgy, hogy mindegyik magamagára, a többi poliszhoz való viszonylatában és mindannyiokat a barbároktól elhatárolva gondolta. Ma ilyen közösség nincs; még akkor sem lenne, ha az ENSZ a föld lakosságának valóságos államszervezeteként működhetnék. Tudjuk, nem az, s ami még fontosabb, tudjuk, Petőfi idején még ENSZ sem létezett, csak a bomladozó Szent Szövetségen túli szabadságra lehetett általánosságban gondolni.

Az arisztotelészi platonizált „politikai szeretetnél” fontosabb, mert valóságosabb és egyúttal kívánatosabb, a szeretet és az igazság eszményeinek (legalábbis a földi viszonylatokra szóló) megkülönböztetése és a valósításukra való törekvések különválasztása. Ezt a különválasztást a kantú mondás ismételt variálásával így lehet jelezni: igazság nélkül vak a szeretet, szeretet nélkül üres az igazság. A különválasztás éppen hogy nem egyesítés.

Szabó Zoltán publicisztikájának egyik legnagyobb, még elismertté segítő ereje, hogy a nemzet és a haza problematikáját újszerűen, a modern állam hatalmi eszközökkel is bíró és közjoggal univerzalizáló társadalomszervezése ellenében, de nem a vele való leszámolás céljából vetette fel. Úgy hírlík, az erőket megosztani káros; a hatalmat megosztani viszont a modern társadalmak és államok tanúsága szerint a népiuralom érdekében elengedhetetlen. Kant mondását máshogy variálva: egyenlőség nélkül vak a testvériség, testvériség nélkül üres az egyenlőség. A szabadság pedig, hiszen kettős, mindkét esetben kárt vall.

„Milyen az attitűdje annak”, kérdi Strawson (FREEDOM AND RESENTMENT. London, 1974. 44. o.), „aki rokonszenvvel viselletik egymással ellentmondó életeszmények teljes választéka iránt. Úgy tűnik, az efféle ember leginkább egy szabadelvű társadalomban érzi magát otthon, olyan társadalomban, melyben különböző [variant] erkölcsi környezetek léteznek, de amelyben egyetlen eszmény sem törekszik a közös erkölcsöt átfogni, jellegét meghatározni. Az ilyen társadalom mellett nem azzal érvel, hogy az életre vonatkozó igazság eluralkodásának lehetőségét ez adja meg a legjobban, mert nincs konzisztens hite, mi szerint van olyasmi, mint az életre vonatkozó igazság. Azzal sem érvel érdekében, hogy leginkább egy ilyen társadalom hozhatja létre a harmonikus célok országát, mert ő nem hiszi, hogy célok szükségszerűen alkalmasak a harmóniává rendeződésre. Egyszerűen örömmel fogadja a társadalom által lehetővé tett erkölcsi változatosságot; és amilyen mértékben értékeli a változatosságot, megjegyzi, hogy ellensége mindazoknak, akiket az élet céljának egyetlen intenzív látomása arra kényszerül, hogy az eszmény követelményeit egyenlővé tegyék a közös társadalmi erkölccsel.”

Ez a vallomás megfelel a szabadelvű, negatív szabadságeszmény követelményének. Ennek az eszménynek, úgy tűnik, nem lehet sok köze ahhoz, amit Szabó Zoltán nemzetet és tájat magában foglaló hazának mondott. Ugyanakkor az is elmondható, hogy egy-egy hazához, illetve nemzethez való tartozáson belül a szabadelvű eszmény analóg módon, mert nem erkölcsi összefüggésben, nem kevésbé kívánatos. Aki magyarnak tartja magát, nem tarthatja magát németnek is vagy orosznak is, bár mindenkinek szabadságában áll, hogy kivándoroljon a nemzetből. Egyetlen magyarságeszmény azonban nem lehetséges; egyén vagy csoport nem róhatja ki, nem szabhatja meg, mert a megszabás, még inkább a kirovás, csakis hatalmi, állami úton történhetik. Az etnofóbia azért vonz sokakat, mert hatalmi eszközök nélkül, hidegháborúval szolgálja a

vélt kohéziót; és azért veszélyes, mert könnyen kapcsolható államhatalmi eszközök használatához.

A nemzethez tartozó egyének között téríteni lehet, sőt az a „*belső gyarmatosítás*”, melyet a gyarmatosító német veszéllyel szemben Szabó Zoltán a SZELLEMI HONVÉDELEM-mel surgetett, efféle térítés volt, illetve elmélyülés. Szabó Zoltán még szellemi összefüggésben sem szeretett térhódításról beszélni, legfeljebb a *létrejövő* hagyományhoz való megtérésről. A régi és még élő szerzők olvasását sürgette, nem jutott eszébe, hogy listát szerkesszen a kíváncsú és a nemkíváncsú, sőt tiltott magyar szerzőkről, illetve művekről.

A nemzetből való kivándorlás nyilván problematikus, ha nem kapcsolódik az országból való kivándorláshoz. Ez is olyan pont, ahol haza és ország (illetve állam) egymással érintkezik. A SZELLEMI HONVÉDELEM és a SZERELMES FÖLDRAJZ végül is az országon belüli kivándorlást kívánta ellensúlyozni, annak visszaszorítására adott közre javaslatot. Ez a javaslat azonban, bár állami szervezetek, például a Magyar Rádió, részleges bevonását, részleges sajátosítását – nem kisajátítását – is magában foglalta, célzást sem tett az állam jogi és hatalmi szerveinek bevonására. Céljának tulajdonképpen elérte felét, ha ráébresztette az elsősorban a középosztályhoz tartozó magyar nyelvű lakosság egy részét, hogy ki lehet vándorolni a nemzetből az országon belül is, és hogy az eszmék szókincses pereputtyukkal való bevándorlása idején maga a tétlenség is egyenlő a kivándorlással.

Szabó Zoltán 1939-ben vagy 1942-ben elsősorban a német áfiumra – mert az idegen nemzetség vallása is ópium a népnek – akarta felhívni a figyelmet, a „*belső gyarmatosítás*”, azaz a szellemi kolónia teremtésének szükségére, mint az egyedüli módra, mellyel a kívülről jövő gyarmatosítást meg lehet állítani. Patrióta honvédelemről szólt, érte lázított, nem nacionalista, államosítottan terjeszkedő külterjes hódítás érdekében. Az ő „*belső gyarmatosítása*” a holderlini szellem kolóniateremtéséhez hasonlítható. Csak ha Bibó gondolkodásához illeszkedő elliptikus jellegét vesszük figyelembe, ismerhetjük fel, hogy a nemzetet és hazát az államtól csakis a nemzet és a haza érdekében választotta külön. Az egyént nem kellett külön hangsúlyoznia. Nemcsak azért, mert megtette azt Bibó, de azért sem, mert az a nemzet és haza, melyben ő hitt, csak szabadon olvasó és cselekvő egyének erejéből újulhatott meg.

(Befejező része a következő számban.)

Balla Zsófia

TÉL KÖZELÍT

Berzsenyi Dániel emlékének

Nézem tág hegyeid, tárul a völgy, az ősz
jön, belecsobban, a rőt fröccsen ezerfelé,
borzongat hidegen friss levegő, a tél.
Tinta alvad a tollakon.

Vannak pillanatok, eljön a „nincs tovább”,
s egyetlen lehető válasz a *nem, na, nem.*
Tempózás, ötölés, taktika addig e
végső *nem*-peremig a lét.

Megjön régi erőd, nincs mi lefogjon,
láttad, hogy dalolón ment a csapat, s a „tűz!”
gyilkos hangjaira ráropogott a sok
fegyver. Sírt veled más is ott.

Hallottad: huhogott, s hogy! a tömeg – halott
volt már több –, de kiált, énekel: „Ébredj föl...!”
s újra rákelepel fegyver nélküli
emberre a halál. Vonul.

Nem fél e sokaság, útjain meg nem áll,
megváltotta a *Nem*, törli – ha volt – bűnét,
megváltotta magát áldozatokkal a
Kisdéd most születő hada.

Himnusz kellene, ám érdekesebb a mély
főhajtás. A szavak forrani kezdenek.
Szégyenünk odalett, végre felállhatunk
lelkünk s Isten elébe is.

1985–1990. január

VÁGYTÖLTE

Most már örökre Jelen,
vakító fény, a Dél, vakító
látvány roncsolja szemünk?
Most már örökre nézni kell
a tülekvő, zavart tömeget?
Még nem hulltak le mind a zászlaink,
de tépetten lógnak, akár a kabát
egy tömegtüntetés után; és egyre több
alkalom van, hogy vertek legyünk,
meg- vagy le-, *egyre megy*, mondhatni: át-;
mert aki hitt a *Végre!-Idő* ben,
a régi félelmére vált;
a még egészen föl sem olvadt
jégtömb belül vastagszik megint.
A rettegés néha megfurósz.

Figyelmed nem szűnik, nem remélsz, csak
viszel. Söprés; sepreget.
Itt a Szabadság! A meglazult
világ boldogít.

Utódal

Amire várunk, mindig keserű?
A fák karján virág csorog. Mintha!
Ezen a légszínű zászlón.
Méntaszagú tavasz, lobogó.

Mircea Dinescu

DE RERUM NATURAE

Elkezdődik az új évad: a hársfa
ripacs illatot játszik tétován.
Deus olajat önt a machinába,
rutinnal kenve megy minden simán.

A tenger sápjá megvan –
vízbefűltak
markában fénysugár, kaszások, örökre talpon,
a prelátusok a parton
bort fejtenek,
a vágóhídon Apis ökre bőg,
kanállal kóstoljuk a kiforrt levet –
az élet drága, olcsó az időnk.

S a felhő mely kényesen fintorogva
egész nap filmet forgatott most gárgya
esőt okád a filozófusokra
s a szerintük tökéletes világra.

SZERENCSEJÁTÉK

Középkor leng a gesztenyék alatt
előttem perdül könnyedén a kocka
fiatal húson aszott ráncokat
játszom én is buja ostromra fogva.

A manzárdokban kiskanál kocog
a nyári délután teába olvad
gyanús szertartás a magányosok
emlékére haláluk félretoltad.

Ó, a fa-nöstény, csöcselék imádja
lázak pörölye kovácsolta testét
egy Borgia-pápa megmérgezett ágya
készlet nyergek közt tölteni az estét,

lakótelepi lányka öntudatlan
csörtet keresztül légvárromokon,
a menta gőzén át hiába villan
felé temetőbogár-mosolyom.

POSZTUMUSZ KÁPRÁZATOK

Az Úr által az óceánba festett
bús halakat nem eszi a szivárvány,
de minden művészt a művészet esz meg,
főbéröljük, a nagy Leviáthán,

epétől és ecettől hull a haj
a fiaikat ők is lenyelik,
s elégnék szépen mint a cetolaj
mielőtt bármit mondhatnál nekik.

ARANYDRÓT

Hajad mint mikor a pezsgő kívágja
a dugót, déli szél ámulva issza,
amikor nézlek, egy kicsi pirája
úszkál verejtékemben összevissza.

Jéghegyek tódulnak Hispániába
csicseriborsón majmok hemperegnek,
odaviszlek, beültetek egy szánba
vagy egy mammut-pillangót nyergelek meg.

És ezer pópa kezd litániába
amíg vadászként csók után leszelgek,
és ezer légy dühödt ármádiája
zúg drága és rút tetemem fölött,
s ha csókot kaptam leszek orrlíkába
aranydrótot biggyesztő szörnyszülött.

TÁNC

Utcán újságot olvas a halál
halott koldus arcáról vette le
ül a kocsmában kezében pohár
halál a réteken halál mindenfele.

Ne törd a port ruhádon és cipődön
légy egy életre a luxus lakája
és apadó véredben tükröződjön
a Szent Szófia aranykupolája.

Ó holtak tánca csörrents szolgálcot
muzsikálj csak boldog hangszereddel...
Húsunkban lustán ténfereg Bizáncod
hol Európával hol meg Kelettel.

Csordás Gábor fordításai

FIGYELŐ

RENÉ CHAR, VAGY „A MESEBELI TÉNYEK TÖRTÉNELMI TÉNNYÉ VÁLTOZTATÁSA” (ÉS VISZONT), VAGY A „TÁRGYATLAN KÖLTŐ”

*René Char: A könyvtár lángban áll
Válogatta és fordította Parancs János. Az utószót
Vajda András írta
Európa, 1989. 210 oldal, 35 Ft*

Paradoxon 1

René Char provinciális költő. Életének nyolcvannégy éve alatt alig mozgott ki a kis délfrancia városkából, ahol született. Még szürrealista költőből egyszerűben (szinte szürrealista fordulattal) partizánvezérré, René Char költőből Alexandre kapitánnyá, a századközép összeurópai szabadságharcának tán legrendhagyóbb vezéralakjává travesztáltan is, alig egy-egy illegális szolgálati repülőúttal megszakítva, ez a vidék maradt állandó főhadiszállása: életének, fegyveres harcának és költészetének egyaránt.

A szülővárosa (és halálának szigete) mellett, pontosabban akörül kanyargó, alig harminc kilométer hosszú folyócska (amely őt ágra szakadva fogja ölébe L'Isle-sur-Sorgue szigetvároskáját), keresztülfolyik Char költészetének egész hatalmas geográfiáján, végighordozva rajta fényét, és végigsuhogtatva „hajjai taraján soha meg nem bötöl szélét”. Miközben ez a költészet legtutkosabb útjain se hagyja el a folyócska mentét, bármily messzeségekbe tárukozik is, akármilyen mélységekbe merészkedik, bármily nagy „utazásokat” tesz is meg „az ország felé” (lásd alább), mindig tapintható közelségben marad e kis folyóhoz és eldugott csendes forrásvidékéhez a Vaucluse völgyében. A „pays”-hez, vagyis mindnyájunk legszűkebb hazájához, szülői földünkhöz, ahol ha

élnünk-halunk nem is feltétlenül kell (vagy éppenséggel: lehet), de amely éppoly elmozdíthatatlanul az otthonunk, ha netalán ott hagyjuk is, vagy kiűzetünk belőle, amely elmozdíthatatlan Char valamely jelzős szerkezete. Mert – mint egy egészen más költő mondja, aki hazát cserélt, de „otthont” ő sem tudott cserélni: „Home is where one starts from”. Char sosem érezte ezt az elioti nosztalgiát; ezt az érzést élte. Ott tudott maradni, és ezt az ottot teljes világgént tudta belakni.

Költészetében ez a kis hazai (otthoni) folyócska – a földrajz minden tiltakozása ellenére – a világ tengerébe ömlik. Szé a provinciális fogantatású költészet, melynek kulcsszava a csaknem ismeretlen folyónév, *La Sorgue*, soha el nem hagyva e folyócska platánsorok szegte partjait, az ember teljes tájára nyílik. „Az alapok és a csúcsok nyomában”, folytonos „jártában-kellében a magánytól a létig”: „a fa sztvétől a gyümölcs mámoráig”, mindig a gyökerek alá ás, és a tetők fölé ágas(k)odik. Char egyetemes költő.

Paradoxon 2

Char homályos költő. De nem zavaros költő. Nem mindig érthető, de legtöbbször evidens. Félreismerhetetlen hangjának rejtélyessége a kristályok kikezdheterlen geometriájával párosul. Mondandója a lét sötét mélységeibe nyúlik, de mondatai a tudat fényében turdenek. Mert a költemény „közbeiktatott rejtély” az időben; de a rejtélynek rejtélynek kell lennie, nem megválaszolhatóan találós kérdésnek. A lét kifejezhetetlen, de a nyelv a belőle kifejezhetőnek foglalata. Költő az, aki „történelmi ténné változtatja a mesebeli tényeket”. A lét homályos nyelvét a beszéd világos nyelvére fordítja le. A fordítónak nyilvánvalóan ezeket a természet tükörszimmetriájához és áttekinthetlenségéhez, az élő anyag hol egysejtű egyírnyúságához, hol billió sejtű összehangoltságához idomuló nyelvi alakzatokat kell megragadnia. S azt a kristályosodási pontot megtalálni, amely rejtve létrehozta magát a képződményt. A situációt, amelyből kiindul. Mint

nevezetes vers-aforizmájában (aforizma-versében, egyik legsajátabb műfajában) mondja: „Hogy is érthetnének? Oly messziről szölok...”

A hang valóban messziről jön. De a közünkben szólal meg. Egy helyen még láttatóbb ez a „helyzetkép”: „Távolabb, a közös szülő mezején, a nagy kezdeményező, a tárgyatlan költő...” A költő tehát „távol” van, térbeli és szellemi értelemben is, azzal, hogy a szülő szélén áll, azzal is, hogy kezdeményező, és azzal is, hogy (nyelvtani értelemben) tárgyatlan – de távolsága mégis a közösen belüli távolság. Char költészetének fő ereje („üzenete”?) ez a feszültség távol és közel között, távoli közelség, közeli távolság állandó váltóárama. Korunk egész művészetének alaphelyzete – Charnál e helyzet limesein. Elidegenedtségünk képlete: ami „igazi” lényünkhez legközelebb áll, a gyakorlat szintjén az bizonyul a legnehezebben megközelíthetőnek. És fordítva. Char, folytonos önmegközelítéseinek önkínzó és öntisztító sorában maga teszi fel újra meg újra (lásd fent) költészetének (a költészetnek? a modern költészetnek?) ezt a kulscérdését. Megfordítva, mintegy matematikai próbaként, a számára különben is oly fontos Hölderlin talányát: „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.”

Persze, kérdései éppoly ellipikusak, mint másutt a kijelentései. De így is, úgy is, érthetően mondja el azt, ami az érthetetlenből érthető. Mintha tudná, hogy csak az érthetön sejlik át az érthetetlen. „A költészet elválaszthatatlan attól, ami már sejtethető, de még nincs megfogalmazva”, mondja, a lehető pontossággal harározva meg a költészet episztemológiai helyét – a tudhatatlan és a tudás között. S ezt is: „Közel az idő, amikor már csak az bírhat szóra, ami megmagyarázhatatlan tudott maradni.” Íme, a költészet másik központi helye, par excellence megszólalási impulzusa. Char – élete későbbi szakaszában – személyesen is közel került Heideggerhez (három egymás utáni évben hívta meg nyári szemináriumot tartani a Sorgue-hoz közeli Thorba). Szellemileg talán mégis közelebb áll a nyelvfilozófus Wittgensteinhez. Még akkor is, ha fent idézett versmondata ellentétben látszik állni a TRACTATUS végső tanításával, amely szerint... de hát tudjuk... Valójában azonban egybehangzik vele. Hiszen ha arról nem szabad beszélni, amiről nem lehet, akkor mindarról kell beszélni, amiről lehet; talán pontosabban: mindaddig beszélni kell, amíg

lehet beszélni. És Char – e mondatával is – ehhez azt teszi hozzá: (a költészetnek) éppen arról és csak arról kell beszélnie, amiről még éppen hogy lehet. Vagy – talán, mégis – azonos egy picikéit túl. VÁLASZOK KÉRDŐ FORMÁBAN HEIDEGGER EGY KÉRDÉSÉRE című írásában azt állítja (kérdézi?): „a költészet »énekelte gondolat«”. (Szöges ellentétben mindazokkal, akik az éneket [a költészetben] nem a gondolat transzformációjaként élik meg, hanem a gondolat eltörléseként.) Az ének burkában a gondolat, a gondolat magyában az ének a végsőnek látszó limeseken is átcsempészheti magát. Csak hát: ehhez az kell, hogy a nyelv is túllépje a maga határait, minden beszédbeni pontatlanságát a pontosság végső lehetséges határáig differenciálja. A költészet lehet, hogy „énekelte gondolat”, de mindenképpen magára hagyott nyelv, a beszédétől elhagyott/megszabadult nyelv, amelynek gesztus és hang nélkül kell önmagáért helytállnia. Minden „legnagyobb” költő tudja ezt; Char különösen, „szignifikánsan” tudja, ha úgy tetszik. Szövegének homálya csupa fénypontból áll össze. A költészet Char számára sem tudomány, de – logika. Aki nem fedezi fel (s a fordításban nem reprodukálja) nyelvi szerkezeteinek logikáját (amelyek gondolati szerkezeteinek egy más síkra lefordított, eltorzított vagy csak árnyékként ábrázolt geometriai ábrái), az nem juthat közel hozzá (ehhez a távolhoz).

„Híd nincs, csak víz van, amin át lehet kelni.” A sok közül talán ez a legfontosabb kulcsmondat/vers/aforizma. Ennek a „csodának”, ennek a „száraz lábbal” való átkelésnek a tengeren kell részeseivé válnunk, ha olvassuk (még inkább, ha fordítjuk). Nem a hidat kell keresnünk, hanem a vízen járást. De semmiképpen sem valami misztikusan értett csoda értelmében. Char költészetében minden „laikus”: úgy is, hogy „világi”, úgy is, hogy nemcsak a művészetén kívüli dogmáktól, hanem a művészetén belüliektől is szabad: sajátos antidefiníció-definícióiban, amelyeknek legsajátabb sajátossága, hogy nem akarnak definitívek lenni. A költemény – a „beszéd” – éppen beteljesedésében, végső tökélyében *lörök porrá*. Ez a rejtélyből kibomló értelme egyik „megfejtethetetlennek” látszó kötetcímének: LE POÈME PULVÉRISÉ.

Mindenekelőtt ezt – az ilyen „értelmeket” nem sikerült a kötet fordítójának a maga szá-

mára tisztán. Holott fordításai között szerepel az a szövegrész is, amelyben maga a költő adja „magyarázatát” e címnek, s amely e szövegben messze túlnő a cím magyarázatának funkcióján: Char egész költői módszerének egyik emblémájává válik. Idézni kell e néhány sort eredetiben, Parancs János fordítása előtt, hogy utólagosan hozzáfűzzem a magam értelmezését. A magyar kötet címét is adó vers-aforizma-sorozatban található: A KÖNYVTÁR LÁNGBAN ÁLL (LA BIBLIOTHÈQUE EST EN FEU):

„Pourquoi poème pulvérisé? Parce qu'au terme de son voyage vers le Pays, après l'obscurité prénatale de la dureté terrestre, la finitude du poème est lumière, apport de l'être à la vie.”

A magyar kötetben:

„Miért porlasztott vers? Azért, mert a Haza felé tartó utazás végén, a születés előtti homály és a földi könyörtelenség után a vers végecséje fény, a lét avarmánya az életnek.”

A talány – természeténél fogva – olyasvalami, aminek megfejtése van. A magyar szöveget azonban nem lehet megfejteni, nincs saját logikája. Nem talányos, hanem zavaros. Lehetséges, hogy a technikában a „pulvérisé” szó „porlasztott” értelemben (is) használatos. E helyen azonban csak első jelentésében van (költői) értelme: „porrá tört” (vagy „zúzott”), átvitt értelemben: megsemmisített vagy megsemmisült költemény. Megsemmisülése beteljesülésével következik be: pontosabban: megsemmisülése a beteljesedés: beteljesedése a megsemmisülés. Mire a költemény létrejön „születés előtti” homályából, amely az „e világi” (földi) „keménység” megjárása után, útja végére érve – egyáltalán nem a „Haza”, hanem az Ország, valamilyen ismeretlen ország felé haladva –, amely – minden vallási felhang nélkül – leginkább valamiféle profán „istenországával” analóg, fénné válik, s ekként adja át a lét, amelyből létrejön, az életnek, amely él vele. A fordítás mindjárt az elején elveszti logikáját, azzal, hogy a Pays szót „Házát”-val felelteti meg. A költeménynek, mely végül – megszületve/megsemmisülve – a lét ajándéka, hozadéka-vagy akár hozományként adódik át az életnek, porrá zúzódva a földi keménységen, semmiféle országhatárok vagy nemzeti vonatkozások által behatárolt, se nagy-, se kisbetűs Hazához nincs köze. A keménység által porrá zúzott költemény metaforája viszont való-

sággal porrá zúzódik azáltal, hogy a fordító nem veszi észre vagy az alapvető metaforát, vagy azt, hogy ez utóbbi a „könyörtelenség” által „porlasztva” elveszti metafora mivoltát, amely a „dureté” és „pulvérisé” szavak széttephetetlen kapcsolatának eredménye. De nemcsak e központi metafora tűnik el a fordításban, hanem még inkább az egész szöveg nagy-metaforája, amelyben a vers útjának (pontosabban: utazásának – „voyage”) végpontja („terme”) egyben a versnek nemcsak befejezettsége (a fordításban „végecséje”) lesz, hanem eleve magában hordott végezete, sőt végzete („finitude”); csak ekként robbanhat ki az a fény, amelyben a lét át tudja adni magát az életnek.

Char nem filozófus, de nyelvi anyaga – mint más költőké a falusi vagy városi népnyelvől stb. – mindenekelőtt a filozófia nyelvéből táplálkozik. Szóhasználat és szóalkotása – műve egyik részében – a filozófia elsősorban disztingváló (megint csak a használat által megkülönböztető) jellegéről mintázódik. Ebből következően: az előző idézetben nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a két „vég”, a költemény utazásának és magáé a költeményé, alapvetően eltérő jellegű. A költemény utazásának végpontja önmagán kívül áll: az „Ország”; önön beteljesülése, befejezettsége, befejeződése (azért kell keresni a szavakat, mert itt olyan szó áll az eredetiben, amelyet a szótárban is hiába keresünk) önmagán belüli. A terme a tárgyi világhoz tartozik; a finitude a szellemhez. A terme előre meghatározott; a finitude sorsszerű. A terme gyakorlati, a finitude egzisztenciális fogalom. A kettő ellentétesen egymáshoz kapcsolt viszonya geometriai megfeleltetője és előképe a szöveg záromondatában az „élet” és a „lét” kapcsolatának, amiben az egész szöveg maga is egyszerre jut el kettős befejezésig. Char homályos költő. De e homálynak fény a hozadéka.

Francia–magyar kitérő

A francia versfordítónak, ha magyar verssel kerül szembe, a legfőbb nehézséget általában a szabályos vers, a mérték és a rím, a formai „kötöttség” jelenté. A magyar versfordítás számára ugyanez a nehézség a fordítottjára „fordul”. A magyar fordítónak a francia versben nem a vers, hanem éppen a vers, a versesítés hiánya okozza ugyanezt a nehézséget.

Ennek magyarázatát a két költészet fejlődésének, kivált a modernség időszakában ki-

rívó különbségeiben kell keresnünk; valamint, ennek kiegészítéseként: a magyar versfordításnak és a franciának elsősorban helyzetükből következő eltérő hagyományában. Ennek részletes kifejtése külön tanulmányt igényel. Itt csak a legmerészebb rövidülésben lehet ábrázolni. S elsősorban itteni tárgyunk, a magyar fordítás problémájának oldaláról. A magyar fordítónak a modern francia líra átvételében nem a verselés reprodukciója okozza a dilemmát és a problémát – hiszen legalább két százada erre van hitelesítve –, hanem ennek hiánya a modern francia költészetben. A francia fordítóval ellentétben, e hiány révén, a magyar versfordító éppen azt a hagyományát és leleményét, örökölt és begyakorolt technikáját nem képes működésbe hozni, ami legfőbb lehetősége, számos nagy mester s egy egész irodalmi és művelődéstörténeti folyamat révén valóságos „sajátértékévé” lett. Leginkább annál a francia „szabad versnél” történik így, amely a modern vers egyik kialakult formájaként átjárja a mai francia lírát, Apollinaire sokformájú költészetének egyik rétegében gyökerezve, a legnagyobbakon, Claudel-n, Jouve-on, Reverdyn, Saint-John-Perseen, Charhoz legközelebb pedig Bretonon és Éluard-on, majd ezek követőin át szétágazva, Char költészetének alaphangjává lesz.

Charnál a probléma tovább bonyolódik. Itt ez a szürrealista fogantatású szabad vers kifordul onnón szürrealista természetéből, s az automatikus írásmód nyelvi agresszivitása (vagy, ellentett pólusán, gyöngédsége) helyett egy kiegyensúlyozottabb klasszikus nyelvi hullámmozgást hódít meg magának, amely azonban minden klasszikus ismérvű költői eljárást mellőz. Char egyedülálló *tréuga deit* köt a szürrealizmus, mélypszichológia és strukturalista mélyanalízis által feltáruló minden káosz, valamint egy szinte minden eddigi költői méretezettségénél pontosabb, árnyaltabb nyelvhasználat között, amely éppoly végletesen egyéni, amilyen végletesen simul a közösbe.

Vers prózában – próza versben

További sajátossága Char költészetének, hogy fő műformájává egyre inkább a romantika végén kialakult prózaverset („vers – prózában”) avatja; statisztikailag minden bizonnyal szövegei túlnyomó többsége ehhez a százcú, meghatározhatatlan nemhez sorolható. Talán

nincs még egy nagy költő, aki ennyire ne írt volna soha szorosabb értelemben vett – narratív vagy esszéisztikus – (ahogy ő mondja egy helyen: *plane* – „*lapos*”) *prózá*t. És talán egyetlen nagy költőt sem ismerünk, akinek *költői* életműve ilyen nagy mértékben a *próza* álarcában jelenne meg. Mintha Huysmans híres századvégi regényhősnének, Des Esseintes-nek jóslata Charon teljednék be. Vers és próza – mint klasszikusan különváló princípium – egyensúlya akkor kezdett megbomlani. E megbomlást fedezi fel szenvedélyesen neofita és prozelita dekadens rajongással Huysmans–Des Esseintes, Mallarmé prózaversseinek egyik első ismerője és felfedezője. Charnál ez az egyensúly már nemcsak megbomlik, hanem egyenesen felborul; teljes fordulatot tesz: a színről a visszajára. *A rebours*. Mint Huysmans regényének címe előre jelezte, mint egy regényesen-vajákos irodalomtörténeti jóslás.

„Az irodalom minden válfaja közül a prózavers volt a legfontosabb Des Esseintes számára”, olvaszuk a regényben. „Ez a forma, egy zseniális alkímista művehént, rövid terjedelmébe off meet állapotában belesűríti a regény teljes hatóerejét, kiküszöbölve abból minden elemző hosszadalmasságot és fölösleges leírást.” Des Esseintes, ezen az alapon, egy olyan regényt képzel el magának, amelyben „ily módon a kiválasztott szavak olyan mozdíthatatlanná válnának, hogy fölöslegessé tesznek minden más szót; a jelző, amely végleges leleményként állna a maga helyén, semmiféle jogcímen nem volna onnan elmozdítható, s olyan távolokat látna fel, hogy az olvasó hetek hosszán ábrándozhatna egyszerre pontos és sokértelmű jelentése fölött, úgy, hogy egyetlenegy jelző fényében megpillantható a személyek lelkének jelenét, felidézhetné múltját, és előre láthatná jövőjét. Az így komponált, egy vagy két oldalba sűrített regény teljes gondolati közösséget teremthetne a varázslatos tró és az ideális olvasó között [...] Röviden: Des Esseintes számára a prózavers jelentette az irodalom valódi magvát, igazi ozmózisát, a művészet erejét.” (J.-K. Huysmans: *A REBOURS*. Párizs, 1903. 264–65. o.)

Charnál a költemény valóban a prózába költözik át, és ritka verses szövegeibe szüremlik be inkább a „próza”; ez utóbbiakban több az „elemző hosszadalmasság” (még ha viszonylag rövidek is) és a „fölsőleges leírás”, a köznapi vagy közlírai nyelvhasználat. Char mindenesetre megvalósítja Des Esseintes álmát Bizonyára nem pontosan annak megfe-

lélően. De hát mikor valósulnak meg pontosan az álmok? Char talán még ennél az álomnál is magasabbra tör. „*Ma brièvement est sans chafnes*”. Az ő rovidsége – nem ismer béklyót. Ebben a végletes „skurcban”, többnyire nem is egy-két lapos, hanem néhány soros szövegekben a Des Esseintes-i regényálmot keresztezi próza és vers a preszokratikus filozófiában létrejött egységével. Szép, mint Hérakleitosz és Mallarmé váratlan találkozása a *Sorgue* parlagian poétikus partján.

Mit kell lefordítani?

Mindezt egyszerre és együtt. Ellentétek keresztelési pontjait. Amelyek, jaj, ha nem keresztelkednek. A parlagiságot az egyetemes-séggel. A látszólagos köznapi nyelvet (amely sosem vág egybe a köznyelvel) a látszólagosan filozofikus nyelvvel (amely sosem azonos semmilyen ismert filozófia nyelvével), a látszólagos prozódiai szabadságot a szavak kohéziós kötöttségével. S a magyar fordító „szerencsétlenségére” mindezt versformák, rím, mérték ésatöbbi nélkül, illetve mindezek helyett. Char homályos értelmű költő – ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni, és ezt a homályt is le kell fordítani. De Char – s ezt nem lehet hangsúlyozni eléggé – világos és pontos szöveget létrehozó költő; s ezt semmiképpen nem lehet lefordítatlanul hagyni.

Itt különösképp kritikus pontjához érkezik a fordítás mindig fennálló kettős veszélye, hogy úgy mondjam, „double fault”-ja: a szótár lebecsülése, illetve túlbecsülése. Nem szabad beérnünk a magunk nyelvtudásával, de éppúgy nem szabad beérnünk a szótár tudásával sem. (A fordító-költő nem vagy nem mindig tud[hat]ja mindazt, amit a szótár tud; a szótár viszont csak nagy ritkán tudja azt, amit a költőnek tudnia kell.) Tehát nem szabad szorosan a jelentés(ek)hez alkalmazkodni; de nem szabad a jelentéseket figyelmen kívül hagyni sem; el kell kerülni a szótári meghatározásokhoz való tapadást, de ki kell fürkészni az esetleges, minden szótári értemlen és értelmezhetőségen túli jelentést. Mert a szavaknak (s a költészet ennek köszönheti igazi létét) megvan a maguk saját, tőlünk már-már külön élete. Char ezt is felejtethetetlen paradoxonba foglalja: „*A felbukkanni készülő szavak tudják rólunk azt, amit mi nem tudunk órájuk.*”

Char többször ismételten idézi a Rimbaud-

nak tulajdonított replikát anyja kérdésére: mi az EGY ÉVAD A POKOLBAN érteleme? „*Az akartam vele mondani, amit mond, betű szerinti és minden lehető értelemben.*” És a fordításban még csak nem is mindig az mutatkozik kockázatosnak, ha nem „minden lehető értelemben” értjük, sokszor az is, ha a „betű szerinti” értelemben nem (sem) értjük. Char nemcsak Rimbaud egyenes idézésével foglal állást e kérdésben, hozzáfűzi a magáét is: „*A költeményben minden vagy majdnem minden szót eredeti értelemben kell használni. De vannak szavak, amelyek ettől az értelemről elszakadva többértelművé válnak. Vannak, amelyeknek kihagy az emlékeztetük...*” És aztán ehhez a nagyon is világos néhány mondathoz, befejezésül, váratlanul (magyarázatul?) hozzácsap egy látszólag sem „eredeti”, sem semmilyen más értelemben sem érthető mondatot: „*A Magányos csillagképe fesztűt.*” Egyszerű metaforája-e ez annak, hogy: a Költő (a Magányos) verse (csillagképe) olyan mozdíthatatlan gravitációjú szavak halmazából áll, mint az egymás viszonyában végletesen „fesztűt” égítetek? Amelyek egyike-másikának „kihagy az emlékeztet”, vagyis kihull a gravitációból? Lehetséges; nem vagyok benne biztos; de annyi bizonyos, hogy itt a „*tendue*” szót legszélsőséesebb és leginkább tudományos-technikai alakjában kell érteni, nem egyszerűen „feszes”-nek; az „*amnésique*” szó pedig egészen bizonyosan és egész egyszerűen „amnézist”, „emlékeztetkihagyásos” jelent, nem pedig „értelmét veszít”, ahogy Parancs fordításában áll.

Hozzátehetjük – talán híven Charhoz – azt is, hogy vannak olyan szavak is, amelyeknek *túl*ságosan is éles az emlékeztetük; saját kivesszett jelentésükre is emlékeznek, és azt olvasót (fordítót) erre is kell hogy figyelmeztessék. De a fenti idézetben a legfontosabb tén nem is az, amit eddig kiolvastunk belőle, hanem egy szinte észrevétlenül megbújó kulcsszó: a „*használni*” (*employer*) ige. Ez utal legmarkánsabban a Wittgensteini nyelvfilozófiához való rokonságra, amire fentebb utaltam. Wittgenstein általában a nyelvre mondja, de a költészetre még közelebről vonatkozik, hogy a szónak csak a *használatban van jelentése*. A feladat tehát, hogy a szó használatát fordítsuk le (a fent említettekben tehát ne *feszeszt* írjunk; az „*employer*”-t ne felhasználni értelemben használjuk, hanem használni értelemben, mert a nyelv nem *fel*-használja a szavakat, hanem

használja). A költemény teljes értelme olykor egyetlen szó (vagy: akárcsak igekötő) használatának megértésén vagy meg nem értésén nyeri vagy veszti el egyensúlyát. Mint a *QU'IL VIVE!* című vers példáján igyekszem kimutatni. Bár e versben nemcsak ez az egy szó billenti oldalára a hajót, hanem szinte minden „verset”-ben található egy vagy akár több ilyen egyensúlyhiba. Itt meg kell jegyeznem, hogy az előbbieken éppúgy, mint az elkövetkezőkben, minden írásomban előforduló Char-szövegrész fordítása tölem való; kivéve a megjelent kötetnek azokat a szövegeit, amelyeket közvetlenül bírálat tárgyává teszek. Mint például, jó előre, a szóban forgó verscímét is: *HOGY ÉLJEN!* – ez a szintagma magyarul nem képez mondatot, vagy nagyon hibás mondatot képez, azonfölül sejteni sem lehet, mire vonatkozik. Holott itt még csak nem is a szöveghez tapadásról van szó, ellenkezőleg; a szöveget könnyűszerrel le lehet fordítani magyarra, csak az eredeti három szavából – *qu'(e)il vive!* – nem a *que*-t kell megtartani („hogy”), hanem *azult* („ő”). *Éljen ő!* Így lesz alanya a magyar mondatnak is – ahogy a franciának is van. Hogy ez kire-mire vonatkoztatható? Az már kérdés. És nem is közvetlenül a fordító kérdése. Hanem az olvasóé. A fordítóban is természetesen benne rejlő olvasó értelmezése azonban nem fordítható (és nem fordítandó) bele a fordításba. Számomra világosnak tetszik, hogy az ő arra a szülőföldre vonatkoztató, amely olyan, amilyennek a címhez tartozó vers leírja. Mint mindjárt látni fogjuk.

Egy szó csapdája

A *pays* szó a francia nyelv egyik közkeletű szava. Fentebb egy idézetben láttuk már, hogy billen ki a fordítás a szöveg útjából, éppen e szó érthetetlenül helytelen használatától gellert kapva. De úgy látszik, a lapsus nem véletlen. A *QU'IL VIVE!* kilenc „verset”-jében (prózai versszakában; vagy nevezzük inkább versmondatnak, bár egyike-másika több prózamondatból áll) a *dans mon pays* szintagma közvetlenül öt ízben fordul elő: mintegy hol előre-, hol hátravetett refrénként, még inkább a biblikus gondolatritmus felvetéseként. Íme, a fordítás máris végképp elhibázott kezdete:

„Az én hazámban a tavasz zsenge jeleit és a rosszul fölruházott madarakat jobban szeretik, mint a távoli célokat.”

A magyar olvasó az első szónál egy „hazafias” verset kezd el olvasni, amely azonban, meglepő módon, olyként büszke a Napkirály, a forradalom, a napóleoni világhódítás és a kommun nyomán kialakult a XX. századi modernizáció élvonalába került Franciaországra (hiszen a költőnek ez a hazája), mint ahol a „távolí célkól” többre tartják „a tavasz zsenge jeleit”, sőt még a télvíz viszontagságai közt „rosszul fölruházott” (mellesleg, igazából: lerongyolódott, rosszul öltözött – *mal habillé*) madarakat is. A „gloire” és a „dekadencia”, a forradalmi gondolkodás és a modern ipari civilizáció nemzetét így „állítani be” romantikus-népesebb hazafiság lenne, mint akár százötven évvel ezelőtt a *Ha a föld isten kalupja...* volt. De Char nem romanúkus, nem népies, nem múlt század középi és nem hazafias költő. Mint említettük: provinciális és univerzális. Ebben a versében is. Tovább folytatva az olvasást: ugyanebben a „hazában” nem hisznek „a győztes jóhiszeműségében”. Nos, Franciaországban – mint bármely más létező országban, főként „hazában” – általában, sajnos, a vesztesek jóhiszeműségét szokták kétségbe vonni. De hiszen már a vers mottójából (amelyről nem tudjuk meg, a szerzőtől való-e, vagy netán más szerzőtől, mindenesetre része, mintegy nyitánya vagy akár – Char esetében ritka módon – „magyarázata” is a versnek) azt tudjuk meg, hogy „ez a föld [nem »haza«!] csak a szellem vágyáha, ellen-sírbolt”.

Mivelhogy a *pays* jelentése nem *haza*, és a *dans mon pays* szintagmáé még kevésbé az én hazámban. Nézzük először a latin szót, amelyből származik: *pagus* = járás, kerület, vidék, község, falu. Franciául pedig (a Nagy Eckhardt szerint): „1. vidék, táj, föld; 2. ország, terület; 3. szülőföld, haza.” Ám e legutolsó, „haza”-jelentésre szolgáló egyetlen példamondat – „*Franciaország a bor hazája*” – mutatja, hogy ez irányban csak átvitt és idézőjeles értelemben használatos. Minden más esetben, még a szólásokban is, a hazánál, sőt országnál kisebb, kisebb, közelebbi, meghittebb, bensőségebb, főként a „haza” szó minden pátozsztól ment tájegységet jelent. Még ott is, ahol szentimentális pátozsztal szói; mint a közkeletű münépdalban: „*O donnez-moi ma Normandie / C'est le pays qui m'a donné le jour*”. A „*pays*” az a közelebbi tájék, ahol „világra jöttünk”. Hogy is mondják azt franciául: „idevalósi”? – *être du*

pays (szinte tükörfordítása a magyar „földi”-nek). A *pays* a „kis hazát”, a „szűkebb hazát”, a kisbetűs „földet”, a „szülőföldet”, ha úgy tesszük, „szülőföldem földet” jelenti: „*kisded hajlék, hol születtem*”; „*szülőföldem szép határa*” – ha már romantikus magyar megfelelőjét keressük. Kiváltképp pedig így működik a *dans mon pays* szintagma, amelynek – itt – legadekvátabb fordítását magam, még a „szülőföldemen” ünneplésszerűségét is megkerülve, a jelentés legköznapibb, „legalsó” szintjén keresném: nálunk, minálunk, mifelénk, errefelé stb. Ez persze már fordítói ízlés és felfogás kérdése. Az azonban kétségtelen, hogy a QU’IL VIVE!-ben *il*, minálunk, ahol születtem és élek (vagyis a Sorgue partján) „*várakozik az igazság a hajnalra egy szál gyertya mellett*” (nem a Fény Városában; itt, minálunk *partják többre a szegény kis lemmgyolódott, rosszul öltözött (semmiképpen sem: „rosszul fölruházott”) madarakat; minálunk, itt, L’Isle-sur-Sorgue-ban „nem faggatják az embert arról, mi lelte*”; minálunk a Sorgue-parti platánok „*ágar választhatnak szabadon arról, hozzanak-e gyümölcsöt*”; s végül, minálunk szokás az, hogy mindenkinek „*kijár a köszönet*”.

Semmi esetre sem „*az én hazámban*”, vagyis Franciaországban és irdatlan metropoliszában. Már csak. másodsorban, a birtokos eset miatt sem. „*Ma Normandie*” – igen. De „*Ma France*” – ezt még soha senkitől se hallottam mondani. Igaz, a BÁNK BÁN operában azt éneklik: „*Hazám, hazám...*” De ez az operalibrettő pongyola-patetikus szóhasználata, nem a költészeté. A haza nem az enyém, hanem mindnyájunké, nem tárgy, hanem fogalom. A haza. *La patrie*. Hozzá való viszonyunk nem birtokviszony. Még ha egyesek olykor annak tekintik is (kevésbé a költők, inkább a politikusok). Char biztosan nem.

„*Talpra, magyar, hí a haza!*”, „*Könny neked, ó Szerelem, és neked, ó Haza, vér!*”, „*A haza minden elő!*”, „*A haza fényre derül!*”, „*A haza ottlárán örökön ragyog a nemes élet!*”, „*Ó Hon, meghallasz-e engem?*”, „*Túl a mezőn, túl a hazán!*”, „*Legszentebb vallás a haza s emberiség!*”. (Kiemelések mindeütt tölem.) A reformkori klasszika és a népnemzeti romanika legnagyobbjai mind így szólanak. S ha már birtokos raggal látják el, nem csupán szerénységből és szeméremből, hanem éppen a fogalom kisajátíthatatlanságának tudatában, második személybe vagy többes elsőbe helyezik: „*hazádnak rendületlenül!*”, és „*nem halt volna hazánk dísze-virága veled*”, és

„*hazánk a bokréta rajta*”. (A kiemelések továbbra is tölem.) S ha olykor mégis a magukénak nevezik, csakis akkor, mikor éppen *nem* birtokolják: „*Ha nincs hazám...*”; vagy ha nem lehetnek büszkéek rá, és nem dicsérhetők, hanem ostorozniuk vagy szánniuk kell: „*...hogy hazámat ne szeressem...*”, „*Nézz le, ó sors, szenvedő hazámról!*”, „*Szegény hazám, szegény hazám te...*”, „*Hazám, hazám, milyen uton jársz...*”, „*Hazám szorult és fáj...*” Ilyen aurával adja a HAZÁM címet egy-egy nagy versének Rabits és József Attila is. Bizonyára – biztos! – lehet egyes ellenpéldákat felhozni; de az is biztos, magyarban és franciában egyaránt *La France, La patrie* – a haza dominál.

Magyar példákat is kellett felhoznom, hiszen a fordítás a magyar költészet közegeiben valósul meg, és annak szövegműközetében érvényesül. De után még elgázitóbb a (matematikai értelemben) elvégzett francia próba. „*Allons enfants de la patrie!*”, éneklik máig a MARSEILLAISE-ben. E *la patrie* helyett itt semmiképp se állhatna: *pays*, kiváltképpen nem: *mon pays*. „*Allons enfants de mon pays*”: erre a felhívásra legföljebb a falumbéliek kelnének fel. Esetleg a Vendée ellenforradalmárai a Haza ellen. „*Fel, honfiak!*” helyett legföljebb azt jelentené: „*Fel, földiek!*” Kivált, ha hozzávesszük, hogy a szólásokban a *pays* még fokozottabban, egészen a pejoratív felhangokig, még inkább ilyen értelemben használatos: „*arrivé du pays*” annyi, mint „*vidéki*” (újonnan érkezett – faluról); sőt: „*de son pays*” annyit tesz, mint „*mucai*”. Amint ez megannyi egy- vagy kétnyelvű szótárban egyaránt fellelhető – a Nagy Eckhardtban éppúgy, mint a Kis Robert-ben.

(Zárójelben: lehet, hogy a kritika fölösleges túlbiztosítása, mégis, úgy érzem, tanulságos itt megemlíteni, hogy a *L’Arc* című folyóirat 1963-as Char-különszámában a költő egyik német fordítója, Franz Wurm számára milyen hasonló módon merül föl ugyanez a fordítói probléma. Ottani, POÉSIE ET TRADUCTION című írásából [i. m. 91–96. o.] idézem:

„...vegyük a főszereplőt, a »Land« szót. Itt meg lehetőségen kényes áttételtől van szó. Mert a szöveg érezhetően eltér a franciától ott, ahol ezt olvassuk: »dans mon pays«, aminek *ime* néhány lehetséges megfelelője:

»Die Gegend meiner Herkunft« – »dort, wo ich zuhause bin« – »dort, woher ich stamme« – »ahonnan származom – nálam – szülőhelyemen.

A birtokos névmás – „mon” – természetesen magára vonja figyelmünket, és könnyű lenne a következőképpen értelmezni:

„Das Land, dem ich mich zugehörig, in dem ich mich beheimatet fühle” – az a vidék, ahová tartozónak érzem magam, ahol otthon vagyok.

De még ez sem minden: a francia a Heimat (kis haza) auráját is felidézi. A »honvágy« szó németre »Heimweh«-vel fordítandó, s ez a vágyakozás semmiképp nem a Hazára (Vaterland), hanem a kedves és otthonos tájakra, a legszemélyesebb kis zugunkra vonatkozik...” És így tovább.

Ennyit a fordító és olvasó további meggyőzésére, ha az eddigiekkel tán nem érné be. A német fordító a továbbiakban nemcsak a „mein Vaterland”-ot nem tartja lehetséges ekvivalensnek, még a „Heimat”-nak a „Land”-dal váltakozó részleges használatáért is, úgy érzi, mentéssel és magyarázattal tartozik. Mindezt azért tettem zárójelbe, mert Franz Wurm cikke munka közben került a kezembe, mikor a fentiek már megírtam.)

Ez a Char versei közt egyik legkevésbé homályos szöveg, minden lényeges értelmét elvesztü a fordításban. Holott éppen itt az értelmet még csak keresni se kellett volna: nem is csupán a vers szövegében adott, hanem az életmű teljes kontextusában. Itt még híd is van, nemcsak folyó. Ha csak azon az egy versen megakadt volna a fordító szeme, amely ugyan nem került bele a fordításkötetbe, s nem is tartozik Char igazi remekei közé, mégis egyik alapköve az egész mű megértésének, már nem bukkantott volna el. Mert e versnek (LA SORGUE – CHANSON POUR YVONNE) már első két sora így szól:

„Rivière trop tôt partie, d'une traile, sans
compagnon,
Donne aux enfants de mon pays le visage de
la passion.”

Rögtönzött fordításban:

„Túl korán és túl hirtelen, társtalanul fakadt
folyó,
Légy földem gyermekeinek szenvedélyed
arcát adó.”

(Kiemelés tőlem.)

A békés dálnak ez az „enfants de mon pays”-je nem lehet azonos a harci ének „enfants de la patrie”-jával. Félreértések elkerülése végett: itt

nem egy szó félreértéséről van szó. Az bárkivel előfordulhat. Sőt: bármily különös, számos példa van rá, hogy ettől még akár remekmű is lehet egy fordítás. Hanem annak a teljes meg nem értéséről, amiről itt szó van.

A pays szóból alkotott szólások között a szótárakban található még egy, amely nagyon is ide talál. „Faire voir du pays à qn.” annyi, mint „jól megjárattatni valakivel”. Itt a francia „föld” szó valóban sokszorosan „megláttatta a földjét” a fordítóval, magyarul szólva, alaposan „megjáratta vele”. A PARTAGE FORMEL ciklus (EGYENLŐ ELOSZTÁS – és megint nem: TÖRVÉNYES OSZTOZÁS, mint Parancs fordítása szerint; ti.: a törvény az, ami *formel* – vagyis: egyenlő, általános érvényű, határozott stb.; és nem a „formel” annyi, mint „törvényes”) XLVIII. aforizmájában „a költő javaslata: »Hajolj közel, hajolj még közelebb!«”. A recenzens sem tud ennél jobbat javasolni – olvasónak és fordítónak. Ha már maga Char oly *messzéről* szól...

Még egy szó-csapda

Azt kell hinni, Parancs János sehol sem találkozott az igen kiterjedt Char-filológiában az-za pedig számos alkalommal felbukkanó felvilágosítással, hogy a FEUILLETS D'HYPNOS egy CARNETS D'HYPNOS című kézirat alapján készült, de elkészülése folyamán megváltoztatta címét és – önmagát. Az általunk ismert, 1944 második felében készült mű egyben önmaga átváltozásának „műve” is, „jegyzetek”-ből művé váltásának története és eredménye egyben. Ha találkozott volna ezekkel a többszörösen (mindenekelőtt maga Char által) közzétett adatokkal és elemzésekkel, bizonyára nem fordította volna a címet azon a címen, amely önnön eltörölésének címe. Amelyet a mű levetett magáról, mint egy kinőtt vagy nem „comme il faut” ruhát. Az Alexandre kapitány álnevű partizánvezér mindennapos fegyveres harcának és titkos diplomáciai küldetéseinek szüneteiben 1943–44 folyamán rendszeres naplót vezetett – saját maga számára; mint szokás, jegyzetfüzetek formájában, s erre utaló címmel. Ezeket a füzeteket, jegyzeteket aztán, „kapitányból” újraköltővé lényegülve (itt, mint ezt látni fogjuk, ez az átlényegülés a legmegfelelőbb szó), az illegális harcusból visszaadva magának költői legalitását, a felszabadulás első pillanataiban, szétszórva és más-ként egybefűzve, illetve mintegy egybe se fűz-

ve, könyvvé alakította át. A CAHIERS-ból így FEUILLETS lett, „füzetek”-ből, „jegyzetek”-ből szétszórta lapok lettek. A kettő, a harcos naplója és a költő műve közötti különbség alapvető jellegét fejezi ki az árnyalatnyinak tűnő, ám lényegre utaló címváltoztatás (említettük, hogy Charnál mindig az árnyalatban van a lényeg). Maga írja a mű komponálása idején kelt levélben: „Ezt a naplót [az eredeti kéziratot hol füzetnek, hol naplónak, hol jegyzeteknek – cahiers, journal, notes – nevezi] készülőket most kiadni (egyfajta Marcus Aurelius). Rendel teremlek benne, rövidíték vagy bővítek, ahogy a helyzet megkívánja. [...] Mindenesetre valami merőben újat képvisel eddigi műveimhez képest (semmilyen ellenállási, pántlikás [«cocardier»] elbeszéléshöz vagy más efféléhez semmi köze).” (1944. július 17-én – Guilbert Lélynék.) Ebben a levélben, mely a megrás kezdetén kelt, még a CARNETS cím szerepel. Még nem tisztázódik az új „rend”, amely a műalkotások általános kialakulásának fordított folyamatában születik meg. Itt a rend egy rend felborítása lesz; nem a reális összefüggések megteremtése, hanem az összefüggések felbontása, nem a kiegészítés, hanem a kihagyás. „Char nem az összekapcsolás mozdulatához folyamodik, hanem a szétbontáshoz. A széltépeshez. A mű, a cselekvéshez visszacsatlolva, eloldja magát az irodalomtól” – mondja Jean-Claude Mathieu, a Charról eddig megjelent legterjedelmesebb és legfontosabb könyvben (LA POÉSIE DE RENÉ CHAR – OU LE SEL DE LA SPLENDEUR 1–2. Librairie José Corti, Párizs, 1985). Char úgy írja meg a HUPNOSZ-t, hogy lapokká tépi szét. Mikor „a megtagadás éneke” után (I. CHANT DU REFUS, a háború legelején) az ének visszavételének ideje következik, megváltozik az „ének”, hogy úgy mondjuk, fogalma. A HUPNOSZ előttünk álló szövege és csupán rekonstruálható keletkezéstörténete mély rokonságban születik azzal, ahogy Adrian Leverkühn „visszaveszi” a IX. SZIMFÓNIÁ-t, és egyben cáfolata Adorno nevezetes mondásának, amely e visszavetelt korunkra véglegesnek tételezi. A legmegdöbbentőbb, hogy mindez milyen előrelátó, előresejtő tudatossággal megy végbe Charnál. Az említett rövid prózaszöveg már a háború legkezdetén pontos kompendiuma mindannak, ami a HUPNOSZ-ban majd benne lesz – s ami egy újabb fordulat után megint nem lesz benne. Ide is kell másolnom az egészet:

A MEGTAGADÁS ÉNEKE

Fellép a parizán

A költő hosszú évekre visszatért az atya semmiségébe. Ti, akik szeretitek őt, ne is szólítsátok. Ha úgy látjátok, hogy a fecskeszárnynak nincs több tükre a földön, feledjétek el ezt az üdvöt. Aki a szenvedés kenyerét sütötte, maga eltűnik letargiája vörös zászarában.

Adná meg a szépség és igazság, hogy minél számosabban jelen lehessetek a szabadulás üdvölvésénél!

A FÜZETEK egy aktív parizán harcos jegyzetei (netán: titkos testamentuma); a LAPOK egy költő műve.

Jól tudom, a „feuillets” szó nehezen tehető át magyarba jelentésének teljes kiterjedésében. (Legfeljebb a régi magyar nyelvben, ahol, még a XIX. században is, „levél” az össze nem kötött nyomdai papíriveket, illetve „lapokat” jelentette.) A francia szó a falevél és írópapír együttes jelentőjének kicsinyített alakja, amely falevelet már nem, csupán különálló papírlapokat jelent.

Hasonló elemzését adja a címváltoztatásnak Raymond Jean is, RENÉ CHAR VAGY A MEGTAGADÁS című tanulmányában (Europe, 1974. július–augusztus): „Ilyenek HUPNOSZ LAPJAI: lapok, tehát közelállóak a falevelekhez, abban, ami bennük zöldellő, szállongó, mulandó, amit felkap a szél (azoknak a madaraknak, sárgarigókának, vörösbegyeknek, kecskefejőknek a társaságában, amelyek sose hagyják el Chart, mikor a test és a szellem ébersége a legélesebb), de írások is, a pilanatban örökre rögzített szavak, a kézvonás villám- rövidségével, a gondolat metsző hérakleitoszi élével.”

Weöres Sándor abban az egyetlen rövid HUPNOSZ-szövegfordításában, amelyet évüzedekkel ezelőtt publikált, ezek nélkül is tudta ezt, mikor ennek A LÁZÁLOM LAPJAIBÓL címet adta. Abban, igaz, tévedett, hogy Hüpnoszt – nyilván (elsietett) magyarázó szándékkal – tárgyasított. Ami, a mű egészéből kiindulva, lehetetlenség. Már a mottóban világossá válik, hogy személyről van szó („Hüpnosz fogja a telet és gránitba öltözteti”). De Hüpnosz még csak nem is egyszerűen az Olümposz előtti istenvilág alakja. Csak ennek metaforája. „Hüpnosz emberi név”, mondja maga Char, idézett levélben. Csak olyan emberé, aki – mint a mot-

tóban tovább olvasható –, mikor „a lélek alszik, tűzzé válik. A löbbi az emberekre tartozik”.

Legkevésbé pedig azért lehet a FEUILLETS-t „jegyzet”-vel fordítani, mert a szó Rimbaud-ra utal. Egyenesen és megkerülhetetlenül. Az EGY ÉVAD A POKOLBAN ugyancsak címtelen bevezetőjében (melynek a HÜPNOSZ címtelen bekészöntője szinte párja lesz) az utolsó, legfontosabb „információt” tartalmazó mondat így hangzik: „*Kedves Sólán [...], kitépem neked ez a néhány ocsmány lapot [quelques hideux feuillets] a noteszemből, egy elkárhozottnak a noteszából [de mon carnet de damné].*” (Kardos László fordítása.) A *feuillets* és a *carnet* nyelvi és alkotáslélektani viszonya a két szövegben geometriai pontossággal egybevág. Rimbaud is egy (fiktív vagy valódi) naplót transzponál, egy pokolbeli évadban, úgy, hogy kitépi belőle a lapokat, amelyeket nemcsak szövegüktől szakít el, hanem szöveggörnyezetükből is kiszakít. Még az alkotás mozdulatát jelző ige (*détacher* = kitépni) is azonos, nemcsak a két szövegben, hanem másutt is, ahol Char vagy később kriukusai beszélnék a HÜPNOSZ születéséről. „*Un détachement*”, mondja Mathieu. Itt nem lapokból lesz füzet, hanem füzetből lesznek kitépott lapok, amelyek egy végső tapasztalat szabadságát teremtik meg; azt, amely már sem a valóságos eseménytörténethez nincs hozzákötve, sem belső összefüggésekre nincs szüksége. Itt – mint József Attilánál – „*elvált levélben lebeg a világ*”: legnagyobb tragédiájának teljes súlyát hordozva.

És itt van Char vallomása a már elkészült műről: „*A HÜPNOSZ LAPJAI-nak nincs más kézirata; az eredeti jegyzeteket, könnyen helátható okokból, megsemmisítettem. – Kivéve az a néhány lap, amiből a Fontaine című folyóirat számára lemásoltam, ahol meg is jelentek.*” HÜPNOSZ JEGYZETEI tehát egy nem létező mű címe, amelyet a szerző a HÜPNOSZ LAPJAI megírásának főnixi akusával megsemmisített.

S a címváltozásnak van még egy el nem hanyagolható, mintegy „metafizikai” árnyalata is. „*Jegyzetek*” (notes, carnets, journal stb.) azt jelölik, amiből valamire írunk; „*lapok*” azt, amire valamit írunk (vagy nem írunk). A HÜPNOSZ JEGYZETEI-t „*a partizán fellépése*” hozta létre, mint „*a megtagadás énekét*”. A HÜPNOSZ LAPJAI-t az újrafellépő költő, mint a tagadás tagadását, a visszavétel visszavételének énekét.

Amely úgy lett a francia ellenállás költészetének bizonyos legnagyobb műve (nem be-

csülve le ezzel a kijelentéssel az ellenállásban valóban részt vevő nagy költészetet, Aragonét, Éluard-ét, Pierre Emmanuel-ét, Supervielle-ét, Guillevic-ét, Frénaud-ét stb.), hogy *nem vett részt az ellenállásban*. Nem a riadó, hanem a némaság kiáltásaként. A HÜPNOSZ mögött az ellenálló és nem az ellenállásra buzdító személye áll. A költészet harcbevetése helyett – helyét a harcnak átadó költészet. Az „igazság”, amely a harcok szünetében De la Tour háromszáz éves festményének „*egy szál gyertyája mellett várja a hajnalt*”, a mindennapi következő harc hajnalát és az „*igazságot*” – ha emlékszünk az évekkel később írt, de cikkünkben már fentebb elemzett QU’IL VIVE! soraira. Az ottani „*szál gyertya*”, immár a békéé, a harcok éjszakaiából került oda; innen, a harcok közeléből, ahol – s ez már a HÜPNOSZ LAPJAI-n olvasható – „*emberi lények párbeszédével lett úrrá a hulleri sötétségen*”. Egyébként az egész HÜPNOSZ-ban ez az egyetlen hely, ahol a történelem ismert és konkrét ténye szerepel (a „*hüllériennes*” szó).

A HÜPNOSZ a költészet elnémulásának kiáltása. Nem „*francia riadó*” (mint Aragon híres kötete, az 1944-ben illegálisan megjelent LA DIANE FRANÇAISE); a *francia* szó, ha nem tévedek, egyetlenegyszer sem fordul elő a 237 bekezdésben. Az *ország* egyetlenegyszer, az egyetlen, csupa nagybetűvel írt FRANCE-DES-CAVERNES talányos összetett szót tartalmazó 124-es bekezdésben. Ezzel sem maga Char, sem a kritikus nem kívánja ezt az ellentétet kizárásá élesíteni. Hiszen Charnál senki se tudja jobban, hogy a költészetnek nem egy igazsága van. 208-as bekezdés: „*Aki csak egy forrást lát, az csak egy vihart ismer.*” Char – és a költészet – a források és viharok sokaságát ismeri.

Annyi bizonyos azonban, hogy a költészet talán soha még nem nyilvánította ki ily sokatmondóan a maga autonómiáját a történelemmel szemben; s épp egy olyan költő által, aki maga évekre azonosította magát a történelemmel, a történelem „*vörös izásában*” tűnve el. A megfelelő távolságból nézve, s a megfelelő áttételekkel, a nagy Babits-vers szoboralakja dereng fel Hüpnosz mögött:

„*Mint a bábos szentek állnak a fiúlkében,
kivülről a szemnek kifaragva szépen,
de befelé, hol a falnak fordul hátok,
csak darabos szikla s durva törés tátog:*

ilyen szentek vagyunk mi!”

Újabb paradoxon – a fordítóé

Parancs válogatását semmiképpen sem szeretném bírálni. A mintegy ezerkétszáz sűrűn szedett és szorosan tördelt könyvoldalni életműből csakis (ilyen vagy olyan oldalról) elégtelen válogatást lehet készíteni egy viszonylag kis fordításkötet részére. S hogy melyik fajta elégtelenség kedvesebb vagy elfogadhatóbb – nekem, neked, neki –, az merő szubjektívítás kérdése. Egyetlen olyan verset sem találok a kötetben, amelynek ne lehetne ott a helye; s egyetlen konkrét verset sem hiányolok. Olyan viszonylagos egyenletességgel a maga magas szintjét tartó versvonulatnál, amelyen Charé, nem is túl nagy a hibalehetőség.

Nem számonkérés tehát, csupán némi-képp elcsodálkozó megjegyzés az az észrevétel, hogy éppen egy magyar nyelvű válogatásban csupán egyetlenegy szerepel Char dalszerű, kötött formájú versei közül, amelyek pedig elszórva Char szinte minden kötetében jelen vannak. S még ez, a LIED DU FIGUIER is DAL A FÜGEFÁRÓL címen szerepel, holott a *Lied* nagyon is sokatmondó a címben. Ezekben a dalokban van valami, ami nem a francia „chanson”, hanem a német „Lied” családjához közelít; őket; nem Musset-hez, Verlaine-hez vagy, mondjuk, Toulet-hez, inkább a német romantika természetittas bensőséggel szóló dalaihoz. Feltűnő az is, hogy legtöbbjük a Char számára amúgy is jelképtértékű „madár”-motívumot tartalmazza; a fent említettnek is a sárgarigó a főszereplője, a fügefá „prófétája”.

Ez a hiány főként azért meggondolkodtató, mert a kötött versek fordításában talán könnyebb lett volna érvényesíteni a magyar versfordító legendás aduját, a legendás (és tényleges) „formahűséget”, a verselés „szemantikáját” (mert annak is van ilyen, s erre a magyar versfordítás eszközei alkalmasabbak). De azért is, mert talán egyengethetné a magyar olvasók többsége számára göröngyös utat Char elvontabb, aforisztikus szövegeihez.

Ismétlem, ez csupán megjegyzés. Az azonban bírálat is, ha látunk meg, hogy a LASCAUX (Char egyik kiemelkedően fontos ciklusa) második darabjában a fordító nem veszi észre (vagy „nem fordítja le”) az első sor világos *décasyllabe*-ját, s a rákövetkező öt sor szabályos alexandrinusát, az ezeket egybefűző markáns hármas rím (air – millénaire – j'espère).

Annál is meglepőbb ez, mert a kötet előszavának írója, Vajda András is felhívja a figyelmet egy másik helyre, ahol „az eredetiben bizony határozott versmérték valósul meg (két nyolcas kapcsolódik össze egy tizenhatossal), mely ráadásul egy belső rimmal is fel van ruházva...”.

Ezek után nem is meglepő, hogy a fordító más helyeken sem ismeri fel a bujkáló „alaksejtelmeket”. A már más szempontból elemzett QU'IL VIVE! utolsó sora szabályos, sőt „pattogó” nyolcas; egy másik sora pedig hibátlan (jambikus) triméter. Amellyel Char már említett német fordítója éppen ebből a szempontból külön is foglalkozik. „A vers jambikus lejtése – írja Franz Wurm – megmaradt a fordításban, igaz, a kezdő hangsúlytalan szótag elhagyása árán. De a németben egyedül a hangsúlyos szótag határozza meg a verslábát.” Ezzel szemben a magyar fordítás – „Alig odavegett köszöntés ismeretlen az én hazámban” – az eredeti (és a német szöveg) tizenkét ritmikus szótaga helyett tizennyolc ritmizálhatatlan szótagból áll, s még ebben az ötvenszázalékos (!) redundanciában sem tudja világosan visszaadni a sor jelentésárnyalatát.

Újabb double-fault lehetőségek

Ez a példa átvezet a fordítás újabb kettőshibaváltozataihoz. Ezek pedig egyrészt a redundancia, másrészt, ellentéte, az érthetelenné tevő (vagy a szöveg meg nem értéséből eredő), az eredetihez tapadó túltömörítés. Éppen a magyar kötet címét adó A KÖNYVTÁR LÁNGBAN ÁLL sorozatban találjuk ezt az elkülönített mondatverset: „*L'agle est au futur.*” A szó szerintünk szándékolt magyar fordítás – „A jövőben van a sas” – azonban sem a szavak, sem a mondat jelentésének szintjén nem értelmezhető. A sas nem a jövőben „van” (akkor „*dans le futur*” vagy még inkább „*à l'avenir*” volna). *Au futur* a grammatikai jövő időt jelenti. „Conjuguer le verbe au futur” annyi, mint jövő idejű ragozás; „mettre un verbe au futur” – az igét jövő időbe tenni. A fordítás tehát: „A sas jövő idejű.” A nyúlbeszen röpülő sas mindig önmaga előtt, a tér és az idő következő szakaszában van. Pontosabban: csak ott figyelhető meg. Akár az elektronok.

Ugyanebben a sorozatban találhatunk példát az ellenkező eljárásra is. „*L'éclair me dure.*” Szokatlan (szabálytalan?) grammatikai fordulattal elért végső tömörítés ez. Ennek a négy

szótagos tömondatnak a magyar fordításban két üzenhét szótagból álló (!) bővített mellérendelt mondat felel meg. Így: „*Nem egy pillanatra tart, számomra folyamatos a villám.*” Ez Char (vagy bármely költészet) fordításánál túl van az explikatív redundancia minden szélső túréhatárán. Char mondata is olyan, mint a villám; éles és hirtelen. A fordítóé – akár egy csütörtököt mondó petárda. A fordítónak nem azt az iskolamesteri kérdést kell feltennie a vers előtt, hogy „mit akart a költő mondani?”, hanem arra kell válaszolnia (a maga módján), amit a költő mondott.

Ehhez persze, legalább a jelentés legalsó szintjén, meg kell érteni a szövegeket. Köztük a verscímekeket is. Ez, úgy látszik, Parancsnak külön gyengéje. Alig is hihetem, hogy ne tudná, hogy L'ARTISANAT FURIEUX nem ÖRJÖNGŐ KÉZMŰVES-t, hanem ÖRJÖNGŐ KÉZMŰVESSÉG-et, sőt a kézművességek összességét is jelenti. Ez a megőrült, abszurd kézművesség tombol a vers négy rövid sorában. Az eredetiben.

A magyar SADE című vers valódi címe: SADE, AZ EGKE SARÁBÓL VÉGRE KIMENTETT SZEREM, EZ AZ AZ ÖRÖKSÉG, AMELY MEG FOGJA VÉDENI AZ EMBERT AZ ÉHÍNSÉGTŐL – maga is a vers integráns része, önmagában is egy vers; elhagyhatatlan.

LA COMPAGNE franciául nem társat, hanem nőnemű társat jelent; ez a csekély különbség életben és költészetben gyakran alapvetőnek bizonyul. LA COMPAGNE DU VANNIER nem A KOSÁRFONÓ TÁRSA, hanem házastársa vagy élettársa. Ennek a megkülönböztetésnek híján a versben szereplő „szerettelek”, „csók”, „szerelmem” az azonos neműek szerelmének az eredetiben nem létező gyanúját kelte fel. (Eckhardt-Kéziszótár: „compagne n. fn 1. társnő; kísértőnő; 2. feleség; 3. állat nőténye.”) A „társ” megfelelője „le compaignon”, de ez nem szerelmi partnert, hanem kartársat, fegyvertársat, céhbelt stb. jelent.

Hasonló tévedések egész sorával találkozunk címekben és szövegekben egyaránt. De elégedjünk meg még egy címmel, a legmeglepőbbel. Minden magyarul olvasó – még a netán több idegen nyelvet ismerő s netán idegen szóra gyanakvó is – értetlenül áll a CENTOVERS cím előtt. Igaz, az eredeti francia cím jelentését sem könnyű fellelni a szótárakban. De ha nem vagyunk restek és utánajárunk (márpedig a fordítás utánajárás is), mégiscsak rátalál-

unk, ha máshol nem, a GRAND LAROUSSE külön XIX. századi szótárában. Itt megtudjuk, hogy Centon latin szó, a régi Rómában a szegények különböző darabokból összefoldozott ruháját jelentette. Később Harlekin – az előbbiekhöz hasonló – kosztümjét. Valamint, átvitt értelemben, olyan zenedarabokat vagy irodalmi alkotásokat, amelyek különböző más művek részeiből, netán szólásokból és közmondásokból vannak összeférelve. Ha ezt nem tudjuk, annyira magunkra vagyunk utalva, hogy a „le sceptre de mon pouvoir”-t „hatalmam szellemé”-nek fordítjuk, a kézenfekvő „hatalmam jogara” helyett, pedig az a spectre-nek a fordítása. Ami újabb értetlenségre/értetlenségre vezet. Mert a szöveg azt állítja erről a jogarról, hogy „il glace, il brûle... Vous en éveniez la sensation”. Ezt – nyilván a situáció meg nem értése s az ebből szerzendő költői szabadság híján – teljesen szó szerint fordítja Parancs, úgy, ahogy a magyarban semmi értelme nincs: „Az érzését gyorsan felfedezték.” Holott ez valójában a király (a vers titkos első személyű alanya, egyfajta Bohóckirály, Pünkösti király) egyenes fenyegetése. Magyarul valahogy így: „Még a bőrlőkhöz is érezhetitek.” – Némi költői szabadsággal, de talán a leghívebben így: „Lehet, hogy még megemlegetitek.” Az már mindebből sem érthető, hogy a teljesen szólássá rögzült francia szintagmát, „Je n'ai ni chaud, ni froid”, szó szerint így fordítja: „Nincs melegem és nem fázom...” Holott az annyit jelent: „Nekem mindegy, közömbös vagyok iránta” stb. A szövegkörnyezetben – megint csak némi (szükséges) költői szabadsággal, amely segít a szólásjelleget is megtartani – leginkább így: „Bánom is én: uralkodom.”

Akárhogy is: a fordítónak a fordítandó szövegen valamiképp uralkodnia kell; a jelentések különböző szintű tisztázatlansága azonban csak szolgálva tehet a szöveggel szemben.

Kozjáték – utóhangul

Utazásom miatt a közepe körül félbe kellett szakítanom e cikk írását. Rómába érkezve, az első meghívás a Villa Medicebe szólt, ahol Cartier-Bresson retrospektív kiállítása nyílt. Egy ilyen kiállítást amúgy sem lehet „végig” nézni – a megnyitón meg éppen nem. Igyekeztem gyorsan fölmérni a terepet: mit is lehetne mégis látni. Túl voltam az első termen, a másodikon, lépcső nyílt, amelynek két falán to-

vább csordogáltak a képek – fotók mellett remek rajzok is –, mint két párhuzamosan felfelé folyó patak; innen balra fordult az utolsó terem, amelynek legvégén, *al fondo*, a záró falon egyszerre ott volt, amiért ide kellett jönnöm. Az ezzel a képpel való találkozás most éppoly váratlan, esetleges és egyben szükségszerű volt, mint – ahogy a mellé írt „legendából” kiderült – a művész számára egykor fényképezőgépek elkattintása. Látogatóban járt Charnál, olvasható itt, nagyobb társaságban sétáltak, a városka nevezetességeit szemlélve. Ezek azonban, mint írja, egy idő után untatni kezdték. „*Hátrafordulham – írja – a fák, a fény érinthezésén a vízükörrel, egy kacsá...*” Valóban: pontosan ennyi látható a fényképen, amelynek címe L'ISLE-SUR-SORGUE. És valóban: nem lehetne pontosabban illusztrálni, jobb kifejezéssel szólva, *illuminálni*, vagyis ábrázolva megvilágitani azt, amit Char költészetében L'Isle-sur-Sorgue reprezentál, amiben L'Isle-sur-Sorgue Char költészetét reprezentálja. Hámló kérgűk fényfoltjaival a platánok, a platánok árnyai a fényfoltos vízen, a naptól szinte „megérintett” víz, a kép sarkában egy magányos kacsá... Ennyi. De ennyi-e? Chart – éppúgy, mint Carüer-Bressont a kiránduláson – nem a világ „nevezetességei” érdekelték, hanem a világ ismeretlen dolgainak megnevezése. A dolgok bensőségének kimeríthetetlen árnyalatai, amelyek a végtelenig differenciálódnak, a dolgok egymás közti titkos kérdés-feleletei, amelyeknek értéséhez akár egy életre elég egy vízfelület, a ráhajló fákkal és a sarokban egy magányos kacsával. Meg, persze, mivelünk, akik látjuk. Char belső látása egy ember nélküli, az emberi érzékenységgel, még egyszer meg kell ismételni a szót: „megérintettség” csordul-tig telt parányi nagyvilág.

Mondhatnám azt is: nézzék meg Carüer-Bresson fotóját L'Isle-sur-Sorgue-ról, s aztán már nem is kell értelmezni René Char költészetét. De ez a kritikus gyáva kibúvója lenne. Csak azt köszönöm Carüer-Bresson képeinek, hogy megerősített abban, amit – részben a fordítás kritikájának kettős tükrében – magam is sejteni véltem. Mert e sejtések egy részét, minden kritikai észrevétel ellenére, a fordításnak is köszönhetem. *Dans mon pays*: akárhol is, a chari értelemben, tágabban értve: a költészet értelmében – azt jelenti: igazán a világban lenni.

Függelékül

két Char-vers fordításkísérlete. A kritikus úgy érzi, ha már annyi oldalról élesen megbírált egy fordítást, nem menekedhet meg attól, hogy a negatívok után valami pozitívummal is ne hozakodjék elő, s meg ne próbálkozzék saját kísérletén demonstrálni, amit eddig pályatársán igyekezett kimutatni. Íme, a QU'IL VIVE! egy talán valamivel kevésbé tökéletesen fordításváltozata:

ÉLJEN Ó!

*Ez a föld csak
a szellem vágyálma,
ellen-sírbolt.*

Nálunk többre tartják a tavasz szenge tanújeleit meg a rosszul öltözött madarakat a távoli célokban.

Az igazság egy szál gyertya mellett vár a hajnalra. Az ablakra nincs semmi szükség. Mire való az a várakozva figyelőnek.

Nálunk nem faggatják az embert, hogy mi lelte.

Nem vetődik kárörvendő árny a felborult hajóra.

A majdnem-köszönést nem ismerik minálunk.

Csak annyit kérnek kölcsön, amennyi telteve megtérülhető.

Lomb van, temérdek lomb van a fákon minálunk. De az ágak szabadon választhatnak arról, hoznak-e gyümölcsöt.

Nem hisznek a győztes jóhiszeműségében.

Nálunk kijár a köszönet.

Másodjára egy kiegészítés: hogy a magyar Char-kötet olvasója kapjon legalább egy kis mutatványt Char igazi dalaiból is, amelyek egyrészt elszakíthatatlanok filozófiko-lírai szövegeitől, másrészt azok ellenpontjaiként állnak az életmű különböző fordulataiban, naiv verselésük bájjával a naiv festészet rafináltan egyszerűsített ábrázolásmódját idézve:

NÉVONS-I IFJÚSÁG

(Jouvence des Névens)

*A park falai között a tücsök
csak azért hallgat el, hogy
annál jobban rákezdje*

*Itt a névens-i parkban
Mely mezőkkel szegett
Egy parttalan patak s egy
Baráttalan gyerek
Bánatukat becézik
Hogy jobban éljenek.*

*Itt a névens-i parkban
Lázadás ragad el
Patakok, gyerekek
Ábrándképeivel.*

*Halálosak lennének
A névens-i nyarak,
Ha nem szólna tücsökszó,
Mely néha bennszakad.*

Fennmaradt Charnak egy margójegyzete e vers kéziratán. „A gyerek, a patak, a lázadó egy és ugyanaz az élőlény, ahogy változik a sorjázó évekkel. Hol felragyog, hol kihuny a láthatár lépcsőin.” Egyébként Névens-nak nevezték Char szüleinek a nagy városszéli parkban álló házát, ahol a költő 1907. június 14-én született.

A vers pontos mértékű, megszámlálható szótagú sorokból áll, a felkeltett várakozásnak megfelelően visszatérő, laza asszonáncokkal. A kor kötött formájú, klasszicizáló verseivel vagy az Aragon által átrendezett, csupa bravúrt és akrobatikát mutató, látványos új rímeléssel szemben ezek a Char-versek mintha a rím fejlődésének szűz kezdetén születnének. S e naiv elégikusság mégsem a népköltészet ihletettje, bármilyen dalszerű. Egy dalon inneni dal. Mint jeleztem, titkos rokonságban a naiv festészettel. Az utolsó rímpár különösen varázslatosan képviseli ezt a bájti: nem keresett, mégis meglepő, nem bravúros, de ritka és szabálytalan összecsengésével (*été – se taït*) az egész verset nem ritka drágakövel, csak egy szerény, de ritka virággal zárja le.

A tücsökszó korunk állandósult gépdübörgésében újból a költészet egyik imágója lett (TÜCSÖKZENE stb.): mint a lélek szavának folytonossága. Char költészetében különösen e folytonosság hirtelen, sokszzerű, a törvény-

szerűség esetlegességére és az esetlegesség törvényszerűségére ráébresztő elakadásai, Arany kölcsönvett szavával „bennszakadásai”, a drámai kihagyások a döntők: a csendek, amelyek után új erőre kap és nagyobb erejű lesz az újramegszólalás.

Somlyó György

ZENGŐ ÉRC ÉS PENGŐ CIMBALOM?

Somlyó György: *Párizsi keltős*
Szépirodalmi, 1991. 356 oldal, 150 Ft

Vallomás, napló, önéletrajz, művészetelméleti, egzisztenciálilozófiai esszé, Don Juan-parafrázis egy kötetben – avagy regény, önálló és homogén műalkotás? Egy ráadás csak a magyar Párizs-írások sorában, művelődéstörténeti kuriózum-e, a rácsodálkozás, hogy lám, még mindig születhetnek írások Párizsról, a magyarról – vagy több ennél? Vagyis: más-e Somlyó György Párizsa, mint Justh Zsigmondé, Adyé, Szomoryé, Kuncz Aladáré, Kassáké, Illyésé, Hevesi Andrásé, vagy csak motívumaik összegyűjtése, nosztalgiajuk megismédése, időben áthangolt utalások halmaza, a regényíróöszton automatizmusa? Azonban éppen hogy nem az ösztönösség, ellenkezőleg, a túlzott tudatosság, az állandó önreflexió az, amely nemcsak a műfaji sokszínűséget okozza, de a PÁRIZSI KETTŐS regényként való értelmezését is megnehezíti. Ez az, ami az őszinteséget, az élmény valódiságát kérdőjelezi meg azért, hogy az olvasó tanúja a regényíró műhelytöprengéseinek is, annak, amelynek jobb esetben az eredményét érzékeli csak. Az őszinteség furcsa módon ellenkező hatást ér el, magának az őszinteségnek a rovására megy. Feltárja azt a szégyellve ismert, de elhallgatott titkot, hogy a regény nem az élményből születik, hanem a regényíró-akarat hozza létre a szándéknak megfelelő élményt. „Egyszerre előbem áll a regény, akár egy fantom [...]. S e fantom mo' őti – még jelenésszerűbben – egy egész sorozat fantoma, egy regénykísértel mögé sorakozó sok kísértel: regény a már régen megírt – s részben már semmibe foszlott, megfakult írású – magyar Párizs-regények: újraéle-

dó kísértete, amelyek folytatásaként, mint azok kike-rülhetetlen kísértése, meg kell születnie ennek a re-génynek." A hagyomány kényszerítő súlya mi-att tudatos hát a magyar Párizs-motívumok felhasználása. A regény indítása Szomory re-gényének kezdésére (A PÁRIZSI REGÉNY) és Hevesi András (PÁRISI ESŐ) zárlatára játszik rá a „chapeau” jelenetével. A nyíltság, az őszin-teség azonban kihívja a gyanút, hogy a Som-lyónál hangsúlyosabb másik ruhadarab, az eperszíni sál csak az elődöktől való hasonlítva különbözősége miatt lesz fontos. Visszatér a HU-NOK PÁRISBAN első jelenete is, de itt Pekár Gyula helyett Tristan Tzara az avult modern-ség jelképe, sőt a nélkülözhetetlen színész-nő-figura is feltűnik. Ami Justhnak Sarah Bern-hardt, ami Szomorynak Jászai Mari, az lehet-ne az utolsó fejezet kis színésznője, Terike. Csakhogy, amíg az elődöknél a színész-nő a csodálat tárgya, mintha magát a művészetet is jelenetén, addig Somlyónál futó kaland, a re-génybeli kalandok között a legsimplább. Az azonosságok és különbözőségek sorozata foly-tatható. Az olvasó néhol kész információkat kap, néhol a rejtvényfejtők buzgalmaival ke-resheti Somlyó második világháború utáni Pá-rizsában vagy akár a fordulat éve körüli Bu-dapest utcáin is az ősök lábnyomait.

Vallomás is, napló is, önéletrajzi elemekkel, esszészerű részekkel – a különböző műfajok-ból létrejövő regényben a változatosság ere-dendő feladata az lenne, hogy a különmű részek kölcsönösen felerősítsék egymást, itt azonban – a szerkesztés erőssége ellenére is – inkább egymás ellenébe hatnak. A regényírói elvek ugyanis nem a mű egészében valósulnak meg, hanem csak az esszéisztikus betétekben válnak néha már szinte teoretikusan is kife-jtetté, amelyek bár tartalmaznak érdekes, kü-lön tanulmányba kívánczoló ötleteket (mint a benjamin sokszorosítás továbbgondolása), mégis azért, hogy egy regénynek a részei, súlytalanul lebegőkké válnak, néhol még bel-ső ellentmondások is feszítgetik, mint az író és olvasó viszonyát taglaló részben (a DENISE KÖNYVE című fejezetben). Eco „nyitott műve”, Ingarden „kitöltetlen helyei” vagy akár „a meg-határozatlan tárgyiasság” elmélete óta tisztázott, hogy az olvasó benne van a műalkotásban. Ezért Somlyó is megteszi a gesztust az olvasó felé azzal, hogy felszólítja az olvasás abbaha-gyására, sőt az INTERMEZZO: AZ OLVASÓ MAGÁ-

NYOSSÁGA részben még szóhoz is enged juttatni. Gesztusa azonban hiteltelenné válik, mert a PÁRIZSI KETTRŐS írója minden abbéli szándéka ellenére, hogy az olvasót is beleírja művébe, mégsem ad számára esélyt. Folytonosan elem-zi önmagát, bezárja művét, kitölti helyeit, megmagyarázza írói eszközeit – talán legin-gerlőbben a kettősség és a tegező viszony ön-elemzésében. Mind a címválasztás, mind a kér-dés kissé körülményes tárgyalása miatt ezt érezheti legfontosabbnak regényében, ezért akarhatja elkerülni az olvasói félrehallást. Való-ban újdonság a szövegkezelés e módja, de ere-detisége elvész a magyarázatokban. Szinte vi-lágrenddé tágu, amelyről megtudható, hogy „a második személyű megszólítás, amellyel a második személyű elbeszélő illeti elbeszélője ifjú alanyát és tár-gyát [...] nem valami jó trükk, technikai fogás, ha-nem maga a regény „cselekménye”, de az is, hogy ez által az „irodalom” szól az „élethez”, sőt hogy ez a tegező viszony az, amely „az embert és az ember önmön transzcendentálást [?], az ember művészetét összeköti és elválasztja, az író-t a tárggyal (és tárggyától), magamat önmagammal (és ön-magamtól), az én-t másikkal (és másiktól), aki ön-maga”. Megtudható még, hogy a tegezés a szöveg szintjén is érvényes, mert a szöveg más szöve-gekkel áll tegező viszonyban, ami nem más, mint az „intertextuális testvérítés”. Ezeken kívül is találhatók utalások az író eredendő kettős-ségére (az író és a megírt mű elidegenültsége), ugyanígy az önéletrajz kettősségére, valamint arra, hogy ez a kettő „lényegében egy és ugyanaz”. De vajon nem ebből ered az is, hogy bár Som-lyó előszeretettel él biblikusan archaizáló stí-lusfordulatokkal (például: a „Mert ideje va-gyon...” – mondatkezdés gyakori, már-már refrénszerű volta), sőt a „zenge érc és pengő cim-balom” sora (a BORBÁIA KÖNYVE című fejezet-ben) felidézi Szent Pál szeretethimnuszának szellemét is, mégis vitára készítő módon ilyen sorok is megszülethettek: „Régóta tudom, a szeretet és a szerelem ahelyett, hogy abban a magas lelki ionoszférában lebegne, ahol általában sejteni engedjük, az ember fejlődésének legalsó fokán áll. A kannibáli fokon.” – Lehet, hogy ez az őszinteség csak a farizeusságtól irtózó tudat vallomása, vagy csak rájátszás az egyénien értelmezett Don Juan-motívumra, avagy csak így szó-lalhat meg az író kettős természetéből a másik?

RÓNAY GYÖRGY: NAPLÓ I–II.

Magvető, 1989. 698, 866 oldal, 160 Ft

Két vastos kötet, együtt több, mint ezeröttszáz nyomtatott oldal. Az életműsorozatba illeszkedik, az író halála után (1978) olvashattunk már belőle rövidebb részleteket. Mivel Rónay korábbi naplófeljegyzései nem maradtak meg, időben az 1945 és 1975 közötti korszakot öleli fel. Nem egyenlő szorgalommal és intenzitással írja naplóját, 1947-ben például egyáltalán nem, 1949-ben igen sokat és tartalmasat, 53-ban alighanem a legtöbbet. Az élete utolsó évtizedében érzékelhető apadás azt is jelzi, hogy ekkor már utálmak, cenzúrázás, publikációs nehézségek nélkül közölheti gondolatait folyóiratban vagy könyvben.

Reisinger János előszavából és záró jegyzetéből kiderül, hogy bizonyos személyileg vagy politikailag kényes részletek kumaradtak, de ekkora korpusz és ilyen gyors kiadás esetén ezen nincs miért fennakadni. A naplóműfaj sajátos változata ez a szöveg, a megszokottnál mindenesetre jóval kevesebb benne az önéletrajzi, családi, társasági élettel kapcsolatos dokumentáció, sőt még a kortörténeti is, bár a változó idő lenyomatai, olykor a naplóíró szándékától függetlenül, nyilván fölfedezhetők. Mindenekelőtt egy mélyen vallásos lélek belső életének a tükré: önelemzés, vallomás, önvizsgáló meditáció. Továbbá munkanapló, beszámoló az olvasmányokról, a készülő művekről, fordításokról; nélkülözhetetlen adalékok sorakoznak benne a Rónay-művek keletkezéstörténetéhez, gyakran pedig később elkészült művek csíráira, vázlataira ismerünk rá (főleg az esszék és a műfordítások előzményeire, terveire). A keresztény világképen belül felismerjük Rónay józansága, emberisége, értelempártúsága; Szalézi Szent Ferenc nyomán úgy gondolja, hogy „*ne csináljunk túlságosan nagy ügyet a kísértésekből, hanem próbáljunk egyszerűen elhaladni mellettük*”, mert emberként ügysem lehetünk „*méltók*” a teremő Isten befogadására. A humánus katolikus lélekten és emberismeret számos hasonló axiómájával találkozhatsz a naplóban, aki leginkább erre az aspektusára figyel.

Rónay az öntökéletesítés célzatával vezeti

naplóját, a felejtés veszélye ellen küzd, amikor minden gondolatát, asszociációját papírra veti. Eleinte – a negyvenes évek közepén, harminc-egynéhány évesen – büntudatos emberkriukával éli az életét: „*Egy diklátor, egy szadista lappang bennünk még azokkal szemben is, akik a legközelebb vannak hozzánk*.” Később az önbírálatnál nagyobb hangsúlyt kap a keresztényi szeretet eszméje. Mégis meggondolkoztató, milyen viszonyban van az öntökéletesítés és a másokért élés gondolata: a tökéletesség felé törő ember túlságosan sokat foglalkozik önmagával, s ez a probléma a mindig tudatos Rónayt már igen korán foglalkoztatja. Költészet-tanában is megkülönbözteti azt a két változatot, amikor „*a hangsúly áttolódik... a végtelenbe feszülés állapotára*”, illetőleg amikor „*abszolút érvényűvé emelem, abszolút érvényűvé csiszolom a formát*”.

A vallásos élmény Rónay számára személyes Isten és személyes ember viszonyát jeleníti, esztétikailag az emberi melegség érvényre jutását a művészi tolmácsolásban. Ez lesz később is vezérelve, személyesnek és emberinek mutatja a vallásosságot, „*az ember »jegyese« lesz Istennek, anélkül hogy önmön lényegében megszűnne isteni lényegét kapna*”. Rövidesen levonja a teológiai gondolat politikai következményét, amelyben a vallásos önátadás, a szakralitás önmegtagadás nélküli korszerű és világias szemlélettel egyesül.

Katolicizmus és (vagy) marxizmus? Rónay számára ez nem dilemma. Elutasítja a transzcendenciaigénnyel nem számoló durva materializmust, az istenhit és Krisztus istenségének hite sohasem inog meg benne. Mégis kétünyű vita és a két irányt egymáshoz közelítő szándék jellemzi állásfoglalását. A korszakmeghatározó világnézetek vitájában népszerűden szerepet vállal, mert szellemi fölénye nemritkán éppen az „*övéivel*” állítja szembe. Konzervatív szerkesztőtársai visszariasztják, gyakran elgondolkozik azon, nincs-e inkább ellenfeleiknek igazuk egy-egy kérdésben. A rákosista politikai rendszer és a kereszténység krízise, sőt a vallásos élet és tudat elapodása olyan aggállyal tölti el, hogy „*a hegyes formák alatt a pokol*” képlete jóformán mindkettőre ráillik. Rónay a harmincas évek megújhodott, francia eredetű neokatolicizmusához kötődött, tolerancia, békülékenység és egyeztető szellemiség határozza meg magatartását. Ha

azt tapasztalja, hogy az egyházi gyakorlat, a katolikus sajtó vagy a teológiai irodalom nem figyel ezekre az elvekre, vagy szembeszegül velük, NAPLÓ-jában akár indulatosan is kifakad.

A legtöbbször vitatott két téma az egyház (a papság) közéleti szerepét, valamint a katolikus irodalomfelfogást érintő. 1950–51-ben Rónay szorongva figyel a szerzetesek kitelepítését, de azt is, „*lesz-e elég bölcsesség, önfegyelem és alázatosság főpapjainkban ahhoz, hogy megtegyék azokat a lépéseket, amelyekkel talán még megakadályozhatják a papság végzetes megrikhtását s a hitélet nyilvános leheltségének fokozatos megszűntetését?*”. A katolikusoknak alkalmazkodniuk kellene a kor újszerű követelményeihez, ne a múlt, hanem a jövő felé forduljanak. A papság a „*lelki tükör*” hiányán rágódik, folyton reformálni akar önmaga megreformálása helyett. Az ötvenes években sokan várják „*holmi klerikalizmus, pápi uralom diadalát*” a naivul remélt változástól, amerikai segédlettel. Reálpolitikai érzéke Rónayt mindig szembefordítja az efféle ideológiailag, politikailag is fölkészületlen és káros halandzsákkal, és azokkal is, akik hisznek bennük.

A katolikus irodalom meghatározásában mindenekelőtt a fogalmilag pontos diszinkció tünteti ki helyes nézetét. A művészetben az esztétikai érték az első, ebben a szférában a kereszténység csak minősítő jelző (vagy jelleg) lehet, de nem cél vagy eredmény. A számtalan példa közül egyet idézünk: vitáját az „*egészséges*” irodalom katolikus elméletével. Elveti a betegség és az egészség fogalmaival való visszaélést az esztétikai és kritikai irodalomban (1950. május 20.), a szépség önértékűségét hangsúlyozza, marxista és vallásos elfogultságokkal szemben egyaránt megvédi Proustot, Mauriacot, Greent, akár Szent Ágostont. Rónay intuícióból és tapasztalatból tudja, hogy a bűn velejárója emberlétünknek, kikerülhetetlenül találkozunk vele, elkövetjük. Ezért van eleve halálra ítélve minden durva (nevelő vagy erkölcsösítő) beavatkozás az egyedi-emberi fejlődésbe. „*Ne keverjük össze régi rossz katolikus szokás szerint az irodalmat a pedagógiával vagy az orvoslással. Ha gyógyít s nevel, közvetve, szépségén s igazságán túl tegye az irodalom, ne pedig szépsége s igazsága föláldozásával – közvetlenül.*”

A NAPLÓ írja a könyvek embere, az olvasás

és a tanulás a meghatározó életformája. Könyv van a kezében, ha feleségével sétál, ha a fia elé megy a pályaudvarra, vagy amikor a hűvös Balaton-parton pokrócba burkolódzva levegőzik. Az irodalmiasság másik formája, hogy az életét megírható témák soraként szemléli. A legtöbb élményt, emberi tapasztalatot már eleve a formába öntés (a művészi megformálás) előzetes intenciójával éli meg és értelmezi. Regény-, novella- és tanulmánytémákban gondolkodik. Találkozásából, akár egy villamoson szerzett impresszióból, epikus formában megírható szüzsék csíráznak ki, olvasmányából esszéikben folytatható és kifejtethető ötletek.

Sokat vitázik magában Németh Lászlóval. Ezt a belső drámát költészetéből is ismerjük; pedig sok közös vonásuk van; ha Gulyás Pál tervhalmazónak nevezte Némethet, akkor ez a jelző semmivel sem kevésbé illik Rónayra, mindig nyolc-tíz nagyobb műbe akar belevágni, ezeket sorszám szerint lajstromozza, egyszerre foglalkoztatja próza, esszé, vers, fordítás – valami mohóság, kielégületlenség, a túltermelés vágya jellemzi. Innen a sok töredék, a sok teljesítetlen terv. Persze az életmű így is imponálóan gazdag „mennyeiségét” nézve is, de Rónay jóval több feladatot tűzött maga elé, s nemritkán büntudattal, félszeg szégyenkezéssel állapítja meg, hogy mi mindent nem sikerült megvalósítania; a kötet lábjegyzeteiből összeállítható a bevezetetlen művek listája.

Irodalommal kapcsolatos elvei közül emeljük ki elsőül azt, hogy „*minden magyarázatnál többet ér: olvasni*”. Olvasói megszállottsága Babitséval, Halász Gáboréval, Szerb Antaléval vetekszik, hogy csak hazai példákat említsünk. A XX. századi irodalomról alighanem minden magyar specialistánál többet tud – Claudelről, Maritainról vagy Julien Greenről mindenképpen. Német olvasmányairól szóló jegyzetei közt, melyek gyakran műfordítói műhelytanulmányokká duzzadnak, Goethe és a romantikusok iránti elementáris vonzódása tűnik ki a napló tükrében. Nem érdemes felsorolni ezúttal – hisz fordítások és esszék sokaságából már tudható volt –, hogy Michelangelo szonettjeitől Baudelaire-ig és az „*új francia költők*”-ig milyen széles spektrumot fog át figyelő tekintete. Ebből a kötetből is kiderül, hogy jó néhány kiváló kortársához hasonlóan ambivalens viszonyban volt a műfordítással:

frusztrálta a pénzkeresés kényszere, mint Kálnoky, egyben hálára készítette, mint Vas Istvánt.

Tudtuk, teljes magyar irodalomtörténet megírására készült, s ezt a tervet ha nem is monografikusan, de esszéinek együttesében meg is valósította. Kedvenc középkorától kezdve Balassin, a XVIII. és XIX. századon át a *Nyugat* nagy nemzedékéig mindenkit végigolvasott és jellemzett. A Mórícrról szóló fejezetek valóságos kismonográfiává állnak össze. Netán József Attiláról és Szabó Lőrincről esik kevesebb szó (nem mint elvárható, hanem mint gondolnánk), valamint Kodolányiról, akivel pedig Zimándy Pius és Belon Gellért közvetítésével kapcsolatban volt. Márait meggondolkoztató érvekkel bírálja. Pályakezdését Radnótiéval veti egybe, a szabad versnek nem mindig zavarosság nélküli művelése, a panteista bukolikus világlélmény valóban rokonítja őket korai korszakukban; erről a pályaszakaszról szólva Rónay becsületesen elismeri Mécs László hatását is. Fiatalabb kortársairól Nemes Nagy Ágnest kivéve aránylag ritkán és keveset nyilatkozik, tárgyilagos szigorral. Juhász Ferencről ezt írja: „komoly tehetőség, vitathatatlan. Azt hiszem, hogy ezzel az ájult tömjénezéssel rövidesen tönkreteszik”.

Saját helyét – természetesen és szerénytelenség nélkül – az egyetemes magyar irodalomtörténet folyamatában keresi. Megállapítja, nem is egyszer, melyik az addigi legjobb verse, regénye, novellája. Írói nagykorúságát 1945-től számítja, túlságos szigorral a KERESZTÚT, a LÁZADÓ ANGYAL, a FÁK ÉS GYÜMÖLCSÖK szerzőjével szemben. Klassziciztikus és realista ízlés nevében ítéli meg korábbi romantikus vagy még inkább „Sturm und Drang” korszakát, pedig az avantgárd dal való mértéktartó kapcsolata nagyon is megfér messianisztikus kereszténységével, vallásos szimbólumokban egyetemesített ön- és világ-érzékelésével. Ars poeticája és önértékelése változását is jellemzi (hasonlatszerűen) Wagnerből való kiábrándulásának fölismerése, „Wagner mértéktelenségének fokozatosan mind... csüggesztőbb érzése. Legköltőibb gondolatait agyonmagyarázza; nem éri be az ábrázolással [...]. E miatt a túlrás, túlzengés, túlmagyarázás miatt érzem néha azt, hogy grandiózusz bűbű.” Most nem e szubjektív vélemény igazsága vagy elfogultsága fontos, hanem az, hogy a hatvanas évektől (a

Wagner-bírálat 1959-ben kelt) Rónay költészet és prózája puritánabb lett, egyszerűbb, szándékosan „szürkébb”, a hatásosságnak még a látszatától is viszolygott.

A NAPLÓ nem elsősorban a későbbi kiadás elvárásával íródott, de nyilvánvalóan számításba veszi ezt a lehetőséget. Rónay kifakad az ellen a vád ellen, hogy „sok mindent elfojtok, elhallgatok a megjelenés érdekében”, mármint szépirodalmi műveiben. Ha a NAPLÓ-ra vonatkoztatjuk, valljuk be, meggondolkoztató ez az észrevétel: indulatossága, gúnyja, kritikus emberismerete s más hasonló emberi tulajdonságai kissé elhalványulnak, és bár mások naplójában, levelezésében keresi, ő maga kerüli a személyes környezet, az írói-barátú kapcsolatok rögzítését. De vannak pompás, emlékezetes részletek, kivételes feljegyzések, ahol éppen a személyes kitarulkozás: a látványra, a másik emberre, egy történelmi pillanatra, megrendítő tapasztalatra való rácsodálkozás emeli legjobb szépirodalmi műveinek színvonalára az amúgy inkább memóriaerősítő munkaeszköznek szánt naplót. Érdemes példaképpen legalább néhányat föl idézni közülük.

1949. április 14-én szemébe ötlük a homlokzatával és tornyaival városrésze felett tökéletesen uralkodó Szent Anna-templom, s a látvány költőien szép hasonlatra ihleti: „úgy bukkant elém ez a napfényben fűrdő diadalmas homlokzat, mint valami kő-himnusz” és így tovább. Máskor, fia elé a pályaudvarra menőben, a Duna és a Vár látványa ragadja meg, és írat vele Prousthoz sem méltatlan, emléket és jelen látományt kontamináló sorokat. A külföldi és a balatoni pillanatképek között is akadnak emlékeztetések. – A portréfestésnek és az önmagát szeretetből visszafogó személyességnek szép példája az R. Máriáról szóló részlet (1950. május 26.): „a szürke ruhás, finom arcú, parányi púpos nő” Rónayban fölélesztü múltja homályba borult szakaszait, de a már-már megkívánt közlékenységtől visszatartja érzékeny tapintata. „Nem tudtam, mit tud a családunkról, nem zavarom-e meg a lelkét azzal, amit én tudok róla. Így hát hallgattam, azzal a tudattal, hogy talán sosem ismétlődő alkalmat szalasztozok el.”

Intím kapcsolatokról, családi érzésekről, eseményekről Rónay szemérmes fátyolozással ír, pedig Reisinger János okosan tájékoztató utószava találóan idézi a feleségéhez szóló, a

naplóba is bekötött TEGED című meghitt verset. De a kísértések és legyőzésük izgalmas kérdéséről szólva megmosolyogtató példázatot mond, amikor arról beszél, hogy sikerült lemondania a reggeli teába töltendő borról; ennél azért nagyobb csábításokat is ismerünk. Személyes és történelmi dráma vallomásos, megrendítő ábrázolása tünteti ki viszont az 1956-os késő őszi megjelenítését. Rónay és felesége a Mátrában, Bagolyirtáson rekednek, László fiuk egyedül marad Budapesten. Október 18-án még szokás szerint a magával vitt könyveket leltározza, 19-én egy könyvet kommentál Balzacról és naturalizmusáról, 22-én még az időjárásról is beszámol. A tragikus fordulatot 24-én rögzíti, a teljes bizonytalanság jellegzetes kérdő mondataival. „*Mi van Pesten? Forradalom? Ellenforradalom?*” Rádión hallgatják a híreket, elszakadva a világtól, s a következő lapokon kiderül, hogy Rónay hallgatása övéiről, főleg fiáról mennyire nem közömbösség, hanem az érzelmességtől való intellektuális tartózkodás volt, és hogy az önmagáért való felelősség vállalásán kívül országos, nemzeti távlatokban is gondolkodott. A szorongó és szorongató bekezdések közül, aktualitása miatt, egy köpönyegforgatóról szóló jellemzésére utalunk („*Valaki, aki játszva szolgálta azt a rendszert, amely végső vonaglásában Pestet vérbe borította – tme máris ott sürog a mikrofon körül, itt vagyok, én vagyok az!*”), de a morális felháborodás hiteles pátosza hatja át azokat a sorokat is, amelyek a tömeges disszidálásról, a „szélszórakozás napjairól” keseregnek (október végén, illetve december közepén).

Az utolsó évek rövidülő, végül elapadó dokumentumaiban apró emlékeztetők váltakoznak aforisztikus összefoglalásokkal. Az utóbbiak olykor közhelyszerűeknek hatnak, de az életmű egésze – beleértve immár a NAPLÓ-t is – szavatolja és bizonyítja, hogy Rónay a látszatra magától értetődő igazságot is megbecsüli azzal, hogy komolyan veszi, újragondolja, sajátjává asszimilálja. A két impozáns kötet olyan breviáriumként forgatható, amelyből a művelődéstörténeti tanulságokon, a szellemi önéletrajzon lapról lapra átszűri a keresztény humanizmus világnézete: „*Hű a túlvilágban: igen. Mi a halál annak, aki hisz a túlvilágban, hivatalból? De mit ér a hű szeretet nélkül?*”

Csűrös Miklós

EGY ALTERNATÍVA ELLENTMONDÁSAI

Ludassy Mária: *Szabadság, egyenlőség, igazságosság*
Magvető (Gyorsuló idő), 1989. 216 oldal, 34 Ft

A liberalizmus értékelveinek rendszere, úgy látszott, az 1910-es évekkel kezdődően Európa-szerte összeomlott, s az irányzat domináns ideológiából és politikai stílusból kis szigetekre visszaszoruló marginális irányzat lett. Ma ennek az egyszer már „végleg” eltemetett vonulatnak a föltérkelődése figyelhető meg nálunk is. De egy sor fontos kérdés mindmáig megválaszolatlan maradt, illetve összemosódva, lényegtelen elemekkel keveredve van jelen gondolkodásunkban. Így bizonytalan, vajon – minden divat ellenére – létezik-e még egyáltalán liberalizmus, vagy az egykorú liberalizmusnak immár csak ideológiai származékai vannak, amelyek sok mindent megőriztek az irányzat klasszikus elveiből, de egészében már más képletet mutatnak. Bennük van a liberalizmust tagadó, bíráló törekvések mára tapasztalattá letisztult nem egy igazsága is. A kérdés, mint a nagy kérdések esetében mindig, most sem könnyű. Az „*európai társadalomfejlődés értelmét*” kereső s fölmutatni igyekvő Bibó István joggal hangsúlyozza, ebben a társadalomfejlődésben rengeteg tapasztalat halmozódott föl s tisztult le, s a fejlődés tendenciája „*a nagymértékben moralizáló, racionalizáló és humanizáló államvezetés*” irányába mozog. A liberalizmus tehát csak megszüntetve, átalakítva él tovább. De a liberalizmus, amely – ahogy Ludassy Mária is írja – tiszta formájában utópia, következésképpen mint ilyen, mint célértékek felé vonzó eszmény is hathat. S úgy látszik, ez utóbbi funkciója ma különösen erős, mivel olyan értékek pozitív rendszere, amelyek évtizedek óta hiányoznak életünkéből, cél-lá való emelésük tehát, vélhetjük, hiánybetegséget gyógyít meg.

Ez az újraliberalizálódás persze felemás folyamat. Az irányzat politológiai és történeti földolgozása ha megkezdődött is, egyelőre korántsem megnyugtató. Németh G. Béla, Faragó Béla, Szabó Miklós vagy Körössényi András írásai inkább csak – nagy erényeik ellenére – a kezdetet jelentik. Németh G. Béla a ma-

gyar klasszikus liberalizmus eltorzulási folyamatát rekonstruálta s mérte föl, Faragó nagy ívű vázlata a bukás okait s folyamatát írta le, Szabó a liberalizmus ideálitűpusát, ideálképét konstruálta meg, Kőrössényi pedig – Hayek és Tuchfeld nyomán – liberalizmus, szocializmus és konzervativizmus egymáshoz való viszonyának modelljét vázolta föl. A történeti és aktuális problémákat egyetlen monográfia rendszerébe beillesztő, a problémákat mint egységes elméleti-történeti problémát tárgyaló szintetikus földolgozás azonban még nincs, s úgy tetszik, egy ideig nem is lesz.

Ebben a gyarapodó magyar nyelvű történeti irodalomban már csak ezért is különleges hely illeti meg Ludassy Mária írásait, így legutóbb megjelent kötetét is. A liberalizmusnak persze napról napra szaporodnak a hívei, s – föltehetően – nőni fog az elutasítók táborra is; a közömbösséget a hívók és elutasítók vitája váltja majd föl. Ludassy Mária azonban írásai tanúsága szerint sem a neofita hívók, sem a – ma még eléggé arctalan, csak ellenérzéseiktől vezérelt – új-antiliberalisok közé nem tartozik. Sőt azt sem könnyű eldönteni, a liberalizmus ideológusa-e ő, vagy kritikus; korrekciói, elenvetései mindkét szerepkörbe beleilleszthetők, mindkettő számára hasznosak lehetnek. Ő maga mint filozófus az ún. Lukács-óvodában, tehát egy alapvetően nem liberális szellemi műhelyben nevelkedett. Ezt az indítást valamiképpen meg is őrizte, ma sem kritikáiban hívja ennek az irányzatnak. De – s ez indíttatása sajátos paradoxonja – szellemi műhelye nagyfokú érzékenységet hozott létre benne a liberalizmus problematikája iránt. S ez egy sajátos, kívülről s belülről egyaránt mérlegelni képes nézőpontot biztosít számára.

Mostani könyvében három (ha a második írást kettős szerkezetűnek fogjuk föl: négy) különböző, de rokon belső logikájú történeti elemzést ad. Az első, AZ AMERIKAI FORRADALOM FILOZÓFIÁJA című tanulmány Jefferson és Paine elveit tekinti át; a második, A SZABADSÁG VAGY EGYENLŐSÉG? című s VÁLTOZATOK A NEO-LIBERALIZMUSRA 1960–1980 alcímű Hayek, illetve Rawls nézeteit interpretálja-bírálja, a harmadik pedig KRISZTUS ÉS CONDORCET címmel Bibó István kései „humanista utópiáját” tárgyalja. A könyv gerincét kétségkívül a második, terjedelmét tekintve is legnagyobb tanulmány adja, s ez exponálja legélesebben a

Ludassyt foglalkoztató alapkérdést, a szabadság vagy egyenlőség antinómiáját. A francia forradalom jelszavait ugyanis, mint írja, „nem a polgári politikai filozófia legutóbbi két évtizedes fejlődése állította szembe egymással, az európai fejlődés – legalábbis az eszméletörténet tükrében – két százada e »vagy« vakvágányára futott, és a nem is annyira történelmi, mint gondolati kényszerpályák jóvoltából máig ott veszeleg” (47. o.). Hogy valóban gondolkodási vakvágányról van-e szó, vagy ez a szembenállás egyáltalán nem a gondolkodói önkénynek a lenyomata, hanem az antinómiikus reálfolyamatoké – vitakérdés lehet. Magam inkább úgy látom, a társadalomtörténeti gyakorlat ugyan – az elméletekkel ellentétben – mindig kompromisszumos, többnyire sok-sok kis kiegyezésre épül, de a kompromisszumokat a reálfolyamatok strukturálják, s a reálfolyamatok antinómiikus jellege tartja fenn e kompromisszumok konfliktusos természetét. A szabadság és az egyenlőség szembenállásának eszméletörténeti ténye azonban akárhogy van is, fontos mozzanat; innen indulva érthető meg az alapvető nagy irányok egy sor sajátossága.

Ludassy Mária pozíciója e kérdéskörrel szemben egyértelmű. Az „*antiegaliudriánus liberalizmus és az antiliberalis egalitáriánizmus*” szembenállását egyértelműen „a *sühetek párbeszédének*” tartja (5. o.). De tudja, e vagy mélyén, mindkét póluson súlyos igazságok, súlyos érvek vannak. S erről becsülendő nyíltsággal (s racionalitással) beszél is: „*amiképpen tényleges társadalmi egyenlőtlenség mellett képmutatás egyenlő szabadságról beszélni, éppoly képtelenség a személyes szabadságot komolyan korlátozó rendszerben egyenlőségről szólni, mivel a korlátozók mindenképpen »az egyenlőbb állatok« közé tartoznak*” (6. o.). S szerinte lényegében „a mai viták is e téma variációi. Ekképpen a szabadelvű fejtegetések minden szépségének elismerése mellett változatlanul érvényes a szocialista jellegű kritika kélszáz éven át közhellyé koptatott, triválisan igaz megjegyzése azt illetően, hogy szélsőséges gazdasági egyenlőségek [helyesen nyilván: egyenlőtlenségek – L. A.] mellett nemcsak egyenlő esélyekről, hanem egyenlő szabadságról is képmutatás beszélni. Annak, aki nyolcadmagával lakik egy nyolc négyzetméteres putriban, szónokolhatnak az életformák pluralitásának fennkölt eszményéről. Am a szabadság rovására egyenlősítő elméletek és gyakorlatok vesztese sem csak a személyes szabadság (bár ez sem feltétlen szükséges

veszteni való), hanem maga a meghivatkozott egyenlőség az igazi vesztes, mert a társadalom szükségképpen az egyenlősítők és az egyenlősítettek kasztyójára oszlik" (48–49. o.).

Írásai, e remek történeti elemzések, rendre ennek a szabadság vagy egyenlőség antinómiának a lehetséges meghaladásait keresik. Ezért vizsgálja Jefferson és Paine szimptomatikus írásait, ezért keresi bennük az amerikai fejlődésnek azokat a sajátosságait, amelyek egy harmonikusabb társadalmi praxist tettek lehetővé. Ezekre a mozzanatokra, illetve az ilyeneket indukáló megoldásokra figyel a Bibó Istvánról szóló tanulmányban is. S ezeket a lehetőségeket keresi Hayek koncepciójának logikai-történeti elemzésével, miként ezeknek a lehetőségeknek a megközelítését találja meg Rawls igazságosságelméletében. (A kötet cím harmadik eleme, az igazságosság innen eredeztethető.)

Pozíciója, amelyből a hamisnak ítélt alternatívát az igazságosság beiktatásával igyekszik hatálytalanítani, számomra rokonszenves. Nem bizonyos azonban, hogy írásai el is érik ezt a többfelől is megközelített célt. Ludassy Mária saját, az eddigi elméleteket meghaladni igyekvő elmélete nem igazán mutatkozik meg. Elemzései inkább olyan történeti jellegű elemzések, amelyek az elemzett eszmék logikai-történeti problémáit tárgják föl. Nézőpontjai így többnyire mozgó, a tárgy belső sajátosságaihoz esetenként alkalmazkodó nézőpontok; bizonyos ad hoc jelleggel mindvégig megtartanak. Óhatatlanul felmerül tehát a kérdés, milyen „műfajban” dolgozik valójában Ludassy Mária. Eszmetörténeti tanulmányokat ír-e, amelyek az eszmetörténeti jelenségek egészét élfogják, s mint egészeket rekonstruálják s elemzik azokat? Vagy a történeti anyagra csupán mint gondolkodásbeindító segédanyagra van szüksége, s gondolatmenetei – bár mindenkor történeti anyagból indul ki, s azokra reflektál – egy aktuális teória kidolgozását célozzák? A válasz nem egyszerű. Írásaiban Ludassy nem adja a kiszemelt életművek s fejlemények teljes körű értelmezését; előzetesen meghatározott, „válogatott” problémákra reflektál. Ennyiben tehát feladatváltása nem történési. De a fölvonulatott történeti anyagból s azok kritikai kommentálásából nem áll össze egy, a történeti kiindulási el-

méletet tagadva s módosítva továbbfejlesztő, koherens, új elmélet. Amit tesz, az nem több (de nem is kevesebb), mint bizonyos jelenségek belső ellentmondásainak megbolygatása, fölszínre hozása. Külső, de ad hoc módon változó kritikai nézőpontok keresése. (Ez a keresés, azt mondhatnánk, szinte a könyv legfőbb jellemzője és értéke. S egyben egy lehetséges értelmiségi magatartás próbálgatása.)

A könyvnek, amely tehát a gondolkodástörténet nagy alternatíváit egyszerre rekonstruálja és kritizálja, speciális értéke három mozzanatban foglalható össze. 1. Azok a szövegek, amelyekkel foglalkozik, jól vannak kiválasztva, mind lényeges kérdésekről alkotott reprezentatív állásfoglalás. Ezekben tehát olyan problémák sűrűsödnek össze, amelyek valóban lényegiek – s ma is, mai gondolkodásunk számára is közvetlenül aktuálisak. 2. „Kontrái”, a rekonstrukcióba beleépített ellenvetései, éles elméjű, valódi anomáliákra rávilágító érvek. Meggyőznek vagy sem, de mindenkor gondolkodásra készítenek. 3. S bár ezeknek az ellenvetéseknek a strukturális, elméletkonstituáló értéke nemigen válik világossá, s így homályban marad, hogy az ellenvetésekkel korrigált liberalizmus radikálisan megújítható-e – az értéknek elfogadott eszmetörténeti teljesítmények s azok mai kritikai kommentálása olyan finom logikai relációkat eredményeznek, amelyek termékenyítők.

A kötet írásai persze nem végig azonos színvonalúak. A kötet gerincét adó, Hayek, illetve Rawls elméletét tárgyaló kettős tanulmány színvonalát például a Bibóról szóló írás nem éri el. Az itt alkalmazott megközelítés szűkös, Bibónak az európai társadalomfejlődést értelmező írása jóval összetettebb s gazdagabb annál, mint amit Ludassy Mária tanulmányából kiolvashatnánk.

Egészében mégis azt kell mondanunk: gazdag tartalmú, tanulságos könyv a SZABADSÁG, EGYENLŐSÉG, IGAZSÁGSSÁG. Nagy érdeme, hogy úgy fogékony egy nagy gondolkodástörténeti folyamat ma is aktualizálható értékeire, hogy nem válik vakká e törekvések belső ellentmondásaival szemben. S így pozíciója az egyik lehetséges pozíció, amellyel a liberalizmust befogadnunk érdemes.

SZABADELVŰ GONDOLATOK A SZABADSÁGRÓL

Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*
Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor. Az utószót
írta Dénes Iván Zoltán
Európa, 1990. 579 oldal, 110 Ft

„A dolog bonyolultabb és fájdalmasabb”

A magyar nyelvben a szabadság szent fogalom. Olyan, mint az Isten vagy a szerelem. Legalább Petőfi óta a szabadság eszméje égi régiókba emelkedett. Illetéktelen személy számára nem vehette. Ebből következőleg jelentése szinte teljesen elhomályosult. Olyan fényesen ragyog, hogy körvonalai elmosódtak. Mint egy platóni idea, megfoghatatlanul lebeg a semmiben. Géniusz. A lényegi világ tartozéka, földi halandókhoz igazából semmi köze. Olyan értékek hordozója, melyek összeférhetetlenek esendő emberi (azon belül tragikus nemzeti) sorsunkkal. Csak vágyakozunk szabad utána, csak reménykednünk, hogy eljön egy jobb kor, midőn...

Magyar olvasó számára vakmerő kísérlet Berlin vállalkozása, aki NÉGY ESSZÉ A SZABADSÁGRÓL című könyvében ötszáz oldalnyi terjedelemben kíván a szabadságról szólni. Isaiah Berlin azonban jó író. Tudja, minden azon múlik, milyen hangfekvésben intonálunk egy adott melódiát. Berlin olyan hangon szólal meg, amelyen teljesen természetesen hangzik a szabadság szó. A brit empirizmus nyelve ez. Olyan nyelv, amely nem ismeri el a tabuk létezését, sem azt, hogy lenne olyan magasrendű eszme, melyet nem lehet közérthetően, a mindennapi beszéd szavaival megvitatni. A kiindulópont mindig megfogható, nem más, mint maguk a tények. Ahonnét kiindult, oda is érkezik vissza, és a gondolatmenet egyeden pontján sem merészkedik olyan messzire, hogy elszakadhasson e támponttól. Földhözragadt gondolkodásmód ez, de rendkívül hatásos, hisz a tényekkel nehéz vitatkozni. Isaiah Berlin legfőbb törekvése tehát az, hogy a legfontosabb kérdéseken gondolkodva se feledkezzen meg a tényeknek való megfelelés követelményéről, arról, hogy elvont gondolatai és gyakorlati tapasztalatai(nk) összecsengjenek.

Amikor a szabadság kérdése kapcsán föl-

merülő filozófiai és hétköznapi problémákkal viaskodik, akkor is utilitárius célok vezérlik. Azt írja például: „*Annak megállapítása, hogy hol húzódik a határ a szabadság és a káuzális törvények között, fontos gyakorlati kérdés.*” Szinte mindig ilyen égetően aktuális gondok nyomába eredve jut el a szabadságfilozófia egy-egy újabb sarokkövéig.

Egyik legfontosabb célkitűzése a dolog természetéből adódóan a fogalom definiálása, jelentéstartalmának meghatározása. Módszere tisztán (már-már primitíven) empirista. Azt mondja: „*a hétköznapi beszédben az emberek mindenkor magától értetődőnek tekintik a választás szabadságát*”. Noha a kötet esszéiben vissza-visszatér a szabadság fogalmának értelmezéséhez, ennél többre máshol sem jut. E fogyatékoságából azonban erényt kovácsol azzal a – korántsem csak módszertani jelentőségű – meggyőződésével, amit egy helyen így fogalmaz meg: „*A nem egzakt tudományokban sok múlik egy bizonyos fokú konkrétiságon, bizonytalanságon, többértelmységen, szuggesztivitáson, életszerűségeken stb. – olyan tulajdonságokon, amelyek a józan ész, valamint az irodalom és humán stúdiumok nyelvezetének jellegzetességeit alkotják.*” Mielőtt tehát rátérnének a szerző szabadságmeghatározására, egy pillantást kell vetnünk arra az – ebben a könyvében csak jelzett – episztemológiai kérdésre, ami Berlin professzor egyik vesszőparipája: hogy mi a különbség a természettudományok és a humaniorák módszertana, mi több, világlátása között. Berlin egyrészt elismeri, hogy a valóság mindazon régióiban, ahol a megismerés tárgya ezt lehetővé teszi, természettudományos módszerekkel lehet a legnagyobb valószínűséggel megbízható ismeretekhez jutni. Másrészt viszont leszögezi, hogy mindaz, ami közvetlenül az emberrel kapcsolatos, ellenáll a természettudományos megismerési módnak. Az emberrel kapcsolatos stúdiumok – melyeket ő nem is szívesen nevez tudománynak – művelői más eszköztárral rendelkeznek. Mi a legfontosabb különbség a két „nyelv” között? „*Azok, akik emberi dolgokkal foglalkoznak, elkötelezték magukat amellett, hogy azokat a fogalmakat és kategóriákat használják, amelyeket a hétköznapi nyelv tartalmaz és kifejez.*” Tehát épp a definiálás kapcsán fent már említett fogalmi tisztaság bizonyul illúzióknak a humán érdeklődés ismeretszerzésben. A társadalomkutatók által használt fogalmak „tartal-

muhat tekintve ugyanis sokkal gazdagabbak, struktúrájukban pedig logikailag kevésbé leegyszerűsítettek és modernizáltak".

Ez eddig lehetne pusztán formai kérdés is. Van azonban egy ebből fakadó nagyobb – s nehezebben megvilágítható – különbség is. A történelemtudományról vallja azt Berlin, hogy „a lehető legteljesebb számalól próbálja nyújtani az emberek tetteiről és szenvedéseiről”. Az idézet utolsó szava váratlanul erős hangsúlyt kap, és Berlin egyik fontos állítását készíti elő. A humán „tudományok” kénytelen-kelletlen értékítéletet tartalmaznak, tehát illetékességi körükbe tartoznak az erkölcsi dilemmák. Aki emberekkel foglalkozik, még ha nem akarja is, ítéletet mond felettük. És Berlin professzor szerint ez így helyes.

Visszatérve a definíciókísérletre, megállapíthatjuk, hogy Berlin a szabadság szó koznapi használatára hivatkozva jelentését a választás szabadságával azonosította. De lássuk most már, mit ért ezen pontosabban. „Társadalmi vagy politikai szabadságom mértéke azon múlik, hogy mennyire akadálytalanok nemcsak tényleges, hanem potenciális választásaim.” Még ha elfogadjuk is ezt az igazából sehol meg nem indokolt, a mindennapi használatból kiinduló érvelést, akkor is fölmerül az emberben a kérdés, miért tartja olyan fontosnak Berlin a választás lehetőségét, hogy még a szabadság fogalmát is ebből vezeti le. Ahhoz, hogy ezt beláthassuk, ismét egy rövid kitérőt kell tennünk, hogy megismerjük Berlin azon implicit filozófiai feltevéseit, melyek döntő mértékben befolyásolják szabadságfelfogását is.

Berlin szerint a gondolkodás történetében kétféle világmagyarázat különböztethető meg. Az első monistának, a második pluralistának nevezhetjük. Az előbbi szerint „minden valóban jó dolog egyetlen, tökéletes egészen kapcsolódik össze...”. Mivel végső soron minden mindennel harmonizál, így a világban tapasztalható ellentétek feloldhatók, az ellentmondások megmagyarázhatók, és minden konfliktus elsimítható – azzal a feltétellel, hogy a helyes világmagyarázó elvre bukkantunk rá. A világmagyarázó elv egy olyan „egyelemes séma”, „amely szerint minden tapasztalat – a múlt, a jelen, a jövő, továbbá a valóság, a lehetséges és a megvalósulatlanság – szimmetrikusan elrendezhető”. A gondolkodás történetének tanúsága szerint a gondolkodók többsége „Zénónól Spinozáig, a

gnosztikusoktól Leibnizig, Thomas Hobbestól Leninig és Freudig” több-kevesebb eltéréssel ezt a nézetet vallották magukénak. Létezik azonban egy másik lehetséges világmodell is. A pluralista felfogás szerint nincs semmiféle általános világmagyarázó elv, „nincsenek olyan egyszer és mindenkorra adott szabályok, amelyeket követelménnek”, a végső értékek, a legszentebb eszmék egymást gyakran kizárják, párhuzamos megvalósításuk olykor lehetetlennek bizonyul. A világ szerkezetében benne rejlenek ezek a feloldhatatlan ellentétek – a létezők antagonisztikus érdekkülönbségei.

Egy ilyen konfliktusokkal terhelt, tehát tragikus világban az ember sorsa is törvényszerűen tragikus. Ez a pluralista világnézethez kapcsolódó antropológia kiindulópontja. Mivel „az élet megszüntethetetlenül bonyolult”, az egyének élete során újabb és újabb nehézségekkel kell szembenéznie. John Stuart Millről szóló esszéjében írja Berlin, hogy a múlt századi angol filozófus szerint „az emberi élet asztályrésze az örök befejezetlenség, hiszen az ember folyamatosan alakítja önmagát, és újdonságra áhítozik”. „Az ember szabad és befejezetlen lény.” Mivel egymással rivalizáló életcélok sokasága közül kell választania, s a választás mindig kizárás is, „az ember életéből (sem személyes, sem pedig társadalmi életéből) sohasem lehet teljesen kiküszöbölni a konfliktus – sőt a tragédia – lehetőségét sem”. „A választás szükségessége, bizonyos végső értékek feláldozása mások kedvéért, a tragikus emberi létezés állandó vonása.”

Innen nézve már világosabb, miért olyan nagy jelentőségű Berlin felfogásában a választás szabadsága. Rögtön hozzá kell azonban fűznünk, hogy Berlin nem annyira az egzisztencialisták szájíze szerint használja a választás elkerülhetlenségének doktrínáját, hanem sokkal inkább a kantói etika szellemében: erkölcsi követelmények csak akkor állíthatók az egyén elé, ha számára a szabad akarat révén a választás szabadsága megadatik. Az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy – Kanthoz hasonlóan – ezeknél a gondolatoknál Berlin szavai is átforrósodnak, érzellemmel telítődnek. Ebből is látszik, hogy Berlin is hittel vallja a humanista credo első és legfontosabb törvényét: az ember önérték és végső cél.

A szabadság lehetséges jelentései közül persze nemcsak a választás szabadságát fogadja el Berlin. Pontosabban a választás lehetőség-

gének elemzése révén jut el legnevezetesebb fogalompárjához: a szabadság „negatív” és „pozitív” értelmezéséhez. E két nézet majdnem teljesen átfedi a fentebb már említett két-fajta világfelfogást: a monista és a pluralista szemléletet. A két értelmezés közötti különbség talán úgy ragadható meg legkönnyebben, ha azt mondjuk, hogy más-más kérdésre adnak választ. A szabadság „pozitív” felfogása arra a kérdésre keresi a választ, hogy ki kormányoz egy adott társadalomban, míg a negatív felfogás azt tudakolja, „*milyen mértékig avatkozik be a kormányzat*” az egyén ügyeibe. A különbség egy másik megközelítésmódja nyelvtani, és a szó vonzataiból indul ki: helyes nyelvérzéssel belátható, hogy különbség van a következő két kifejezés között: szabadnak lenni valamire, illetve valamitől szabadnak lenni. Mindez azonban még mindig kevés talán a tiszta fogalmi különbségtételhez. Vegyük tehát közelebbről is szemügyre a kétféle nézetet.

A szabadság „pozitív” felfogása, némileg hasonlóan a magyar nyelvhasználatához, abból indul ki, hogy a szabadság valami ideális állapot, valami megvalósult tökéletesség. E nézet a valóságot az illúzióval, az elképzelttel utközeti. Ugyanaz a különbségtétel ez, mint ami a klasszikus német filozófiában a Sollen és a Sein között feszül. Feltételezi, hogy van igazi, végleges, tökéletes állapot, és ennek elérésére kell törekednünk. A valóság persze ellenáll az ideálnak. A pozitív szabadság elkötelezettjei különböző, egyedül üdvözítő módszereket találnak ki, és kívánnak megvalósítani e szakadék áthidalására. Ilyen például az a stratégia, amely azt vallja, hogy akkor válhatok igazán szabadddá, ha visszavonulok a belső erődömbbe, lemondva a világ hívságairól, csak a lényegi világra figyelve. Egy másik tanítás azt vallja, meg kell érteni a világ működését, fel kell fedezni az esendő dolgokban vagy azok mögött a lényegét. Egy harmadik felfogás azt tanítja, hogy a szabadság azt jelenti, hogy azért a közösségért, amelynek tagja vagyok, amelynek tehát lételemet köszönhetem, le tudok mondani egyéni szabadságomról. Mindezen nézetek közös jellemvonása, hogy számukra a szabadság olyan cml, amiért minden mást föl kell áldozni. Hétköznapi, esendő életem ne legyen akadály a boldogságomnak. Sőt, amennyiben az egyén nem látja be, hogy életének jelenlegi formája nem az „igazi”, akkor kény-

szeríteni kell arra. Hiszen, mint Fichte mondta, „*Senkinek sincsenek jogai – az ésszel szemben*”. Hiszen a monista felfogásnak megfelelően „*csak egyellen helyes életút lehetséges; a bölcsek önmaguktól eszerint élnek; ezért is hívják őket bölcseknek. A tudatlant viszont ösztökélni kell erre minden társadalma eszközzel, amú csak a bölcs rendelkezésre áll; miért is kellene elviselni, hogy a nyilvánvaló tévutak fennmaradjanak és kiterjedjenek?*”. Ez az a pont, ahol Berlin érzékeny erkölcsi ítélőkészsége – valószínűleg minden józanul gondolkodó emberhez hasonlóan – nem maradhat néma. Fölteszi a kérdést: „*Ha mindez zsarnoksághoz vezet, még ha a legjobbhoz és a legbölcsebbhez is – olyasféléhez, amilyen Sarastro temploma a VARÁZSFUVOLA-ban –, de mégiscsak zsarnoksághoz, amelyről aztán kiderül, hogy a szabadsággal azonos, akkor nem képzelhető-e el, hogy valami hiba csúszott az érvrendszer premisszáiba?*”

Ahelyett, hogy e kérdésre most megfelelő választ keressünk, lássuk inkább a másik modellt. Ez a nézet, „pesszimista” alapállásából következően sokkal közönségesebb célt tűz ki maga elé: „*A szabadság védelmének »negatív« célja van: a beavatkozások elhárítása.*” Vagy egy másik megfogalmazásban: „*Minél szélesebb a be nem avatkozás sávja, annál nagyobb a szabadságom.*” Az indoklás igazán egyszerű: ha a szabadság a választás esélyét jelenti, és ha – nem lévén egyetlen üdvözítő életcél – mindenki saját vágyait szeretné megvalósítani, akkor a szabadság tényleg nem áll másból, mint annak biztosításából, hogy erre mindannyiunknak minél több lehetősége nyíljon. E felfogás szerint a szabadságban nincs semmi rendkívüli, semmi végleges, semmi elérhetetlennek tűnő. Csupán emberi műveltünk egy szükséges feltetele. Vagy másképpen megfogalmazva: alapvető emberi jog. Berlin ugyanakkor azt is jól látja, hogy az egyéni szabadság követelése viszonylag új fejlemény. Szükségességének fölismerése magasan fejlett civilizációra vall, figyelmen kívül hagyása pedig „*egy civilizációnak, egy egész erkölcsi felfogásnak a végét jelentené*”.

Pedig megvan ennek is a lehetősége. Berlin éles szemmel fedezi föl a XX. század ideológiáinak csúsztatásait. Bemutatja, miként fejlődött ki a XIX. századi liberális internacionalizmusból a kommunizmus, s a korszak misztikusságra hajló patriotizmusából a fasizmus. A legnagyobb veszélynek azonban a modern ember abbéli hajlandóságát tartja, hogy a ne-

héz kérdésektől elforduljon. Tisztában van persze azzal, hogy a fejlett ipari társadalom milyen kriktus helyzetbe hozza az egyént. Millről szólva, vele (és ilyen szempontból a preraffaelitákkal is) azonosulva említi a tömegkultúra elembertelenítő hatását. Hivatkozik Tocqueville amerikai elményeire is, amikor arról beszél, hogy a demokráciának milyen erkölcsi és szellemi következményei lehetnek. Nem vádolható azzal sem, hogy az igazságosság követelményeiről megfeledkezne, hisz többször utal arra, hogy az egyéni szabadság védelmét össze kell egyeztetni a társadalom érdekeivel. Mivel a politikai elméletet az erkölcsfilozófia egyik ágának tartja, nem csoda, hogy egyes kijelentései élénk szociális érdeklődésről tanúskodnak. Mégis antiutópiának tartja, és a legfélelmetesebb lehetőségként beszél arról az állapotról, amit Dosztojevszkij fest élénk a Nagy Inkvizitor meséjében. Ennek lényege, hogy az emberek az anyagi és létbiztonság érdekében lemondanak egyéni szabadságukról. Bár, csakúgy, mint Dosztojevszkij, Berlin is tisztában van azzal, hogy az emberek többsége hajlamos erre a könnyebbnek látszó megoldásra, elemzésének lényege mégis az, hogy az ilyen állapot merőben természetellenes és az emberi méltósággal összeférhetetlen. Szerinte még akkor sem jogos ez az állapot, ha az egyeduralkodó tényleg tudja, mi lenne jó az embereknek, és ha azok szabad akaratukból mondanak le döntési jogukról. *„Mindaz a tévedés, amit az ember tanács és figyelmeztetés ellenére elkövet, eltörpül ahhoz a rosszhoz képest, amely abból származik, hogy megengedi másoknak, hogy rákényszerítsék akaratukat.”* Az igazság az, hogy bármily meggyőzően hat is ez az érvelés, Berlin adós marad a kimerítő indoklással. Ellentmondást rejt gondolatmenete, hisz az is emberi döntés lehet, hogy döntési jogomról lemondok, és iné nézve épp ő az, aki jóra szeretne kényszeríteni. Úgy látszik, Berlin itt visszakanyarodik társadalomfilozófiájának a priori kantü alaptételéhez: *„A paternalizmus az elképzelhető legnagyobb zsarnokság”,* nem más, mint az ember meggyalázása. Márpedig az ember min-dennek egyetlen célja.

Látszik tehát, hogy Berlin empirizmusa sem ment egytája idealizmustól, amely igenis magába foglalja egy elképzelt ideális társadalom – kétségtelenül tudatosan homályosan

hagyott – körvonalait. A liberalizmus klasszikusaira hivatkozva azonban kifejtü e társadalom létrejöttének két legfontosabb feltételét:

– csak a jogok tekinthetők abszolútnak, a hatalom nem;

– vannak határok... amelyeken belül az emberek sérthetetlenek.

Egyértelműen a „negatív” szabadság mellett kötelezi tehát el magát, noha gondosan ügyel arra, hogy a másik nézet vitathatatlan értékeit el ne vitassa. Noha elismeri, hogy *„az élet céljaira vonatkozó két alapvetően eltérő és összeegyeztethetetlen beállítottságról van szó”,* fogalmazásmódjából könnyű rájónnunk, melyikkel rokonszenvez. Egy helyen például így ír: a „pozitív” szabadság hívei a hatalmat saját kezükbe akarják kaparintani, míg a „negatív” szabadság eszméjének elkötelezettjei a hatalmat mint olyat akarják féken tartani.

Ha állásfoglalása ilyen egyértelmű, mi az, ami alapvetően megkülönbözteti Berlin gondolkodásmódját elődeiétől, s mi az, ami olyan döbbenetesnek útnak, ugyanakkor végtelenül természetesnek tünik magyar nyelvű olvasói számára? Az a szkepticizmus, ami nem azonos a hitetlenséggel, és ami Berlin gondolkodásának alapját adja, minden szavát átjárja. A huszadik századi politikai eszméket elemző esszéje végén fölteszi a kérdést, milyen kiutat találhatunk. Válasza egyáltalán nem kecsgető: *„A kivezető utal... valamilyen logikailag nem tisztázott, rugalmas, akár kétértelmű kompromisszumban kell látnunk.”* Mire van szükség ehhez? *„Kevesebb messiási hévre, több felvilágosult szkepticizmusra, a különbségek iránti nagyobb türelemre, gyakoribb ad hoc intézkedésekre a belátható jövő céljainak elérésére...”*

Szkepticizmusához azonkívül jó adag ön-irónia is társul. Azt írja egy helyen: *„Ha túlságosan precízé akarjuk tenni a politika szótárát, értelmetlenné válik.”* Belátja, hogy bizonyos alapvető meggyőződésein kívül mást nem tud kínálni a nyájas olvasónak. Ezen meggyőződéseit viszont olyan higgadtan (már-már azt mondtam, bölcsen), okosan érvelve s ugyanakkor olyan egyenes tartással, természetes méltósággal fejti ki, ami meggyőzi az olvasót igazáról. A fogalmi gondolkodást érzelmi-erkölcsi elkötelezettséggel tudja és meri párosítani, s ez a magyar tapasztalat számára újdonságként hat. Ezért lehetséges az, hogy eredeti megjelenését több mint húsz évvel követően is

időszerűnek és aktuálisnak tűnik e könyv. Üzenete van a mai magyar társadalomnak és politikacsinálóinknak is. Legmaradandóbb értéke azonban túlmutat a politikai filozófia aktualitásain, és Berlint a gondolkodás történetének azon legrokonszenvesebb alakjai közé emeli, akik megoldhatatlannak tűnő bölcséleti problémákkal vívódva is arra ügyeltek legjobban, hogy művük emberi léptékű maradjon, s így vigaszt nyújthasson a vigaszra szorulóknak. Nem véletlenül hasonlítja Berlin emberi alakját Dénes Iván Zoltán a magyar kiadáshoz írt utószavában Bibó Istvánéhoz.

Horkay Hörcher Ferenc

LAO-CE: TAO TE KING

*Fordította és az utószót írta Karátsón Gábor
Cserépfalvi, 1990. 81 + XLIII oldal, 160 Ft*

Mióta csak ír az ember, legjobbjában szüntelen fel-felbukkan a nagy sóvárgás, hogy megtalálja vagy megfejtse az Igét, amit Írás rejt, és a földöntúli hatalmasságoktól származik. Mózes az istentől, a hermetikus könyveké is egy istentől való, a kabalistáké Ábrahámától, a TAO TE KING pedig legalább egy halhatatlantól, akiről nevén kívül semmi biztosat nem tudunk. Lao-ce – a név is csak Öreg mester jelentésű – alakját ugyan a reá rakódott kegyes hagyomány mára már eléggé kirajzolgatta, kiszínezgette, árnyalta és részletezte, úgyhogy nem esik nehezünkre elképzelni: szófukar agastyán, aki a fejedelmi könyvtárban néhány szót szól csupán az őt tisztelettel fölkereső Konfuciuszhoz – ilyen szófukar Sze-ma Chien krónikáiról pár száz évvel későbbi közlése is –, s azt már nekünk kell hozzárajzolni, hogy durva kontosban van, s a könyvtár nem egyéb, mint gerendavázis vályogházikó, zsúpfedéllel, a könyvek pedig írásjegyekkel telerűtött szeszefűzött bambuszlapocskák (ennyit engedhet meg képzelőerőnk a régészek rekonstrukciós ábrái nyomán). Vagy: a bivalyhátról leszállított aggastyán a Szoros határór tornyánál, a szíveskedő határór tiszttel, aki tussal, ecsettel kínálja, és bölcslete leírására kéri, s aki másnap, nyolcvanegy versben leírt summázatát

a boldog határórre bízva, újra bivalyára ül, és eltűnik a Szorostól nyugati irányban – ez már sok anakronizmussal teli, későbbi legenda, de Brecht is költeményben örököltette meg. (Torony, tus és ecset még nemigen volt akkor. A többi sem biztos, de legalább bájos.)

Így született-e a TAO TE KING, vagy amint szokásos nevén emlegetjük magyarul: AZ ÚT ÉS ERÉNY KÖNYVE, vagy, amint a modern filológia és történettudomány szkepszisében tudni illik, egy-két évszázaddal később, nem is egy bölcs, hanem egy egész iskola tanainak summázataként, nem fontos. A fontos az, hogy van. Van a Könyv. Amely rejtő az Igét. Amely megmagyarázza a világot, a törvényt, a boldogságot.

Az is csoda, hogy van. A régészek jóvoltából előkerült egy nagyon régi szövege, így azt is tudjuk, hogy az i. e. III. században már másolgatták. (Egy szkeptikus filológus holtá cáfolva. A többi még hátravan.) Terjedt tehát, de mindig csak a fű alatt. Kína intellektusai kétezer éven át a tucatnyi klasszikus Könyvön edződtek – de ezek közt sosem szerepelt a TAO TE KING. Konfuciusz minden sorát bemagolták s betéve tudták minden idők mandarinjai és mandarinságig el nem jutó írástudói – Lao-ce sosem volt kötelező olvasmány. Sőt, lenéztek. Okkal: a Könyv címét névként s szerzője alakját afféle félistenként, halhatatlanként zászlajára írók vallást képeztek, ennek bensejében alkímiát műveltek, de botanikát is, orvoslással foglalkoztak, de mágiával is, csillagjósással és földjósállással, de csillagászzal és földrajzzal is. Még a XVII. századi jezsuita misszionáriusok, akiknek az első hiteles híradásokat köszönjük erről a távoli világról, babonáságoknak ítélték a taoizmust, s ebben nem csupán az ő katolikus teológiával csiszolt szemüvegük a vétkes, hanem maga a tény s a korabeli kínai írástudók uralkodó nézete is. Aránylag későn jutott el a Nyugat odáig, hogy fordításban megismerhessék ezt a hazájában kissé mellőzött könyvet. Hanem aztán itt óriási értékévé nőtt hamarosan. Ez lett a Nyugat egyik könyve Keletről. (A másik: a JI-KING, A VÁLTOZÁSOK KÖNYVE.)

A századforduló óta nem telt el olyan évtized, amely ne szülte volna meg Európában, majd Amerikában, a TAO TE KING két-három fordítóját. És főként: kommentátorát. A klasszikusnak tekinthető fordító ósatyák

(Legge, Giles angolul, Cordier, Wieger franciául) után Richard Wilhelm német fordításával kezdődik a kommentárok máig sem szűnő sorozata. Mi magyarok is beléptünk a sorba, elég korán. Filológiai hitelű fordítás ugyan csak 1964-ben jelent meg (Tókei Ferencé), de költői tolmácsolások előtte is (Agner Lajosé, majd Hatvany Bertalané – utóbbi Münchenben), utána is (Weöres Sándoré) akadtak, olykor több kiadásban.

S most itt a legújabb fordítás és kommentár: Karátsón Gáboré. Tetszetős kontosban – bár én nem kedvelem az ilyen nagy formátumú kis könyveket –, ékesen szóló illusztrációkkal – jobbakkal, sajnos, nem lehetnek „objektív okokból” –, sikerült tipográfiával – a kisbetűs írásmód valóban megfelel a kínaiából fordított műveknek, amiképp a szerző is menti magát. A Cserépfalvi Kiadót pedig minden vád alól – például az alól, hogy a könyv némi forgatás után szétesik – felmenti, sőt éig emeli nemeslelkűsége, azt ti., hogy a mai viszonyok közt ki mert dobni a könyvpiacra egy TAO TE KING-et, ráadásul ilyen szokatlan formában és megközelítő fordításban.

Mert, attól tartok, némi joggal, hogy Karátsón Gábor fordítása nem fogja elnyerni a hazai sinológusszakma elismerését. Az olvasó közemberekét, hihetőleg lesznek elegendő, remélem, annál inkább. Ez a fordítás ugyanis nem a szakmának szól, hanem olvasóknak. A Könyv, a lassanként nálunk is az Ige varázsszával és titokzatosságával övezett TAO TE KING, a ma olvasójához, titkokat fürkésző, szellemi izgalmakra vágyó emberéhez kíván fordulni, őket akarja – nem beavatni! – részeltetni a Könyv Igéjében.

S teszi ezt a részvételt járhatóvá, átélhetővé a személyes, pontosabban a lírai hitelesség teljességével. A fordító terjedelmes kommentárt illeszt fordítása mellé. Ezzel is régi kínai tradíciót követ: ott nincs klasszikus mű kommentárok – mára már ugyancsak klasszikussá nemesedett – tucatjai nélkül. Ez a kommentár azonban nem tudálékos, mint a klasszikusok, ellenkezőleg, túlságosan is hétköznapi és esetleges. Ismerkedés a Könyvvel, antikváriumai kalandok, életben és álomban, bibliai analógiák és erdélyi utazások, ötvenhatos élmények és egyéb lidércnyomások, vesződések a kínai írásgyeggyel, s ehhez kapcsolódva a filológiai

jegyzetek, olykor kínosan precíz adatokkal Wing-tsit Chan, Richard Wilhelm, von Gabelentz, Wieger és főleg Karlgren, de Jung s olykor Eliade, Needham és Csongor Barnabás műveiről, legtöbbször azonban a Bibliáról. A Fordító – nagybetűvel kell írni – mindent összeolvasott, ami csak hitelesítheti munkáját. Halálisan pontos érzékkel válogatta ki az irodalomból azt, ami filológiának is mitológia már, például Karlgren írásgyeggy-értelmezéseit (mint a meteorológiai jelentés: eső valószínűsége ötven százalék, Karlgren megfejtéseinek a valószínűsége is – magyarul: vagy igaz vagy nem). A mitologikus irányba tévedő kommentátorok különösen vonzották a Fordítót, ami még jó is lehetne, de ezek a kommentátorok a mitológiából többnyire a misztikába úsznak át. A Fordító/Kommentátor ugyancsak. Ez annyit jelent a földhözragadt mai filológus értelmezésében, hogy ingoványos talajra téved. A Biblia példájára – analógiás logika – úgy véli, hogy a Könyv dialogikus kultúrára épül, „beszélgetős, felelgetős”. Látszat pedig Konfuciusz BESZÉLGÉTESEI is: az álkérdés csak arra jó, hogy az apodiktikus deklarációt provokálja. Még csak nem is látszat a Könyvben: a TAO TE KING egyszerűen apodiktikus kijelentések, ki nyilatkoztatások sora. Az Út: ilyen. A hatalom: olyan. A bölcs (Fordítónknál: szent) ember dolga ez és ez. Kész. Nincs apelláta. És nincs dialógus!

De a Fordító/Kommentátor esetében van: ő dialógust folytat a Könyvvel, Lao-céval, a utkok tudója bölccsel. Sz ez a dialógus két szinten folyik: Lao-ce, a partner megjelenhetik saját szövegében s a kommentátorokéban, a Fordító/Kommentátor pedig emlékeiben, élményeiben és kételyeiben, ez az egyik szint. A másik: a létrejött fordítás, amely voltaképp dialógus vagy vita az előzményekkel is, az eredeti szöveggel is. Az első szint az igazán érdekes – vagyis a könyv második fele –, a kommentár. Karátsón Gábor is tudja ezt: „Lehet, hogy nyugati embereként mi csak játszunk, amikor ezekről a dolgokról így beszélünk, azt azonban mindenki tudja, hogy ebben a játékban maga az élet a tét.” Tegyük hozzá: a Fordító/Kommentátor élete és a miénk, az olvasóké. Sz ez adja a Könyv lírai és poétikai hitelét, ami ebben az esetben fontosabb, mint a történelmi és logikai hitel. Egy dolognak – a mi esetünkben a Könyvnek és fordítá-

sának – a definícióját nemcsak logikai eljárással lehet megadni (pontosabban taxonómiai és logikai eljárással), hanem epikai (vagy lírai-epikai) eljárással is: elmeséljük történetét.

A szakmai csőlátással megvert sinológus már az első sornál fölhorkan. Amikor a személytelen kinyilatkoztatás helyett azt olvassa a fordításban, hogy „beszélni beszélhetsz utakról...”. Aztán még sokszor. Amikor a „szenu” emberről olvas, vagy éppen a „szenteskedésről”, gyermeki „prietásról” (19. o.), „depresszióról” (72. o.), „superlatívusról”, mármint annak az élet-ejéről, akinek „a fűtyülője azonban föláll” (55. o.). Hadd háborogjon, hiszen őt ezek anakronizmusokként zavarják. Azzal, hogy a keresztény gondolkodás és terminológia bukkan fel itt olyan kínai gondolkodás tolmácsolásában, amely még most sem, nemhogy ante litteram ismerne azt. Azzal, hogy a szöveg eredetijében nem fordul elő a tegezés, a második személy használata – ez, úgy tűnik, a Fordítóban a Kommentátortól kapott kényszerképzet, miszerint ez egy „dialogikus” kultúra. A „fűtyülő” pedig azzal háborítja fel, hogy a kedves, gyermeknyelvi terminus az emelkedett, sub specie aeternitatis megfogalmazott és egyébként is steril, köznapiságból elvont régiókba emelt kínai bölcselői traktátusban idegenkedhet.

Engem ezek nem zavarják. Éppen ezek hozzák közelebb a mai olvasóhoz a szöveget, a könyvet. S éppen ezzel válik teljessé vagy legalább teljesebbé a Fordító hitele és a Kommentátor következetessége.

De azért arra nyomatékosan figyelmeztetnem kell az olvasót, hogy ez nem a TAO TE KING úgy egyáltalán, hanem ez Karátson Gábor TAO TE KING-je: az övé s a miénk, mai olvasóké.

Az igazi TAO TE KING talán reménytelenül távol van tőlünk. Ami van, az a TAO TE KING-olvasatok és -fordítások meglévő és gyarapodó változatainak sora. S ebben a sorban értékes változat a Karátson Gáboré. De nem értéktelen a szöveghez, nyelvhez, kultúrához, történelemhez több évűzede munkával, né tán még pár esztendei helyszíni élménnyel is tapadó sinológusok változata sem. Karátson Gábornak „oly rosszul esett annak előtte mindig hallania, e műveket lefordítani úgysem lehet...” – nos, mások után ő is bizonyítja, hogy lefordí-

tani lehet, értelmezésüket véglegesen kimeríteni nem. Mint a párhuzamosokét a geometriában: találkoznak a végtelenben.

Minden, amit mondunk s leírunk, de még az is, amit előtte gondolunk (sőt, amit érzünk), nyelvünkbe van szorítva. Nyelvünk pedig múltunkat őrzi, s jelenünket táplálja. Ha mi azt mondjuk:

*ami jól meg van alapozva
megáll*

(54. o.)

(becsületszavamra: kapásból veszem a példát), mi arra a szépen kiásott, egy méter mély árokra gondolunk (ez a hazai fagyhatár alatti biztonsági méret), ami egy ház sávalapját adja. S arra, hogy a „megáll” szó értelme több is lehet, benne van a tartósság is („eláll”), a szilárdság is („áll”). No meg arra a bibliai eredetű hasonlatra a kő és a homok alapjára épült házakról, amely belénk ivódott (MÁTÉ, 7, 24–27.). A kínai olvasó – s még a mai is, hiszen a régi nyelv nem különbözik annyira, hogy ma ne lehetne érteni – sosem fog ilyesmire gondolni: alapként kis lyukakat képzel, bennük egy-egy kőlappal (ilyen a kínai házalap, a régészeti tanúsága szerint Lao-ce idejében is ilyen volt), s a tartósság eszméje nem merül föl benne, mert az nincs benne a kínai kifejezésben. A kínai folytatás egyébként is: „nem lehet elmozdítani”. Nem a tartósság, hanem az erősség fogalma rejlik itt. A kínai jobban fél a földrengéstől, mint az idő mállasztó erejétől (vagy a biblikus hasonlat által sugallt vihartól). Nem tudom, elég kézzelfogható-e, amit érzékeltetni szeretnék: más képzetek, más asszociációk feltebbenezése kíséri ezt a szöveget a kínai olvasóban. S megint más a régi olvasóban.

Régi közhely: minden fordítás – fordítás. És mégis: újra meg újra nekiveselkedünk, hogy egy teljesen más közegben, más nyelvben, más kultúrában fogant költői vagy épp bölcselői remeket magyarrá ültessünk át. Szent meggyőződés, hogy egyik kísérlet sem hiábavaló: összességükből jutunk egyre több és mélyebb megértéshez.

S ha ehhez még egy olyan fölfedezés is járul, mintegy a fordítói-filológusi munka melléktermékeként, amilyen Karátson Gáboré a Leonardo- és Huang Kung-wang-képek összevetésében, akkor csak ujjongani tudunk. Leonardót ismerni véljük, s a szerző korábban

is, az összevetés előtt is, meglehetősen pontosan fogalmazta meg a „*docta ignorantia*” princípiumának érvényesülését a reneszánsz meseter oeuvre-jében: a végeredmény helyett a keresés rögzítését, festői, rajzi tanúságtételét. Ez már jó. S ugyanezt fedezi föl most – a TAO TE KING-et faggató tanulmányok közepette végzett festészettörténeti stúdiumok révén, Huang Kung-wang piktúrájában. Ez kitűnő!

Amit ezzel kapcsolatban elmond piktúráról és a művészetről, azt tanítani is lehet. És, szerintem még nagyobb érdem, számos olyan kérdést fogalmaz meg fejtegetésében, ami a művészettörténészek számára is ösztönző lehet. „Rengeleg kérdést föl lehetne tenni iltén...”, hártja el elegánsan a nem reá tartozó feladatokat (XXV. o.), s ott is vannak azok. A magamfajta földhözragadt történésznek még az is tanulságosnak tűnik, hogy Leonardo is, Huang Kung-wang is egy korszak lezárója s egyben egy újnak nyitója – a reneszánsz kínai megfelelőjének a fordulóján vagyunk. Huang életrajza is különös párhuzamokat sejtet: maga csak ötvenévesen vonult vissza a piktúra és egyéb fölös dolgok élvezetébe, miután rangos köztisztviselőként (a mongol uralkodó szolgálatában) kudarcot vallott s börtönt szenvedett (ártatlanul, korrupcióval megvádoltan). De nemcsak a taoizmus, hanem a buddhizmus is elcsábította, mindkettőnek, talán egy időben, híve s tanulmányozója volt. Képeinek – sorsa pedig (Karátson is céloz rá) külön stúdiumot érdemelne: nem járt olyan jól, mint Leonardo, aki a francia uralkodóban jó mecénást lelt; Huang eredeti képét egy mániákus gyűjtő végrejelenésében megsemmisíteni rendelte, s a tűzből kimentett maradvány máig vita tárgya – merthogy másolatai is vannak, hitelesként minősítve. A koréjük fonódott mítosz azonban félelmetes hasonlóságokat mutat – mutatis mutandis: Kína másképp fonja mítoszait, mint Európa.

Ha csak ennyi lenne Karátson Gábor költő és festő és műfordító érdeme, akkor is megérte volna ezt a misét. De az eredetiből, kínaiból készült fordításról és kommentárjáról sem fedkezhetünk meg. Nem filológiai, hanem sokkal fontosabb kérdésekre keres – nem ad, keres! – választ: az élet és a művészet kérdésére. A kettő, sokunk számára legalább, azonos.

Miklós Pál

TALÁN A KERTEK...

Eugène Ionesco: Drámák

Fordította Bognár Róbert, Gera György, Mészöly Dezső, Réz Ádám, Vinkó József. Válogatta és az utószót írta Szántó Judit

Európa, 1990. 594 oldal, 120 Ft

„Vajon az irodalomhoz tartozik-e a színház?” – kérdi, s részben épp Ionesco kapcsán, a hatvanas évek kiváló esszéistája, Gaëtan Picon az új francia irodalmat bemutató kötetének (PANORAMA DE LA NOUVELLE LITTÉRATURE FRANÇAISE) drámafejezetében. Ugyanő a huszadik századi francia dráma nagy dilemmáját az irodalmi színház és a színpadi színház kettéválásában látja. Vélnekn, a Ionesco-dilemma nem ebben, hanem az abszurd (vagy anti-) dráma és a hagyományos színművek mély ellentétében keresendő. Csakhogy mára az abszurd színház is hagyományossá vált, „antidramáról” már csak a középiskolákban esik szó. Ionesco időközben akadémikus lett, és Shakespeare meg Csehov abszurdabb, mint Beckett GODOF-ja vagy A KOPASZ ÉNEKESNŐ.

A Ionesco-drámáknak mai szemmel inkább a befogadástörténete abszurd. Ismeretlen színészek obskúrus kis színpadokon játszották első műveit félig üres nézőtér előtt. Az Huchette színházi példátlan sikerszeria később, az ötvenes évek közepétől kezdődik: A KOPASZ ÉNEKESNŐ-t és a KÜLÖNÖRÁ-t kezdetben visszhangtalanul mutatták be másutt, mások. 1956-ban A SZÉKEK-nek egy champs-élyés-i stúdiószínházban színpadra állított felújítása s a „mértékadó” polgári Figaróban megjelent Anouilh-kritika hozta a fordulatot. Néhány év múlva a RINOCÉROSZOK-at Amerikától Japánig óriási visszhanggal és közönségsikerrel játsszák a legnagyobb színházak.

Mindenél talán még megfoghatósabb Ionesco magyarországi pályafutása. A Nagyvilág már 1959-ben közli A SZÉKEK-et, majd alig egy év múlva (rövidítve) – akkori címén – AZ ORRSZARVÚ-t, de aztán fél évtizednyi szünet következik az írásos publikációkban is, színpadi előadásról pedig egészen a közelmúltig egyáltalán szó sem eshetett. Nem annyira színház-, mint politikatörténészek feladata ennek okát kutatni. Ha egy diktatúrának a színházat, színpadot ambivalensen szerető személy a

kulturális „felelőse”, az könnyen s irracionálisan talál hamis indokot valamely színműíró tiltására. A valóban szovjet- és diktatúraellenes Ionesco – terjesztették „fentről” – magyargyűlölő is. Ebből természetesen semmi sem volt igaz. Kétkötetnyi naplójegyzeteiben, számos nyilatkozatában szól viszont emigrációját megelőző romániai élményeiről: mélyen, zsigereiből fakadva gyűlölte a román fasizmust, rendkívül rossz véleménye van az 1938-as Romániáról. Nem csupán intellektuális, „liberális” viszolygás ez: naplójában – rétván, félig kimondva – lélektani, „ödipális” forrását keresi s találja meg e gyűlöletnek román apjával és francia anyjával való gyermekkori kapcsolatában. Az ORRSZARVÚ kommunistaellenes darabként tiltatott a magyar közönségtől: magukra vették az inget, holott a szerző román tantestületi éveiből merítette az alapötletet: mindennap újabb tanár jelent meg a Vasgárda jelvényével hajtókáján.

Mindez azonban nem a mű, csak rátapadt hordaléka. A magyar fogadtatásnak korántsem csupán politikai furcsaságai vannak. Az a magyar színházi közönség, mely érteetlenül s hidegen utasított el minden hagyománytagadó és szokatlan színházat Brechtől Harold Pinterig, két-három éve ugyanabban az időben, két egymás mellett utcában, két színházban párhuzamosan óriási sikerrel fogadta A KOPASZ ÉNEKESNŐ-t és a KÜLÖNÖRŐ-t. (A Katonai József Színházban vendégszerelő kapcsolvári társulat és a Pesti Színház előadása esett ugyanarra az időre.) S ez a siker talán kevésbé volt sznob és „manipulatív”, mint a *Figaro* által támogatott champs-élyés-i fordulat; olyan inkább, mintha a régebbi, névtelen színházi párizsi ősbemutatót tapsolta volna végig nem tíz-húsz, hanem zsúfolt színháznyi néző. Pedig ilyen sikerre talán már 1969 táján is számíthatott volna, legalább egy „rétegzönség” előtt A KOPASZ ÉNEKESNŐ (melynek, úgy tudom, első magyarországi nyilvános előadása – ha „csak” francia nyelven is – akkor volt, az Egyetemi Színpadon, épp a mostani kötet egyik fordítója, Bogárné Róbert tűzoltókapitányi közreműködésével).

A színházról, Gaëtan Picon kérdéséhez hűen, forduljunk most már a könyvhöz, a szöveghez. Az első magyar nyelvű Ionesco-kötet A LÉGBENJÁRÓ-val végződik. Ez a dráma 1962-ben íródott (63 februárjában került színpad-

ra), s a Gallimard hatkötetes szerzői kiadásának a harmadik kötetében szerepel. A negyedikben kapott helyet a HALDOKLIK A KIRÁLY, tehát a magyar edíció felcserélte a francia sorrendjét – s nem tette rosszul: A LÉGBENJÁRÓ tágabb horizontú lezárása Ionesco életművének, mint a LE ROI SE MEURT. Lezárása? De hiszen majd kétkötetnyi színmű van még hátra, köztük olyan „filozofikus” összegező, nagyigényű darabok, mint a LA SOIF ET LA FAÏM (1964) és a VOYAGES CHEZ LES MORTS (1981). Feltűnő és nem megbocsátható, hogy az anyagot jó érzékkel, csaknem „hibátlanul” válogató Szántó Judit terjedelmes utószavában az előbbinek épp csak a címét említi, az utóbbinak még a címét sem. Mindkét alkotás figyelemre méltó, sőt rendkívüli írói hanyatlás terméke, de épp a tanulmányyszerű utószó feladata lenne legalább tájékoztatni erről a magyar olvasót. Esetleg árnyaltabban és értőbben, mint a VILÁGIRODALMI LEXIKON idevonatkozó passzusa, ahol ezt olvashatjuk: „*Polgármestere és szellemi aknamunkája továbbra is leleplező, bár egyáltalán nem mozgósító, hiszen a főprobléma, mely izgalja, mindinkább a Halál egyéni keresése.*”

A korai, az „abszurd” Ionesco „ellenszínháza” dühödő paródiája volt a szabályos színháznak, a társalgási drámának, a színpadi és irodalmi közhelyeknek. Bár Breton annak idején összeállított egy FEKETE HUMOR ANTOLOGIÁJÁT (utólag már, jóval túl a szürrealizmus fénykorán: 1939-ben), s abban ősokelet felfedező buzgalommal néhány drámatörödéket is közölt, a szürrealisták nem gondoltak arra, hogy a dráma ellen is fellázadjanak. Bretonnak arra volt még figyelme, hogy a zenét gyűlölettel tiltsa ki mozgalmalátköréből, de a színház – Antonin Artaud szürrealista kötődése ellenére – nem nagyon érdekelte, se a régi, se az új: még csak nem is gyűlölte, nem veti létezéséről tudomást. Csak később hirdette meg boldog ósoknak Jarryt, csak később vállalta sajátjának az ÜBÜ KIRÁLY-t. (Vagy a POÈTE ASSASSINÉ Apollinaire-jét, aki DRAMATURGIA című fejezetében Karinthy- és Ionesco-ízű paródiáját adja a színműtípusoknak.) S bár Ionesco se nagyon hivatkozik Jarryra, már jó ideje nyilvánvaló, hogy antiszínházának az ÜBÜ KIRÁLY az egyik legfontosabb előzménye. Jarry is, Ionesco is

♦ Későbbi, bővített kiadásai: 1947; 1966.

paródiát írt. Legalábbis úgy hitték, amit írnak, a színház paródiája. Hogy az ÜBÜ KIRÁLY-t mégis miért láthatjuk sokkal többnek, arról esztétikán és színháztermen kívüli események gondoskodnak. Ha egy idéten és cudar gimnáziumi tanárról mintázott pohos szörnyeteg töstérseregek élén elfoglalja és lemészárolja Lengyelországot meg Oroszországot meg az egész színpadot, akkor, *zöld kandeláberemre!*, nemcsak tanárbosszantó kamaszjátéknak, nemcsak leleményes Shakespeare-paródiának látjuk a semmi, a kisszerűség eme anti-Macbethjét, hanem a világtörténelem paródiájának is.

Ionescónak nincsenek töstérseregeket idéten szavakkal maszírozó törpe világhódító. Első darabjai egyetlen szobában játszódnak. Szürkén közönséges nyakkendő kispolgárai azonban, mintha csak a *merdre-szahar! töstér, zöld kandeláber-t*, az ÜBÜ KIRÁLY értelmetlenül habzó szavait használnák, vagy ami sokkal riasztóbb, az értelmes szavak és mondatok válnának értelmetlenné, ha megszólalnak Ionesco a világtörténelemnél is szörnyebb és rejtélyesebb dolgot parodizál, az emberi nyelvet. S ebből megint több lesz: a legfeketebben fenyegető humor, a komikum valódi tragikuma. „...Egy személyes isten léte kvakva-kvakva fehér szakállal kvakva kénül téren és időn...”, zsolozsmázza Beckett GODOT-jában nagymonológját valaki. S hogy a szavak és mondatok értelmetlenségéről a létezés értelmetlenségére vetül hideglelős fény, ez már nem paródia. A szexuális aktusnak vagy a halálnak sem létezhet „kifigurázása”. A nyelv halálának sem.

Beckett és Ionesco rokonságát számtalan színháztörténeti írás elemzi. De ha Beckett-nél Istent keresik hiába és kétségbeesve, Ionesco egész életműve nemcsak hogy „Isten nélküli”, de maga az Isten-képzet is hiányzik belőle. Nála egyedül a nyelvnek van metafizikája. Colin Duckworth Beckettet és Ionescót összevető művének címe (ANGELS OF DARKNESS. London, 1972) csak a GODOT írójára találó: Beckett valóban egy éji angyal hol szánakozó, hol gyilkos fölényével tekint porban kúszó hőseire, Ionescónál ez a fölény korai darabjaiban tisztán intellektuális – az ember értelmének a fölénye, s inkább az emberi butaság, mint az emberi lét abszurduma iránt.

Írói célját, szándékát, darabjainak értelmezését nemcsak jegyzeteiben és nyilatkozataiban, de magukban a drámákban is gyakran az olvasó és néző elé tárja. Oly gyakran, hogy elhessentheterlenül jut eszünkbe Peter Brook óvatossága: „Nagyon gyanakvó vagyok a színházi elméletekkel kapcsolatban. A színházban az előadás maga lesz igazságokat igazságokká.” Ezt ugyan Ionesco is vallja, itt-ott majdnem szó szerint figyelmzett ugyanerre, s gyakran gúnyolódik a drámaesztétiká tanain, mégis, ez a feltűnő védekező, elhárító és önmagyarázó kényszer már-már egy jobbfejta (legalábbis igényesen érdekes) drámaesztéta bőrébe bújtatja. Mint valaha Molière Versailles-nak, ő a sznob Párizs-nak írt egy ars poetica-darabot (L'IMPROMPTU DE L'ALMA), melyben saját magát lépteti fel három „doktor Bartolomeus”-szal szemben, akik mindenáron el akarják helyezni művészetét Bernstein (a francia Molnár Ferenc) és Brecht modernsége mellett, között, fölött vagy alatt. A színházdoktorok éktelen ostobaságokat mondanak, szövegük nagy része állítólag szó szerinti idézet valódi kritikákból. Ionesco elutasítja darabjainak bármilyen beskatulyázását, „*anti-théâtre*”, mondja, s mint egykor Breton, dogmásan és kérlelhetetlenül szabja meg, milyennek kell lennie az új színháznak. Meghökkenő az a hasonlóság, mellyel Breton a hagyományos lélektan regényt hajtja ki, s mellyel Ionesco a lélektani drámát. Mert nem a bulvárviágjátékokkal áll igazán szemben, hanem inkább a „*francia manóssággal*”, a „*papa színházával*” (hogy a néhány évvel későbbi *nouvelle vague* filmrendezőinek gyűlölt kategóriáit alkalmazzuk filmről színpadra). Nincsenek, ne legyenek a színházban „lélektani folyamatok”, ne legyen semmiféle cselekmény, se logikus, se logikátlan, a színházban csak a széttöredezett, kiürült, értelmetlen szavaknak van lehetőségük cselekedni. A magyar válogatásban is szereplő A KÖTELESSÉG OLTÁRÁN egyik szereplője is elmondja mindezt („*Ott van nekünk Ionesco, és untilig elég, ha ő ír*”), s jó néhány darabjának drámaíró a főhőse (ennyi drámaíró, de talán ennyi önéletrajzi utalás sincs talán a drámairodalom történetében, mint nála).

Azt már mondanunk sem kell, hogy legfőbb tilalma a színpad „üzenetére” vonatkozik. A dráma ne tanítson, okítson, ne illusztráljon semmiféle társadalmi vagy erkölcsi

igazságot. S A KOPASZ ÉNEKESNŐ, a JACQUES VAGY A BEHÓDOLÁS, A KÖTELESSÉG OLTÁRÁN meg is felel saját deklarált esztétikájának. A SZÉKEK már mintha mondana, megfogalmazna, „üzenne” valamit, még ha arról szól is, hogy az üzenethez Hírnök érthetetlen üzenetet hoz (s nem tudja megfogalmazni a dráma két vén hősének élettanulmányát). De hát épp ez a tanulság, bármennyire „negatív” is, üzenet arról, hogy életutunknak nem lehet megfogalmazható értelme. S ki tudja, A KOPASZ ÉNEKESNŐ párdarabja, a KÜLÖNÓRA talán a nyelv, a kommunikáció és a tudomány, a tudás abszurdumáról, értelmetlenségéről „szól”, a Tanár keresetten és sodróan zagyva, professzori morzsákat és a legprimitívebb ostobaságokat keverő szózuhataga a színmű „tartalma”, de minduntalan e tartalom elé tolakszik egy közhelyesebb, tételszerűbb másik, a tanár és tanárság, a vezető és diktátor, a parancs és uralom tömeggyilkosságig fokozható parabolájának jelképisége.

Ionesco nemcsak a nyelv abszurditását érezte. Van darabja, szintén moralitás és tanulság nélküli, AZ ÚJ LAKÓ, ahol a színpadi tér és persze az emberi élet tere lép a nyelv helyére. Az emberi létezés eredendő abszurditását azonban a társadalom még meglepő leleményekkel fokozza. A Vasgárda szellemisége elől emigráló Ionesco ezt az abszurditást is ismeri. Az azonban, hogy művébe emeli, máig a legnagyobb fordulat pályáján. A RINOCÉROSZOK világszerte ismert sikerszerzővé tette, azon az áron, hogy kritikusai és a színháztörténészek ettől kezdve számon kérhették rajta az abszurd dráma és az antiszínház esztétikáját. Érettségi anyag lett, mert tompafejű gimnazisták is folbiflázhadják átlátszó „mondanivalóját”. Magam a hetvenes évek végén láttam Barrault színházában (akkor a Théâtre d'Orsay volt az, egykori pályaudvar, ma Modern Művészetek Múzeuma). Jean-Louis Barrault talán ezredszer játszott: kapásból, rutinból, mint a vízfolyás. Fehér blúzos, gimnazista lányok sikongtak a nézőtéri falakból előbukkanó orrszarvúfejek láttán. Időnként feldübbögött a francia színházban szokatlan vastaps. A rút orrszarvúakkal dacoló Barrault-t a végén percekig ünnepelték. Valódi abszurdum: olyan volt mindez, mint itthon egy BÁNK BÁN-matiné. Az, hogy magyarázat nélkül sorban minden ember rinocérosszá válik, már a há-

tulgombolásoknak sem volt furcsa vagy „érthetetlen”. A színházban egy hamisítatlan tétel-dráma dialógusai peregetek, Barrault a végére patetikusabb lett, mint Petur bán a régi Nemzetiben. De ha hangulatról, érzésről, érzéki benyomásról is szólhatok, mindez furcsa módon rokonszenves és megható volt. A darab is ilyen.

Meg olyan, mint egy felületesebb Brecht-színmű. Papíron, olvasva még inkább, mint színpadon. Brecht irtózatossá válnak nemcsak ott birkózik Ionesco, ahol bohócsipkában vagy Brecht fejére húzva e bohócsipkát harsány párviadalra kelnek, mint a L'IMPROMPTU DE L'ALMA-ban vagy a kötetünkben szintén nem szereplő LA SOIF ET LA FAIM filozofikus porondján, hanem ott is, ahol a francia író egyedül van, és szuverén úrnak hiszi magát. Így a RINOCÉROSZOK vagy AZ INGYENŐLÓ antiteátumának színpadán. A hagyományos dramaturgiának az a brutális megsemmisítése, melyet Brecht színháza végbevit, inkább számíthat „antiszínház” elnevezésre, mint a Ionescóté. S hogy a sok félresikerült és száraz magyar Brecht-előadás ellenére még az olyannyira más esztétika és költői gyakorlat fényében élő és dolgozó Nemes Nagy Ágnes is miképpen vonta – taszítva is – bizonyos fokig bűvkörébe, arról a magyar olvasó számára tanulsággal szól a költőnő egyik vallomásaiban. Tesz az abszurd dráma mára félklasszikusává vált Ionesco ilyen hatást az irányát nem kedvelőkre valaha is? Üreske kérdés, ám fordítsuk meg: mi az oka, hogy épp az irányát kedvelők érzik csalódást keltőnek A SZÉKEK után következő valamennyi Ionesco-darabot? Magam mindenképpen A SZÉKEK-et érzem A KOPASZ ÉNEKESNŐ mellett Ionesco egyetlen remekműganyús művének.

Olvasva is igazi színház, mely egyszerre játszik bravúrosan a nyelv lehetőségeivel, e lehetőségek határaival, a kommunikáció véges voltával s a színpadi térrel. Rendkívüli zsúfoltság és klausztrófiáival elegy nyelvi sűrűség egy mindvégig csaknem üres, székek uralta térben, mely lefordítható jelképiség nélkül válik végül az irracionális, magyarázhatatlan emberi lét terévé. Se Jarry-, se más avantgárd reminiscenciák, Brecht távoli kísértete se rémlik, ha ez is érték – s miért ne –, ez a „legeredetibb” Ionesco-dráma, mely egyedül Beckettel rokonítható, s ez a rokonság is egyenrangúak független rokonsága.

„*Talán... a kertek...*” – hangzik A LÉGBENJÁRÓ utolsó mondattörredéke, s ezek az író második, fáradt, kései korszakának kulcsszavai. A HALDOKLIK A KIRÁLY ÉS A LÉGBENJÁRÓ különlegesen erős és tétova pesszimizmus fátyolos művei. Az értelem pesszimizmusáé, azé az értelemé, mely valaha fölénnel teremtette meg a butaság mindennap használt nyelvezetének paródiánál többé, nagyobbá növekvő antinyelvét, azé az értelemé, mely a tudományos halandzsáját késeleléssé fejlesztő professzort és a halandzsába kissé önként belebóduló tanítvány-áldozatot egyszerre tudta kinevetni. Ez az értelem azonban A SZÉKEK óta nem nevet. Épp a gyilkos röhögi végig a darabot, s röhögi szét az értelem összes érvét A Z INGYENÖLŐ színpadán. Ennek a darabnak a hosszú zárómonológja akár a „kései” Ionesco (idézőjelben, mert csak 1962-ben vagyunk) végső hitvallása lehet: „*Istenem! Nincs mit tenni... Mit lehet tenni?... Mit lehet tenni?*” Varázsosán rokonszenves számomra ez a pesszimizmus, igaz és hiteles, de az alkotáshoz, művészi teremtéshez mintha nem volna elegendő, mintha valami nyersség és a tárgy iránti művészi fölény hiányozna ettől kezdve a Ionesco-életműből.

„*Talán... a kertek*” – tér vissza kétségbeesett repültéből A LÉGBENJÁRÓ, aki meglátta a jövőt, világpusztulást és mindent magába nyelő szakadékot, talán a kertek. Akarva-akaratlanul a CANDIDE-ra rímeli a szó, de a CANDIDE-ot megteremtő Voltaire-ben az értelem pesszimizmus mellett pimasz düh és fintorgó fölény munkált. Mindenfajta derűlátáshoz valami egészséges, önvédelmi korlátoltság kell, s a művészi alkotás sem nélkülözheti ezt a fajta korlátoltságot. Ionesco (első néhány darabja után) szinte páratlan jelenség a világ-irodalomban: *ad absurdum*ig tanácstalan és pesszimista (NAPLÓ-jából kisugárzón a magánember is – bár jegyzeteink természetesen csak a drámaíró, az alkotó Ionescót érinthetik). Sartre világa sokkal viszolyogtatóbb, s tudjuk: „*a pokol a többiek*”, de ő, régi és új vakhiteibe, önnön zsenialitásának tudatába burkolózva élt és írt. Camus a megingathatatlan rossz uralmának élte s írta abszurd létünket, de – talán mediterrán emberként s világértelmezőként – a rossz elleni lázadásnak s percnyien szép győzelemnek minden földi örömet; s a legfeketébb beckettű életművet áthatja valami

hidegen is bátorító krampuszkacagás, valami fióksátáni fölény.

Ionesco későbbi drámaiban a halottak játszószék a legnagyobb szerepet, szinte mindenki halottait keresi, de csalódik, mert a halottaktól semmit sem lehet megtudni, sőt maguk a holtak sem tudnak többet, mint az élők. Az INGYENÖLŐ óta feltűnően „túlírja” minden egyes művét, mintha magyarázkodni kényszerülne; lassúvá, olykor, szörnyűséggé, nehézkessé is válik, hősei versenyt panaszkodnak és tehetetlenkednek, s az író annyira együtt érez velük, hogy minden fölényét... mit fölényét, minden távolságát elveszti velük kapcsolatban. Lassan harminc éve, hogy nem drámákat ír, hanem drámának álcázott önvalomást és fájdalmas naplót, A KIRÁLY HALÓDIK, az író halódik.

Az olvasó (vagy a kriukus) rokonszenve nem esztétikai gyökerű. A halódó Ionesco kicsit Jacques Tati kései, sikertelen filmjeit idézi bennem föl, csak hogy Tati magánpesszimizmusából halk, de nagyon erős és szinte film-történeti jelentőségű humor fakadt. Tárgysuk a párhuzamokat, s inkább a dráma világából merítsünk: mind a Ionescótól függetlenül alkotó Gombrowicz, mind a Ionescótól nyilván tanult Mrozek (legalábbis főműve, a TANGÓ) jelentősebbnek, mélyebbnek látszik, mint a RINOCÉROSZOK írója. Jelképiségük konkrétabb, de fantáziagazdagabb, „tágasabb” is, mint mesterünk hatvanas évektől írt tétélesen tétova színpadi önvalomásai. Hogy mégis „mesterünknek” mondjuk, semmiképpen sem az íróra vonatkozik, hanem... nehéz pontosan megfogalmazni: az értelem sötét, vigasztalan pesszimizmusának halk és okos megszólaltatójára. A drámát megújító Ionescót a színháztörténet őrzi és értékeli. Halványuló, erőtlenedő alkotói korszakának gyengéit és értékeit hadd dicsérje tétován egy közép-európai olvasója.

A KOPASZ ÉNEKESNŐ és A KÜLÖNÓRA záporozó szójátékai, nyelvi abszurdumai nehéz feladat elé állítják a fordítót. A KOPASZ ÉNEKESNŐ-nek (s talán más Ionesco-drámáknak is) ráadásul több írásos változata van, a Gaëtan Picon-féle antológiában szereplő részlet nem azonos a későbbi, Gallimard-féle végleges szöveggel. Fura módon, ha apróságokban is, Gera György fordítása még egy harmadik szöveg-

változattal is meglepi az olvasót. „*Un épiciet bulgare, nommé Popoche Rosenfeld*” áll az eredetiben, Geránál ez: „román fűszeres, Popescu Rosenfeld”. Ha itt nem érezzük is a többletet színporkázónak, Gera Györgynek, Ionesco időrendben első fordítójának nagy érdemei vannak: korrekt, szellemes és jól mondható abszurd magyar mondatokat írt.

A LA LEÇON-t mindig és évtizedekig LECKE-ként idéztük és emlegettük. A KÜLÖNÖRA jó cím. Ennél a szövegnél egyenesen a túlhabzó többletfordítás csalóka vágya, a túljátszás csábítása fenyegeti a fordítót. Ennek például nagy hagyományai vannak nálunk, kicsit még Gyergyai Albert is feldíszítette Flaubert-t, s hogy egy másik óriást (vagy mágust inkább?) említsünk, Szentkuthy minduntalan káprázatos bohócsipkát húz Joyce-nak még szikárabb mondataira is. A KÜLÖNÖRA fordítója, Vinkó József kedvvel lubickol Ionesco nyelvében, s érzéssel fröcsköli a játékos vizet. „*Je souffre de mes deux fois à la fois*” – ezt találékonyan „Jobb egy lúdnak tíz tyúknaknál”-lal adja vissza; s ezeknél a lefordíthatatlanságoknál általában jó formában van. Egy helyütt vulgárisabb humorral alakítja a félőrült professzor szadista szemantikáját: „*Prenez le mot front!*” „*Avec quoi le prendre?*” – így az eredeti, majd: „*Le mot front est raciné dans frontiscipe. Il l'est aussi dans l'effronté. «Ispice» est suffixe, et «ef» préfixe.*” Vinkó a fogfájós tanítványra kicsit „direkten kacsintva” elhagyja a nyelvésztudósi háttérrel, és Duna menti póriassággal indít: „*Ragadjuk meg a fog szót. Megragadja?*” – s azután ehhez az ötlethez kapcsolódva néhány keresedenül pedáns „élettani” mondatot ad a professzor szájába. Elfogadhatóan. (Érdemes felidézni, hogy a kaposvári színház előadásában – színészi vagy rendezői ötletként – végig *psanyol* és *új-psanyol* nyelvről volt szó.)

A kötet tíz darabjából ötöt Bognár Róbert fordított. Ráadásul nem is a leghálásabbakat. (Említsük meg, hogy újrafordította a Gera György-féle HALÓDIK A KIRÁLY-t is.) A JACQUES VAGY A BEHÓDOLÁS különösen sok lappangó, módjával érzékeltethető nyelvi kétértelműséget tartalmaz, jó néhány, magam is úgy látom, megoldhatatlan: Bognár Róbert sem birkózhatott meg a drámát lezáró szóismétléses párbeszéd kulcsszavával: a *chat* ugyanis a francia argóban „női nemi szerv”-et is jelent. Nagy és érdemes munka volt AZ INGYENŐLÖ. Végso monológjának fel-felbukka-

nó lírai dallama van, s a fordító ezt szépen adja vissza. A „késői” Ionesco nyelve egyre inkább a prózaversek belső ritmusát használja, szagatott, töredezett, kopogós ritmus ez, de jól kihallatszik Réz Ádám LÉGBENJÁRÓ-fordításából is.

Bikácsy Gergely

FINIS UNIVERSITATIS?

Csejtei Dezső, Dékány András, Simon Ferenc (szerkesztők): *Ész, élet, egzisztencia I. – Egyetem, nevelés, értelmiségi lét*

Fordította Csejtei Dezső, Dékány András, Gausz András, Gáspár Csaba László, Juhász Anikó, Loppert Csaba, Mezei György, Nagy Sándor, Varró István, Wildner Ödön

A Társadalomtudományi Kör kiadása, Szeged, 1990. 490 oldal, az ára nincs feltüntetve

A József Attila Tudományegyetem Társadalomtudományi Körének filozófiai olvasókönyve, *readere* tizenegy szöveget tartalmaz. Bemutatom a tartalomjegyzékét.

BEKÖSZÖNTŐ (Csejtei Dezső)

I. TÖRTÉNELMI FELVEZETÉS

Wilhelm Dilthey: A PEDAGÓGIA TÖRTÉNETE

II. VÉLEMÉNYEK AZ EGYETEMRŐL

Arthur Schopenhauer: AZ EGYETEMI BÖLCSELKEDÉSRŐL

Martin Heidegger: A NÉMET EGYETEM ÖNHANGSÚLYOZÁSA

Karl Jaspers: AZ EGYETEM ESZMÉJE

Miguel de Unamuno: A SPANYOL FELSŐOKTATÁS HELYZETE

José Ortega y Gasset: AZ EGYETEM KÜLDETÉSE

III. NEVELÉS, ÉRTELMISÉGI LÉT

Friedrich Nietzsche: SCHOPENHAUER MINT NEVELŐ

Martin Buber: BESZÉDEK A NEVELÉSRŐL

Gabriel Marcel: A FILOZÓFUS A MAI VILÁGBAN

Jean-Paul Sartre: VÉDŐBESZÉD AZ ÉRTELMISÉGIÉKÉRT

Maurice Merleau-Ponty: A FILOZÓFIA DISZCÉRETE

A filozófiát kedvelő olvasó örül a híres műveknek és neveknek. Ami a műveket illeti,

azok Schopenhauer és Nietzsche kivételével először jelennek meg magyarul, s a nevek egy része is újdonság. A filozófiában némileg járatos olvasó pedig örül egy rokon-szenves egyetemi csoport *önhangsúlyozásának*, a megbízhatónak tűnő fordításoknak és szövegkiadásoknak, ám sajnálkozik is, mert úgy érzi: a nagy lehetőségeket magába rejtő vállalkozás félbe-szerbe sikerült.

A szöveggyűjtemény, feltéve ha nem szigorúan meghatározott körbe tartozó, evidens szövegek összegyűjtéséről és kiadásáról van szó, elsődrendűen teoretikus és csak másodsorban filológiai feladat. Önálló teoretikus műfajja is vált, hiszen a jó vagy éppenséggel remek szöveggyűjtemény nemcsak eligazít vagy irányít, hanem hagyományt, irányzatot, diszciplínát teremthet. Kiváltképpen így áll a helyzet a filozófiában, amely hagyományát egységesnek tekintü, s önmeghatározása tekintélyes részben a tradíció történelmi reflexiója, újrendezése. Majdnem minden bölcselőt – legalábbis a késő ókortól – jellemezhetne egy-egy képzeletbeli filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, s az e századi filozófusok gyakran meg is alkották e műveket, melyek sémáját ironikusan így lehetne megfogalmazni: a bölcselkedés útja – hozzám. Minden bölcséleti tájékozódás, nevelődés megteremti a maga imaginárius vagy valóságos szöveggyűjteményeit.

E gyűjteménynek megvannak a maga műfaji szabályai. A legfontosabbnak azt gondolom, hogy megalkotójának, megalkotóinak vagy létre kell hozniuk a szövegek önmagukban is megvilágító erejű koherenciáját, vagy ha ez nem lehetséges, akkor maguknak kell vállalkozniuk a megvilágításra – az elméleti (és szükség esetén történeti) bevezetővel.

A recenzeált szöveggyűjtemény bölcséleti tájékozódás és aktuális probléma közös gyümölcse. Elméleti bevezető helyett Csejtei Dezső kurta BEKÖSZÖNTŐ-ben jelzi, hogy egy tervezett sorozat első kiadványáról van szó. „*Szándékunk az, hogy az ÉSZ, ÉLET, EGZISZTENCIA sorozat köteleiben lehetőségeink szerinti teljes körűt adjunk arról a filozófiai vonulatról, melyet a filozófiatörténet-írás szokásosan élet- és egzisztenciál-filozófiák címszó alatt tárgyal.*” Az első kötet tartalmát laza címe – EGYETEM, NEVELÉS, ÉRTelmiSÉGI LÉT – megmutatja, s „*a témának különös jelentőséget ad a magyar felsőoktatás jelenlegi súlyos helyzete s az ebből következő kiütközés.*”

Az a véleményem, hogy ez a kijelölt kettős feladat egymás – amúgy is megalapozásra szoruló – evidenciáját kölcsönösen kioltja. Megalapozásra szoruló a „szokásosan” élet- és egzisztenciál-filozófiáknak nevezett vonulat – melybe az ígért második kötetben több, e válogatásban is szereplő szerző, Kierkegaard, François Pierre Maine de Biran, Merleau-Ponty, Bergson, Simmel, Rickert, Bergyajev, Szesztov és Camus is beletartozik –, ráadásul olyképpen, „*hogy a sorozat – szellemét tekintve – kapcsolatban maradjon az európai racionalista hagyománnyal, felvállalván azt, de úgy, ahogyan az körünkben az élet, illetve a személyes létezés felől értelmezhető.*” Hogyan lehetne e vonulatot – ha az – nem szokásosan újradefiniálni? Ám hagyjuk e kérdés megválaszolását a következő szöveggyűjteményre, amely tárgyánál fogva is a dolgok középebe vág: a ráció, a filozófiai ész-fogalom problémáját fogja megvizsgálni zömmel – újfent csak: szokásosan – anti- vagy irracionálisnak tekintett szerzők megvilágításában.

De ami az egyetem problémáját illeti, azt nem tudja átfogni az e „vonulat” írásaiából vett válogatás, mint ahogy az egyetemről (és a nevelésről, az értelmi- és filozófuslétéről) egybegyűjtött gondolatok sem rajzolják ki a vonulatot. Én most csak az előbbivel foglalkozom, híven ahhoz, amiért a kezembe vettem a kötetet: újdonsült egyetemi oktatóként két év-üzettel ezelőtti egyetemi éveim óta először kerültem szembe az egyetem mibenlétének, céljának filozófiai problémájával, s már a kötetet beharangozó prospektust kézbe véve dörzsöltem a markom, hogy kitűnő emberek összegyűjtve prezentálják az e kérdésre vonatkozó jelentékeny nézetek egy gyűjteményét.

Jelentékeny nézetekkel, mint majd látjuk, találkoztam is, maga a kötet azonban sajnos nem lett jelentékeny. E tekintetben már a tartalomjegyzék is eligazíthat. Hiszen a spanyol filozófia (hogy mondják ezt a szociológusok?) fölülreprezentálása még csak hóbortnak tűnik, amit kellőképp magyaráz, hogy Csejtei Dezső éppen Ortega és Unamuno bölcséletének szakembere, de ha számitásba vesszük, hogy a gyűjtemény egyetlen angolszász szerzőt nem tartalmaz, akkor mutatkozik meg a nagy aránytalanság.

E megjegyzésre talán azzal lehet válaszolni, hogy itt nem az egyetem- (és a többi) filozófiák

gyűjteményéről van szó, hanem ugyanarról egy sajátos szempont szerint: a célracionális, technikai jellegű képzés bírálatáról. Ezt a választ azonban csak akkor vehetnénk komoly argumentumszámba, ha elhinnők, hogy a kontinentalis és a nem kontinentalis filozófiák végképp elszakadtak egymástól, és – többek között – éppen e törésvonal mentén. Ezen ismérvek alapján John Deweynek az amerikai egyetem- és képzésvitákban klasszikusnak számító pragmatikus nézetei nem férnének bele ebbe a kötetbe, s meglehet, a „cultural illiteracy” (E. D. Hirsch), a kulturális analfabetizmus nagy vihart kavart vitája sem volna ideillő, de például Allan Bloom nagy hatású, jelentős, a mai polémiák középpontjában álló aktuális filozófiai művének, a *THE CLOSING OF THE AMERICAN MIND*-nak (AZ AMERIKAI SZELLEMEZÁRULÁSA – AZ EGYETEMI KÉPZÉS MEGBUKOTT A DEMOKRÁCIA VIZSGÁJÁN, ÉS ELSZEGÉNYÍTETTE A MAI DIÁKOK LEKÉT. Simon and Schuster, New York, 1987) az a fejezete semmiképpen sem maradhatna ki belőle, melyre az alábbiakban majd hivatkozom. (E könyvről egyébként 1989-ben a *Világosság* áprilisi számában igen informatív recenzió jelent meg VISSZA A NAGY KÖNYVEKHEZ címen Lánczi András tollából, s ugyanott a műből minta is olvasható volt.)

Hóbortnak tűnhet Schopenhauer híres írásának beválogatása és újraközlése is. (Félreértések elkerülése végett: természetesen szükség volna a *PARERGA* ÉS *PARALIPOMENA* önálló megjelentetésére, melynek egyik darabja ez az írás.) Vagy ha nem hóbortnak, akkor rokonszenves öniróniának vélhetnénk, hiszen itt a filozófia tanárai közlik minden idők legfulnessabb támadását a filozófia egyetemi tanítása ellen. Csakhogy ez az írás patológikus. Bölcsen írja róla Jaspers: „Schopenhauer karikatúrává fajult gyalázkodása... végképp nem helyiálló, mert elvakult.” (268. o.) Schopenhauer műve a *VÉLEMÉNYEK AZ EGYETEMRŐL* című ciklus élén olvasható, s ezzel megint képtelenül eltorzulnak az arányok. Wilhelm von Humboldt csodálatos és a modern egyetem intézményét a felvilágosodás szellemében elméletileg megalapozó kis írása, A BERLINI FELSŐBB TUDOMÁNYOS INTÉZMÉNYEK KÜLSŐ ÉS BELSŐ SZERVEZETÉRŐL, nem kap helyet a gyűjteményben (igaz, 1985-ben megjelent az Európa Könyvkiadó Humboldt-válogatásában). A modern egyetem nagyszerű és utolérhetetlen kezdete-

it s benne minden korok bizonyára legnagyobb egyetemi emberének, Hegelnek emlékéét csak egy torzkép őrzi. Dilthey pedagógia-történeti kurzusa ugyanis megszakad a XVII. században Komenskyvel.

A NEVELÉS, ÉRTELMIÉSI LÉT című ciklus tárgyköre túlzottan tág, a címben foglalt mellett a filozófus és a filozófia mibenlétéit is tartalmazza. Ilyen módon a Nietzsche-, Buber-, Marcel-, Sartre- és Merleau-Ponty-írások egymás mellé tétele némileg öletszerű. Vitathatatlan önértékükkel szemben helyiértékük kérdéses – s ez a szöveggyűjtemény műfajában perdöntő. Van-e modern filozófus a „vonulatban” és a vonulaton kívül, kinek ne volna ha nem is ilyen című, de ilyen témájú szövege: A FILOZÓFUS A MAI VILÁGBAN?

A válogatás eme vázlatos és élességével – talán mondanom sem kell – a válogatókat megbecsülő bírálat után rátérek a voltaképpeni problémára, ami nem más, mint az egyetem filozófiai megalapozása, illetve megalapozhatósága.

Az egyetem krízise a kötet tanúbizonysága szerint nem új keletű dolog. Allan Bloom 1987-es amerikai diagnózisával meglepően egybecseng Karl Jaspers 1961-es válságkorképe (amihez hozzá kell tenni, hogy Jasperst – mint egy jegyzetből megtudjuk – a dilemma egész életében foglalkoztatta: hasonló címen már 1923-ban és 1946-ban is közölt egy-egy írást). Eluralkodik a felsőoktatásban a kvantitativ értelemben vett közvetlen haszon. A szakok horizontja beszűkül, a tisztán gyakorlati célú új szaktudományok, a szakmai specializálódás révén az egyetem szakiskolák aggregátumává válik, „melyek mellett üres ékítményként szabadon virágozhat a műkedvelés, az ügynevezett általános műveltség és az értelmetlen fecsegség” (220. o.). A tömegáradat nivellál, a diák és az oktató személyes színvonala süllyed. Az egyetem eszméje szertefoszlik, feladatát, „az igazság keresését kutatók és diákok alkotta közösségben” (181. o.) nem képes immár végrehajtani.

A tisztán célracionális, haszonelvű felsőoktatás, a kulturális örökség elsajátítása nélküli szakemberképzés bírálatja fontos motívuma a kötet több írásának. Am ez a fajta képzés, mint Jasperstől olvashattuk, megteremti a maga komplementer kiegészítőjét, az általános műveltség dilettáló, fecsegő ékítményét. „Eszleli-

kát, esztétikát tanul szabadidőben" (Bereményi Géza–Cseh Tamás), „Az üresjáratok / helyébe: nyelvtanulás, kocogás, / elmaradt tanulmányok bepótlása: / pl. »A filmművészet kezdete«, / »Az algebra és a kereskedelmi aritmetika összefüggése. Számrendszerek.« Baromi érdekes." (Petri György.) A kérdést tehát kevésbé a célracionális szakképzés ellen kell fordítani, ez ugyanis a szakbarbárság elleni tartalmatlan panaszáradaiba vagy legfőljebb jámbor komplementarizmusokba torkollihat. A hasznosság, a felhasználhatóság értékeivel nem szembe kell állítani valamit. Ezt az értéket inkább visszaszorítani kell a maga jogosult helyére.

Számomra a valóságos kérdés az, hogy mi lehet (s mi nem lehet) az egyetem tekintélyének fundamentuma a modern, tehát elvileg szabad, pluralisztikus világban. Ha e kérdés szóba kerül, mindig fölmerül a középkori universitas páratlan tekintélye. Ortega egyenesen abban látja a középkori és a mai egyetem különbségét, hogy az utóbbiból – a szakoktatás és a tudományos kutatás javára – kiszorult a kultúra oktatása, illetve továbbadása. S „ez nyilvánvalóan nagy melléfogás volt" (319. o.).

Nos, a középkori egyetem a modern kultúrához képest egycentrumú kultúrát oktatót és adott tovább. E kultúra integráló ereje a teológia volt – ez alapozta meg egységét és autoritását. „Ez az oktatásiügy bizony hiti önmagában" – írja Dilthey. „Az Európa által valaha is láttat oktatási rendszerek közül ez volt a leghatalmasabb és legegységesebb; roppant hatalommal felruházott vezetői egy személyben voltak lelkesek és tanárok..." (14. o.). „A középkorban a tudományos eszmék elterjesztésének korlátot szabott az, hogy a kéziratok ritkák és költségesek voltak. Éppen ez az oka annak, hogy az emberek az iskolákba és az egyetemekre tördültek, hiszen itt szóban közvetítették az ismereteket. Az eszmék terjesztését illetően a kor legjelentősebb eseménye az volt, amikor Bolognában, Salernóban és Párizsban létrejöttek a gondolatcsere színhelyeül szolgáló egyetemek. A középkor magasabb szintű tudományos életének egésze e központoktól függött. Éppen ezért egyetlen későbbi korban sem volt annyira jelentős szerepe az egyetemeknek, s nem volt olyan viszonylag nagy látogatottságuk, nem váltottak ki oly nagymérvű lelkesedést, s nem vonzották oly tartósan magukhoz a hallgatókat, mint akkoriban." (87. o.)

Ez a közös hiten alapuló egység és tekintély, a dolgok hierarchikus rendjét kifejező „zárt

egész", mint Jaspers mondja (189. o.), nem rekonstruálható. Konzervatív-romantikus álláspont a kultúrkrízisa gyakorlása a középkori minta alapján. E tekintetben a politikai értelemben antiliberális Diltheynek sem voltak kétségei: „Mivel az újabb népek elérték az önállóság fokára, ennek az egységnek is meg kellett szűnie. A panasszal teli katolikus történetírók még ma is ennek romjai közt időznek. Pedig a népelet természet törvénye, hogy a szabadság kifejlődésével lehetetlenné válik az egyetlen szellemi középpontból való irányítás." (14. o.)

Ortega y Gasset szeme előtt egy új kulturális egység létrehozása lebegett, mely – ahogy valaha a hitből nyerte – most a tudományból nyeri tartalmát. Ez egyszerre kritikája és afirmációja a tudománynak. Bizarr elképzelése, hogy az egyetemről nem a szakképzést iktatná ki a kultúra oktatásának javára, hanem a tudományos kutatást. „Az egyetem elsődleges és központi feladata a nagy kultúrdiszciplínák oktatása" lenne, jelesen „a fizikai világképe, a szerves élet alaptémái, az emberi nem történelmi haladásai, a társadalmi élet szerkezetét és működését", valamint „a világegyetem sémájáé" (327. o.). E diszciplínáknak megfelel egy-egy tudomány (fizika, biológia, történelem, szociológia, filozófia), de a kultúra, éppúgy, mint a szakképzés, „kivonja" a tudományból azt, ami neki „életbevitelre alkalmas" (332. o.).

E gondolatmenet bírálatára talán kevés szó is elegendő. Annál is inkább, mert az 1930-ban megfogalmazott javaslatához hasonlókat azóta a gyakorlatban is ismerünk: „a magyar felsőoktatás jelenlegi súlyos helyzete" nem utolsósorban abból adódik, hogy az egyetemekről kivonták a tudományos kutatást, és a hallgatóktól elszigetelve a kutatóintézetek karanténjába helyezték, miközben a diákok a legtudományosabb világnézet szűrletét fogadhatták magukba. E példával természetesen nem akarom Ortega nyakába varrni a más égővön létrejött botrányt. De bizonyos, hogy az a kultúra, amely autoritását kizárólag a tudományokra alapozza, ám ugyanakkor ezt az autoritást az „élet" sürgette, nagyobb autoritására hivatkozva felülbírálja, kivonhatja, jó esetben a kultúra dilettáns, rossz esetben pedig diktatórikus-ideologikus egységéhez hatolhat csak előre. A tudomány autoritása kétségkívül korlátozott, hiszen – hogy megint Jaspers rendkívül kiegyensúlyozott írására hivatkozzam –

tárgyi megismerés és nem léumegismerés, nem szab célt az élet számára, s saját maga nem ad választ tulajdon értelmére (vö. 205. o.), de ezeken a korlátokon belül biztos, jól definiálható. Ezeket a korlátokat feszíti szét Ortega teoretikus javaslata az egység teljesen meghatározatlan, üres autoritása nevében. Ami pedig a gyakorlati javaslatot illeti, a diákok elszakítása a tudományos kutatás atmoszférájának megismerésétől, az abban való részvétel lehetőségétől, a tudomány szabadságának gyakorlásától azzal a következménnyel jár, hogy a kultúrdisziplínák tana szükségképp skolaszticizálódik; a középkorinál jóval középkoriasabb egységet és lezártsgot csak a modern, zsurnalisztikus felületesség ellensúlyozza.

Éppenséggel az a nyitottság vész így el, amely a maga területén a tudománynak, általában pedig a modern filozófiának conditio sine qua nonja, s amelyből az iskola és a modern egyetem klasszikus megkülönböztetése is származik. „A felsőbb tudományos intézmények sajátossága az, hogy a tudományt mindig úgy kezelik, mint egészen meg nem oldott problémát, és ezért az állandó kutatás állapotában vannak, ellentétben az iskolával, melynek csupán a kész és befejezett ismeretekkel van dolga, s csak ilyeneket tanít. Ezért a tanár és a tanuló viszonya is egészen más lesz, mint addig. Az előbbi nem az utóbbiakért van, hanem mindketten a tudományért; a tanár munkája részben a tanítványok jelentésétől is függ, mert enélkül tevékenysége nem folytatható oly eredményesen; ha ők nem gyűlnének önként köréje, maga keresné meg őket, hogy céljához közelebb jusson, a gyakorlatiabb, ám éppen ezért könnyebben egyoldalúságra hajló és már kevésbé eleven erőt kötve össze így a gyengébb és még elfogulatlanabbul minden irányban bátrabban törekvővel. ...minden annak az alapulvnek a sértetlen megőrzésén múlik, hogy a tudományt olyasvalaminek kell tekinteni, ami még nem talált meg egészen, és ami egészen soha nem is található meg, és mint ilyet szakadatlanul tovább kell kutatni.” (Wilhelm von Humboldt.)

Az egyetem tekintélyének legenergikusabb újrafundálási kísérlete azonban nem Ortega skurillus vállalkozásához, hanem Martin Heidegger híres 1933-as rektori székfoglaló beszédéhez fűződik, melyet e kötetben igen helyesen németül is és magyarul is olvashatunk. Hadd foglaljam össze mondandóját.

A rektorátus szellemi vezérletet jelent. „A

tanítók és tanítványok serege egyedül a német egyetem lényegében való igazi és egyöntes gyökerezésből támad fel és erősödik meg. Ez a lényeg azonban csak akkor lesz világossá, jut rangra és hatalomra, ha a vezetők egyszer s mindenkor maguk is vezetettek lesznek – vezetettvén azon szellemi megbízatás kényelhetlensége által, amely a német nép sorsát történelmének veretébe kényszeríti.” (165. o.) Az egyetem lényegének egy akaratát kell válnia. „Ez az akarat akkor igazi akarat, ha a német egyetemi hallgatóság az új hallgatói jogon keresztl [durch das neue Studentenrecht] önmagát is lényegének törvényébe állítja, és ezzel határolyja körül legelőször is ezt a lényegét. Önmagunknak adni törvényt, ez a legnagyobb szabadság. A sokat megénekel „akadémiai szabadság”-ot fel fogja rúgni a német egyetem, mivel ez a szabadság nem volt valódi, mert csupán tagadó volt. Csak gondtalanságot, a szándékok és hajlamok keduszerűsége jelentette túlsúlyban, kötelességet jelentett a cselekvésben és a cselekedni hagyásban. A német egyetemi hallgatóság szabadságának fogalma így most visszakerül tulajdon igazságához. Belőle bontakozik ki a jövőben a német egyetemi hallgatóság kötelezettsége és szolgálata.” (171. o.) Heidegger három kötelezettséget sorol fel, amelyből három szolgálat következik. Az első a népközösség iránti, a munkaszolgálat. A második a nemzetnek a más népek közötti küldetése, sorsa, illetve becsléte iránti kötelesség. „Ez követeli a tudás és a képesség által biztosított és a nevelés által [durch Zucht] megkeményített készenlétet, az utolsó bevetésig. Ez a kötelezettség katonai szolgálathént fogja átjárni és átfogni az egész egyetemi hallgatóság üllétét.” (171. o.) A harmadik végül a német nép szellemi hivatása iránti kötelezettség, melyből a tanulószolgálat következik. Ez a három szolgálat, „a népről való együtt cselekvő tudás és az állam sorsáról való készenlétben tartott tudás a szellemi rendeltetésről való tudással együtt”, mint „a tudomány eredeti és teljes lényege” (173. o.) tagolja tehát az egyetemi tanítvány kötelezettségeinek körét: Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst. A tudomány visszaszerzett lényegéből következik a szakosodás szétszórátásának visszavétele, s a külsőleges hivatásképzéssel szemben a népi állami ittlét (Dasein) vezető hivatásai, az államférfi és a tanítóé, az orvosé és a bírőé, a papé és az építőmesteré igazgatják és eszközlik ki a tudást.

Mindaz, amit eddig leírtam, egy rendkívül marcona új egyetemi szervezet filozófikus és

vészterhes gyakorlati következményekkel járó vázlata. Bátorokodom – hamarosan belátható okokból – ettől az elképzeléstől némiképp külön kezelni Heidegger rektori beszédének voltaképpeni bölcséleti mondandóját. A filozófus ebben a művében is a létkérdéssel foglalkozik. A tudomány jövőjét eredetében, a tudomány (mint filozófia) görög kezdeteiben látja. Annak fölfedezésében, hogy minden tudás erőteljesebb a sorsnál, kiszolgáltatott a szükség-szerűségnek, s ennek tudatosításával válik a létre vonatkoztatott kérdéssé. Kérdéssé, amely előbbre való minden válasznál. E kérdés megsemmisíti a tudományok megmerevedett elkülönülését, s létrehozza egy nép – mindig egy népről és annak államáról van szó – szellemi világát, mint *veszedelmet*, mint a létezés bizonytalanságában mindig fennálló döntéskényszert a nagyság akarása vagy a hanyatlás között.

Következik-e ebből a mély és jelentékeny gondolatból az egyetem intézményrendszerének imént ismertetett militáns lerombolása és harci táborrá változtatása? Nos, amennyiben azzal a radikalizmussal és élességgel vonjuk le e gondolat végső következtetéseit, mint amivel Heidegger, tehát nem riadunk vissza a kezdet és egy lehetséges új kezdet között (a görög nép-állam és a német nép-állam között) a tradíció láncolatát a metafizikai létfeledtség tüneteként megsemmisíteni, s továbbá amennyiben az új kezdetet, a nagyság akarását megvalósíthatónak gondoljuk, akkor igenis következik.

Ha nem tévedek, Heidegger óriási filozófiai hatásának, utóéletének minden figyelemre méltó eseménye a heideggeri filozófia *pacifikálásához* kapcsolódik, az európai filozófiai tradíció láncolatába való beillesztéséhez. S ezekhez a kísérletekhez maga a kései Heidegger is hozzájárult azzal, hogy tovább filozófált, de már a radikális program gyakorlati megvalósíthatóságának reménye, meggyőződése nélkül. E tekintetben a rektori beszéd fordítójának, Gausz Andrásnak a rövid bevezetője is jellemző. Címe ugyanis ez: **HEIDEGGER REKTORI BESZÉDE A KÉSOI MŰVEK FELŐL.**

Am lehet-e ezt a beszédet pacifikálni? Heidegger a következőket kérdezi és állítja. „Akarjuk-e a német egyetem lényegét vagy sem?... akkor sem fog bennünket megkérdezni senki, hogy akarjuk-e vagy sem, ha a nyugal szellemi ereje föl-

mondja a szolgálatot, és eresztékei szétlörnek, ha a leélt látszatkultúra önmagában összeomlik, és erőül a zűrzavarba szakulja, s az örületben hagyja megfulladni. Hogy mindez megtörténik-e vagy sem, egyedül attól függ, hogy mi, mint történelmi-szellemi nép akarjuk-e még, és újból akarjuk-e önmagunkat – vagy már nem akarjuk önmagunkat... Mi akarjuk önmagunkat. Mert a nép ifjú, legifjabb ereje, átnyúlva fölöttünk már döntött erről a kérdéstől.” (175. o.) Ki ne látná, aki ismeri valamelyest Heideggert, hogy abban a heroikus pátoszban, amely itt fölharsan, abban a katonai, küzdelmi, az erőszakról nem idegenkedő beszédmódban, mely az egész mű stílárius alapját képezi, egy rendkívül erős – noha szerény véleményem szerint önkéntelenül parodisztikus – tartalmi meggyőződés van jelen, az, hogy amit véghezvisz, az *egyelemlapító tett* – a BEVEZETÉS A METAFIZIKÁBA, illetve A MŰALKOTÁS EREDETE államalapító tettének, államalkotó cselekvésének mintájára, és egy államalapító tettel összefüggésben. Igaz, a máskülönb kitűnő fordítás maga is a késői művek felől nézi ezt a Heidegger-szöveget. Teszem a „*Führer und Hüter*”-t lexikailag kifogástalanul, csak kontextuálisan sérelmezhetően, *„vezető és pásztor”*-nak fordítja vezér és őrző helyett (164/5., 172/3., egyszer vezér és pásztor: 170/1. o.). A kései, pásztorális Heidegger pásztor szava: Hirt. A példákat lehetne sorolni még.

A magyar olvasó legutóbb Vajda Mihály A FILOZÓFUS ÉS A POLITIKA című pacifista esszéjéből tudhatta meg (2000, 1990/1.), hogy Heidegger harmadik korszakában arra a meggyőződésre jutott, hogy „nem beszélhetünk a filozófia társadalmi megbízatásáról”. E rezignált véleményből következő apolitikusságot azonban gondtalanul visszastilizálni a rektori beszédre, s a beszédből kibontakozó totalitárius egyetemkoncepció problémáját az alább idézendő három mondattal intézni el, miképpen Gausz András teszi, nos, ezt én a filozófia botrányának tekintem. „Az utókor a REKTORI BESZÉD-ből – érthető módon – Heidegger politikai állásfoglalását akarja kiolvasni. Állást foglalni viszont annyit jelent, mint a »Ge-stell«-ben eligazodni. A REKTORI BESZÉD nem ír a »Ge-stell«-ről.” (160. o.) Mellékes, hogy a „Ge-stell” fogalma egy pontosan húsz évvel későbbi írásból való. Kévésbé mellékes, hogy értelmezése tökéletesen antiheideggeriánus módon egy definícióként kezelt idézettel történik, amely így szükség-

képp érthetetlen, s a törekvő olvasót abban a honi előítéletben erősíti meg, hogy a bölcsélet olvashatatlan, csak a beavatottaknak szól: „Most azt a kikövetelő igényt, amely az embereket arra gyűjti egybe, hogy az önmagát leleplezőket (Sichentbergende) beállításként állítsa be, Ge-stell-nek nevezzük.” (160. o.) S a legkevésbé sem mellesleg az a technicizált szaktudori bűvészkedés, amely egy műszó elrettentő alkalmazásával kikerüli nem is a vitathatatlan politikai állásfoglalás megbeszélését, hanem az abból és a filozófiai meggyőződésből együttesen következő radikális követelést, az egyéni szabadság és az akadémiai szabadság totális visszavételét. S mindezt egy szöveggyűjteményben, amely az éppen visszanyert akadémiai szabadság mámorában a magyar felsőoktatás jelenlegi súlyos helyzetéből keres kiutat.

Nemcsak az utókor, hanem a józan kortársi szemlélők is a „*finis universitatis*”-t látták Heidegger beszédében. S legújabbban Heidegger olyan méltatója és értője, mint Allan Bloom adta említett könyve egy nagy fejezetének azt a címet, hogy SZÓKRATÉSZ VÉDŐBESZÉDÉTŐL HEIDEGGER REKTORATSREJEJÉIG, a következő indoklással: „Nem volt véletlen, hogy Heidegger, mint új rektor közvetlenül Hitler hatalomra lépése után a freiburgi egyetem közössége előtt a nemzetszocializmushoz való elköteleződést sürgette. Érvélése nem nélkülözte a finomságot és a sajátos ironiát, de egészében a döntést ösztönözte: a szellem életének teljes szívből való feláldozását a lét feltárlása kedvéért, amely egy tömegmozgalomban testesül meg. Nem politikai naivitásának következménye volt ez, hanem racionalizmusbírálatának korolláriumai. [Ezért adtam a fenti címet e fejezetnek.] Az egyetem Szókratész szellemében fogant: ahogyan ő megvető módon és arcátlanul megkülönböztette magát az athéni néptől, s semmiféle parancsot nem fogadott el tőlük, mert nem tették fel a »Mi az igazság? Mi a tudás? Mi az isten?« kérdését, s ilyenformán is megkérdőjelezte az e kérdésekre vonatkozó közvélekedést. Ez a szellemiség mutatkozik meg abban a komoly tréfájában (az ÁLLAM-han), melyben a filozófusok kormányra alá helyezte a vonakodó népet – tekintet nélkül annak »kulturájára«. Az egyetem közel került halálához, amikor Heidegger a német néphez csatlakozott – jelesül a nép legújabb részéhez, amely, mint mondta, már visszafordíthatatlanul elkötelezte magát a jövőhöz – és a filozófiát a német kultúra szolgálatába állította. S ha helyesen látom, hogy

Heidegger tanítása korunk leghatalmasabb szellemi ereje, akkor a német egyetem válsága, amit mindenki látott, minden egyetem válsága.” (311. k. o.)

Ironikus tény, hogy az „a régi görög bölcsesség”, mely Heidegger beszédének végén olvasható, éppen az általa (és Nietzsche által) oly határozottan bírált Szókratésztől származik, az ÁLLAM ama fejezetéből, melynek tárgya: Hogyan kellene ápolnia az államnak a filozófiát? Igaz, a Heidegger-irodalomban ismert tény, hogy a bölcselő e fordítása – „*Alles Grosse steht im Sturm*”, „*Minden nagy viharban áll*” – marcializálja a mondat eredeti értelmét. A szokásos fordítás nem ez. Schleiermacher klasszikus fordításában („*Denn alles Grosse ist auch bedenklich*”), és például Paul Shorey új angol fordításában is, a nagyság veszedelme bizonytalan, kétes, ingatag voltában mutatkozik, a legújabb német tolmácsolás, Rudolf Rufeneré pedig így hangzik: „*Denn alles Grosse ist gefährdet*”, ami megfelel Szabó Miklós magyar változatának: „*Mert minden nagy dolog veszélyekkel jár...*” (497d)

Magam is hajlok arra, hogy azt a nagy dolgot, ami az egyetem eszméje, nem tragikus párosszal viharban állónak, hanem „csak” veszélyekkel járónak s veszélyeztetettnek gondoljam. A szókratikus szellemet pedig sokakkal egybehangzóan az egyetem tulajdonképpeni szellemének vélem. A kötet egyetemmel foglalkozó írásai közül a Jaspersé is így látja. A nevelés „tárgyi alapprofmai” között megkülönbözteti a puszta átadásra szorítkozó reprodukív skolasztikus nevelést a személytelen, a tant csak képviselő tanárral, és ennek poláris ellentétét, a mester általi nevelést, melyben a személytelen hagyománnyal szemben az „egyedülállóan érzett személyiség” a döntő, s végül a szókratikus nevelést. „A tanár és a diák az értelem dolgában azonos szinten állnak. Az eszme alapján mindketten szabadok. Nincs szilárd tan, döntő a határtalan kérdés és az abszolútba kapaszkodó nem tudás... A szókratészi tanár a tanulók legnagyobb mértékű feltételezésének tekintti, s ellenáll azok ama nyomásának, hogy felsőbb tekintélynek és mesternek kiáltásai ki őt: önmagukra utalja vissza őket... Az egyetemi nevelés, lényege szerint, a szókratészi mintát követi.” (227. k. o.)

A szókratikus szellem nem jeleníti az egyetem jóval Szókratész után, a kora középkorban megjelenő intézményének felbomlasztá-

sát: itt a nevelés eszméjéről van szó, melyet a képzés feladataiól, az ismeretek és „skillek” szükséges elsajátításától jól meg lehet különböztetni. Igaz, mindenki, aki valamelyest tisztában van a mai magyar egyetemi helyzettel, tudja, hogy ezek tekintélyét – egyszerűen szólva az elsajátító munka tekintélyét – is vissza kell nyerni. S ez, kíváltképp ott, ahol a hasznosság princípiuma, a gyakorlati cél vagy egy elkülönült tudomány hatékony működésfeltételei közvetlen igazolást nem adnak (s tegyük most zárójelbe ezeknek az igazolásoknak hol abszolút jogosult, hol bírálatra szoruló voltát), szorosan összefügg az „egész” tekintélyével, értelmével. Nyilvánvaló, ha követjük az egyetemi stúdiumoknak az angolszász világban szokásos felosztását, akkor a természet-tudományok, társadalomtudományok és humaniorák közül az utóbbit érinti leginkább ez a filozófiai kérdés. Mert noha egy nyelv – akár „holt” nyelv – megtanulása, egy klasszikus szöveg végigolvasása minden bizonnyal önérték, az eszmék, tradíciók, beállítottságok, útmutatások agonisztikus, vetekvő, egymást relativizáló és önkilátó sokaságában valóban rendszeresen létrejön „a szándékok és hajlamok kedvező szerűsége”, melynek megsemmisítése céljából egykor Heidegger szívesen rúgta fel az akadémiai szabadságot.

Így hát kényszerítő erővel vezet vissza minden probléma az egyetemmel kapcsolatos voltaképpeni filozófiai kérdéshez, a mai egyetem autoritásának lehetséges alapzatához. Azaz, s ezzel máris a probléma közepében vagyunk, beszélhetünk-e egyetlen alapzatról? A modern pluralizmust nem lehet megkerülni, nem lehet mögé lépni, így hát vélhetőleg a középpontba kell állítani. Az egyetem számos vonásában őrzi középkori eredetének tradícióját, de nem őrizheti annak egységét, s noha meggyőződésem szerint alapvetően a felvilágosodás szellemét őrzi, sőt, annak szimbolikus intézménye, nem őrizheti azt a nagy egységreményt („Az ész az Isten, mely minket vezet” – Berzsenyi), mely a felvilágosodás által teremtetett utópisztikus haladáskultúra – s kevésbé a legnagyobb aufklérista filozófusok – jellemzője volt. A felvilágosodás kritikai potenciálját meg kell őrzeni és alkalmazni önnön utópisztikus potenciálja ellenében is.

„A mostanság hatékony erők pluralizmusát – írja Jaspers – egyedül az egyetem eszméjének új alak-

ja fogja át. Minden útnak, mely az igazság felé tart, az egyetemen kell találkozni, anélkül hogy valamely végső instancia állhatna valamennyiük fölött. A közös talajon, önmagában differenciálódó és önmagával hadakozó egység, annak kategóriái és rendeződése helyébe új instancia lépett: amaz egyetlen, mely kizárólag szellemi küzdelem során, maguknak a megismerőknek kommunikációjában villan elő, anélkül hogy mint önmagában fonnállót, előre föltételeznénk, és a tudományok hierarchiájában a gondolkodás szisztematikus totalitásának bizonyos helyén lokalizálnánk.” (189. o.) Véleményem szerint ebben a gondolatban benne van az egyetem keresett új tekintélye.

Kérdés azonban, hogy a filozófiai kérdésre filozófiai választ nyertünk-e így. Heidegger nyilván úgy gondolná, hogy nem, hiszen Jaspers Nietzsche-könyvét bírálva meg is mondta: „A legélesebben ki kell jelenteni, hogy Jaspers egyáltalában lehetetlennek tekinti a filozófiát... Mivel Jaspers a legmélyebb alapjában immár nem veszi komolyan a filozófiai tudást, nincs többé valódi filozófiai kérdés. A filozófia az emberi egzisztencia moralizáló pszichológiájává válik.” (Heidegger: NIETZSCHE. – DER WILLE ZUR MACHT ALS KUNST [A HATALOM AKARÁSA MINT MŰVÉSZET]. GESAMTAUSGABE, 43. köt., 1985. 26. o.) E recenzio kereteit szétfeszítené, ha A VILÁGNÉZETEK PSZICHOLÓGIÁJA írójának bölcséleti teljesítményére tekintve mérlegelnénk e – persze, mint mindig – mélyenszántó bírálat jogosságát. Mindenesetre AZ EGYETEM ESZMÉJÉBEN vázolt filozófiafogalom valóban távol áll a Heideggerétől. Aszerint Heidegger az utolsó (rég értelemben vett) filozófus.

Jaspers ugyanis levonja pluralizmusának következményeit, amikor a XX. századi gondolkodás egyik nagy témáját variálva megkülönbözteti – s korántsem a veritas duplex jegyében – a tudomány és a filozófia igazságát. A tudomány kényszerítő erejű és általános érvényű igazságai megteremtik a tudományosság egységes ismérveit és normáit, ellenőrizhetőségét, de ezek nem zárulnak össze a tudás rendszerének materiális egységébe, melyet – mint valaha a klasszikus filozófiák tették – bölcséletileg rendszerezhetünk. Ebből származik a tudomány kétértelműsége, ha filozófiai értelemben tekintjük igazságmegismerésnek, tehát azt kívánjuk tőle, hogy az életnek célt és értelmet adjon. A „bölcséleti ési értelmében vett igazságmegismeréstől... az életet

megalapozó és irányító erkölcsileg és politikailag formáló", önmagát igazoló igazságról azonban ezzel nem kell lemondani. „Am objektív kijelentései nem válnak mindenki számára általánosan érvényessé, mint a tudományok. A filozofálásnak egy olyan új bázisa jön létre, mely sokfajta filozófiát tesz lehetővé, miközben meggátolja azt, hogy valamely egyetlen igaz filozófia jelenjen meg s haladjon előre objektíve.” (190. o.)

Ez a – számomra – vonzó megkülönböztetés mindenesetre megóvja a filozófiát attól, hogy globálisan igája alá akarja hajtani a tudományt, s meghatározza – mint a REKTORI BESZÉD-ben látható – a fundamentális hivatásokhoz rendelt tudományok szükségszerű körét, vagy a lehetséges és szükséges filozófiai tudománykritikát totális tudomány- (és technika-) kritikává változtassa.

E megkülönböztetésből továbbá összefoglalólag levonhatjuk e recenzió végső követke-

tetését is. Az egyetem mint a tudományos normák elsajátításának, az ezért végzett munkának a helye, természetesen instancia, s bírálat akkor érhető, ha nem kellőképpen az, vagyis ha szervezete és személyzete objektív és szubjektív okokból nem tudja e normákat érvényesíteni. Ám az egyetem autoritásának ez nem lehet végső alapja, mert a tudományosság normatívája egyképpen alkalmazható a tudás minden területére, mintegy racionális hálóval borítottak le érték, érvényesség, értelem tekintetében merőben különféle dolgokat. A felsőfokú szakiskola és az egyetem között éppen az a döntő különbség, hogy az utóbbi minden tudás értékét, érvényét és értelmét problémának tekinti, melyre keresi a választ. Az egyetem tekintélyét egyedül e keresés végtelen feladata alapozhatja meg.

Radnóti Sándor



A folyóirat az Osvát Ernő-alapítvány, az MTA–Soros-alapítvány és a Novotrade támogatásával jelenik meg