



Liget

2020-6
június

TARTALOMJEGYZÉK [XXXIII. évfolyam 6. szám]

Nagy Géza A SÁNTA KOVÁCS MEG AZ ÖRDÖG [1]	4
Kapitány Máté UTOLSÓ	28
Gertheis Veronika MINTHA; MOST BELEVÁGOK	42
Nacsinák Gergely András A JÚNIUS VISZONT KÖZEL; VÁGYBAZÁR	46
Reményi Tibor PIRAMISOK FORDÍTOTT LOGIKÁJA	59
Búth Emília HA JÁROK KÖZTETEK	65

INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ

Kicsák Lóránt | **HONNAN LEHET TUDNI,** 67

HOGY NINCS BOCSÁNAT?

Kovács Gábor | **ARENDETTÉ ÉS AZ EMBERI ÁLLAPOT** 93

Szilágyi Ágnes Judit | **A VALÓDI BRAZÍLIA KERESÉSE** 144

Kiadja | Liget Műhely Alapítvány
1122 Budapest, Kissvábhegyi út 4-6.
info[kukac]ligetmuhely.com

ISSN 1789-4980

Alapító szerkesztők | Levendel Júlia, Horgas Béla
Felelős szerkesztő | Horgas Judit
Tervezőszerkesztő | René Margit
Főmunkatárs | Szirmai Panni
Olvasószerkesztő | Bognár Anikó
Tudományos lektorok | Kiss Lajos András, Victor András

Nagy Géza

A SÁNTA KOVÁCS MEG AZ ÖRDÖG 1.

A FOGYATÉKOSSÁG A MÍTOSZOK TÜKRÉBEN

2020-06-05 | A SÁNTA KOVÁCS MEG AZ ÖRDÖG, ESSZÉ



Cikksorozatomban megpróbálom körbejárni, miként befolyásolják a mítoszok a fogyatékos személyekkel kapcsolatos társadalmi előítéleteket. Nemcsak azt mutatom be, hogyan alakulnak ki ezek a mítoszok vagy milyen elemekkel bővülnek, hogyan változnak az idők során, hanem azt is, hogyan és miért képesek még ma is – sokszor észrevétlenül vagy a fogyatékosügyi szervezetek és intézmények számára fel sem ismert formában – befolyásolni a nézeteket, társadalmi előítéleteket és szemléletet.

Vajon miért alkalmasabb a mítoszok felől közelítő, a mitikus világ szabályait figyelembe vevő kérdésfelvetés a fogyatékosügy bizonyos elemeinek megértésére, mint a hagyományos történelemtudományi szempontokat alkalmazó kutatások? Itt elsősorban meglévő modellekre, gyógypedagógiai és szociológiai vagy antropológiai kutatásokra és elméletekre támaszkodom, de bizonyos esetekben pszichológiai, neurológiai, biológia vagy etológiai példákra, illetve kutatási eredményekre utalok annak érdekében, hogy egyes társas vagy egyéni viselkedések gyökerét is megértsük.

I.

Ha a mítosz köznapi, sokszor pejoratív kicsengéssel használt fogalmát említjük, felmerül a kérdés, miért éppen ez alakítaná a fogyatékos személyekről szóló gondolkodást. A mítoszokat sokan az emberi kultúrák primitívebb formájának, az írott történelem és kultúra megjelenése előtti ősi alakzatoknak tekintik, s úgy vélik, hatásuk a kultúra és a civilizáció fejlődésével háttérbe szorult.

időn kívüliség

Tisztázzuk hát, mi a mítosz! Elsődlegesen az Eliade által használt *történelem* és *mítosz* ellentétpár logikáját vesszük alapul. Történelem így az, aminek nincsenek történelmen túli mintái, míg a mítosz mindig valamilyen ősi mintára hivatkozik, és célja az ősi vagy isteni cselekedet megisméltése. Ebben az értelemben beszélhetünk a mítoszoknak a hagyományos időn kívüliségéről, történelem nélküliségéről. El kell fogadnunk, hogy ez az időn kívüli gondolkodás sokkal mélyebben gyökerezik a társadalomban, mint feltételeztük. A primitívnek tartott, történelem nélküli közösségek létezése időben és térben igencsak kiterjedt. A hagyományos népi kultúrák, a paraszti közösségek vagy a még ősibb hagyományok alapján élő nomád és pásztornépek a mai napig megtalálhatóak, a Föld lakosságának jelentős része élt egészen a közelmúltig, vagy él még a mai napig is olyan életforma szerint, amiben a mitikus világszemlélet uralkodó. Hajlamosak vagyunk az írott történelem, illetve a történelmi emlékezet dokumentálható megjelenésére úgy gondolni, mint ami felváltotta a mitikus, rítusokban, szertartásokban és szimbolikus cselekedetekben értelmezett világot. Mintha onnantól, hogy van történelmünk és dokumentáljuk is, megszűnt volna a mitikus (időtlen) létezés. Pedig a történelmi emlékezet általában csak egy szűk, kiváltságos réteg története (királyok, hősök, tudósok, művészek), a népi emlékezetben pedig ez a történelmi emlékezet is néhány generáció alatt visszaalakul és felveszi a mítoszok formáit. (Erre több példát is hoz Eliade *Az örök visszatérés mítoszában*). Sőt, maguk a történelmi emlékezet dokumentumai is, tudatosan vagy akaratlanul, struktúrájukban (a hős felemelkedése vagy bukása, a világ megteremtése, az aranykor elvesztése) ismétlik és utánozzák a mítoszokat.



A mitikus minták az élet valamennyi területén meghatározták cselekedeteinket. Megjelentek az étkezésben, a szexualitásban, a közösségi vagy családi viselkedési mintákban, a háborúkban, a kereskedelemben és a termelésben. A mitikus világban minden cselekedet valamilyen ősi vagy isteni cselekedet másolása. Számos profán napi rítusunk akkor is egy-egy mitikus cselekedet ismétlése, ha ma már nem tekintjük annak, vagy nem emlékszünk a mitikus eredetére. Figyeljük meg, hogyan ismétljük a teremtés aktusát a mindennapjainkban. Eliade azt írja, „Az új, ismeretlen és műveletlen területen való letelepedés egyenértékű a teremtéssel” ^[1], vagyis azzal, ahogy az istenek a káoszból kozmoszt teremtenek. Ilyen az áldozat és a birtokba vételt jelképező rituális tárgy elhelyezése (oltárépítés). Ez nem csupán az ősi és primitív közösségek rítusa. A spanyol és portugál hódítók keresztet állítottak az Újvilágban, jelezve, hogy Jézus Krisztus nevében elfoglalják a területet. Ugyanezt

ismétli profánabb formában minden zászló, amit elhelyeznek egy-egy hegycsúcs meghódításánál, az Északi-sarkon vagy a Holdra szállásnál. Ez jelenik meg állami és társadalmi szinten az alapkövetételekben és nyitóünnepségeken. Szakrális és profán formában ezt tesszük a házszenteléskor vagy amikor új lakásba költözünk és fényképeink, csecsebecséink kihelyezésével szimbolikus birtokba vesszük a teret. Még olyan időszakos napi cselekedetekben is megtaláljuk, mint egy szállodában az éjjeliszekrényre tett fénykép, ami otthont teremt, és értelmezhető kozmoszt az ismeretlen káoszról.

II.

Csak akkor van értelme mitikus viselkedési mintákról beszélni a fogyatékos emberekkel kapcsolatban, ha bizonyítjuk, hogy a fogyatékoság, illetve az ehhez társítható cselekedetek már a korai társadalmakban is léteztek, az emberi élet részét képezték, megjelennek mitológiában, mítoszokban, és vannak fogyatékosággal összeköthető rítusok, rituális cselekedetek. Ezt két, egymással összefüggő gondolatból lehet levezetni. A fogyatékos emberekkel kapcsolatos tárgyi vagy egyéb leletek és források rendkívül hiányosak, a kevés számú archeológiai lelet egyértelműen bizonyítja, hogy már az első törzsi társadalmak idején is volt példa a fogyatékos személyek segítésére. Egy közel félmillió éves spanyolországi csontlelet tanúsítja, hogy a heidelbergi ember (*Homo heidelbergensis*) csoportjában az adott lelőhelyen olyan gyermek is élt, akinek veleszületett deformitását egy ritka csontosodási betegség okozta. A mezopotámiai őstörténet egyik legjelentősebb lelőhelyén, az észak-iraki Sanidar-barlangban a paleolit csontvázletek között olyan férfi csontvázát is megtalálták, akinek egyik karját amputálták. A vizsgálatok szerint túlélte az amputációt, és csak évekkel később halt meg. A kezdetleges protézisek létezésére a legkorábbi bizonyítékok Peruban a Moche-kultúrából fennmaradt agyagedények, amelyeken emberalakok lábfején kehely formájú protézisek láthatóak. Az ókori egyiptomi leletek között találtak fából faragott bőr illesztéssel felszerelhető lábfejpótlást is. Természetesen az archeológiai leletekből csak bizonyos fogyatékosági csoportok jelenlétére lehet következtetni, hiszen az érzékszervi fogyatékoságok, illetve az értelmi fogyatékoság bizonyos formái a csontvázakból és maradványokból nem kikövetkeztethetők. Mindezek ellenére kijelenthető, hogy a

fogyatékoság már ezekben a korai kultúrákban és társadalmi szerveződésekben is létezett. Margaret Mead amerikai antropológus arra a kérdésre, hogy szerinte mi volt az emberi civilizáció első jele, nem a halászhorogról, az agyagedényekről vagy az őrlőkövekről beszélt. Azt mondta, a civilizáció megjelenésének első jele egy eltört és meggyógyult combcsont. Ha egy állatnak eltörik egy csontja, az állat meghal. Nem tud elszaladni a veszély elől, nem tud a folyóhoz menni, hogy vizet igyon, nem tud vadászni, tehát elpusztul. Egyetlen állat sem él annyit, miután megsérült, hogy a törött csont beforrjon. Egy eltört és meggyógyult combcsont bizonyítja, hogy valaki ottmaradt a sérülttel, ellátta a sebet, biztonságba cipelte és ápolta az illetőt, amíg teljesen felépült. Segíteni valakin, aki nehéz helyzetben van: itt kezdődik a civilizáció. A paleolit korból és az ókori birodalmakból származó, a fogyatékos személyekre vonatkozó archeológiai leletek jelenléte tehát egyértelmű bizonyítéka az ember közösségi szerveződésének és a civilizációnak.

védelmező jótékonyság

Az ókori birodalmakból már írásos nyoma is van a fogyatékos emberek jelenlétének, de a forrásanyagok inkább csak jelzésértékűek, esetlegesek. A mezopotámiai feljegyzésekben

több utalás található a fogyatékosagra, az ószövetségi leírásokban és a zsidó vallás mindennapjait szabályozó törvényekben is találunk kifejezetten fogyatékos személyekhez kapcsolódó rendelkezéseket, hagyományokat. Mezopotámiában a templomgazdaságok munkaerejét részben a fogyatékos személyek adták. A királyi hagyományokban is fontos szerepet játszik a védelmező jótékonyság, aminek nemcsak az árvák és özvegyek, de a betegek és a fogyatékos személyek is részesei. Ez arra utal, hogy a segítség civilizációteremtő hagyománya uralkodói attribútumként épült be a kialakuló magasabb szervezetségű társadalmak mindennapjaiba. Márpedig, ha ezek a cselekedetek megjelennek a mindennapokban, elméletben valamilyen isteni vagy az ősök által ránk hagyott cselekedet megismétléseként értelmezhetőek.



III.

A szabályok mitikus eredetének másik bizonyítéka egy fokkal bonyolultabb, hiszen éppen a történelmi forráshiány és a fogatékosság történeti szemléleten kívüli státusza az, ami indirekt módon igazolhatja a feltevést. A történetírás és a történelemtudomány számára ugyanis a fogatékos személyek szinte láthatatlanok. Tanulságos Kőszeghy Miklós és Parragh Szabolcs tanulmánya. Itt megtalálhatjuk a

már idézett példák forrásait is. A tanulmány megpróbálja feltérképezni az okokat, amelyek miatt a fogyatékossgal kapcsolatos kérdések történelmi emlékezete vagy történelemtudományi kutatása nehézségbe ütközik. Az első azonosítható korlát a történelemtudomány, a történész mesterség szabályaiból adódik: a forráshiány vagy a történelmi szemlélet szempontjából nem kiemelkedő személyiségekkel kapcsolatos ismeretek szűkössége. Ennek ellenére a történelmi személyiségek (uralkodók, próféták, hadvezérek) fogyatékossgára számos példát tudunk, vagyis ahol a történelmi személyek érintettek vagy ahol a fogyatékossgának releváns jelentése van – például az uralkodók bűnösségének vagy alkalmatlanságának hangsúlyozásában –, ott megjelenik a fogyatékossg a történelmi emlékezetben. Azt mondhatjuk, a történelem számára a fogyatékossg mindennapi megjelenése, a fogyatékossgal kapcsolatos társadalmi viselkedés az, ami láthatatlan. De a hétköznapi élet legtöbb területe hasonló, hiszen a köznép életének részletei sokkal kevésbé dokumentáltak és kutathatók, mint egy uralkodó cselekedetei vagy egy háború eseményei. A történelemtudományban és a kutatásban a szociológia, az antropológia vagy a gyógypedagógia hatására csak az utóbbi száz évben jelentek meg azok az igények, amelyek nem az uralkodók és győztesek, hanem az alávetettek szempontjából mutatják be a folyamatokat. *„Itt először is nagyon fontos látnunk, hogy a történettudomány számára is csak akkor merül fel a fogyatékossgal élőkre vonatkozó történelmi elemzés igénye, amikor már átment számos ismeretelméleti változáson, melyek olyan részdiszciplínák kialakulásához vezettek, amelyek keretén belül egyáltalán feltehetőek ezek a kérdések. E történelmi tudományok saját módszertant és saját kérdéseket dolgoztak ki, amelyek közös jellemzője, hogy eddig kevés figyelmet kaptak a hagyományos, XIX. századi örökségű és elsősorban a nemzeti kérdések horizontján rögzült historiográfiában. Az olyan kutatási irányok, mint a mikrotörténelem és a különböző „history”-k (history from below, history of the body, women’s history stb.) mind a történettudomány horizontján eddig kívül eső kérdések megfogalmazására vállalkoztak. Ennek a tudományos változásnak az eredménye, hogy olyan társadalmilag releváns kérdések felé fordult a kutatás, amilyen például a fogyatékosok életviszonyaira vonatkozó kérdés is.”* (Kőszeghy-Parragh)

Láthatatlanok

Mindezt kiegészítik azzal, hogy az ilyen jellegű kutatások módszertani apparátusa és az általuk használt nyelvi tér is elégtelen, mert a jelen fogalomhasználata és kérdésfelvetései nem alkalmazhatóak a múltra. Ahogy megfogalmazzák: *„a történelemben egészen a XIX–XX. századig nem állt rendelkezésre olyan nyelvi tér, amelyben a társadalom a fogyatékos emberek helyzetét, a többségi társadalomhoz való viszonyát meghatározta volna.”* A tanulmány záró gondolata, hogy léteztek és léteznek fogyatékos személyek, a nyelvi, fogalmi és módszertani kérdések szempontjából azonban a történelem számára láthatatlanok, vagyis az ő történelmük nem leírható a történelemtudomány eszközeivel. Ez visszavezet az Eliade-féle gondolatmenethez, az egyedi – ebben az értelemben az isteni cselekedetkből adódó mintákat nélkülöző – történelemmel szemben az „archetipikus ismétlések”-ben, az archaikus társadalom mintázataiban, vagyis a mitikus világszemléletben és magyarázatokban kell keresnünk a fogyatékossgal kapcsolatos elképzeléseink alapját.

IV.

Az archaikus társadalmakat szervező, az „eredeti isteni cselekedet megismétlésére” épülő mitikus szemlélet tehát nagyon mélyen gyökerezik a társadalomban, és sokkal pontosabb kérdésfelvetéseket tesz lehetővé, mint a történelmi szemlélet. Ideje megvizsgálunk a mítosz működési modelljét: hogyan válik egy eseményből vagy élethelyzetből mítosz, hogyan és milyen mechanizmusokkal befolyásolja cselekedeteinket és miként hat generációkon keresztül. Azt is érdemes végiggondolnunk, van-e biológiai, neurológia, esetleg pszichológiai magyarázatunk arra, hogy a mítoszok és a belőlük nyert minták miért képesek ilyen erősen befolyásolni az ember egyéni és társas viselkedését, hogy viselkedésünk mintázatában mennyi genetikailag belénk kódolt, ösztönös, esetleg nem tudatosított, de generációkon keresztül örökölt érzelmi minta jelenik meg.

Orvos-Tóth Noémi *Örökölt sors* című könyvében írja: „A sokszor elmondott, fontos üzeneteket közvetítő elbeszélésekből idővel mítoszok lesznek. Réges-rég az írással nem rendelkező kultúrákban az ősök tudása mítoszokon keresztül adódott át a

következő generáció számára.” **[2]** Vagyis a mítoszok kialakulásához nemcsak emberi közösség és több generáció számára fontos tudás szükséges, hanem az is, hogy a mítosz valamilyen meglévő ismeretet ad át egy történeten keresztül. Maga a történet – az emberek közötti viszony, a környezeti kihívásokra adott válasz – tömörített, stilizált. Félrevezető és leegyszerűsítő a mítoszokra csupán primitív valóságmagyarázatként vagy meseként tekinteni. A természeti erők megszemélyesítése és istenként ábrázolása ugyanis egyszerre tartalmaz valamit a jelenség természetéről, keres elfogadható vagy felfogható analógiát egy ismeretlen helyzetre, és megfogalmazza viszonyulásunk legelemibb összetevőjét. A mítosz kialakulása maga is a teremtés megisméltése, ami a káoszból kozmoszt alakít azzal, hogy a gondolkodás számára megragadható formába transzformálja az ismeretlent. Amikor a villámot, a földet vagy az eget istenként jelenítem meg, azzal kimondom és elfogadom, hogy tőlem függetlenül létezik, elismerem, hogy nem értem és nem ismerem, és kifejezem a bonyolult viszonyt is, amiben a félelem és a tisztelet keveredik. Mégis, ugyanezzel a cselekvéssel megteremttem a lehetőségét annak, hogy beszélni és gondolkodni tudjak róla, vagyis birtokba vegyem. Érdekes, ahogy a mítoszok a mítoszalkotás folyamatára is reflektálnak (a világ teremtése a Bibliában, az egyiptomi Path-kultusz vagy Ádám története, aki megnevezi az állatokat és ezzel veszi birtokba a világot), ugyanis a megnevezés és a Szóval történő teremtés cselekedetét írja le.



A modern pszichológiai, neurológiai és biológia kutatások alapján valószínűsíthetjük, hogy a mítoszalkotás folyamatának háttérében az absztrakciós képességünk, agyunk felépítése, a tapasztalatszerzés, a tanulás és a gondolkodás modellje játssza a fő szerepet. Az ember mintát (vagy mintázatot) felismerő és kereső lény, aki a hasonlóság, az analógia alapján képes emlékezni. A transzgenerációs kutatások igazolták, hogy létezik DNS szintű emlékezet, ami akár három egymást követő generációra kihatva képes fizikai és lelki parancsokat megőrizni és továbbítani. Ha az emberi tudásátadás ennél hosszabb távú, akár több generációt is elérni és megszólítani képes formáját keressük, az emberi kommunikációt találjuk. A beszédet és ezen belül azt, hogy történetet alakítunk. Ez pedig újra elvezet a mítoszalkotáshoz.

V.

A mítoszok keletkezésének és változásainak mindig van az adott történelmi korszakbeli, éppen aktuális társadalmi háttere. A mítosz a világ teremtésén vagy az istenek felemelkedésén és bukásán keresztül azt is megmutatja, milyen viszonyokon, milyen erkölcsi normákon alapul az adott társadalmi rend. Az ember által ismert vagy tapasztalt jelenségek megjelenítése nemcsak azt a célt szolgálja, hogy a következő generáció számára mintát adjon, segítsen újra felismerni a jelenséget – a történet újramesélésébe kódolva azt is elmondja, hogyan viselkedjünk, miként cselekedjünk, ha ez bekövetkezik.

rugalmas értelmezés

Természetes folyamat, hogy a mítoszok az újramesélés során változnak, alakulnak, a változatokban fellelhető különbségek pedig információt közölnek az elmesélés idejéről. A

mítoszok természete, hogy az adott társadalom, az adott kor minden egyes újramesélésnél, miközben megerősíti az adott mítoszban lévő erkölcsi tanulságot, saját igényei szerint újraértelmezi a történetet. Az örökérvényűség éppen ebben a rugalmas értelmezésben rejlik.

Mindez azt is jelenti, hogy nem csupán a fogyatékosokra vonatkozó vagy azzal kapcsolatos viselkedésmintákkal kell számolnunk, hanem azzal is, hogy az adott kor társadalmi értékrendjének más változói is befolyásolhatják a fogyatékos személyek megítélését és társadalmi helyzetét. Ha változik a családról vagy a férfiak és a nők helyzetéről szóló elbeszélés, az uralkodói csoport, az alávetettség vagy a társadalmi felemelkedés útjának megítélése, a történetben a fogyatékoság megjelenése nem elsősorban a fogyatékos személyekre vonatkozó ismeret, hanem egy értékítélet alátámasztására használt attribútum.

Ennek példái figyelhetők meg a királyi krónikákban. A legyőzött korábbi uralkodóhoz vagy annak rokonságához gyakran kapcsolódik a fogyatékoság mint attribútum. Ez többnyire szimbolikus: az előző uralkodó alkalmatlanságának bizonyítása vagy az ő utódai által támasztott trónigény megelőzése a cél, ahol a lelki, erkölcsi alkalmatlanság fizikai kifejeződése lesz a fogyatékoság. Az Oidipusz-történet elején a láb elkötése (csonkítás) a későbbi trónigény megelőzését célzó, rituális cselekedet.

Könyves Kálmán testvérét, Álmos herceget és annak fiát, a későbbi II. (Vak) Béla királyt is megvakíttatta, hogy elejét vegye a trónviszálynak. Mivel azonban Kálmán és fia, II. István halála után mégis az Álmos-ág került hatalomra, Könyves Kálmán alakjához számos fogyatékoság kapcsolódik a Képes Krónikában, az Álmos-ág uralkodói igényének jogosságát alátámasztandó. „Külsejére nézve visszataszító volt: borzas, szőrös, kancsal, púpos, sánta, dadogó, ám ravasz és tanulékony” – olvasható a *Képes Krónikában*. Vagyis II. Béla tényleges vakságával szemben Könyves Kálmán fogyatékosága mitikus jellemző. Hasonló mítoszteremtési szándék figyelhető meg az Erzsébet-kori színházban, Shakespeare esetében is III. Richárd kapcsán. Egy 2012-es ásatás eredménye szerint a király csontvázán valóban vannak jelei annak, hogy gerincelváltozás miatt az egyik válla magasabban helyezkedett el, mint a másik. A Tudor-ház felemelkedése és trónigényének alátámasztása, illetve az ehhez kapcsolódó erkölcsi fölény bizonyítása azonban szerepet játszhat Richárd alakjának, gonoszságának és fizikai torzságának összekapcsolásában és felnagyításában. A görög drámák vagy Shakespeare drámáinak erejét és időállóságát éppen az adja, hogy hőseik archetipikusak, inkább mitikus, mint valós történelmi szereplők.



Tokarjev a mitológiák szereplőinek antropomorfizálásáról szólva írja: *„Míg a költői nyelvben a megszemélyesítés pusztán metafora, képi hasonlat, irodalmi fogás, a mitológiai és vallási felfogásban képzelt valóságot jelent, amely a természet vagy az emberi élet jelenségeinek sajátos magyarázatát adja. A megszemélyesítés itt nem egyedi metafora, hanem a szimbólum sajátos, méghozzá tartalmilag leggazdagabb formája. Ezekben a szimbolikus megszemélyesítésekben a jelölt világ, vagyis a valóság, amely a szimbólum mögött rejlik, él és személyisége van. A jelölőt pedig, vagyis ennek a személyiség jellegű elemnek az empirikus, az ember által felfogható megnyilvánulási formáit az emberi cselekvések, érzések és gondolatok analógiájára fogalmazzák meg, vagyis metaforisztikus és stilisztikai megszemélyesítésekkel hozzájuk hasonlítják.”* **[3]** Tokarjev legfeljebb annyiban tévedett, hogy a költői nyelvben is előfordul ez a fajta szimbolikus megszemélyesítés, és folyamatos igény a hősök és mitikus világok felépítése, vagyis az önálló mítoszok megteremtése. Az ókori istenektől a *Csillagok háborújáig*, a népmeséktől és a nomád népek mondáitól Tolkien

varázslatos világáig vagy az amerikai képregények és a belőlük készült tévésorozatok és filmfeldolgozások néha sematikusnak tűnő hőseiig ugyanaz a mintázat figyelhető meg. A generációkon keresztül mesélt vagy a nagyobb tömegek számára meghatározó történetek – függetlenül attól, hogy ismerjük-e az alkotójukat, szerzőjüket – éppen ezzel az eszközzel érik el hatásukat. Hőseik és történeteik túlmutatnak önmagukon, élővé, személyiséggel rendelkezővé teszik a jelölt világ, vagyis a valóság elemeit, és a jelölőt az emberi cselekvések, érzések és gondolatok mintázataival ruházzák fel.

Ha a fogyatékoság mitológiai megjelenését vizsgáljuk, éppen ezt a komplexitást kell megértenünk: a fogyatékoság egyszerre lehet *jelölő* és *jelölt* a történetben. Egyszerre lehet megszemélyesítése egy a fogyatékoságtól független tulajdonságnak, erkölcsi példázatnak vagy társadalmi cselekedetnek, és közben a fogyatékos emberekkel kapcsolatos társadalmi viselkedés mintája. Nem biztos, hogy mindig társadalmi értékítéletet tükröz a mítosz, de minden esetben hatással van arra.

a társadalmi kirekesztés bizonyítéka

A mítoszokban felbukkanó fogyatékoság vizsgálatánál figyelembe kell vennünk, hogy milyen rokonértelmű kifejezéseket használtak, illetve mely csoportokkal együtt vagy

azok részeként jelennek meg a fizikai vagy értelmi képességbeli eltérések, amiket mai szóhasználattal fogyatékoságnak mondunk. Hajlamosak vagyunk visszatekintve értékelni, hogy a fogyatékoság és az örültség vagy a fogyatékoság és a betegség összekapcsolása a társadalmi kirekesztés bizonyítéka. És hogy adott korokban és társadalmakban a fogyatékos személyekre vonatkozó források hiánya azt jelenti, hogy nem tekintették őket a társadalom részének. Érdeemes megjegyezni, hogy az értelmi képességek mérése és vizsgálata fel sem merülhetett olyan korban vagy társadalomban, ahol az írás-olvasás vagy az alapvető matematikai ismeretek a társadalom jelentős része számára nem elérhető készségek és képességek voltak. Ugyanígy, a fizikai fogyatékoság bizonyos eseteiben is azt tapasztalhatjuk, hogy jelenlétüket természetesnek vehették, és csak a különösen kirívó esetekben vagy az

uralkodó réteg dokumentált történelmében jelennek meg. Mindez azt is jelenti, hogy a fogyatékoság történetének vizsgálatakor a rendelkezésre álló források erősen torzítanak.

VI.

Ahhoz, hogy a mítoszok hatásmechanizmusát jobban megértsük, végig kell gondolnunk, hogy félelmeink, illetve az embertársaink megsegítésére vonatkozó elképzeléseink miben gyökereznek. Meg kell vizsgálnunk, mitől és miért félünk vagy undorodunk a fogyatékos emberektől, hiszen sokszor nem tudatosul bennünk, vagy már nem emlékszünk arra, mi az oka a zsigeri ellenérzésnek, amit generációk óta hordozunk magunkban. Azt sem tudjuk, hogy az embertársaink megsegítésére, társadalmi befogadásukra vonatkozó elképzeléseink egy része mélyen gyökerező ösztönökből fakad, és az ezekre épülő – több évezrede belénk kódolt – érzések és elképzelések mentén alakul ki.



A fogyatékos emberek társadalmi befogadásáért küzdő szervezetek napi szinten tapasztalják, hogy eredményeik és szemléletváltást elősegítő programjaik ellenére a fogyatékos emberekkel szembeni társadalmi ellenérzés újratermelődik, a szemléletváltásért tett erőfeszítéseik láthatatlan falakba ütköznek. Elképzelhető, hogy a felvilágosító, érzékenyítő tevékenységek logikai érvei és érzelmi mechanizmusai érintetlenül hagyják az emberi hiedelmek ősi rétegét, amit a mítoszok és közös mesekincsünk által generációk óta átadott tudás vagy az emberi viselkedés legmélyén

megbúvó ösztönök irányítanak. Van olyan pszichológiai vagy egyéb modellünk, ami alátámasztaná, hogy az ember döntéseiben és cselekedeteiben van egy éles határvonal a tudatos, logikai úton befolyásolható tevékenységek és a hiedelmek által irányított rész között?

Simon Sinek *Kezdj a miérttel* ^[4] című könyvében ír arról, miért nem lehet az embereket meggyőzni érvekkel olyan kérdésekben, amelyekben erkölcsi vagy viselkedési döntéseket hoznak, illetve azt vizsgálja, miért hatékonyabbak az emberek belső hitére, hiedelmeire apelláló üzenetek a racionális érvelésnél vagy a táblázatokkal és kimutatásokkal és tényekkel alátámasztott prezentációknál. Neurológiai kutatások eredményeire támaszkodva állítja, hogy mindez az agy biológiájából következik. Az agykéreg, az agy külső része felelős racionális és elemző gondolkodásunkért, valamint a beszédért, míg a limbikus rendszer az érzéseinkért (mint a bizalom és a hűség), a viselkedésünkért és a döntéshozatalunkért.

Szepes Erika idézi ^[5] Platón fiatalkori dialógusát, s benne a mítosz (műthosz) és a logosz szembeállítását. A mítosz reflexiók nélküli elmesélése valaminek, pusztán elbeszélés, amelyet nem kísér bizonyítás, míg a logosz az érvelés, a filozófiai értékelés, értelemmel megvilágított és megvilágítani képes beszéd. Összevetve Platón fogalmi meghatározását Simon Sinek neurológiai alapú érvelésével, azt látjuk: sokkal nagyobb az esélye, hogy a mítosz, ami az eredeti ősi cselekedetet csupán elmeséli, de nem magyarázza, nyomot hagy a limbikus rendszerben.

a legősibb ösztönök

Az agykéreg és a limbikus rendszer alatt található az agy legősibb rétege, amit hüllőagynak vagy krokodilagynak hívunk. Ez felel a környezeti ingerekre adott ösztönös reakciókért. A lehetséges reakciókat két tényező határozza meg, amelyek segítenek eldönteni a túléléshez szükséges stratégiát. Az első, hogy velünk egyazon vagy nem egy fajból származik az inger forrása. Ha a szaga, formája, színe vagy mozgása alapján ezt eldöntöttük, jön a második kör: meg kell határozni, hogy ellenséges a viszony vagy sem. Eszerint jön létre az alapreakciók mátrixa. Ha az inger nem velünk egy fajba tartozó élőlényre utal, lehet préda vagy olyan ragadozó, aki elől nekünk kell menekülnünk, illetve lehet olyan

fajba tartozó, ami számunkra semleges. Ha a saját fajtársunk, lehet velünk azonos nemű, aki konkurens, akivel meg kell harcolni, vagy lehet ellentétes nemű, a fajfenntartás céljából potenciális partner, és lehet semleges, esetleg kölyök, aki védelemre szorul, vagy a saját genetikai állományunk továbbadása érdekében potenciális veszély, ezért elpusztítandó. A tényezők mentén hozott viselkedésminták a legősibb ösztönök. A hüllőagy döntéseit, vagyis az alapvető ösztöni reakciók kérdését vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy a fogyatékoság észlelése nehézséget jelent az első kérdés megválaszolásában. Hiszen tapasztaljuk, hogy a saját fajtársunk, de viselkedése, kinézete, mozgása mégis eltérő. A másik tényező szempontjából a fogyatékoság újból összezavarhatja az alapvető reakcióinkat, hiszen kiszámíthatatlanságot és veszélyt jelent. A sérültség tettetése az állatvilágban sokszor elterelés, de sosem a saját fajtársakkal, csak a ragadozókkal szemben alkalmazott viselkedés. Ez azonban komplexebb szituatív jelzés, amit igazolnia kell több más ingernek is. Ha egy madár sérültnak tettet magát, akkor a közelben van egy ragadozó és egy tojásokat rejtő fészek, benne még röpképtelen fiókák. Fogyatékos embertársunk észlelése a hüllőagy számára rendszerhibaként jelenik meg, mert kihívás az azonnali ösztöni reakcióra. Az állatvilágból egyedül az ember képes arra, hogy az ösztöni ingereket, amelyekre nem tud ösztönös reakciót adni, érzelmekké, érzésekké, esetleg gondolatokká transzponálja. Ez az evolúciós lépés nagyban hozzájárult az emberré váláshoz, miközben részben következménye is annak.

Azt látjuk, hogy az ember – Arnold Gehlen kategóriáját használva – „mint világra nyitott és tökéletlen lény” határozható meg az alapvetően ösztöni reakciókat adó, a „világába zárt és tökéletes” állatvilággal szemben. Az ösztöni reakciók érzelmekké transzponálása olyan stratégiák kialakítását igényli, amelyekkel lehetséges az így szerzett tapasztalatok és tudás generációkon keresztül átadása. És itt visszatérünk arra, hogy az ember képes a genetikai transzgenerációs tudásátadásnál hosszabb távra kiterjedő módosításokra alkalmazására, mint amilyen a mítoszokban megjelenő tudás. Azt is látjuk, hogy a fogyatékosággal kapcsolatos ingerek feldolgozása nem egyértelmű, egyszerre ellenséges és barátságos reakciókat vált ki. Ha pedig ez igaz, a fogyatékosággal kapcsolatos mítoszokban a kétféle reakció nyomait kell felfedeznünk.

VII. A fogyatékoság mítoszai – a törődés mítosza

Ha a törődés sérült társunkkal a civilizáció első jele, a fogyatékos személyek ellátása olyan cselekedet, amit már az ősök is megcselekedtek, vagyis aminek ismétlése mindenképpen archaikus, mitikus tevékenység. Azt is látjuk, hogy a magasabb szervezetségi fokon álló társadalmakban ez a cselekedet az uralkodói vagy papi réteg feladata. A mitikus hagyomány máig tovább élő folytatása a jótékonyág, a társadalmi vagy gazdasági vezető réteg vagy az állam kiemelt szerepe a fogyatékos személyek ellátásában. A kisebb közösségekben, a népi kultúrában, a nomád vagy pásztornépeknél ez az eredeti cselekedet ismétlésére épülő rítus felfogható a közösség saját kultúrája részeként, civilizáltságának és gazdasági erejének, életképességének fokmérőjeként is, hiszen mutatja, hogy a közösség képes sérült tagjainak ellátására, életben tartására. Az ismeretek átadása a következő generáció számára szokásokban, hagyományokban, rítusokban jelenik meg. A fogyatékos személyek ellátása, vagy a hozzájuk kapcsolódó szabályozás igénye az ókor óta a nagyobb szervezetségű társadalmakban van jelen.

Úgy tűnik, a városállamokkal és templomgazdaságokkal együtt találkozunk a fogyatékosággal mint problémával. A magasabb szervezetségű, ezért nagyobb közösséget átfogó társadalmi berendezkedések esetében a mindenkori vezető réteg feladata és felelőssége a fogyatékos személyek ellátása. Ez a folyamat végighúzódik a történelmen, a fogyatékoság éppen aktuális megítélésétől vagy elfogatott társadalmi helyzetétől függetlenül. Talán csak nehezebb észrevenni, hiszen nincs fogalmi nyelvi keretünk, amivel vizsgálnánk. A fogyatékos személyekkel kapcsolatos cselekedetek

belesimulnak az általános jótékonyág keretébe, egy csoportba kerülnek a fogyatékosok az árvákkal, az özvegyekkel és a szegényekkel, szerencsétlenekkel. De a királyi vagy főúri udvari életnek ugyanúgy része a jótékonyág, mint ahogy a keresztény egyház számára is követendő (krisztusi példa) a jó cselekedet. Mindez máig követhető az egyházak szociális intézményfenntartó szerepkörében. Nemcsak a kereszténység, de minden jelentősebb világvallás előírásaiban megjelenik a jótékonyág. A reformáció nyomán a protestáns etika hagyományában vagy a viktoriánus Anglia társadalmi ethoszában egyéni és közösségi szinten újrafogalmazva jelenik meg a jó cselekedet erkölcsi igénye. A kialakuló és gazdaságilag mindjobban megerősödő polgárság körében is kiemelt helyen szerepel a jótékonyág. Nehéz nem ugyanezt a mintát felfedezni a híres emberek, művészek, sportolók (az új és legújabb kori társadalmi hősök és hírességek) jótékonykodásában vagy akár a vállalati adományozási kultúrában.

VIII. A kirekesztés mítosza

A fogyatékos emberekkel szembeni társadalmi kirekesztés és egyes viselkedésminták gyökereit megtaláljuk a mítoszokban, a rítusokban. Ha nem ismerjük fel fajtársainkat, vagyis az ösztöni reakció nem automatikus, ennek érzelmi áttétele a félelem, az undor vagy a harag és a gyűlölet lehet. Gyakran nem is értjük, nem tudjuk megmagyarázni ellenérzésünket, hogy miért érzünk félelmet vagy undort. Az emberi agy működésének szabályai szerint ilyenkor magyarázatot keresünk. Itt lép be a kognitív disszonancia, és a negatív érzést kiváltó személyben vagy jelenségben találjuk meg az indokot, így igazoljuk önmagunkat. 'Biztosan megérdemelte, hiszen mi csak úgy nem szoktunk senkit utálni, senkitől sem tartani vagy ismeretlenül negatívan megítélni.' A logikai folyamat eredménye, hogy érzéseink mitológia keretet kapnak, és ebben az általános, az ismeretlentől való félelmekkel együtt jelenik meg a fogyatékososság.

a halál attribútumai

Az analógiás gondolkodás könnyen megtalálja a nagyobb és félelmetesebb dolgot, aminek a fogyatékososság a mitikus megszemélyesítője. A mítoszban a megszemélyesítés nem egyedi,

hanem egy általános dolog élő személyiséggel felruházott szimbóluma a jelölt és a jelölő. A fogyatékoság így válik a halál szimbólumává, megszemélyesíti mindazt, ami a halálhoz köthető általános emberi félelem. A halál túl van a megismerhetőn, ezért is izgat és félünk tőle. A fogyatékoság egyes formái a halál attribútumait viselik. Hiszen a halottak nem látnak és mi sem látjuk őket, nem mozdulnak, nem hallanak és nem képesek gondolkodni. A halottakkal kapcsolatos viselkedés az emberi kultúra alapjai, legelső megnyilvánulásai. A temetkezési szertartások, a halottak visszatérését megakadályozó vagy a halottak jóindulatát elősegítő rítusok a mai napig meghatározóak. A halottak jóindulata és a halál állandó emlékeztető jelenléte a mítoszok egyik alappillére. A kozmoszá alakított káosz történetének, vagyis a meghódított, élővé tett terület folyamatos megújításának, a teremtés folyamatos megisméltésének mozzanata a mitikus létezés lényege. A káosz újra és újra eljön, újra meg újra szükség van a kozmoszá alakításra. A fogyatékos személyek jelenléte folyamatos figyelmeztetés a teremtés megisméltésnek szükségességére, így a ciklikus teremtésrítusokban (avatási ünnepek, királyi koronázások, termékenységrítusok, az év ciklikus megújítása) minden alkalommal megtalálhatóak a káosz eljövételének pillanatai. Ahhoz, hogy újratehermentsük a káoszból a kozmoszt, időlegesen a káosznak újra el kell jönnie. A bolondok napja, a betegek és a bűnbakok kiűzése ennek a folyamatnak a negatív, kirekesztő elemei, míg a jótékonyosság, a szegények és a fogyatékosok megetetése vagy megajándékozása azonos a halottak vagy a szellemek vendégül látásának rítusaival. A halál és a káosz megjelenése emlékeztet az idő megújítására. El kell jönnie, időlegesen át kell vennie az uralmat a világ felett, majd a rítus során a halált el kell űzni és meg kell békíteni. Néha mind a kettőre szükség van, néha hol az egyik, hol a másik elem válik hangsúlyosabbá.

A fogyatékos személyeknek ez a halálhoz, halottakhoz és a szellemvilághoz fűződő kapcsolata két következménnyel jár. A szellemvilág közvetítői lehetnek, amit számos törzsi mítosz és rítus támaszt alá: sámánként, álomlátóként jelennek meg. A fejlettebb társadalmi rendszerekben kialakuló, teljesebb mítoszokban pedig a bűn megtestesülése lesz a fogyatékoság. Ebben már a jelölt és jelölő összekapcsolásával bonyolultabb gondolat jelenik meg. A fogyatékoság összekapcsolódik a bűnnel. A fogyatékoság az ember bűnét, a szülők bűnét jeleníti meg, kézelfogható fizikai

megnyilvánulása lesz a bűnök és a büntetésnek. Eredetileg nem az egyéni bűnösség elve érvényesül ebben, hanem a közösségi felelősség, a kollektív bűnösség. Az idő megújítására azért van szükség, mert a világban valami elromlott, és ezt csak a teremtés gesztusának megismétlésével lehet jóvá tenni. Ezért ezekben a kultuszokban a bűnbak a közösség bűneit veszi magára, és kiűzetése – bizonyos esetekben feláldozása – a közösség megváltásának, az újrakezdésnek az alapfeltétele.



A mitologikus magyarázatot alátámasztja, hogy a legtöbb ókori társadalomban gyakorlatilag engedélyezett a betegek kiűzése. Ez elsősorban a fertőző betegekre vonatkozik, vagyis az egészségügyi megfontolások alapján igazolható. A fogyatékos személyek jelentős része ezekben az esetekben nem érintett. A világ megújítását célzó rítusokban a fogyatékos személyek jelenléte sokkal egyértelműbben kimutatható, ez pedig igazolja, hogy a háttérben nem a fertőzésektől való félelem vagy egyéb egészségügyi megfontolások állnak, sokkal inkább a mitikus világnézetből adódó elképzelés.

A fogyatékoság ezekben a cselekvésekben nem fizikai vagy egészségügyi kérdés, mert egy mágikus világ szimbólum-rendszerében értelmezhető, ami társadalmi funkciókkal látja el a fogyatékos személyeket. A mitikus, mágikus világ felől nézve elfogadhatjuk Carl Friedrich von Weizsäcker filozófiai-antropológiai tézisét: „a fogyatékosoknak szüksége van a társadalomra. A társadalomnak szüksége van a fogyatékosokra”. **[6]**

1. M. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*. Fordította: Pásztor Péter. Európa, Budapest, 1998. 25. o. ↑
2. Orvos-Tóth Noémi: *Örkölt sors*. Kulcslyukkiadó, Budapest, 2018. 262. o. ↑
3. Tokarjev, Sz. A.: *Mitológiai enciklopédia I-II*. Fordította: Bárány György et al. Budapest, 1988. I. kötet 183-184 o. ↑
4. Fordította Garamvölgyi Andrea. HVG könyvek, Budapest, 2019. ↑
5. Szepes Erika: *A mítosz: egy fogalom jelentésváltozásai*, Eső, 2006/3-4. ↑
6. WEIZSÄCKER, C. F. VON (1977): *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München-Wien, Carl Hanser Verlag. 107. oldal ↑

kép | adobe.com

Kapitány Máté

UTOLSÓ

2020-06-01 | NOVELLA



Mondtam nekik, hogy ezúttal másik úton menjünk. Szaladtunk, csusszant a talpunk a saras földön. Legalább nem porzik úgy. Előttem fut a Lajos, cipőjének lapos talpa megcsúszik, Lajos akkorát vágódik, hogy belenyekken. Nagyot röhögünk, mi van, Lajoska, fel akarod törölni az utat, vagy viszket talán a segged, mint a férges ebeknek?! Lajos szitkozódva kecmereg fel, az anyánkat ócsárolja, aztán meg az apánk

lőcsén pergő szép cselédeket. Hogy nemesi vér helyett portörllő ringyók szutykos sara csörgedezik ereinkben, és még csak nem is tudjuk. Hiába, na, a Lajos nem egy finom lélek, de amikor vedel, a világot a keblére veszi, olyankor kölcsön is lehet kérni tőle, mert pénze, az van bősséggel. Milyen szerencse, gondoltam, hogy most is borozni sietünk, így van rá némi remény, hogy Lajos újra kiségit néhány arannyal, és nem kell bevallani apámnak sem, mennyi pénzt kártyáztam el. Az öreg már megfenyegetett, hogy kitagad, hogy világgá meneszt, akkor aztán leshetem az örökséget. De az öreg nem érti a kártyát. Nem érti azt a delejező izgalmat. Számára csak az a játék elfogadható, ahol – őt idézve – az észjárás a fontos, nem a lapjárás. A kockáztatást nem fogadja be a gyomra. Nem elég nagy hozzá a lelke.

A fogadó csak néhány saroknyira volt. Szaladtunk, csusszant a talpunk a sáron. Lajos most már óvatosabban szedte a lábát, futás helyett inkább ugrált, darabosan, mint a felhízalt madár. István élcelődött vele, szerette, ha a Lajos képe bíborra vált a pulykaméregtől. István most váratlanul megragadta a hajtókémat, nagy bosszúságomra az odatűzött virágot is leszaggatva. Megtorpantunk. Mit akar ez? Lajos tovább ugrált, távolodó alakja izgatott bakkecske formájában szökelt a fogadóhoz.

a halálkurvád bűze

István a klarisszák rendháza felé bökött. Ormótlan alak ücsörgött az apácaház lépcsőjén. Minthogy mozdulatlan volt, arra gondoltam, talán alszik vagy minket bámul. Menjünk közelebb, nézzük meg, lihegte István. Mi a lószarnak tennénk ilyen, hökkentem meg. De István addigra már megindult a sötétben kuporgó óriás felé. Sosem szerettem hátramaradni, utánalódtam. Ahogy közeledtünk, István a vállamra szózott. Tudod ki ez, édes öcsém? Egy hóhér, úgy ám! Láttam már korábban is lófrálni az emberek között, hogy nem süll le a bőr a pofájáról. István felbőszülve csörtetett a tagbaszakadt alakhoz. Hé, sintér, kurjantotta, miért nem takarodsz vissza a hóhérlakodba?! Hopp-hopp, uccu, tűnés a temetőbe, csak végig fűgén a hóhércsón! Kísérted itt a halandókat a halálkurvád bűzével?!

István a földre köpött. A férfi nem moccant. Tubákolt, kézfejről szippantotta orrába a dohányt. Halkan krákogott, tenyerét néhányszor a térdéhez verte, hogy kézfejről leperegjen a dohánymaradék. A felhők, amelyek eddig a Holdat takarták, elmállottak a csillagos égen. A Hold fényénél szemügyre vehettem a hóhér nyugodt, de borús ábrázatát. Mélyen ülő, hidegen fénylő szeme volt, elálló, deformált füle, ferde, duzzadt orra, jókora állkapcsa, húsos ajka. Oldalba taszítottam Istvánt. Minek beszélsz vele? Nem tudod, hogy becsületed veszted, ha szóba elegyedsz vele? István legyintett. Ne legyél már megrémülve, öcsém, nincs itt senki rajtunk kívül.



Belekaroltam Istvánba, húztam el a hóhértól, fülébe sziszegtem. Ezek ragályos kórságokat terjesztenek, a teremtésit! Ez is kutyákat belez ki, biztosan kóbor állatok véres hujában tocsog, dögökkel fekszik össze. Éppen azért kell hazazavarni, morogta István, és kibújt szorításomból. A hóhér valamiért engem figyelt, nem Istvánt, noha amaz igencsak közlelől üvöltött az arcába. Szidta az anyját, a szégyenteljes hivatását, vádolta, hogy kutyák faszát hordja a nyakába akasztva, újfent köpdösött, szentségelt, mondom, közvetlen közlelől. A hóhér mégis az én arcomat

fürkészte, talán arra várva, hogy közbeavatkozzam, talán csak nem akart egy üvöltő pofa gyűlölettől szűkös szemébe meredni. Gyere már, István, szóltam megint a tajtékzó cimborára. Hagyd a gyepmestert! István még egy utolsót mordult, aztán, gondolom kiordíthatta magát, hirtelen megperdült, és céltudatos léptekkel megindult a fogadó irányába. A Lajos még a végén elissza előlünk az összes bort, vetette oda, miközben elhaladt mellettem. Ennyi lett volna? Egy pillanatra elbizonytalanodom. Lehet, hogy az egész csak színjáték volt, otromba tréfa. Mintha Istvánt végtére nem is zavarta volna különösebben a hóhér jelenléte. Magát szórakoztatta csak? Valakire fröcsögnie kellett? Ott maradtam hát kettesben ezzel a tagbaszakadt emberrel. Úgy éreztem, illene mondani valamit. De aztán arra gondoltam, az mégsem járja, ha egy nemes magyarázkodik a hóhérnak. Emez csak nézett rám, hűvösen, várakozva. Most tehát én is megfordultam, siettem István nyomában, de azért egyszer visszapillantottam a hóhérra. Nem mozdult, gömbölyhátú, félkész szoborként sötétlett az apácák rendházlépcsőjén.

leplezett vicsorgás

A fogadóban rettenetes forróság és bűz örvénylett. Hamar megtaláltuk Lajosunkat, a söntésnél állt, inas férfival pörlekedett. Mikor észrevett minket, odakiáltott. Ide-ide, pajtások, ez a bikatoszó

heccmester nem bír magával. István már lódult is, én óvatosabban közelítettem a söntéshez. Sosem szerettem a verekedést, eleddig nem is volt részem benne. Gyerekként is sokat betegeskedtem, kóros alkat vagyok most is, de nem testem hiányosságai, sokkal inkább tétovaságom tesz alkalmatlanná, hogy bármiféle összecsapásból győztesen kerüljek ki. Ha csak rám ripakodnak, különös bénultság lesz úrrá végtagjaimon, mintha rémült lelkem kimenekülne a test fogságából, hátrahagyva gyáván a porhüvelyt. Rettegek, hogy fájdalom ér, és rettegek másban kárt tenni is. A Lajos meg az István, ők mások, nemegyszer szúrták már idegen testbe fegyverüket. Most ugyan fegyvertelenek voltunk mindhárman, de ahogy apránként közelebb araszoltam, észrevettem, hogy Lajos keze már ökölben. A heccmester gyorsan felmérte a helyzetet, látta, hogy István is harcra kész, látta, hogy én is odaérek. Három az egy ellen, mi?!, dörmögte. De nem is vártam mást az úri fattyaktól! Lajos elvigyorodott, de tudtam, hogy ez nem igazi vigyor, inkább csak olyan leplezett

vicsorgás. Még egy szó, barátom, hörögte, és Isten a tanúm rá, az lesz az utolsó, ami elhagyja a szádat. A heccmester sovány arcán gúnyos mosoly jelent meg. Nem félt tőlünk, hiába voltunk túlerőben. Persze, hogyan is félt volna... Hiszen rendszeresen nézett szembe vad bikákkal, addig-addig fárasztva, kerülgetve az állatot, addig-addig táncolva körülötte, míg a megfelelő pillanatban kését a bika nyakába szúrhatta. Hol vagyunk mi egy bikához képest? Egyszeriben a heccmester szemével láttam magamat. Erőtlen, lassú fiút láttam, szülei vagyonát elherdáló mihasznát, örökké az útját kereső tévelygőt. Férfi helyett gyermeket, célok helyett tanácstalanságot, elvek helyett szokásokat.

Lajos váratlanul előreugrott, a heccmester nyomban félrehajolt, és nagyot taszajtott Lajoson. Lajos a földre zuhant, teste alatt szilánkosra tört egy üvegkorsó. István sem késlekedett, a heccmester arcába csapott. Az ütés a férfi halántékán csúszott meg, a heccmester a söntésnek tántorodott. Szemében kigyúlt a harag. Elég legyen, legények, kiáltotta kétségbeesetten a fogadós, de hangját elnyomta a dulakodást figyelők izgatott kurjongatása. A heccmester alattomos mozdulattal belefejtelt István orrába, majd őt is a földre lökte. Lajos közben feltápászkodott, de a heccmester gyorsabb volt, térdével nagyot rúgott Lajos homlokába. Lajos tagjai először rémisztő pózba merevedtek, teste aztán elernyedett és magatehetetlenül elvágódott. István orrából dőlt a vér, szédelegve próbált talpra állni. A heccmester felém fordult. Most én következem, futott át fejemen a gondolat, és testem rögvest az átkozott dermedtség béklyójába ragadt. Ám a heccmester, mintha nem tudta volna eldönteni, én is veszélyt jelentek-e rá, habozott. István felegyenesedett, szíjáról leoldotta vadász-kését. Nem, nem, nem, azt nem lehet, dübörgött a fejemben, késsel ne! A heccmester megérezte a veszélyt, ördögi ügyességgel kapta el István feléje zúduló karját, a kés azonban így is megvágta. A heccmester elvesztette az eszét, őrjöngve, érthetetlen szavakat üvöltve teperte le Istvánt a bortól és sertől ragacsos földre. István hiába kapálózott és sikongatott velőtrázó módon, nem volt esélye a rátérdező férfi ellen. Csinálj valamit, csinálj valamit, pergett fejemben a hang, mintha búzaszemek hullanának. Lábam megmozdult, testem kiszabadult a jeges szorításból, de már nem engedelmeskedett akaratomnak.



Ami történt, így nem én tettem. A testem műve volt. A kezem ragadta meg az összetört üvegkorsó egy nagyobb szilánkját. Egész karom lendült, de szándékom ellenére. Az üvegszilánk hideg pengéként tolult a húsba, az izomrostok engedelmesen váltak szét útjában, mint a szálakra bontott szőnyeg. Belül jajgattam, elég, elég!, de karom újra és újra felemelkedett, és lecsapott, fel és le, az üvegdarab tízszer szúrt bele a heccmester vállába, nyakába, arcába. Mikor valaki lerángatott róla, a heccmester már halott volt, teste a lélek vázának eltűnésével összeomló zsákká lett. Ültem a földön, az emberek kiabálása tompa lármává olvadt. Mit tettél, kérdezte István, miközben a Lajost próbálta költögetni. A fogadósnak nyoma veszett. Nyüzsgött a terem, az ide-oda futkosó lábak alatt döngött a föld. Az idő lomhán, ráérősen ballagott, mintha mindez meg sem történt volna. Én csak ültem ott, néztem a felém forduló réműlt vagy haragtól torz pofákat, és nem értettem. Nem értettem, hogyan

történhetett ez. Én nem akartam, hogy így legyen. Én nem adtam sem parancsot, sem engedélyt a testemnek. Ki tudja, mennyi idő múltán érkezett meg a csendbiztos, és vele néhány pandúr. Az emberek elhallgattak, utat engedtek a perzekutoroknak. Most, hogy csend lett, az én fejem is kitisztult valamelyest, és talán az idő is visszatalált korábbi tempójához. Hallottam a pandúrok surranó léptét, és a csendbiztos léptének tekintélyesebb döndüléseit. Mikor odaértek hozzám, végigmértek, végigmérték a heccmester hulláját, végigmérték a Lajost ébresztgető Istvánt is. Ő volna az, kérdezte aztán zengő hangján a csendbiztos. Ő bizony, felelte a fogadós, aki a rend őreit idemenesztette. Tudtam, hogy rólam van szó. No, zengett a csendbiztos, talpra, legény! Nem volt fenyegető a hangja, sőt, majdhogynem békés, kedves. Jól esett hallgatni, engedelmeskedtem az utasításnak. Kellett valamilyen segítség ebben a szokatlan helyzetben, és úgy éreztem, benne megbízhatok. Kihúztam magam. Még sem lehet görnyedten állni egy ilyen tiszteletet parancsoló ember előtt. Neve, kérdezte a csendbiztos. Megmondtam neki. Nocsak, tűnődött el egy pillanatra, ha abból a családból való, ahogyan gondolom, akkor én ismerem a kend édesapját. Jóraivaló, derék ember. Megköszöntem. Kellemes érzés öntött el. Ismeri apámat, és ez már kis híján olyan, mintha ő maga volna az én oltalmazó, megbocsátó édesapám. A csendbiztos most Istvánra tekintett. István Lajos mellett guggolt. Lajos magához tért, kótyagos fejjel ült a sötét falának dőlve. Mindketten bágyadt pillantásokkal követték az események alakulását. Ez a két fickó pénzbírságot fizet, egyébként szabadon távozhatnak, adta ki az utasítást a csendbiztos. Ezt itt, mondta, és rám bökött, fogjátok és vigyétek a fogdába. Nem védekeztem, nem magyarázkodtam. Hagytam, hogy a pandúrok közrefogjanak. Még csak el sem búcsúztam Istvántól és Lajostól. Nem fogtam fel, mi történik. Nem tudhattam, hogy utoljára láttam őket.

maradt a bitó

Az ügyem minden kétséget kizárt. Megöltem egy embert. Nem István, nem Lajos, hanem én, én tettem. Nem érdekelt senkit, hogy nem én kezdtem. És fülük botját sem mozdították, mikor elmagyaráztam, hogy valójában csak a testem vonható felelősségre, én magam ártatlan vagyok. Néhány napig földalatti, sötét, nyirkos tömlőben tartottak, aztán átszállítottak a szempczeni fenyítőházba. Itt

talán hónapokat tölthettem el. Egy ideig számoltam a napokat, de hamar belefásultam. A családtagok próbáltak közbenjárni az érdekemben. Kérvények tucatját fogalmazták meg. Elégedjenek meg azzal a királyi bíróságon, hogy engem hajóvontatásra köteleznek. Hiszen oly fiatal vagyok még. A királyi bíróságon nem elégedtek meg ennyivel, különösen azután, hogy fényt derítettek kártyás múltamra is. Maradt a bitó. Mikor értesültem az ítéletről, testemre a szokásos jeges benutság telepedett. Csakhogy most napokig eltartott. Enni, inni is alig tudtam, mozogni egyáltalán nem. Magam alá vizeltem, szégyenszemre saját mocskomban ültem. Aztán idővel oldódott ez a rémisztő merevség, ám tudatomra valami felfoghatatlan köd ült. Naphosszat csak ücsörögtem, bámultam az eget, ami itt Szempczenben valahogy mindig szürke volt, mintha a közelben állandóan égetnének valamit. Ücsörögtem, és váraкоztam. Nem tartott sokáig míg rádöbbsentem, a halálomat várom. Az legalább kézzelfogható, egyértelmű. Az véget vet a végnélküli váraкоzásnak.

Egy napon visszavittek Pestre. Azt mondták, az ottani siralomházban van hely. Újabb váraкоzással töltött napok következtek. Néhányszor feltettem a kérdést, mi lett volna, ha... De ez veszélyesebb volt, mint a csüggedés. Hamis reményt nyújtott, abba a hitbe ringatott, hogy meg tudom változtatni azt az estét, ott a fogadóban. Próbáltam hát elhessegetni ezt a kérdést, de minél inkább igyekeztem, annál makacsabbul tért vissza újra és megint. Aztán végre kitűzték az ítélet végrehajtásának napját. Nem volt már messze. Három éjszaka. Ennyi maradt. Sokat persze nem aludtam, és a nappal összefolyt az éjjellel, mégsem mondhatnám, hogy retteгtem. Amit éreztem, sokkal közelebb volt a nyugalomhoz, mint a félelemhez. Az elmém kiüresedett, nem duruzsolt benne már semmiféle kínzó gondolat. Életemben először tudtam mindennél pontosabban, hogy miféle cél felé tartok.



Az utolsó éjjelen nyílt a nehéz vasajtó, és belépett az egyik őr. A hóhér van itt, mondta egyszerűen. Felálltam. Nem, mondta a strázsa, még nem. Vacsorát hozott. Az ajtón most ő került beljebb. Elég volt egy pillantás, nyomban felismertem. Hiszen ő ücsörgött akkor a klarisszák lépcsőjén, az ő szemébe néztem bele azon az éjjelen, mielőtt a fogadóba mentünk volna. Talán ő is megismert, nem tudom, arca egykedvű volt, ahogyan benyomult a szobába. Kezében jókora fatál, rajta marha-, borjú- és ürühús, keszeg, burgonya, cipó, és szőlő. Övére akasztva súlyos tömlő lengett ide-oda, ahogyan a hóhér az asztalhoz közelített. Miután mindent elhelyezett az asztalon, a fatálat odanyújtotta a strázsának. Maradhatsz te is, vetette neki oda a hóhér. A strázsa megrázta fejét, és kiment a szobából. Az ajtót bezárta. Egy darabig csendben álltunk, aztán a hóhér csikorogva kihúzta az egyik széket, és letelepedett. Követtem példáját. Ültünk az asztalnál. Felemelte a tömlőt, és az asztalra helyezett poharakba vörösbort töltött. A szobában sötét volt, a gyertyák gyenge fényénél egészen feketének tetszett az a bor. Hát akkor..., dünnyögte a hóhér, egy kicsit megemelte és felém billentette poharát, aztán felhajtotta a bort. Újra töltött, közben a poharam felé bökött az ujjával. Megfogtam a poharat, megittam a bort. Jól esett. Ittunk, aztán

megint. Egyék, mutatott az asztalon sorakozó húsokra. Nem volt étvágyam. Nem először látott ilyet, nem is győzködött hát. Megvonta vállát, és lakmározni kezdett. Hatalmas kezében egészen aprónak tűnt az ürücomb. Nézttem, ahogy eszik. Jó volt nézni. Olyan volt, mintha magát az életet látnám beköltözni a siralomházba. Ahogyan a hóhér jóízűen falatozott, ahogy foghíjas szájában cuppogva tűntek el a húscsapatok, ahogy a szőlőszemek levét fröccsenteve hasadtak szét, ahogyan száraz hanggal szakadt a cipó és puhán omlott el a többi falattal keveredve, arra gondoltam, mennyire más tud lenni az ember egy sötét lépcsőn vagy az asztal mellett ülve. Aztán meg arra gondoltam, mennyire más vagyok én is, itt és most, mint annak előtte az éjszakai utcán. Utána eszembe ötlött, hogy egyik utolsó emlékem a hóhérről lesz majd. Ettől először valami nehéz bánat ült szívemre, de ahogy múltak a percek, ahogyan figyeltem a csámcsogó, kortyoló, morgó, nyelvvel csettintő óriást, eltűnődtem, és azt vettem észre, hogy a bánat fokról fokra veszít súlyából. Az egésznek az időhöz van köze, töprengtem. Az idő formálja az embert, hol kitépve, hol fehérre szívva haját, az idő könyököl az ember hátára, és kényszeríti görnyedt hajbókolásra, az idő cserzi és rángatja a bőrt, az idő veszi el a fogat, az éles látást, az ízt a szájban, a szagokat az orrban. De mindez lényegtelen. Lényegtelen ahhoz képest, amikor az idő hamarabb ér véget, mint az ember várná, pontosabban, amikor az ember megtudja, meddig is tart az idő. Ültem az asztalnál, néztem a hóhért, aki holnap elveszi életemet. Nem haragudtam rá, nem félttem tőle. Nehéz megmondani, mit is éreztem vele kapcsolatban, de talán leginkább hálát. Hálát, amiért itt eszeget mellettem, hálát, amiért segít majd véget vetni a bizonytalan várakozásnak, hálát, amiért nem teszi szóvá, hogy István barátom úgy üvöltözött vele. Az idő számomra holnap ér véget. A hátralévő néhány óra az, amitől a hóhér már nem ugyanaz az ember, aki a rendházlépcsőn ült. Ő persze mindezt nem tudhatja. Ő csak eszik és iszik, neki ez nem újdonság, mondom, biztosan látott már étvágytalan halálra készült, biztosan megette már mások utolsó vacsoráját is. Talán úgy tekint erre, mint örömtelen hivatása egyetlen ajándékára. De számomra ez az utolsó néhány óra ezt az ismeretlen, lenézett embert létezésem legfontosabb alakjává emeli. Ó, igen, ez a roppant erejű, komor, szótlán férfi most fontosabb anyámnál, apámnál, Istvánnál és Lajosnál, fontosabb halva született testvéreimnél, fontosabb a szolgabíró lányánál, Annánál, aki sosem vette észre szerelmemet. És talán éppen ezért érzek mindennél

erősebb vágyat arra, hogy szeressem ezt az embert. Nem akarom, hogy beszéljen, mert azzal szertefoszlat minden illúziót. Csak nézni akarom, és becsülni, szeretni. Könny szökött a szemembe. A hóhér egy pillanatra abbahagyta a csámcsogást. Alkarjába törölte zsírosan fénylő ajkát. Egyetlen csapás, így, hogy zsupsz, ennyi az egész, mondta. Sosem látok fájdalmat az arcukon, tette hozzá némi töprengés után. Kitört belőlem a zokogás, és közben arra gondoltam, ennyire kedveset még senki nem mondott nekem.

megállj, bakó!

Hajnal van, színtelen, szagtalan hajnal. Kísérnek a vesztőhelyre. Nem kell terelgetni, noszogatni, a lábam megy magától, igaz, időnként kiszalad belőle az erő, és megbicsaklik. Bosszantó, tünődök, bosszantó, ahogyan megint saját törvényeinek engedelmeskedik a testem. A hóhér már ott vár rám, kezében irtóztató pallos. Egy másodpercre megtorpanok. Hiányolom a varjakat. Miért nincs egyetlen varjú sem a vesztőhely közelében? Aztán újra nekiindulok. Az örök belém karolnak, hogy ne essek el. Az éjjel eshetett, sáros a föld, csusszan rajta a talpam. Talán most is szemerkél, mintha kaparná valami a bőrömet. Felsegítenek az emelvényre. A hóhér biccent. Felpillantok, szürke az ég. Így könnyebb lesz, gondolom. Furcsább lenne, ha sütne a nap. A hóhér odasegít, letérdeltet. Lehajtom a fejemet. Simára koptatott fa hűvösét érzem az arcomon. Olyan, mintha óvó tenyérbe hajtanám fejem. Lendül a pallos, hallom suhogását. Ekkor éles kiáltás töri meg a mozdulatot: megállj, bakó! Rossz érzés fészkel a gyomromba. Valaki kettévágta azt a rövidke pillanatot, amikor éppen eggyé vált volna velem a hóhér. Lehunyom szemem. Hallom a sietve közeledő léptek hangját, hallom egy kövér ember nehézkes szuszogását, hallom, ahogy kifújja magát, és azt mondja, ma van a királyné születése napja, hallom, ahogy hozzáteszi, hogy kegyelemben részesítettek. Hallom, de nem értem. Mit jelent ez? Érzem, ahogyan a hóhér megfogja karomat, érzem, ahogyan felhúz. Érzem, hogy nadrágom nedves, hogy ettől rossz érzés lépni is. Érzem, ahogyan közrefognak, érzem, ahogyan kísérnek vissza az épületbe. Nem, itt valami félreértés lehet, suttogom, de nem hallják. Miféle gúnyt űz velem az Isten? Ezt talán hangosabban mondtam, mert a mellettem lépdelő hóhér felel: Istennek ehhez nincsen köze. Az épületben hosszan beszélnek hozzám. Elmondják, hogy legyek hálás,

mert ritka nagy szerencsém van. Elmondják, hogy öltözzek át. Hogy már értesítették családom tagjait is, valaki hamarosan idejön, és hazakísér. Elmondják, hogy szolgáljon ez az eset örök tanulópéldaként, hogy embertársamban többé kárt ne tegyek. Hogy szülessek újjá, hogy a mai naptól kezdve más ember vagyok. A hóhért keresem tekintetemmel, de már nincs ott. Miért nem köszönt el? Testem teszi a dolgát, lehúzza a ruhákat, meleg, száraz ruhába bújik. Lehajol, cipőbe bújtatja a lábat. Felegyenesedik, tesz néhány lépést, leül. Várakozik. Hosszan. Feláll, mikor a szem megpillantja apámat. Int neki a kéz. Apám tétován közelít. Nem tudja ő sem, hogyan kell ilyenkor viselkedni. No, gyere akkor, mondja végül. Vele megyek. Hintóba szállunk. A hintó kerekei ugrálnak a göröngyös földön. Hallom a lovak horkantásait, patkójuk nehéz dobbantását, érzem erős szagukat. Ülünk a hintóban, apám és én. Apám nem tudja, hogy én ott ragadtam a vesztőhelyen. Nem is kell tudnia. Próbál lelket önteni belém. Azt a tartozást, tudod, fiam, azt a kártyaadósságot, na, azt rendeztük, ne félj... Azt hiszem, ezt inkább magának mondja, hogy tiszta szívvel tudjon visszafogadni az élők sorába.



Több hónap telik el. Az idő, ami egyszer már véget ért, most hömpölyög tovább. Cipeli hátán az évszakokat, terelgeti azt a sok embert. Próbálok egy lenni közülük. Rászokom a falásra. Töménytelen mennyiségeket eszem össze, válogatlanul tömve számba a falatot. Megtestesedem, megerősödöm. Istvánt és Lajost többé nem keresem. Ellátogatok a heccmester anyjához, aki azóta is fiát gyászolja. Nem akar fogadni, aztán mégis. Nem beszélünk, csak ücsörgünk egymás mellett. Pogácsával kínál, nem veszek belőle. Hétről hétre újra meglátogatom. Valamiért azt érzem, a fiának kell lennem. Legalább egy ideig.

Egy napon a városban sétálok, este van. Eldöntöm, hogy másik útvonalon megyek, mint ahogyan szoktam. Eltévedek, csatornabűzös sikátorokon vágok át. A klarisszák rendházánál lyukadok ki. Micsoda véletlen, gondolom. Ahogy közeledem a lépcsőkhöz, mintha sötét alakot látnék ott ülni. Szívem kalapálni kezd. De nem, csak a szemem káprázott, nincs ott senki. Odaballagok, és letelepedek. Csak ülök ott, és várok. Aztán lekasztom övemről a kis dohányzsákomat. Tubákolni készülök.

kép | adobe.com

Gertheis Veronika

MINTHA

2020-06-03 | **VERS**



Játsszuk azt, hogy tényleg. Legalább egész szavakból,
mintha ugyanúgy írtuk volna át a szabályokat kiskorunkban,
és mindketten tudnánk, ki kopog, mert a másik hangja mélyebb.
Játsszunk activity-t, én rajzolok, te mutogatsz,

írjuk körül magunkat, találgassunk,
míg a homokórában lepergett szemek dombjába
két oldalról alagutat ásunk. A kezünk találkozik.

Játsszuk azt, hogy ugyanaz a zene szól fejünkben,
és egy ütemre lépünk, nem maradsz le, nem rohanok,
te követsz, ha én balra, én téged jobbra.

Játsszunk csendet, sátorsötétet,
mintha lakatlan szigeten lennénk egy tó közepén,
ahol nem kell minden este ellenőrizni,
kulcsra zártuk-e az ajtót feszülő félelmeink előtt,
duplán.

Játsszuk azt, hogy nem állítunk be jelszót,
sem feliratot, mintha menne anyanyelvi szinten,
mintha sem bajszos belgára, se kíváncsi öregasszonyra
nem lenne szükségünk, hogy felderítsük
eltékozolt örökségünk indítékait.

kép | pxhere.com

Gertheis Veronika

MOST BELEVÁGOK

2020-06-18 | VERS



Ha akkor elveszi, elveszi és elrakja,
hogy többé soha semmibe ne jusson eszembe belevágni,
most is ülnék a kis sámlin a nagyszobában;
csak nőne, nőne ki a szobából,
ki az ajtón, a gangon körbe-körbe,
olyan hosszú lenne, mint a körút hossza,
még annál is hosszabb, mint a Duna hossza,

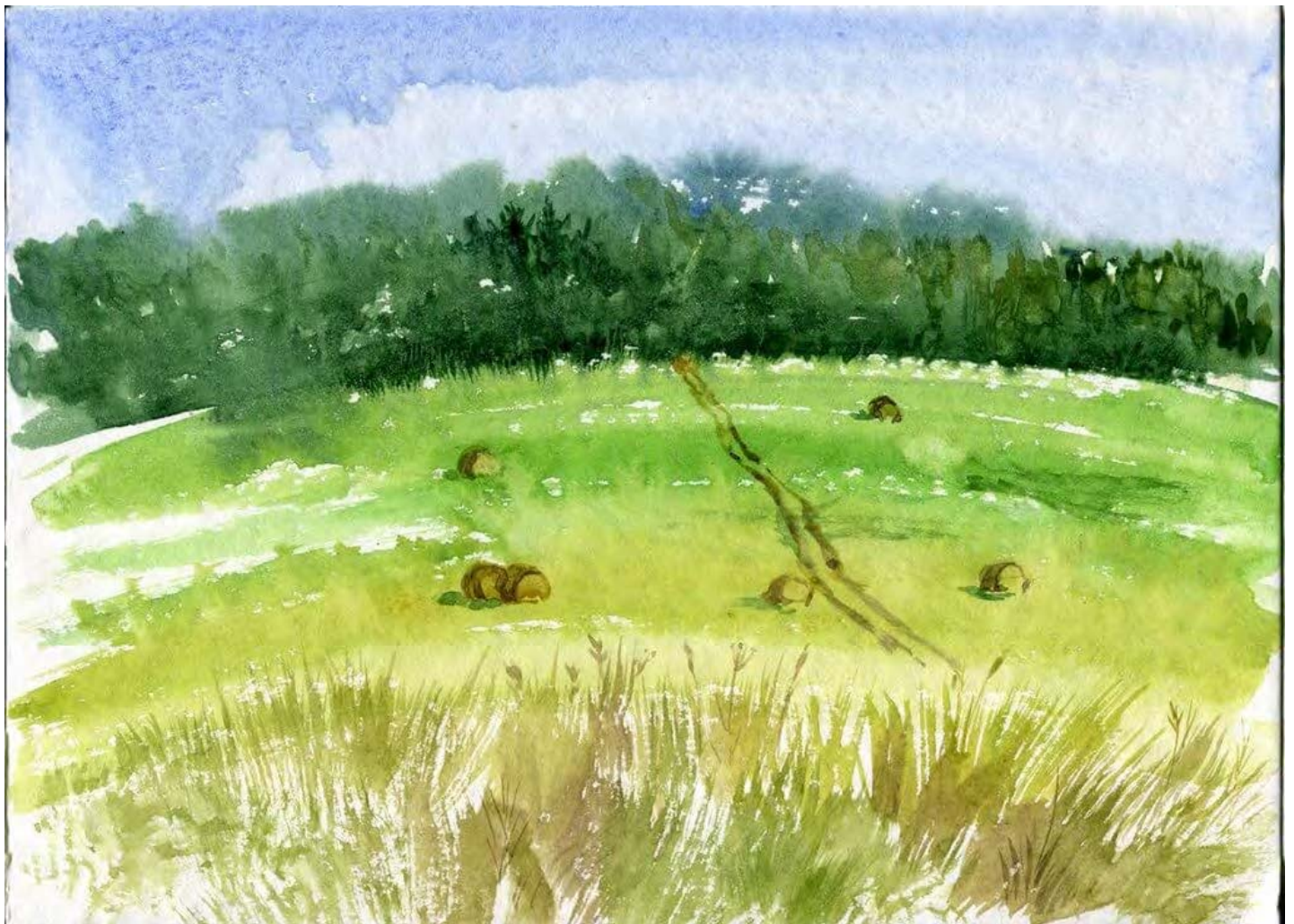
én meg a tenger hajban, mint egy elfuserált Sámson:
mennél hullámzóbb, mennél végtelenebb,
annál kevésbé lenne erőm
változtatni rajta,
változtatni rajtam.
Csak kölcsön vette.
Hogy kiegyenesítse a cikcakkjaimat.

kép | adobe.com

Nacsinák Gergely András

A JÚNIUS VISZONT KÖZEL

2020-06-07 | ESSZÉ



Sose tűnt fel.

Mondhatnám persze, hogy a vers melankolikus zenéje, esetleg hogy részletkérdés, az ember nem feltétlenül akad fenn olvasáskor ilyen csip-csup semmiségeken, de tényleg, nem beszélve arról, hogy elírás is lehet, elvégre felhígult elméjű poétánk a scardanelliség mind állandóbb túlpártjáról időnkint hazaugorva lefirkantott ezt-azt, ki

kérheti itt számon a logikai koherenciát. Egyáltalán: versen, romantikus versen, skizofréniában felőrlődő romantikus költő versén ki kérhet számon bármit, pláne a logikai koherenciát.

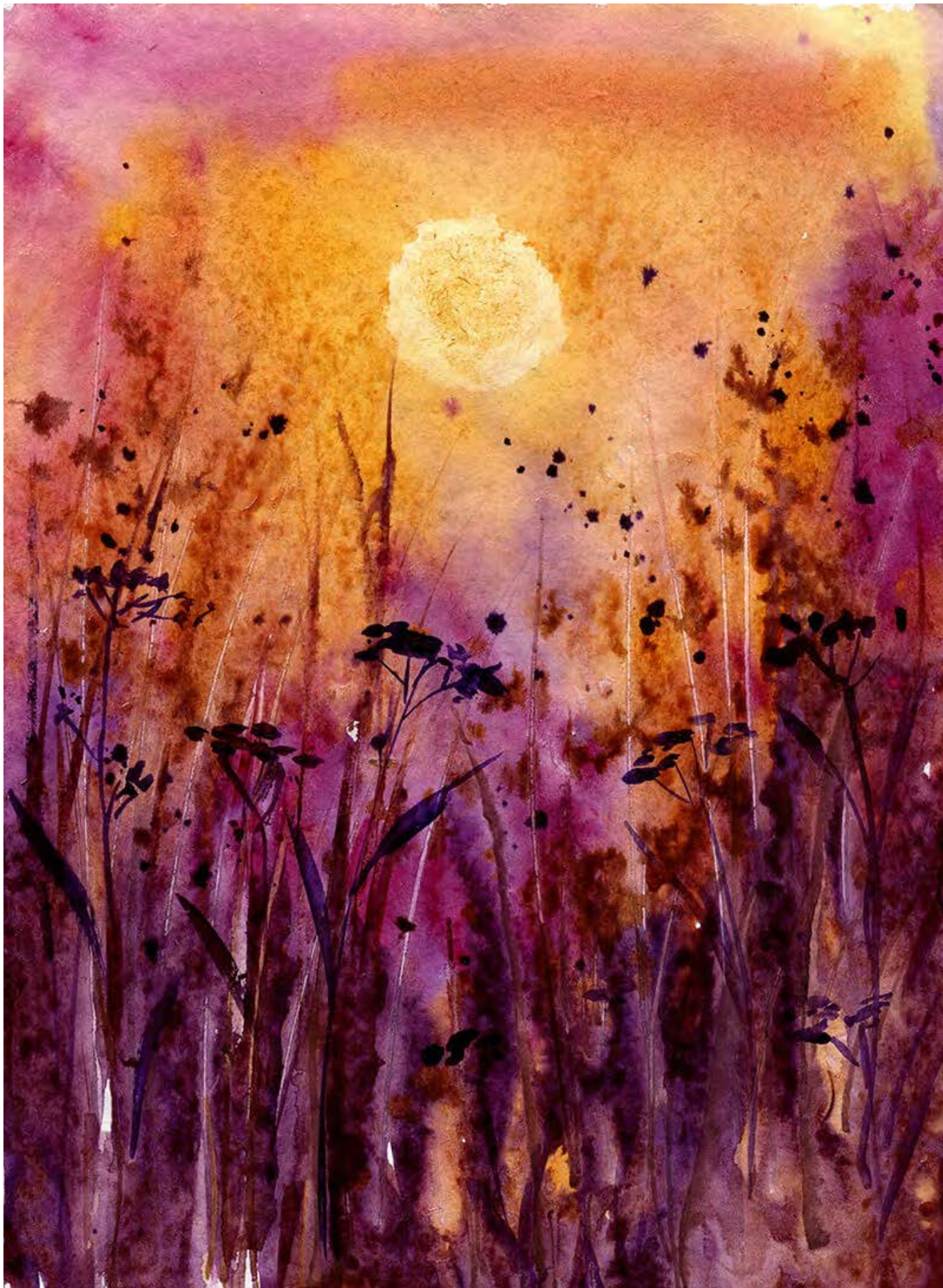
És tudom, hogy Hölderlin kronológiailag nem a romantikához tartozik.

Kronológiailag egyáltalán nem tartozik sehová.

Szóval csakugyan fel sem tűnt ebben a dalszerű négysorosban semmi különös, pedig ha százszor el nem olvastam az elmúlt huszonöt évben, hát egyszer sem. Rendben, a százból biztosan volt, amikor csak rápillantottam a papíron, nyugtáztam, hogy tudom, mi van odaírva, és értékeltem, hogy még mindig a helyén van. (Hölderlinnél soha semmi nincs a helyén.) Ebből látszik, bizonyos esetekben mit ér száz olvasás – és mit érhet egyetlenegy.

*Az élet édességeit kiittam én már,
az ifjúság öröme messze, messze rég már!
Április, május, július be távol!
Semmi vagyok már, válnék a világtól. [1]*

Úgyis az utolsó sor marad meg a költészet által kivájt belső hallójáratokban – és abból is leginkább az „én nem vagyok többé” mondata –, az visszhangzik még egy darabig abban a hangnemben, amit az első sor megad; az utolsó előttire igazán senki se figyel. Még kevésbé arra, ami nincsen ott. A hiányzó júniusra. Viszont Somlyó György például felneszelt rá – és milyen szépek ezek a felneszelések. A felismert hiányt mindjárt két saját versébe is beépítette, pótolni a másfél évszázados mulasztást, egyszóval látszik, hogy rágódott rajta.



És Június?

Hiszen majd az is olyan régi lesz.

(Vagy nem is volt soha?)

Kihullt az idő felbomlott szövedékéből?

(Vagy fennakadt a bomlott agy rostáján?)

(...)

Egy bika amely kitört a hónapok csordájából?

Vagy egy tag amely kitört az idő márványából?

Egy megismételhetetlen, június nélküli év?

(Vagy egy megismételhetetlen év

amely csupa június?)

Torzóvá csonkított

vagy folytathatatlanul beteljesedett idő?

Érthetetlen törlés a múlt szövegében?

Vagy olvashatatlan írás a jövőnek szánt üzeneten?

Az az elfeledhetetlenül elfeledett

*június **[2]***

A másik vers egy ciklus része, és csak egy rövid utalás:

Nem rajtad múlik és éppúgy se rajtam.

Névtelenül is nevedé e juss.

Rég volt április május július?

*És június? Itt marad, e szavakban. **[3]***

Tetszett ez az irodalmi protézis, amely mégis versbe foglalja azt az elhagyott hónapot. Másmilyenbe, más nyelvbe, de mégis. Mintha valaki végre kifogta volna a palackpostát, amit az 1811-es év egyik délutánján (így képzelem) egy kéz kihajított egy toronyszoba ablakán át – a függöny észrevétlen lebbenése – egyenest a Neckar zöld, selymes és hallgatag vizébe. Aztán itt, a Dunából alighanem, kifogta valaki, felbontotta és válaszolt rá. A szavak vízerei titokzatos összeköttetésekben állnak egymással: a Neckar az adott esetben a Dunába ömlik. Az, hogy ennyivel később

érkezett a válasz, voltaképp csekélység, mindegy. De vajon miért hagyta ki annak idején a palackposta feladója azt a júniust?, tűnődöm. Mert hogy kihagyta, az sose tűnt fel. Most meg annál inkább.

napszúrás

„Úgy látszik, gyalog és összevissza vándorolt, ösztönét követve, az izzó nyárban Franciaországon keresztül és betegségét valószínűleg még napszúrás is súlyosbította. Mikor hónapok múlva hazatért, riasztó romja volt csak önmagának. Olykor feltűnt egy-egy barátja házában, a csodálkozóknak tompa hangon csak annyit mondott: Hölderlin – és tovább sietett.” Szerb Antal ír így, ilyen szépen, egy 1943-as mini-esszéjében. Karcolatában. Amikor nagy dolgok megírásában pillanatnyilag már nem reménykedett. Erre emlékeztem, régebről, főleg a napszúrásra. Hogy honnan vette. Mindenki Hölderlin mentális összeomlásáról beszél, valamikor az 1802-es évben – vagy annak környékén –, alkalmasint a legkülönbébb okokat sorolva fel, de a napszúrás, az rendszerint nem szerepel a kórismében. Honnan vette? Az „izzó nyár”. Hölderlin Bordeaux-ból indult el hazafelé, gyalog. Házitanítóskodást, vagyis rendes megélhetést feladva, vissza, észak fényei alá. Párizson át. Az út mindenképp tetemes, és gyalog igencsak sok idő, de úgy néz ki, Hölderlin menet közben valahol elveszett, úgy eltévedt, hogy sose lett meg többé. Legalábbis a neve még, Szerb Antal szerint, megvolt, a neve megérkezett Tübingenbe, a többi meg, ami a név mögött ballagott, csak helyel-közzel. Aztán már az sem, hisz nemsokára egy ismeretlen úriember, szelíd és semmiképp se költő, bizonyos Scardanelli vette át a helyét, és maradt ott, Hölderlin helyett. További kérdés, hogy ő akkor viszont hová tűnt.



A napszúrásos hivatkozásra mindenesetre találtam hihető magyarázatot, még hozzá Heidegger csodálatosan érthetetlen Hölderlin-könyvéből. **[4]** Itt közöl egy levélrészletet, amelyet Hölderlin írt egy barátjának, 1802 késő őszén. Érezni belőle, hogy valamelyest lazulnak már a gondolat kötelékei – de az is lehet, hogy Hölderlin mindig így írt, elragadtatottan, enigmatikusan. Vagy az is lehet, csak utólag gondoljuk így. Szerb Antal nyilván ismerte Hölderlin leveleit. Itt olvasható ez a passzus:

„A hatalmas elem, az ég tüze és az emberek csöndje, életük a természetben, és korlátozottságuk és elégedettségük állandóan megragadott, és miként az ember hősokeket ismét, bizony mondhatom, Apolló vert meg engem.” **[5]**

mértéken felül kedvelik egymást

„Apollón nyila” az antik mitologikus beszédben a napsugár; és tudták, hogy az isten inherens gyógyító képessége – amely fiában, Aszklépioszban és unokájában, Hügeiában ölt testet

igazán – éppenséggel romboló erejű is lehet. Ez nem csak a gutaütés költői körültáncolása. A fény istene látóvá gyógyíthat valakit, de mert emberi mértéket nem ismer, a túlságos józanság könnyen az örület fészke lesz. Szóval Hölderlin elindul Bordeaux-ból, ahová eredetileg azért ment, hogy ott tanulmányozza a „déli embert” (az északi mindig a déli embert megy tanulmányozni, érdekes, fordítva ez nemigen esik meg), pontosabban a déli emberben „az antik szellem romjait”. No meg azért is megy, hogy elfelejtse Susette-et. Susette Borkenstein nevét senki sem ismeri, annál inkább azét, akit Hölderlin csinált belőle: Diotimáét. Civilben ő volt annak a frankfurti bankárnak a felesége, aki Hölderlin egyetlen huzamos munkaadója volt. A költő ugyanis két hosszú éven át volt Diotima és a bankár négy gyermekének házitanítója, egészen addig, amíg a férj előtt világossá nem vált, hogy (szintén, mint Apollón esetében), ezek ketten kissé mértéken felül kedvelik egymást, és Jakob Gontard akkor logikus lépésként kirúgta a költőt. Aki attól kezdve Menón lett, a Várakozó. Havonta egyszer látták egymást, titokban. Amíg Hölderlin délre nem költözött. Pontosabban, míg haza nem indult onnan. Hogy pontosan mikor, azt nem tudni: de azt igen, hogy útlevele szerint június 7-én lépett be Némethon területére, Kehlnél, a Rajna hídján átkelve. És ezzel nyoma vész: az onnan száztíz kilométerre lévő Stuttgartba majd csak

a hónap végén érkezik meg, úgyszólván darabokban. Legkésőbb ekkor értesülhetett róla, hogy Susette június 22-én Frankfurtban meghalt. Elvitte a rubeola. De csak Susette-et; Diotima szerencsére jól volt, csak messze. De ezt már alighanem kezdte megszokni.

Szóval ez lehetett a június. A kimondhatatlan, az „*elfeledhetetlenül elfeledett*”. Április, május, július: lehet távol, az ifjúság néhai örömei közé esve – június nem. Hölderlin ettől kezdve állandó júniusban élt, Apolló vakító tüzében, az élet egyetlen végtelenné vált hónapjában, ahonnét képtelenség volt szabadulni máshogyan, mint hogy egy óvatlan pillanatban távozott a józan ész hátsó ajtaján. Talán még abban is reménykedett, hogy ez a hányaveti világ nem is igen veszi majd észre a cserét. Hisz Menónt itt hagyja maga helyett. És Hüperiónt.

Reméli, így majd rendben lesz. Rendben lehet. Elvégre őt várja Diotima.

De ez, úgy látszik, mégsem ilyen egyszerű. Sajnos. Halk, csaknem alázatos zörgetés az ajtón.

Scardinelli kopogtat.

1. *Das Angenehme dieser Welt hab' ich genossen,
Die Jugendstunden sind, wie lang! wie lang! verflossen,
April und Mai und Julius sind ferne,
Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne*

A magyar változat Rónay György fordítása. ↑

2. Rónay György: *És a június?...* (részlet) ↑
3. Rónay György: *Mégis petrarkizálva* (részlet) ↑
4. *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Debrecen, 1998. ↑
5. L. uo., p.165. ↑

kép | adobe.com

Nacsinák Gergely András

VÁGYBAZÁR

2020-06-20 | ESSZÉ



Ikonosztáz ez is. A vágyaké.

Mentsvár, képzelgések és hiány-jelek gyűjteménye, az elveszett ember szakadatlan mozgásban lévő tekintetének manifesztuma. Egy algoritmus kiszámolja, mit néztem, hányszor néztem és mennyi időn át, aztán kikeveri az adott pillanatra ajánlott látványkocktétl. És a személytelen, ám – épp ezért – pontos számolás végeredményeképp végeérhetetlen képzuhatagot vetít elém, látványbazárt,

amelyekből pillanatnyi fellángolásaim, reményeim és kudarcaim hű tükörképe villódzik vissza rám. Lám csak, mi minden bukkan fel pillanatra itt, e folyvást át- meg átrendeződő, instabil ikonosztázon, ahol a számolás eredményeképp egymás mellé kerül, azután az agyban már egymásra is vetül, összekapcsolódik előbb, hogy aztán összemósódjék szent és profán, hétköznapi és lehetetlen, mágikus és közönséges. Angyalok, női idomok, könyvszekrények és koszlott sikátorok, ceruzavázlatok, negédes hangulatok, fénypázmák, lépcsősorok, kódexlapok és kalligráfiák, kontyok és térfantáziák, léghajók, háztetők, vízköpők, templombelső és túsarkú cipők, gyöngeségeim és bizonyosságaim megannyi netovábbja. Képek, melyekben bárki otthonra lelhet egy-egy perc erejéig, az otthona helyett. A századelős Prágában vagy Pesten, egy-egy hajlékony, nyurga testen vagy elhasznált időkből összefércelt steampunk terekben. A szem épp hogy csak megpihen, és már szalad, lendül, siklik, rebben is tovább a következő képre, aztán következőről is tovább, mindent egyetlen felületet pillantással áttekintve, mely épp csak súrolja a látványt – de sehol, senkinél és semminél sem időz el igazán, ő sem fogadja be a látottat, és a látott sem fogadja be őt.

pőrén és védtelenül

Annak idején sokszor eljátszottam a gondolattal, hogy Arcimboldo vakmerő kísérletét folytatni kellene. Azokat az éppenséggel tréfának, szellemes fricskának is tekinthető portrékat, amelyek a bibliotékáriust a szó legszorosabb értelmében könyv-emberként, a csapost meg hordókból, kriglikből meg flaskákból összetákolt figuraként ábrázolják. A kertész bumfordi, pirospozsgás arca hagyma- és répaarc. A szakácsé sülték mozaikja. Én ezeket a képeket soha egy percre sem voltam képes vaskos barokk humorként felfogni; felfogtam ellenben a portrék tragikumát. Heródes arca legyilkolt kisdedekből áll. Évái a még meg-sem-születettekéből. Mindenkié abból, amit magában hordoz, legyen az bűn vagy lehetőség. Arcimboldo portréin mindenki az, aki valójában, kíméletlenül leplezve, harsány maskarába öltöztetve, de pőrén és védtelenül. De legyen elég ennyi, elvégre nem is Arcimboldóról van itt szó, hanem a portréről. Hogy hányféle lehet a portré anyaga, ha nem csak az arcvonásokat teszi közzemlére, vagyis nem a pillanatot, hanem a lényegét. Calvino *Ha egy téli éjszakán az utazó...*

című regényének főhőse, amikor beszabadul a hősnő szobájába, mindjárt a könyvespolcot veszi tüzetes vizsgálat alá, az ott található szerzők és címek alapján remélve összeállítani az egyébként szimpatikus nő valódi képmását. Eljárását tökéletesen adekvátnak érzem, annál is inkább, mert általában magam is így teszek. A „Ki vagy te?” kérdésre sokkal szabatosabb válasszal szolgál egy könyvespolc – vagy épp a hiánya –, mint egy bármilyen ékesszóló *curriculum*. A módszert továbbfejlesztve hébe-hóba átfutottam a könyvtár pultjainál széthagyott kölcsönzőjegyeket, így próbálván rekonstruálni ismeretlenek arcvonásait: a kivett kötetek listájára úgy néztem, akár pár sietős vonallal skiccelt karikatúrára. Persze ezt csaknem minden személyes vonatkozású dologgal el lehet követni: ruhadarabokkal, mozijegyekkel, lemezekkel. Kedvenc kocsmákkal. Google-keresésekkel is – azokból áll össze az a digitális szellemkép, amely a hirdető áhított zsákmánya. Vagy voltaképp akármi mással: az égvilágon minden, amivel kapcsolatba kerülünk, amelynél elidőzünk, rólunk vall, még mielőtt mondhatnánk róluk bármit is.



Ez a vizuális bolhapiac.

A rajzó képek virtuális gombostűvel rögzíthetők virtuális táblákon.

A többi: csapongás.

Fluid, mentális tükör, amelyből pár órával vagy pár nappal ezelőtti önmagam bámul vissza rám, a tétova Narcissusra. Kíváncsian nézem ezt az egyszerre idegen és ismerős ábrázatot. Mennyiben nevezhetem azonban „önmagamnak” azt a pillanatnyi unalomból, érdeklődésből, tanácstalanságból és kíváncsiságból kialakult kérészetű mintázatot, amelynek lenyomatát látom most viszont a képernyőn? Számolás és véletlenszerűség programozott elegye, amely éppen annyira terméke, mint alakítója a pillantásnak, mert rímel a biológiai agyban lejátszódó gondolkodás algoritmusára, többé-kevésbé ügyesen modellezve – vagy legalábbis leutánozva – azt: nem pusztán kivetítve, de egyúttal gyengítve vagy erősítve az ott észlelt tendenciákat. Az ókortól a középkoron át az újkor hajnaláig húzódó érzékelélméleti vita arról folyt, hogyan látunk: úgy-e, hogy a dolgokból kiinduló sugarak a szemünkön átszűrve nyomot hagynak az elmében, vagy ellenkezőleg: a szemünkből kiinduló fény „tapogatja le”, „rajzolja körül” a dolgokat. Ez utóbbi, minden bájos naivitása ellenére (vagy annak ellenére, hogy ma bájos naivitásnak érezzük), magában hordja az elképzelést, hogy a látvány igenis függ valamelyes mértékben a látótól is – vagyis az érzékelés nem pusztán mechanikus, amely objektív benyomást eredményez, hanem az érzékelő lehetőségei és korlátai is hatással vannak rá, tükröződnek benne. Aztán voltak gondolkodók is, akik a kétféle percepció-teória, az emissziós és az intermissziós keverékeként írták le az érzékelést: vagyis hasonlóan kölcsönös interakciót feltételeztek látó és látott között, mint ami itt, ennek a képkavalkádnak az esetében is létrejön.

csúf és kívánatos

Azért maradt a kérdés: a felkínálkozó látvány, a képzelt és valós, csúf és kívánatos, egy-egy témát variáló formák közt kalandozó szem útjának térképe

mennyiben ad számot önmagáról? E nem teljes egészében profán, de semmi esetre sem szent héraikleitoszi ikonosztáz, a modern léleké – elvezethet-e egy stabilabb, kiegyensúlyozottabb látáshoz?

A kurzor vándorol a képernyőn, ide-oda röppen.

kép | shutterstock.com

Reményi Tibor

PIRAMISOK FORDÍTOTT LOGIKÁJA

2020-06-02 | **ESSZÉ**



Szeretem a geometrikus formákat. Az anyag alakzataiban rejtett *üzeneteket* fedezek fel. Például a gúla és a kúpok látványa! A piramisok, ezek a felfelé csúcsosodó, ősrégi formációk szinte mindenhol és mindenkor jelen voltak a világban. Természeti képződmények és aztán ember alkotta építmények. Vulkáni kúpok, égbe törő, széltől, víztől, jégtől simára csiszolódott sziklás hegycsúcsok, teherautóról lebillentett homok- vagy kavicskupacok, a bűzös meddőhányók és salakhegyek sivár halmai bányák, kohók, erőművek közelében.

A piramis a gúla egyik formája: vagy több oldalon lelapítjuk a kúp palástját, vagy síkháromszög lapokat illesztünk egymáshoz úgy, hogy térformát alkossanak. A Földön található nagy piramisok négyszög alapúak, azaz négy, általában szabályos

háromszög képezi az oldalait.

Az alakzat, a forma *elvont gondolati* világunkban és társadalmi berendezkedésünkben is teret hódított; a hierarchia jelképe lett, legyen az államhatalmi, egyházkormányzási, közigazgatási, katonai vagy csaknem bármely szervezeti rendszer. Még a pszichológiai elméletek, vizsgálatok és terápiák segédábrái között is megtalálható.

nem lehet csak úgy felborítani

A piramis statikailag a legstabilabb építmény. Nem lehet csak úgy felborítani, különleges technikák és erőgépek kellenének még egy 5-6 méteres kőből rakott piramis

felbillentéséhez is. Egyiptomban a 138 méter magas gízai Nagy Piramist mai legfejlettebb eszközeinkkel és módszereinkkel sem tudnánk feldönteni. Legfeljebb a belső kamrákba és járatokba helyezett óriási mennyiségű robbanóanyaggal darabokra törni. Csak akkor dőlne el, ha valamilyen óriási földrengés miatt megnyílna alatta a föld, esetleg, ha a Nílus olyan magasan elöntené, hogy alapjait kiáztatná, kilazítaná a földből. De ilyesmi 4500 éve nem történt. Ez a stabilitás alapozza meg, hogy a biztonság, a hatalom, a rend és az építők számára az „öröklét” szimbólumává lett.

Abszurd képzeletjátékba kezdek: megfordítom, és csúcsára állítom a piramist. A talpáról a csúcsára állított piramis statikailag ugyan abszolút instabil, azonnal eldőlné, de mennyi szimbolikus jelentést lehet hozzá társítani.



Először is azonnal és teljesen összeomlana mindenfajta hierarchia „bebetonozott” rendszere. Eztán a csúcson volt vezetőnek kellene hordoznia és elbírnia a piramis egészének súlyát.

Normál helyzetben ismerjük a hierarchia működését, a felfelé szűkülés mechanizmusát. Azt is tudni véljük, hogy a világban több a gonoszság, mint a jóság, így hát kevesen „üdvözülnek” és sokan „kárhoznak el”, hiszen, „csakugyan szebb ettől a mennyország, hogy poklokra lecementelt,” (Pilinszky J.: *Inferno*) A csúcson és a csúcs közelében lévők a legjobbaknak tartják magukat, hiszen azért emelték őket maguk fölé a tömegek. Itt gyökereznek a gyilkos ideológiák és hatalmi struktúrák „filozófiai” támaszai.

Úgy tűnik azonban, hogy belepusztulunk az annyira stabilnak hitt eddigi technikai, gazdasági, kulturális, lelki és erkölcsi „építkezéseinkbe”. Az anyagi javakra alapozott hatalmi piramisok hagyományos logikája a lélek tartományaiban csődöt mond. Ideje az abszurditásnak tartott szellemiség és életgyakorlat területére merészkednünk vagy inkább menekülnünk. Ennek tárgyias szemléltetése a felfordított piramis. A csúcsára állított piramis nem dől el, ha csúcsát beágyazzuk valamilyen kellően sűrű anyagba.

a csúcs legyen titok

Nem kell, hogy feltétlenül lássuk a csúcsát. A felszín alá hatolva, rejtetten teherbíró. Ha lényed gyökere túlságosan látható, akkor instabil. A csúcs legyen titok. Persze fordítva így is feldönthető, nem olyan stabil, mint „normális” helyzetben. De ha a súlypont kedvezőbb helyre kerül, nagyobb a megtartó erő. Annál stabilabb, minél egyenletesebben (igazságosabban?) oszlik el a felette lévő terhelés. Még így is érzékeny a helyzetét támadó, oldal irányú lökéshullámokra és dühös viharokra. Irritálhatja környezetét, ahol minden biztonságosan földhözragadt.

A beágyazottságon kívül (vagy vele együtt!) van még egy stabilizáló erő, amit alig ismerünk.

Erősen felfelé áramló közegben, felfelé mozgó erőterben szinte „magától” megáll függőleges helyzetben a csúcsára állított piramis. Tartja a felfelé áramlás. Ki lehet próbálni. Voltaképpen miféle erőterekben szeretnénk mi erősen megállni? Ismerjük-e ezeket a felfelé mozgásokat?

Tudjuk-e, hogy az is stabilizálja a csúcsán billegő piramist, ha forog? Jól szemlélteti ezt a fizikai hatást a búgócsiga. Ha pörög, kering, nem dől oldalra, megtartja függőleges forgástengelyét. Így működik a hajósok régi irányzéka, a giroszkóp is. A forgó tárcsa megtartja forgási síkját, akármerre fordítjuk a keretet, amelyre felszerelték. Még a mai űrhajókban is alkalmazzák biztonsági tartalékként!



Megszokott piramisaink felfelé szűkülnek. Minél magasabbak, fent annál kevesebben férnek el egymás mellett. Az élettér nem kinyíló, hanem bezárkózó. Tulajdonomat, „birtokomat” szorosan magamhoz kell csatolni és őrizni. A hatalom csúcsain lévőek nagyon magányosak lehetnek. Társtalanul uralkodnak, és néznek le a nyüzsgő életre. Azt érzik, az „alattvaló” sokak életét irányítják, mégis félnek.

össze is érhetnek

A csúcsán álló piramis emlékeztet a nagy koronájú, terebélyes fára; a liliom és a lótosz virágára. Ebben az elrendezésben a magasság egyben tágasság. Van hely mindenki számára, aki nem szédül a szokatlan

szabadságtól. Az egymás közelében lévő fordított piramisok annál közelebb kerülhetnek egymáshoz, minél magasabbak. Akár össze is érhetnek oldalaik. Nem félnek a találkozástól, akár többekkel is. Nem félttem magamat, és a magamét a másétól. A magasság, a felfelé kitárulkozás kalandja, öröme közös lesz. Ebben a „szerkezetben” az alantasnak, az aljasnak kevés hely jut az alsó térben; a magas szintűnek, az emelkedettnek, a fennköltnek egyre több a táguló magasabb régióban.

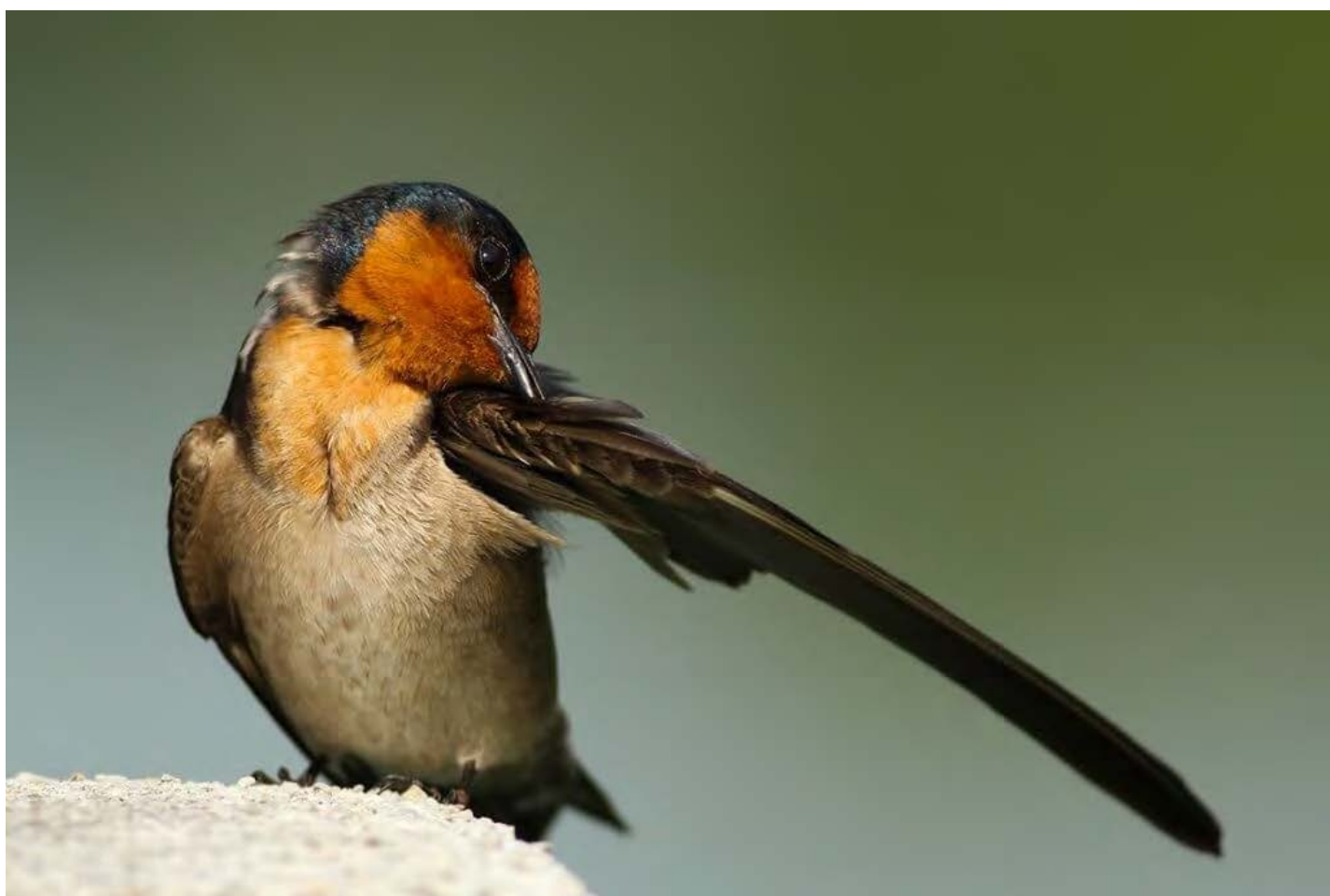
Egyre inkább vonzódok ehhez a rendhagyó geometriához – több nekem, mint abszurd gondolati játék, sőt gyanítom, hogy a világnak több csúcsán nyugvó-keringő piramisra lenne szüksége.

kép | pxhere.com

Búth Emília

HA JÁROK KÖZTETEK

2020-06-11 | VERS



megjöttek tegnap a fecskék
talán hangomat követték
ide-
fele
nyitva van minden ablakom
szabályt nem kell már tartanom

csapong-
hatok
a kék ég mély és végtelen
madarat dob fel két kezem
—öröm-
ködöm
szóra szó sárgyöngy a forma
tükrömet rímekkel fogja
össze —
jössz-e
ujjamon napot pörgetek
szellő ha járok köztetek
szabad
vagyok

kép | adobe.com

Kicsák Lóránt

HONNAN LEHET TUDNI, HOGY NINCS BOCSÁNAT?

[INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ]

2020-06-10 | ESSZÉ, INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ



Réges-rég hallom magamban a hangot, és idővel egyre erősebben hallom. De talán mindannyiunkban felcsendül, ha a megbocsátásra gondolunk: „Tudod, hogy nincs bocsánat”. Kegyetlenül visszhangzik, kétkedően, kísértően, a tudás bizonyosságával és a

szuverenitás kínjával. Mert a bocsánat minden mozzanatában a személyes ént érinti: megadni vagy megtagadni éppúgy az önálló egyéniség hatalmában áll (egyszerre a hatalmát igénylő és megteremtő mozzanat), mint remélve kérni vagy makacsul elutasítani – a bocsánatkérést vagy a felkínált megbocsátást egyaránt. Különösen szembeszökő ez a megbocsátás lehetőségének állítása vagy tagadása esetén. A magát érinthetetlennek és erősnek tudó személyiség azonban könnyen válik kiszolgáltatottá és sebezhetővé, máskor meg gőgössé a megnyílásra és az elfogadásra, a lehajlásra és a leereszkedésre.

A megbocsátás dilemmáit és képtelenségeit látva, azt kérdeztem, honnan meríti a „nincs bocsánat” a *tudás* bizonyosságát? Ha egyáltalán létezik válasz a kérdésre, nem adható meg a tapasztalat felvázolása nélkül, amely ilyen tudásban és bizonyosságban részesít. Érezzük, hogy ez a tapasztalat a személyiség lényegi (sorsdöntő) öntapasztalása, mely csak a bocsánat „hiányát” (a lehetetlensége, tagadása vagy elutasítása miatti elmaradását) zárhatja szívébe. Ez a személyiség éppen a „nincs bocsánat” tudásában, sőt akarásában alkotja és erősíti meg szuverén voltát. Megbocsátóként (leginkább közönyös megértőként) még el tudnánk képzelni, de nem igényel, ezért másoktól sem kér, magának pedig soha nem adna feloldozást.

A nehéz megbocsátás – dilemmák és bizonytalanság

Paul Ricœur megerősíti, hogy a megbocsátásról nem könnyű biztos tudást szerezni: „Attól, amilyen nehéz a megbocsátást megadni és elfogadni, csak még nehezebb felfogni, hogy van, és hogy miként van.” **[1]** A mondat csillámló sokrétűsége egyszerre fejezi ki, hogy amilyen nehéz gyakorolni (s főleg sikerre juttatni), éppolyan nehéz elméletileg megalapozni a megbocsátást. De fel sem merülhet, hogy lehetetlen vagy nem létezik. Lennie *kell* megbocsátásnak, és gyakorlásával érvényt kell szerezni az eszméjének. „A megbocsátás nem könnyű, de nem is lehetetlen, hanem nehéz”, **[2]** ami abban is jelentkezik, hogy végeérhetetlen és bizonytalan kimenetelű vállalkozás. A nehézsége azonban rendre szembesít a kérdéssel, hogy van-e egyáltalán bocsánat, megtörténik-e valaha is a megbocsátás *eseménye*. Ebben soha

nem lehetünk biztosak, mert minden rituális esemény őriz egy titkot, amennyiben *tényleges* végrehajtásának bizonyosságát mindenkor körülengi a *valódi* megtörténésének bizonytalansága.

intézményesült pótlék

Jankélévitch viszont abból indul ki, hogy a megbocsátás tisztaságát éppen azzal védhetjük meg, ha nem bocsátunk meg. Mivel kivételesen nehéz, ezért „idelelt talán még soha nem volt

tiszta, minden hátsó gondolattól mentes megbocsátás, a történelemben soha nem történt még ilyen”. [3] Az emberi világ körülményei között nincs megbocsátás, történeti, tapasztalati és pszichológiai értelemben is lehetetlen, ezért „a megbocsátásnak csak negatív vagy apofatikus filozófiája lehetséges”. A tiszta eszméje felől azt tudjuk megmutatni, hogy mi *nem* a megbocsátás, és miért nem lehetséges. Mert az emberi erőfeszítések csak a pervezióját eredményezhetik, a megbocsátási ceremóniák, a bűnbánattól a bocsánatkérésen át a megbékélésig és a feloldozásig őszintétlen, hazug, álságos színjátékká süllyednek. Mindenütt a megbocsátás többé-kevésbé intézményesült pótlékaira bukkanunk, mint amilyen az amnesztia vagy a kegyelmi jog a büntetőtörvényekben, a színlelt és érdekvezérelt megbocsátás a társadalmi megbékélés kísérleteiben, vagy a bocsánatkérés színpadias gesztusai, a kiengesztelődés formális rituáléi a politikai és társadalmi életben. A megbocsátás, ha egyáltalán, akkor csak két ember személyes ügye és története lehet: a bűnös és az áldozat. Morális következménye, hogy a megbocsátás tisztaságának védelmében jogunk, sőt kötelességünk, hogy más körülmények között ne adjuk meg, ne kérjük és ne fogadjuk el a bocsánatot, ne idézzünk ezzel elő olyan igazságtalanságot, mint amilyen a bűnök elkövetése volt, például azzal, hogy az áldozatok helyett vagy nevében gyakoroljuk.



Jankélévitch nem általában, és nem akármilyen bűnök, bűnösök esetében, hanem a náci emberirtások bűnöseivel szemben teszi morális követelménnyé, hogy ne legyen bocsánat. Végeérhetetlen tépelődéseit **[4]** a rendre visszatérő morális állásfoglalása vezérli: nem lehet, és főleg nem szabad megbocsátani; mi, emberek nem vagyunk *képesek* rá, mert ez a bűn túlnő rajtunk, és nekünk különösen nem *lehet* az áldozatok helyett, nem *szabad* az áldozatok nevében, és főleg *tilos* azoknak megbocsátani, akik még csak bocsánatot sem kértek, és nem vezekelnek tettükért. Ez a bűn jóvátehetetlen, levezekelhetetlen, helyrehozhatatlan és elévülhetetlen, ezért megbocsáthatatlan.

valamiféle alattomos gőg

Ha a történelem számunkra a (bűnbeesés és a) megbocsátás története, a haláltáborok véget vetnek ennek a történetnek. A haláltáborokban meghalt a megbocsátás, a megbocsáthatatlan megjelenésével véget ért a történelem. Nem a remélt végéhez, a feloldozáshoz, megváltáshoz, megbékéléshez vezetett, hanem beledermedt az örök kárhozatba, ahol sem kérni, sem elnyerni nem lehet a feloldozást. A haláltáborok botrányában nemcsak valami megbocsáthatatlan történt, hanem az is lelepleződött, hogy az egész bocsánatért esdeklő és epekedő történelmünk semmit nem jelent: nem elbuktunk, valójában nem is vágyunk megbocsátásra, soha nem kértünk bocsánatot, ha egyszer elkövetjük a megbocsáthatatlant. Miféle történelem az, amelyik az Isten ellen elkövetett bűnnel veszi kezdetét, és a megváltásához a bűn alól az emberré lett Isten meggyilkolásán át vezet az út, majd a megváltott történelemben rendre és végkifejletében is tömegesen halálra gyötri az embert, akit Isten a saját képére teremtett? S miben más ez a bűn: ember ember általi kiirtásának, az embervolt semmibe vételének bűne, mely cinikusan fosztja meg az embert méltóságától, és szenvtelenül szemléli, élvezi a szenvedését? Ez a megbocsáthatatlan egyben a legnagyobb hazugság lelepleződése, a képmutató őszintétlenségé, valamiféle alattomos gőgé, amelyik fenntartja magának a bocsánatkérés és a megbocsátás reményét, és közben gátlástalanul rombolja mindezek alapját: az isteni szentséget és az emberi méltóságot. És Jankélévitch mindezek ellenére, a radikális gonosz tudatában sem akar lemondani a megbocsátás természetfeletti hatalmáról, de megőrizné természetfelettinek. „A megbocsátás erősebb a bűnnél, és a bűn erősebb a megbocsátásnál. Képtelen vagyok kijutni innen. (...) Hiszek a megbocsátás hatalmában, természetfelettségében – azt gondolom, elégszer és talán veszélyes módon elmondtam már –, és hiszek a gonoszságban.” **[5]**

Ezzel összhangban, mégis Jankélévitch korai álláspontját kritizálva lép fel Derrida, és azt sugallja, hogy Jankélévitch érvelése megáll a küszöbön: mert a megbocsátás valójában ebben a lehetetlenségben létezik. Képességeink és lehetőségeink határán vagy még azon is túl, a megbocsáthatatlant lehet, és csak ezt kell megbocsátunk. A megbocsátás tiszta eszméje követeli ezt tőlünk, attól függetlenül, hogy végtelenül

meghaladja, amire az ember képes. A megbocsátás ezért abban az értelemben lehetetlen, hogy *a lehetetlent kell megcselekednie*. Ami nem a megbocsátás ellehetetlenítését vagy tagadását jelenti – épp ellenkezőleg: a hűséget a megbocsátás tiszta eszméjében rejlő feltételnélküliséghez. Feltétlen és abszolút igenlése engedheti csak megtörténni a megbocsátás eseményét; minden más esetben saját benső lényegével (tiszta eszméjével) kerül összeütközésbe, s így számos mozzanatában elérvénytelenedik. Ami egyébként rendre be is következik (s ez érvényes minden morális parancsra), mert a feltétlen megbocsátás mindenkor feltételek között, egyedi szituációk keretében lép működésbe. Ez vezet a megbocsátás szimulakrumaihoz, a többé-kevésbé intézményesült pszeudo-alakzataihoz, s ez eredményezi nemegyszer – valójában mindig – a megbocsátás perverzióit.

A feltétlen és a feltételes megbocsátás közötti töréspont feszültsége hullámokat kelt, és egyedi esetekben vagy akár egész tradíciókban is egymásba redőzi a megbocsátás intézményesült kritériumait és morális követelményeit. Ettől a feszültségtől a hagyomány öröksége „önellentmondó és szakadatlanul felülkerekedik önmagán, magától belobban, szenvtelenebbül úgy mondanám, 'dekonstruálódik'” – olvassuk Derridánál. **[6]** A dekonstruktív hagyományértelmezés ezt a belső feszültséget teszi kitapinthatóvá, és az öndestrukcióra ráerősítve gondolkodásunk és cselekvésünk, értékeink és intézményeink mindenkor valami abszolútra hivatkozó, valójában önerejű megalapozásával szembesít. A feltételes és feltétlen töréspontja akkor látható igazán, ha tisztázzuk, hogy a megbocsátás rituális szerepei, díszletei és gesztusai nélkül nem *játszódik* le, amit megbocsátásnak nevezünk. „Megbocsátani csak akkor lehet, ha a bűnös meglágyul, gyónni kezd, bűnbánatot gyakorol, vádolja magát és így kér bocsánatot, vagyis ha vezekel, a feloldozás vagy a megbékélés reményében kiáll az elé, akitől bocsánatot kér.” A konkrét helyzetben ezek a rituális elemek és formák adják a megbocsátás kereteit, de nemcsak a lehetőség-feltételeit alkotják, hanem a korlátait is. Ezért ezt az axiomatikát, folytatja Derrida, „*ugyanennek az örökségnek a nevében*” vitathatjuk és el is utasíthatjuk (ez egyenesen kötelességünk). Mert a megbocsátás feltétlen eszméjében „erő, vágy, lendület, mozgás, felhívás (nevezzük, ahogy tetszik) rejlik, s ez arra kényszerít, hogy ha lehet, bocsássunk meg annak is, aki nem kér bocsánatot, nem bánja meg és nem gyónja

meg bűnét, nem javul meg vagy nem ad váltságot; bocsássunk hát meg kilépve minden szerepekkel azonosuló, magasztos vagy kevésbé kifinomult spirituális csereügyletből, a vezeklés köréből.” [7]



Amikor a földi megbocsátás lehetetlensége ellenére is megőrizné a megbocsátás feltétlen gesztusát, valójában a hagyományunkhoz hű Jankélévitch. Ez a hagyomány ösztönzi, hogy feladja makacs álláspontját, és a megbocsátás mindenkor túlzó gesztusából kiindulva kidolgozza a megbocsátás hiperbolikus etikáját, amely felülírja az intézményi kereteket, és „azt parancsolja, hogy bocsássunk meg azoknak is, akik nem kérnek vagy nem érdemelnek bocsánatot, és bocsássuk meg még a radikális rossz legrosszabbikát is. A megbocsátás csak ott nyeri el értelmét (ha egyáltalán kell, hogy őrizzen valamilyen értelmet, ami korántsem biztos), csak ott találja a megbocsátás *lehetőségét*, ahol arra szólíttatik fel, hogy a *lehetetlent* tegye meg, és bocsássa meg a *megbocsáthatatlant*”. **[8]**

Hogy ez érvényes-e a náci bűntettekre és a hozzá hasonlókra, arról Derrida semmit nem mond, azon túl, hogy rendre rámutat és leleplezi a megszorodó teátrális megbocsátási jeleneteket (melyeket politikai gesztusokként elismer). Ha van megbocsátás, akkor mindig a lehetetlent és megbocsáthatatlant bocsátja meg, de hogy ezeknél a szörnyű bűnöknél egyáltalán felmerülhetnek-e a megbocsátásnak bármiféle dilemmái, ez erősen kérdéses. A haláltáborok létrejötte, fennállása, az ott történtek túl vannak minden lehetséges, még a lehetetlen megbocsátáson is. A radikális rossz megtestesülése és megjelenése belénk fojtja a szót. Nem tudjuk, hogy nevezzük azt a viszonyt, amit ki kellene alakítanunk hozzá. Nem azért megbocsáthatatlanok, mert nem kért értük senki bocsánatot, mert nem történt jóvátétel és vezeklés, vagy mert csak az áldozatok bocsáthatnák meg. Gondoljuk el, hogy is hangoznék a bocsánatkérés, hogyan történhetne a jóvátétel, és miként bocsáthatnának meg az áldozatok. Az emberiség ellen elkövetett bűnökért mindannyiunknak vezekelni kell – talán ez tehetné századunkat a megbocsátás évszázadává. Az emberi gonoszság olyan megnyilvánulásával van dolgunk, amely ember voltunkkal szembesít, de nem abban az értelemben, hogy az ember természeténél fogva gonosz, hanem hogy bármilyen gonoszságot képes kitalálni és kivitelezni.

Látjuk, a filozófiai elemzések rendre a megbocsátás dilemmáira, paradoxonaira, aporiáira futnak ki. És valamiképpen a megbocsátás lehetetlensége és tagadása körül keringenek, bár nem mondják ki, ahogyan az engem kísértő hang teszi: nincs

bocsánat. Bármennyire is távolodnak a megbocsátás létének, lehetőségének bizonyosságától, soha nem jutnak el a megbocsátás nem-létének tudásához.

A megbocsátás lehetőségfeltételei és korlátai

Hogy egyáltalán bocsánatról beszélhessünk, kell, hogy legyen bűn: elmúlt, megtörtént, múltbeli eseményként, pontosabban tettként, hiszen egy rossz esemény csak akkor lesz bűnné, ha egy cselekvő alanynak tulajdonítjuk. A cselekvő alany és a tette közötti kötelék adja a bűnösség és a megbocsátás lényegi meghatározottságát is: a kapcsolatot az tünteti ki, hogy tetteink felróhatóak nekünk, ami nélkül a bűnösség is értelmetlen lenne.

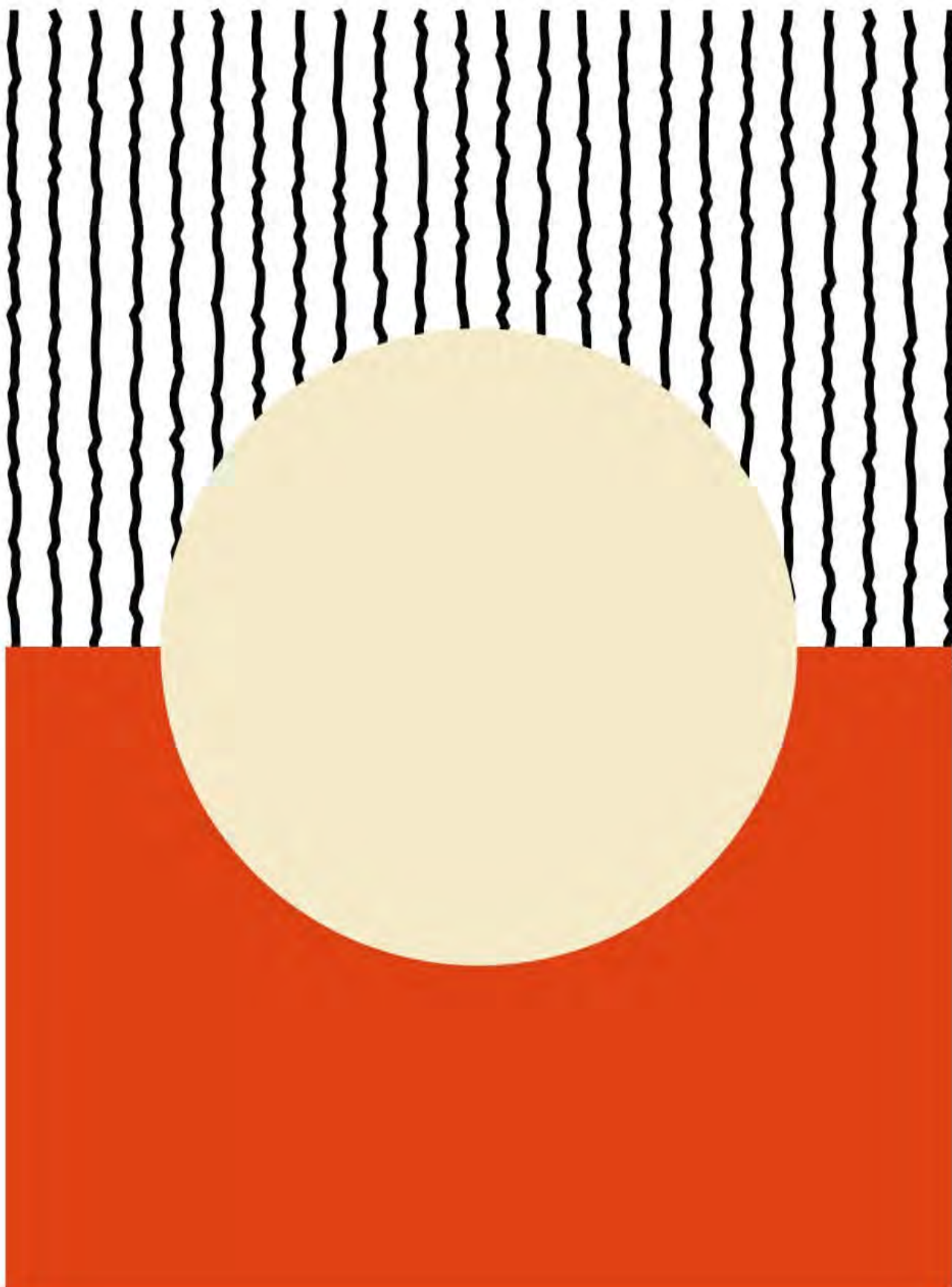
túl van az emberen

A megbocsátás együtt mozog a bűnnel, de viszonyuk aszimmetrikus: miközben a megbocsátáshoz kell bűnesemény, a bűnhöz nem szükségképpen tartozik megbocsátás. A bűn nem megbocsátásért, hanem büntetésért kiált. Nem hívja magától életre a megbocsátási rituálét. A megbocsátás mindig összemérhetetlen a bűnnel, és mindig túl kell nőnie rajta, míg a büntetés arányosan is kiszabható (a bűnt meghaladó büntetés a megtorlás). Ezért van megbocsáthatatlan bűn, amit emberi erővel már nem lehet meghaladni. Minél „nagyobb” a bűn, annál inkább nehezíti, de annál inkább igényli is a megbocsátást. Így jutunk el oda, hogy valójában a megbocsáthatatlan szorul igazán megbocsátásra, és csak ezt kell, és lehet is megbocsátanunk. De emiatt érezzük gyakran azt is, hogy egy igazi bűn megbocsátása nem lehet valódi megbocsátás (színlelés, pseudo-megbocsátás). A megbocsáthatatlan bűn olyan hatalmat feltételez, amelyik túl van az emberen.

Ugyanakkor a megbocsátás mégiscsak emberi ügy. Nem a feloldozást remélő bűnös, hanem az áldozat szempontjából nem engedhetjük meg, hogy minden bűn bocsánatát Istenre bizzuk, aki mindent meg is bocsát. Az áldozatnak ennek ellenére joga van nem megbocsátani, s talán eredendőbb ez a szerepe, mint a megbocsátóé.

Ha minden bűnt Isten bocsáthatna meg és meg is bocsátana, semmi értelme nem lenne a megbocsátásnak (pl. a teljes lelki folyamatnak, mely a bűnösségtől a feloldozásig vezet). Ezért bármennyire is abszurdnak hat, azt kell mondanunk: csak az emberi megbocsátásban egyesül minden lényegi eleme a megbocsátásnak.

Viszont éppen az emberi megbocsátás esetében nem lehetünk egészen biztosak abban, hogy a bocsánatkérés és a megbocsátás megtörténik, helyesebben megtörtént, befejezetté vált. Általában nem nehéz megmondani, hogy mik a sikerültség intézményes kritériumai (előfeltételei), ismerjük a megbocsátás rituáléit, színeit, szereplőit, a gesztusokkal, a mondatokkal, a cselekmények és a történések dinamikájával együtt. De túl azon, hogy elhangoznak a megfelelő szavak („Bocsánat” – „Megbocsátok”), vagy végbemennek velük egyenértékű(?) gesztusok, tudhatjuk-e, hogy sikeresen végbe is viszik a megbocsátást, és hogy csakis bennük, általuk mehet végbe valójában? Már a bocsánatkérés sikere is kétes: a vallomás és megbánás különbsége, a színlelt vagy taktikus bocsánatkérés az egész folyamat sikerét aláássa. Ahogyan az őszintétlen megbocsátás is.



Ezek a cselekedetekben kifejezendő, de valójában kifejezhetetlen *érzések* még azok számára sem egyértelműek, akikben feltámadnak, így nem csoda, hogy nem is intézményesíthetők. S bár a ceremóniák részben és egészben is elvégezhetők az azokat hitelesítő őszinte szándékok és érzések hiányában, vagy azok ellenében, ilyenkor könnyen érvényüket veszítik, és képmutatásba fordulnak. Ezért úgy tűnik, nem lehet sikeres nélkülük a megbocsátás. Sőt, inkább mehet végbe úgy a megbocsátás, hogy semmit nem teszünk érte, mármint nem végezzük el a rituálét, hanem éppen ezek az érzések változnak meg bennünk: már nem *érezzük*, hogy bocsánatot kellene kérni, vagy nem várjuk, hogy bocsánatot kérjenek. Megszűnik a bocsánatkérést ellehetetlenítő gőgösség és a megbocsátást ellehetetlenítő neheztelés, és *ezáltal történik meg* a megbocsátás, a bűnösség alóli feloldás. Van megbocsátó idő, mely begyógyítja a sebeket, és gyakran rábízzuk a megbocsátást (vagy erre is, hiszen nem mindig ér véget a bocsánat azzal, hogy a rituálé lezárul). De mi más, ha nem *ezek* az érzések szentesítik a rituális megbocsátást is? Ennek a megbocsátó, kiengesztelő időnek a mi hagyományunkban szoros kapcsolata van a történelemmel mint a kiengesztelődés idejével. Így lesz a történelem a megbocsátás történelme, a felejtés és az emlékezés sajátos dialektikája, mely a megbocsátást a gyászmunkához közelíti. A megbocsátás sikerességének érületi vetülete sokban emlékeztet a sikeres gyászmunkáéra.

És mégis, ha akarunk valamilyen értelmet tulajdonítani a megbocsátásnak, főleg a megbocsátás gesztusának, nem rendelhetjük teljes mértékben ezekhez az érületekhez. Ahogy mindegy, hogy közben komolyan gondoljuk-e, őszinték vagyunk-e, mégiscsak *valóban* köszönünk, ha azt mondjuk: „Jó napot!”. Nemegyszer, s talán a leggyakrabban ez történik a megbocsátás jelenetében is: „Bocsánat” – mondjuk, ha a buszon hozzáérünk valakihez, „Nem tesz semmit” – feleljük rá, és tényleg megtörténik, aminek meg kell történnie. Van, amikor ez „sikeresen működik”, olyannyira, hogy hajlanánk azt mondani, ennek valójában nincs is köze a megbocsátáshoz: apró, jelentéktelen ügyekben (nem tettekben, apró, jelentéktelen tettek lehetnek nagy ügyek kiváltói), persze, könnyen megy a megbocsátás, mert nincs *mit* megbocsátani. **[9]**

De vigyázzunk! A megbocsátás nehézsége nem abból adódik, hogy, mint minden ceremónia, kitett a veszélynek, hogy nem sikerül. Ennyiben köszönni és megköszönni, megkeresztelni és a bírónak a válást kimondani éppoly nehéz lenne, mint megbocsátani. Holott ez kétszeresen nem így van. A megbocsátás zátonyra futhat, de ez nem jelenti sem azt, hogy valódi megbocsátás soha nem történhet meg, sem azt, hogy amikor megtörténik, ne lehetne könnyű. Nem a megbocsátás szentesítő aktsusa nehéz, hanem az odavezető út.

befejezettségre utaló igeidő

Ragaszkodom ahhoz, hogy a sikeres megbocsátásnak, legyen az a legnehezebb, a lehetetlen, a megbocsáthatatlant megbocsátó

megbocsátás, ugyanazzal a természetességgel kell megtörténnie, mint a fentebbi példánkban, és a következő példázatban. „S íme, vittek hozzá egy bénát, aki ágyba feküdt. Amikor Jézus látta hitüket, így szólt a bénához: 'Bízzál, fiam, megbocsáttattak bűneid.' Ekkor néhány írástudó így szólt magában: 'Ez Istent káromolja.' Jézus pedig, mivel ismerte gondolataikat, ezt mondta: 'Miért gondoltok gonoszt szívetekben? Ugyan mi könnyebb, ezt mondani: Megbocsáttattak bűneid! – vagy ezt mondani: Kelj fel, és járj! Hogy pedig megtudjátok, hogy van hatalma az Emberfiának megbocsátani a bűnöket a földön: Kelj fel – így szólt ekkor a bénához –, vedd az ágyadat, és menj haza!' Az pedig felkelt, és hazament. Amikor a sokaság ezt meglátta, félelem fogta el őket; és dicsőítették az Istent, aki ilyen hatalmat adott az embernek.” (Mt, 9, 2–9) Márk és Lukács is őrzi ezt a jelenetet, némi kiegészítéssel, az egyik a bocsánathoz vezető út nehézsége, melyet a lehetőségbe vetett hit győz le: Jézust azok hite „ösztönzi” erre a „soha nem látott” csodatételre, akik elébe hozták a bénát, s mivel nem fértek máshogy a közelébe, a háztetőt megbontva eresztették őt ágyastul Jézus elébe. A másik kiegészítés kifejti az istenkáromlás okát: a bűnöket csak Isten bocsáthatja meg. Hogy az Emberfiának hatalma van megbocsátani a bűnöket a földön, azt nem a csodálatos gyógyulás fejezi ki, hanem a befejezettségre utaló igeidő: megbocsáttattak a te bűneid. A csodálatos gyógyítás annak a hatalomnak az igazolása, amivel a megbocsátásról múlt időben lehet szólni. Az istenkáromlás, hogy Jézus a megbocsátás hatalmát magában (az emberben) végtelenné teszi, hiszen annak a

nevében mondja ki befejezett tényként, aki továbbra is egyedül illetékes a bűnök bocsánatában. Megbocsáttattak a bűneid, az én hatalmamnál fogva, az isteni közreműködés elnyerésével. A nehéz megbocsátás egyszeriben a legkönnyebbé válik: a bocsánathoz vezető nehéz útnak is a legkönnyedebb gesztusba kell torkollnia. Talán a megbocsátásra érvényes a leginkább: „Ingyen kaptátok, ingyen adjátok!” (Mt 10, 8). A kegyelmi ajándékok közé helyezi Szent Pál nyomán Ricœur is. A feltétlen követeléseket támasztó erkölcsi ideáink nem a tiszta megismerés és lét formái. Nem igazságuk kényszerít arra, hogy bocsássunk meg annak is, aki nem kér bocsánatot, fogadjuk be azt is, akinek semmilyen intézményi háttere nincs a látogatáshoz, adjunk úgyis, ha semmilyen viszonzásra nincs kilátás, és magunk sem viszonzni szeretnénk stb. A belőlük áradó erő, vágy, lendület, mozgás, felhívás a nagylelkű, graciózus, ingyenes-kegyelmi gesztusokra biztat.

Amikor a megbocsátó gesztus egyszerűsége helyére a bonyolultság és a nehézzé tétel kerül, valójában a megbocsátási ceremóniát akarjuk kikényszeríteni, melyben egyértelművé tehetők a szerepek, a felelősségi körök, és az ehhez rendelt elvárások. A tisztázás és nyilvánvalóvá tétel, nemegyszer a nyilvánossá tétel nem enged kibúvót a felelősség vállalása alól (ami az elkövetett tett felróhatóságának tényét erősíti). Ilyen helyzetekben nem egyszerűen megbocsátás történik, hanem ennek részeként vagy következményeként, az ítékezés szándéka is megjelenik. (Ahogyan a jézusi jelenetben nyoma sincs az ítékezésnek, az ítékezési eljárás bármely mozzanatának.) A megbocsátás rituáléja azonban már mindig lekészt az ítékezésről. Hiszen aki bocsánatot kér, vagyis beismeri vétkét, megvallja bűnét, már ítélt magáról: bűnösnek minősítette magát, kérése most ennek feloldásáért folyamodik. A megbocsátó megerősíti a bűnösségét, akkor is, ha nem előzi meg vallomás és bocsánatkérés. De a megbocsátás ítélete soha nem terjed túl ezen, nem ítéltet ártatlannak, csak megerősítheti a bűnösséget, ami külön ítékezés nélkül is megtörténik.



Mit visz akkor végbe a megbocsátás, ha sikeres? Valamit eltöröl és valamit létrehív. Világos, hogy sem a tettet, sem a bűnt, sem a bűnösséget nem szünteti meg, ezeket egyenesen megerősíti (nem engedi elrejtőzni, sem elfelejteni). Ennek párhuzamaként azonban nem hoz létre ártatlan állapotot: a bűnös bűnös marad mindörökké, abban a tettében és cselekvőképességében legalábbis, amelyben elkövette tettét. A megbocsátás a tettől és az akkori cselekvőképességtől, de nem az akkori énjétől oldozza őt el. Megbocsátani a bűnösnek mint bűnösnek kell. Amit létrehoz a

megbocsátás, az valójában nem egy másik én vagy ennek egy másik állapota, hanem egy hiátus, mely egyben esély: eloldozza az ént az elkövetett tettétől, és helyreállítja a cselekvőképességét. Ez a megbocsátás *fenomenális tartalma*.

képtelenség a cselekvésre

Mely kettős *rejtélyt* hordoz. Az egyik maga a bűn rejtélye: léteznek olyan tettek, melyek, miközben kinyilvánítják a cselekvőképességünket, és egyik terepét

alkotják a szabadság-tapasztalásunknak, rögtön le is bénítják. A képtelenség a cselekvésre a létezés ellehetetlenülésével jár. S nem kevésbé rejtélyes ennek folytatása vagy feloldása, hogy megtörténhet a lebévult cselekvőképesség és vele a leblokkolt lenni-tudás feloldása a megbocsátásban. **[10]** A harmadik vagy tulajdonképpen rejtélyre azonban, mely talán a másik kettő teljes súlyát viseli, nem figyel fel: milyen alapokig hatol a bűn, hogy nemcsak cselekvőképességében, de egész létében ellehetetlenítse az elkövetőjét?

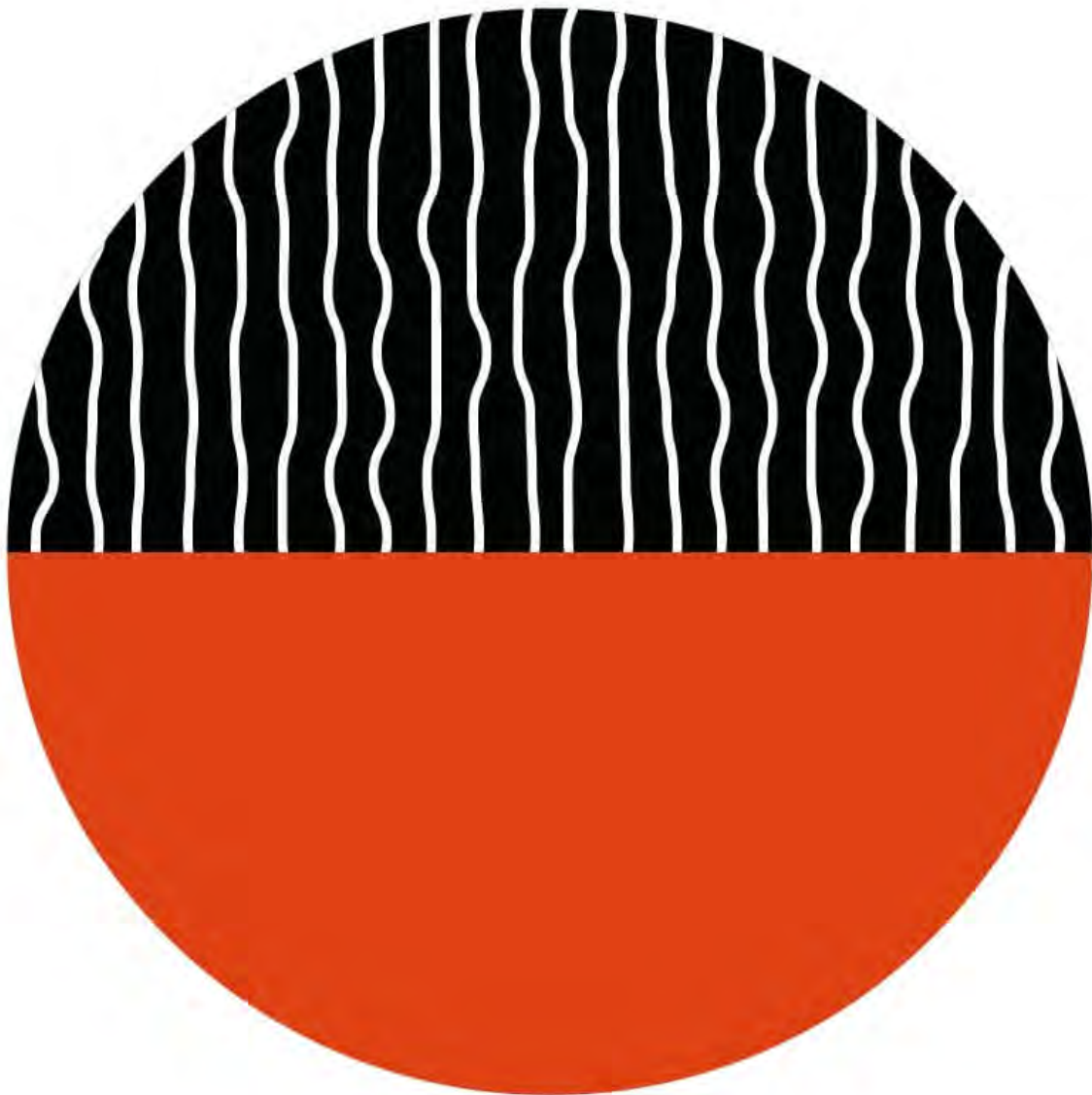
Arra a kérdésre azonban, hogy van-e *egyáltalán* bocsánat, nem adnak választ az elemzések. Erre önmagában nem lehet egyértelműen válaszolni. Mondhatjuk, hogy igen, hiszen naponta gyakoroljuk a megbocsátás gesztusait, van megbocsátás, mert lennie kell, minden bizonytalanság ellenére is érdemes, elégséges és főleg részt akarunk venni a megbocsátás performatív játékaiban. De mondhatjuk, hogy nincs, mert soha nem tudjuk, tényleg megtörténik-e, bizonyos vétkeket és bűnöket pedig egyszerűen nem lehet, sőt nem szabad megbocsátani. Két hang, kétféle üzenet. Nem csupán arról, hogy mire képesek a rituáléink. Olyan *hitvallások*, amelyek igazából az én önmeghatározásának vezérelveként szolgálnak.

Az egyik hang

Paul Ricœur a filozófiai vizsgálódásokban feltáruló bizonytalanságokkal szemben az első választ adja. Ő is arra hivatkozik, hogy a vétkét „ipszeitásának kifürkészhetetlen mélységében” megvalló bűnös szavaira a „megbocsátás magasából” egy hang felel.

[11] Ez megakasztja a további, a mégoly produktív, apofatikus kifejlő filozófiai okfejtést, belénk fojtja a szót, és letérít a filozófusok által megrajzolt útról. Ellenállhatatlan erővel arra kényszerít, hogy minden okoskodással hagyjunk fel, és minden bizonytalanság ellenére is teljes bizonyossággal állítsuk, elismételve, amit egyszerű szavakkal mond: „van megbocsátás”. Bizonyosságként jelentkezik, de nem filozófiai diskurzusban, hanem egy poétikus-lírikus közegben, Szent Pál Szeretethimnuszában, a korinthusiakhoz írt levélben. A megbocsátás „van”, ahogyan van szeretet (öröm, bölcsesség, a hit bolondsága). Az ezeket kinyilatkoztató hang egyetlen forrásból ered, és bármelyik nyilatkozik ki benne, a kinyilatkoztatás az összes többit is magában rejti, léttételezésük pusztá megformálódásában egy ellenállhatatlan erő, megingathatatlan bizonyosság, egyértelmű magátólértetődőség szólal meg. **[12]**

Ez a hang nem egyszerűen válaszol a bűnös vallomására, hanem maga nyitja meg a teret, ahol a bűnös szavai felhangozhatnak. Ebben a térben a vallomás, ha elsőként kell is felcsendülnie, valójában visszhang, de csak ekként nem marad pusztába kiáltott szó, a magáramaradottság sivatagában cél és címzett nélkül keringő kiáltás. Még akkor sem, ha bizton nem számíthat megbocsátásra, legfeljebb remélheti. A megbocsátás igenlése felszámolja a könnyörtelenül hangzó igazságot: „morális síkon elérhetjük, hogy fölébe kerekedjünk a gonosznak, de nem tehetjük semmivé a vétket. Megértést tanúsíthatunk a bűnös iránt, de nem oldozhatjuk fel” (Nicolai Hartmann). **[13]**



A megbocsátás magasából ez a hang az ellenkezőjét nyilatkoztatja ki annak, amit a filozófiai érvelés talál, de nem törli el a megbocsátás dilemmáit és paradoxonait, hanem felemeli vagyis megszüntetve megőrzi azokat. Van megbocsátás, és egyedi esetekben kérhetjük, remélhetjük és megadhatjuk; hogy megtörténik-e, abban azért nincs bizonyosság, mert maga is kegyelem, éppoly egyszerű, ártatlan és értelmetlen, ingyenes, mint minden ajándék. A megbocsátás a könnyörületes szeretet, mely

meghalad és teljessé tesz minden (más) kegyelmi ajándékot. A megbocsátás van, és lennie kell. Igenlése nem valami adottat igemel, hanem azt, ami éppen az igenlés révén jut érvényre. A megbocsátás – terv, mely nem programszerűen, hanem ígéretként vetül ki. Teremtő – nem egyszerűen megvalósító, mint inkább beteljesítő – igenlése hozza létre a krisztusi ént. A nevéhez méltó krisztusi egzisztencia nem öntételező szubjektivitás, hanem a megbocsátásnak érvényt szerző én, aki e nélkül semmi, „csengő érc vagy pengő cimbalom”, üresen kongó edény marad.

A másik hang

A másik hang, amelyről az elején beszéltem, és amely régóta elkísér, éppilyen megingathatatlan bizonyossággal szól. Nem tudjuk, honnan csendül fel; a mélyből szól-e vagy a magasból. Azt mondanánk, hogy az emberlét mélységének magaslatáról. Mindenesetre, akitől jön, az egyszerre tesz vallomást és mond ítéletet önmaga fölött, egyszerre vádlott és tanú, bűnös és bíró, aki egy tudás evidenciájára hivatkozik. József Attila versében csendül fel: *Tudod, hogy nincs bocsánat.*

Nem a vigasztalan keserűség taglóz le a vers olvasásakor, nem a végkifejlet ismerete, a néhány hónap múlva elkövetett öngyilkosság; és nem is a sajnálat érzése uralkodik el rajtunk, amiért sikertelenül próbált meg úrrá lenni csalódottságán és kínjain. Épp ellenkezőleg, a tisztánlátás, a világosság és az evidencia ereje taglóz le, mely a megbocsátás lehetetlenségéről vagy tagadásáról szóló biztos tudás áraszt.

Ezt próbálom most elgondolni, azt a tapasztalatot rekonstruálni, melyben ez az evidens tudás megfogant.

De vegyük észre, hogy a vakító evidenciát sűrű homály veszi körül: a kinyilatkoztatás nem tárja fel önnön bizonyosságalapját. A „nincs bocsánat” tudásában ezt a tudást tudjuk, anélkül, hogy a tudás alapjairól bármilyen képünk lenne. Nem tudjuk, hogy *de*

facto, empirikus tapasztalatok, tények, vagy *de jure* teoretikus belátás alapján szól-e ez a kinyilatkoztatásszerű felütés. Először adja tudtul, hogy nincs bocsánat, és a megbocsátás rituális formái ennek fényében bizonyulnak hiábavalónak.

Tovább növeli a bizonyosság hangján megszólaló tudás bizonytalanságát a kifejezés vibráló sokértelműsége. Miként nincs bocsánat? Kérni *értelmetlen* (oktalan vagy céltalan), remélni *hiábavaló*, megadni *lehetetlen*, esetleg elfogadni *nem szabad*? A nincs bocsánat jelentése két érték között ingadozik. Az egyik: „nincs feloldozás”, amit kérni és remélni lehetne, nincs, aki a bocsánatkérés szavára vagy gesztusaira feleljen, minden és mindenki, a földön és az égben mozdulatlan némaságba, süketségbe burkolózik. A másik, hogy „nincs pardon”, mondjuk magyarul, vagyis nincs kegyelem, nincs könyörület; a bocsánatkérésre és a remélt feloldozásra készen áll a könyörtelen válasz: semmilyen körülmények között nem szabad megbocsátani, kell, hogy ne legyen megbocsátás. A könyörület és szeretet értelmezhetetlen, mintha valamiféle gyengeség jele lenne.

bírāja is

A bocsánatkérés és feloldozás rituáléit legfőképpen az teszi hiábavalóvá, hogy nincs, aki megbocsásson. Az elvégzett vagy elkezdett rituáléból folyamatosan hullanak ki a hiteltelennek bizonyuló szereplők, akik a megbocsátás ígéretét hordozhatnák:

sem isten, sem apa, sem más ember nem lehet olyan hatalom, amely előtt vallomást lehet tenni, és amelyik nemcsak tanúja és hallgatója ennek a vallomásnak, de bírāja is a vallónak, és képes feloldozni őt bűnéből. A vallomástétel tere beszűkül és egy belső monológot engedélyez, a vallomástevő magára marad, és minden külső instancia helyén maga jelenik meg, s látszólag magának kellene, de éppen magának nem tud megbocsátani.

Az én feloldozhatatlanul beszorul bűnével a megoszthatatlan magányába és a megváltatlanságba.

Éppen a „nincs bocsánat” tapasztalatában alkotja meg önmagát. Mert ahogyan a megbocsátás igenlése, a kegyelembe vetett remény és a kegyelmi ajándékok befogadása és továbbadása a krisztusi én és krisztusi egzisztencia teremtő mozgása,

úgy lesz a „nincs bocsánat” is énképzővé, a kegyelemről lemondó én megalkotójává. A megbocsátás sikertelen kísérletei, az elmagányosító lemondások olyan énmorzsák felbukkanásához vezetnek, amelyek egy másik, új, igazibb, a kegyelemről szuverén módon lemondó, a szuverenitását ebben a lemondásban megtapasztaló ént hozzák létre.

A „nincs bocsánat” igazságát tudássá emelő tapasztalás alanya önmagában megsokszorozódott és többféle szerepben vergődő tanú. Egyszerre és egymást váltogatva szemtanú és túlélő hírmondó, aki hol vallomást tesz, hol ítélkezik. Ez a megsokszorozódás kétségbeesett önigazolás: minden formában hiábavaló próbálkozás keresni, kérni és remélni a megbocsátást, nincs bocsánat. A vergődése azonban csak első pillantásra szertelen, mert valójában beavatási folyamaton megy keresztül, ahol a kudarcok rendre felfednek valamilyen igazságot. A „nincs bocsánat” igazsága folyamatszerűen, és a kísérletek közös kifutásaként tárul fel. Az *alétheiában* a kudarcok arra emlékeztetnek, hogy nem szabad elfelejteni: nincs bocsánat. Olyan határtapasztalatokban, ahol a felismerések liminális átvezetések a gyerekkorból a felnőttkorba, a gyerekes illúziók és a nőies remények világából a férfias tisztánlátás világába. A férfinak kell, mert egyedül neki van erre bátorsága, szembenézni a valóság pusztá, durva és rideg tényeivel. Le kell számolnia minden „antropocentrikus nagyzási hóborttal”, és vissza kell helyeznie magát a természetbe, ami nem ismer semmilyen emberi értéket, és amelynek közegében hiábavaló mindaz, ami a megbocsátás jelenetét szervezi: bánat (megbánás és gyötrő szomorúság), könnyek, önvád, könyörgés, remény, fogadkozás.

A megbocsátási rítusok kudarcai az örök feloldozhatatlanságba avatnak be. Az én nem remélve, sőt elutasítva a feloldozást, magára hagyottan és magára utaltan, a „nincs bocsánat” biztos tudatában vall magának, magáról a bűnről, mely olyan mélységbe hatol, hogy nemcsak cselekvőképességében bénítja meg, de teljes egzisztenciáját ellehetetleníti. A végtelen magányból a könyörtelen „nincs kegyelem” zárja el a visszatérés útját. A megbocsátást a bűn nagysága, azaz mélysége teszi lehetetlenné. S mivel az emberlét alapját roncsolja szét, és az ember embervoltát

semmisíti meg, nemcsak az nincs, aki megbocsásson, de valóban az sem, akinek meg lehetne bocsátani. Hitelét veszve lép színre a megbocsátás utolsó jelenetében, ahol a létezés színteréről is távozik: „Megcsaltak, úgy szerettek, / csaltál s így nem szerethetsz. / Most hát a töltött fegyvert / szorítsd üres szivedhez.” Ezt a bűnt, a hűtlenséget, az árulást lehetetlen megbocsátani. Erre nem igaz, hogy csak a megbocsáthatatlant kell megbocsátani, mert a hűtlenséget önmagunkhoz és másokhoz, minden ígéret és elköteleződés, felelősség alapját és fedezetét adó hűség eljátszását sem Isten, sem ember nem bocsáthatja meg. De nem bocsáthatsz meg magadnak sem, mert önmagadhoz lettél hűtlen. Minden hűtelenségben magunk árulói is vagyunk. Az utolsó remény is elillan a ponttá zsugorodott, az önmagához fűződő viszonyt is felszámoló, az emberlétből is kiiratkozott én előtt, a magára maradottság végtelen kiszolgáltatottságában. Az érvessztésből a teljes énfeladás mutat kiutat: „Vagy vess el minden elvet / s még remélj hű szerelmet, / hisz mint a kutya hinnél / abban, ki bízna benned.”

Megbocsátani önmagunknak – az élet iránti jóindulat himnusza

A megbocsátás kudarca megerősíti, hogy magunknak nem bocsáthatunk meg, a magunk iránti hűtlenséget különösképpen lehetetlen. **[14]** De érvénye csak akkor van ennek a mondatnak, ha magam mondom ki magamra: nincs bocsánat.

Milyen helyzetbe kerül, aki lemond erről, s örökre hozzáköti magát a tetteihez? Tagadhatatlanul a *leg hatalmasabb terhet* kell elviselnie: a feloldozhatatlanság terhét.

jóhírként közli

Nietzsche aforizmája egészen más irányba fut, mely a fenti értelmezésnek is új keretet adhat. Egy korszak végén ugyanannak a történelemnek, a megbocsátás történelmének a végét jelenti (be). A leg hatalmasabb teherről szólva szintén tudást közöl, a vidám tudomány egyik üzenetét, így, mondhatnánk, egy evangéliumi tudást. A démon jóhírként közli: minden azon múlik, hogy képes vagy-e jóhírként érteni, hogy az örök visszatéréssel nincs sem helye, sem

ideje, sem értelme a bocsánatnak. Minden, amit teszel, örökre hozzád kötött, és el kell viselned ennek terhét, és annak tudatában kell cselekedned, hogy a jóvátételre nincs lehetőség, a megbánás hiábavaló, a feloldozás reménytelen. Ez a teher az elkövetendő tettekre nehezedik, azzal a kérdéssel szembesít, hogy érdemes-e az a tett, amire készülsz, hogy örökre hozzád tartozzon, eloldozhatatlanul és feloldozhatatlanul. Tudsz-e bocsánat nélkül élni, nem bűnösként, aki eddigi életére várja a bocsánatot, hanem olyanként, aki az elkövetkezendő tetteiben számot vet azzal, hogy nincs/nem lesz bocsánat? Akiben ezért nincs igény a bocsánatra.

„A leghatalmasabb teher”

Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba, és így szólna hozzád: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániségben – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják, és téged vele együtt, te porszemek porszeme!” – Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszélt? Vagy megéltél már valaha oly feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: „Isten vagy és sohasem hallottam még istenibbet ennél!” Ha e gondolat úrrá lenne rajtad, megváltoztatna teljes valódban, sőt talán föl is örölné; a mindenre és minden dolgokra vonatkozó kérdés: „akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?” nehezedne a legsúlyosabb teherként cselekvésedre? Vagy mennyi jóindulatról kellene tanúbizonyságot tenned önmagad és az élet iránt, hogy *soha többé ne kívánj* egyebet, csak e végső és örök megerősítést és szentesítést (*letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung*)? (Nietzsche: *A vidám tudomány*, 341.) **[15]**

A „gondolatok gondolata”, ahogy Nietzsche aposztrofálja a feljegyzéseiben, szorosan kapcsolódik Isten halálához és egy magára hagyott világhoz. De a spekulatív gondolat csak akkor ér valamit, ha egzisztenciális élménnyé válik. Nietzsche az *elborzasztás*

szándékával, többször is teátrálisan súgta barátai fülébe az örök visszatérés tanát, hogy tapasztalattá tegye egy világekorszak végét, a semmiben magára maradt embert, aki ezzel egy új, magasabb rendű történelmi korszakhoz tartozik immár. Az ezzel járó felelősséget felvállalni és elviselni képes embert felülmúló ember minden tétével kapcsolatban azt a kérdést kell feltennie, hogy akarja-e, hogy még egyszer és végtelenszer minden úgy legyen, ahogy van, hogy minden úgy történjen, ahogy történt és történik. Képes-e úgy cselekedni, hogy tettét annyira vállalja, hogy akár végtelenszer azonos módon újra megtenné és átélné mindazt, ami vele jár.



Aki magára veszi az örök visszatérés leghatalmasabb terhét, lemond a megbocsátásról, a tettek elévüléséről, a jóvátétel lehetőségéről. Megbocsátás, kegyelem és könyörület nélkül kell, de megbánás és vezeklés nélkül lehet élnie, egy olyan világban, mely végtelenül ismétli önmagát. A múltat elmúltként őrzi anélkül, hogy valaha is feloldódhatna az emlékezésben vagy a felejtésben, vagy kettejük dialektikus mozgásában, a megbocsátásban.

a legmagányosabb magány

A leghatalmasabb teher híre egy mindent elsőprő pillanatban jelentkezik (*ungeheurer Augenblick*). Életünk, és a lét minden pillanata ilyen hatalmas, *deinon*,

melyben az ember hátborzongatóan otthontalanként van, ahogy Heidegger fordítja.

[16] A hátborzongató egyszerre szép és félelmetes, mely letaglóz. A lét működésének egyetlen pillanata válik autentikus tapasztalattá, mely súlyos egyediségével, kérlelhetetlenségével minden ellenkezést, fellebbezést, megkérdőjelezést, s vele perlekedést, kialakított ítéletet, megbánást, sajnálatot és vezeklést értelmetlenné tesz. A teher – ott, ahol egyedül vagyunk, a legmagányosabb magányban, ahol nincs más, másik, nincs semmi és senki, csak önmagam és a pillanat, mely már végtelenszer volt és még végtelenszer lesz – maga a pillanat, mely van és nincs, épp a nem-létbe hanyatlik. A létnek, önnön létemnek ez a semmibe hanyatló pillanat a bázisa – és a tökesúlya. A legmagányosabb magány a létsemmire néz. Önmagamra. Ennek igenlését kéri a démon, felvállalását a létsemmi súlyának, hogy ez legyen létünk végső megerősítése és megpecsételése (a pecsét mindenkor titkot rejt, s talán *ezt* nem szabad meglesni). Ezt a terhet, mely valójában nem külsődleges, hanem a lét gravitációja, egyetlen dolog teszi elviselhetővé: az a jóindulat, mellyel magunk és az életünk iránt viseltetünk.

Az önigenlő szuverenitás autentikus formája: szeretni magunkat.

Elképzelni egy bocsánat nélküli életet, nem valamilyen lehetetlenség elfogadásából, nem beletörődésből születik, hanem olyan igenlésből, mely maga vezet el a feloldozáshoz, a *megbocsátás iránti vágytól való eloldódáshoz*, és rendel hozzá saját magamhoz és az életemhez.

De ezt is csak magam mondhatom magamnak.

1. Paul Ricœur: Épilogue. *Le pardon difficile*. In: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris, 2000. 591–657. 593. (Ahol másképp nem nem jelölöm, saját fordítás – K. L.) ↑
2. Uo. ↑
3. Vladimir Jankélévitch: *Le pardon*. Aubier-Montaigne, Paris, 1967. 7. ↑
4. Miután 1967-ben napvilágot lát a *Le pardon*, mely egy hiperbolikus etika felől gondolja el a megbocsátást, 1971-ben közzé teszi a megbocsátás lehetetlenségéről szóló (1964-ben írt) „pamflet”-jét (*Pardonner?* Le Pavillon, Paris, 1971. Új megjelenés: V. Jankélévitch: *L'imprescriptible*. Seuil, Paris, 1986.), melyben, bekapcsolódva a Franciaországban akkor zajló vitába, a náci háborús bűneinek elvülhetetlensége mellett száll síkra. Ennek nevében megtagadja a megbocsátást azoktól, s itt már a német népet nevezi meg, akik még bocsánatot sem kértek. Morális kötelességként tünteti fel, hogy nem szabad megbocsátani, kötelesség nem megbocsátani. ↑
5. Idézi Jankélévitch 1977-es interjújából Jacques Derrida: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. L'Herne, Paris, 2005. ↑
6. Jacques Derrida: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. 26. ↑
7. Jacques Derrida: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. 27. ↑
8. Jacques Derrida: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. 30–31. ↑
9. Igazán nem is megbocsátás megy végbe, hanem annak a helyzetnek a feloldása, amely életre hívhatná és elindíthatná a bizonytalan kimenetelű megbocsátási ceremóniát. Gondoljunk Csehov csinovnyikjára! ↑
10. Ricœur: *Le pardon difficile*. 593. ↑
11. Ricœur: *Le pardon difficile*. 604. ↑
12. Ricœur: *Le pardon difficile*. 605. ↑
13. Idézi Ricœur: *Le pardon difficile*. 604. ↑
14. „Annak feltételezése, hogy magunk megbocsáthatunk magunknak, kétszeresen is problematikus: eltűnik és értelmezhetetlenné válik az áldozat és az elkövető különbsége éppúgy, mint a magasból érkező megbocsátás és a mélyből felhangzó bűnbánat szintkülönbsége. Ricœur: *Le pardon difficile*. 621. ↑
15. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Fordította Romhányi Török Gábor, Holnap kiadó, Budapest, 1994. ↑
16. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály. Ikon Kiadó, Budapest, 1995. ↑

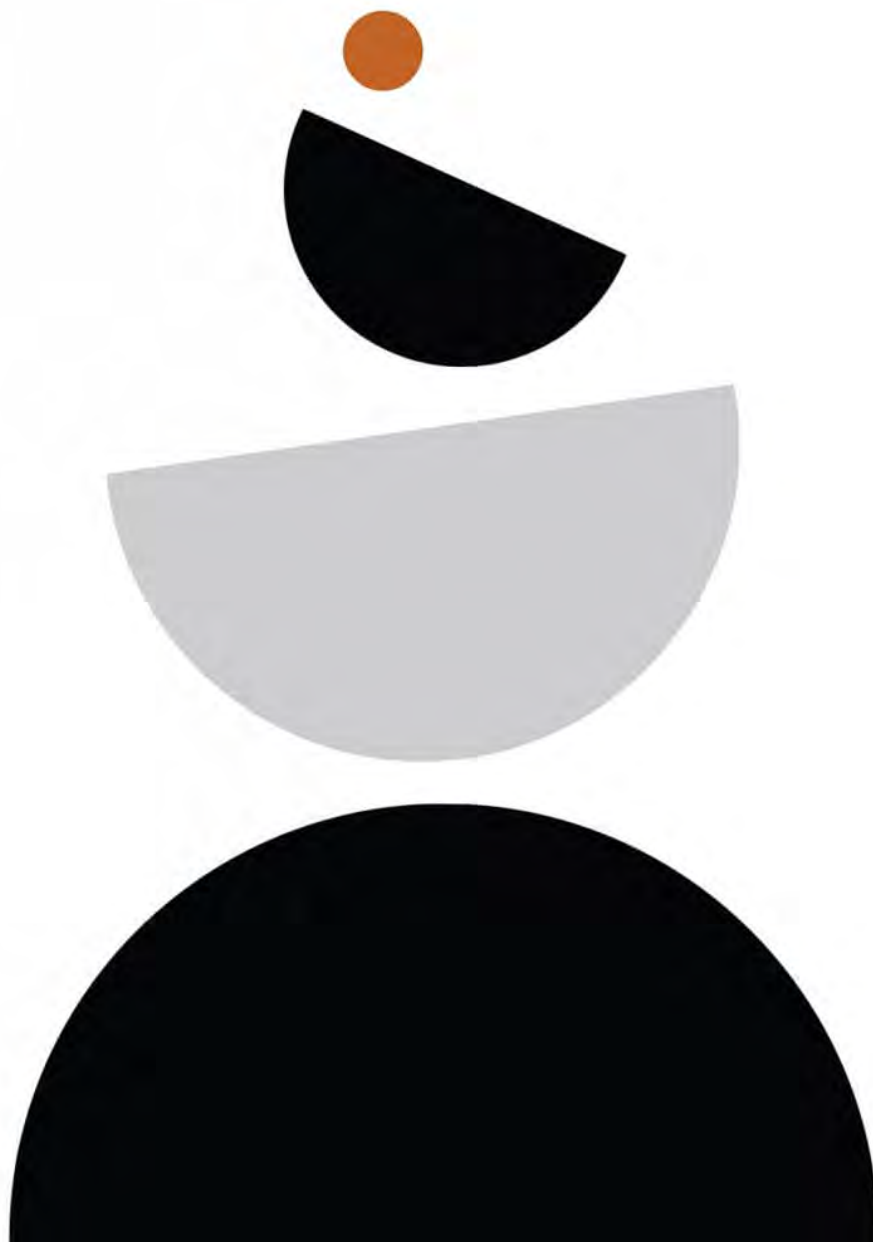
kép | adobe.com

Kovács Gábor

ARENDT ÉS AZ EMBERI ÁLLAPOT

[„INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ”]

2020-06-14 | ESSZÉ, INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ



A banális rossz, a világot némán pusztító jószág, a lelkiismeret és a többiek

Bevezetés: Olyanok lesztek mint az Isten?

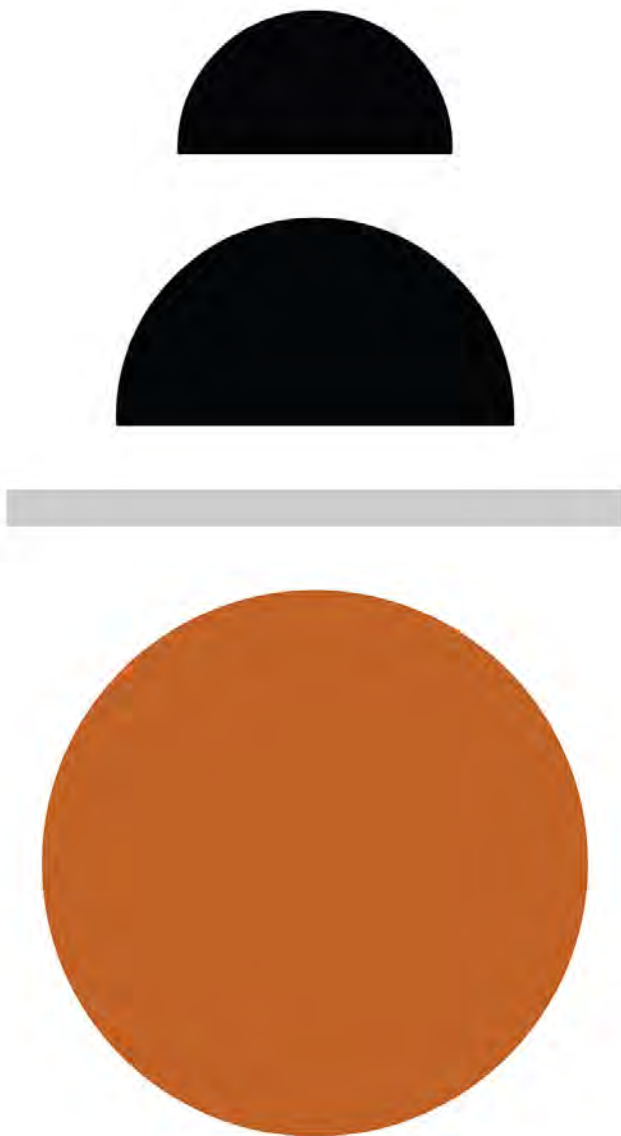
„Hanem tudja az Isten, hogy amely napon ejéndetek abból, megnyilatkoznak a ti szemeitek, és olyanok lesztek mint az Isten: jónak és gonosznak tudói.” Károli Gáspár archaikus fordítása, megállítja, töprengésre készíti az embert. *A Teremtés Könyvének* egyik legrejtélyesebb helye ez. Miért a kígyó alakjában megjelenő Sátán mondja ezt az első emberpárnak, és miért Isten parancsának megszegése árán szerzhető meg ez a tudás? Hát nem a rossz és a jó tudása teszi az embert emberré? A morálteológiának nem kevés töprengeni valót adott a szöveghely, de nem tudja megkerülni a szekularizált filozófiai etika sem; itt ugyanis az emberi állapotról hangzik el valami alapvető. Ha elfogadjuk a teológiai magyarázatot, hogy a héber szövegben a tudást jelentő ige nem pusztán egy szellemi aktusra, hanem a cselekvésben megnyilvánuló tudásra vonatkozik, **[1]** már témánknál vagyunk: Hannah Arendtnél, és a történelemben eladdig példátlan gonoszságok elkövetésére is lehetőséget adó modern emberi léthelyzetnél; Arendt alaptétele, hogy az ember cselekvő lény.

elrejtett nyelvi jelentések

De időzzünk még a régieknél! Egészen pontosan a görögöknél – akik oly kedvesek voltak Arendtnek, hogy ironikusan még graecophilával is megvádolták. Itt van mindjárt Szophoklész *Antigonéjának* látszólag az ember nagyságát magasztaló híres kardala: „sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb”, a magyar – s nemcsak a magyar – fordítások zöme fenntartás nélküli magasztalásként fordítja a szöveget. **[2]** Ratkó József kivétel, nála: „Sok szörnyű csodafajzat van, / s köztük az ember a legszörnyebb.” Ez már sokkal közelebb visz a görög δεινός (deinós) melléknév jelentéstartományához: „félelmetes, megdöbbenő, ijesztő, rettenetes, szörnyű; amitől félni lehet, veszélyes; rossz, gyászos, siralmas; erős, hatalmas; rendkívüli, különös, furcsa, bámulatos; ügyes valamiben.” **[3]** A Hannah Arendt gondolkodásában – Karl Jaspers mellett – jelentős szerepet játszó Martin Heidegger egy 1935-ös, barokkosan hosszú, enigmatikus címet viselő előadásának témája ugyancsak ez a mondat: *A gondolkodói költés mint az emberlét lényegi megnyitása. Szophoklész Antigonéja első kardalának értelmezése három menetben.* Heidegger filozófiai módszerének lényegi eleme az elrejtett nyelvi jelentések kibontása. Ő a δεινός melléknevet az unheimliche szóval fordítja, aminek a jelentése:

hátborzongatóan otthontalan. **[4]** Vajda Mihály így tolmácsolja Heidegger fordítását: „Sok van, mi hátborzongató, De az embernél nincs semmi hátborzongatóbban otthontalan.” **[5]**

Ezzel ugyancsak messze jutottunk az emberi nem nagyságának magasztalásától, viszont egészen közel Hannah Arendthez, akinél az otthonlét vagy az otthontalanság motívuma elválaszthatatlan az emberi állapokra vonatkozó kérdéstől. Az etimologizálás Arendtnél is lényegi elem – hajdani mesterét követve maga is arra törekszik, hogy eljusson a szavak eredeti jelentéséhez; ezek ugyanis nézete szerint rávilágítanak arra a lét-tapasztalatra, amelyből kinőttek.



Függetleníthető az életmű az élettől, a könyv az alkotótól? Igaz, az alkotás objektiválódik: leválik a szerzőről, és éli a maga saját életét. Ám a mű az alkotó élet-tapasztalatából szublimálódik – nemcsak a szépirodalom és a művészetek esetében; a filozófiai teóriák is a filozófus életében – és korában – gyökereznek. A filozófia e tekintetben hasonló. Platón dialógusai vagy Nietzsche szövegei irodalmi alkotások is. Óvakodnunk kell persze a redukcionizmus csapdájától: Spinoza filozófiája aligha vezethető le a 17. századi németalföldi gabonahozamokból, vagy abból, hogy a szerző lencsecsiszolással kereste meg a kenyerét.

rajonganak érte és gyűlölik

A személyes élet és a kor az alkotás szűkebb és tágabb kontextusát jelentik. Aki életét egy egyetemi tanszék védettségében, brutális változások nélküli

évtizedekben éli le, elefántcsonttoronyának eseménytelenségében csak a művek számítanak, életének külső eseményei nem – gondolhatnánk. Közelebbről megnézve persze nem egészen így van. Hannah Arendt (1906–1975) esetében azonban nincs szó eseménytelenségről. **[6]** Az akkor Németországhoz tartozó Königsbergben nevelkedik középosztálybeli, asszimilált zsidó család gyermekeként, tanulmányait az első világháború utáni, válságoktól gyötört weimari Németország elit-egyetemein – Marburg, Freiburg, Heidelberg – végzi, olyan mesterei vannak, mint Karl Jaspers és Martin Heidegger. A ragyogó tehetségű fiatal lány számára eleinte egyenesnek tetszik az út a korabeli német filozófia fellegvárába. Aztán egészen másként alakul: jön az 1933-as náci hatalomátvétel, s a német egyetemi mandarin-elit tag-várományosa egyik napról a másikra földönfutóvá válik. **[7]** Párizsi emigrációja utolsó szakaszában, Franciaország hadba lépése és kapitulációja idején – állampolgárság nélküli személyként – megismerkedik a francia gyűjtőtáborokkal, egy ideig a megszállt Franciaországban bujkál második férjével, Heinrich Blücherrel; végül sikerül vízumot szerezniük az Amerikai Egyesült Államokba. Itt lel otthonra, s 1958-ban megjelent könyvével, *A totalitarizmus gyökereivel* itt tesz szert nemzetközi ismertségre. **[8]** Életének ebben a szakaszában sikerül elérnie, amit pályakezdése ígért: a kortárs politikai filozófia vitatott, de ismert személyiségévé, egyben az amerikai szellemi élet egyik legismertebb értelmiségijévé válik. Rendszeresen állást foglal az aktuális

politikai kérdésekben a vietnami háborútól az afro-amerikaiakat sújtó déli szegregációig. Könyveivel, interjúival, cikkeivel viták keresztüzébe kerül: rajonganak érte és gyűlölik, piedesztálra állítják és pokolba kívánják. Ez annál is könnyebb, mert a konformizmus igencsak távol áll tőle; sokszor fölöttébb kihívóan megy szembe az aktuális többségi véleménnyel, legyen szó Eichmann peréről – amelyről, helyszíni, törvényszéki élményeit feldolgozó, óriási vihart kavaráó könyvet ír **[9]** – vagy éppen a polgárjogi küzdelem fontos epizódját jelentő Little Rock-i incidensről.

Az Amerikai Egyesült Államokban töltött évtizedek ugyancsak viharosak: a hidegháború évei ezek, antikommunista hisztériával, Kennedy elnök megölésével, a kubai rakétaválsággal, a vietnami háborúval, az újbaloldal fölemelkedésével, diákmozgalommal, egyetemi összecsapásokkal. Arendt kiterjedt levelezésben vitatja meg az őt foglalkoztató filozófiai és politikai problémákat.

Filozófus és közértelmiségi: viták tüzeben

A történet tehát városokon, országokon, kontinenseken és politikai rendszereken ível át. Marburg, Freiburg, Heidelberg: a törékeny és krízisről krízisre bukducsoló weimari köztársaság német egyetemi városai. Aztán a kései köztársaság Berlinjének – amelyet gyakorta porosz Chicagónak neveznek – a közelgő összeomlás előérzetétől gyötört kulturális pezsgése. Majd a második világháború előtti évek német, zsidó, orosz emigránsoknak átmenetileg otthont adó Párizsa, az összeomló harmadik köztársaság idején – itt van Walter Benjamin vagy Alexandre Kojeve. Az óceán túlpartjának emigránsokat befogadó New Yorkja; előbb a német-zsidó emigránsok világa, német nyelvű folyóiratokkal, amelyekbe – amíg el nem jut az angol nyelv tanításhoz és publikáláshoz szükséges szintjéig – Arendt is ír, majd az amerikai egyetemek értelmiségi közege, az amerikai demokrácia mozgalmas hátterével.



Az Izrael állam megalakulása körüli években részt vesz az amerikai és izraeli zsidó közösségek érzelmektől fűtött vitájában. Számos kritikát generáló álláspontja, hogy az egykori brit mandátumi területen közös zsidó-arab államot kellene létrehozni, nem pedig azt az európai nemzetállamot tekinteni modellnek, amelynek az első világháború utáni szétesése okozta többek között a totalitárius rendszert. Arendt, jóllehet már a 30-as évektől, Németországban Kurt Blumenfeld révén kapcsolatba kerül a cionizmussal, **[10]** s Párizsban egy cionista szervezet munkatársa, nem válik cionistává. Esszéi és szóbeli megnyilatkozásai közvetlenül a háború után, heves reakciókat váltanak ki: a polémia megelőlegezi azokat a vita-szituációkat, amelyeknek újra és újra középpontjában találja magát. **[11]**

A következő ilyen az 50-es évek vége és a 60-as évek első fele néger polgárjogi mozgalmának egyik eseményéhez, az ún. Little Rock-i esethez kapcsolódik. 1957 szeptemberében Arkansas állam fővárosában, Little Rock-ban – kiváló iskolai eredményeik alapján – kilenc afroamerikai diákot felvesznek a központi középiskolába. Az állam kormányzója – szembe menve az integrált oktatást elrendelő washingtoni szövetségi bíróság határozatával – kivezenyli az iskolához a nemzeti gárdát, hogy megakadályozza a néger diákok belépését. Az iskolakezdési napon végül is egyetlenegy diáklány, a 15 éves Elizabeth Eckford jelenik meg: róla és az őt körülvevő fehér tüntetőkről készült fotó bejárja a sajtót. A következő időszakban – miután Eisenhower elnök szövetségi parancsnokság alá helyezi a helyi nemzeti gárdát és az egységeket visszarendeli laktanyájukba – a néger diákok csak szövetségi katonák védelme alatt látogatják az iskolát. Végül egyetlenegy néger diák fejezi be az 1957-58-as tanévet, ekkor Arkansas állam kormányzója – egy népszavazást követően – inkább bezárja az iskolát, mintsem hogy eleget tegyen az integrált oktatásra vonatkozó bírósági határozatnak.

Arendt nyilvánvalóan darázsfészekbe nyúl, amikor *Reflections on Little Rock* címmel egy esszét akar megjelentetni a Commentary című folyóiratban. **[12]** A szerkesztők addig vitatkoznak, hogy Arendt visszakéri az írást, s végül a Dissent 1959. évi téli számában jelenteti meg – a szerkesztők keretes megjegyzésével, hogy nem értenek

egyét a közlemény tartalmával. Arendt dőlt betűs előzetest ír a főszöveghez: ismerteti az előzményeket, s leszögezi: ő maga kívülálló, de zsidóként mélyen együtt érez a feketék ügyével, és a vitatott írást változtatás nélkül adja közre. **[13]**

A felcsapó indulatok fő oka, hogy Arendt a konkrét esetet politikai filozófiájának összefüggésében értelmezi. **[14]** Az 1958-as *The Human Condition* jellegzetes kategóriáit használja, s különbséget tesz politikai és társadalmi egyenlőség között. Nézete szerint az egyenlőség a politikai szférában létezik, s ennek törvényi erővel kell érvényt szerezni; el kell törölni az olyan jellegű szegregációs törvényeket – választójog korlátozása, a hivatalviselési jog megvonása a polgárok egy részétől, vegyes házasság tiltása – amelyek ezt csorbítják.

Míg az egyenlőség a politikai szféra alapelve, **[15]** a diszkrimináció a társadalomé, amely – ez ismét az arendti filozófiai egyik alapgondolata – hibrid szféra a magánszféra és a nyilvánosság területe között. **[16]** Az amerikai társadalmi diszkrimináció szakmai, jövedelmi és etnikai alapú, míg Európában az osztály-hovatartozáson, az oktatáson és a modorbéli különbségeken nyugszik. Bizonyos fokú diszkrimináció nélkül a társadalom nem is tudna létezni; eltűnnének a szabad társulás és a csoport-alakítás lehetőségei. Arendt szerint a társulás vagy csoport-alakítás eleve diszkriminatív: valamely csoport megalakítása, az abba tartozás azt jelenti: nem látok szívesen másokat; diszkriminálom őket. Az igazi kérdés nem az – mondja Arendt –, hogy eltöröljük a diszkriminációt, hanem hogy a társadalmi szféra határain belül tartsuk, mert ott legitim. Viszont törvényileg meg kell akadályozni, hogy a bekerüljön a magán- vagy a politikai szférába, mert ott pusztító hatású. **[17]**

illetéktelen állami beleavatkozás

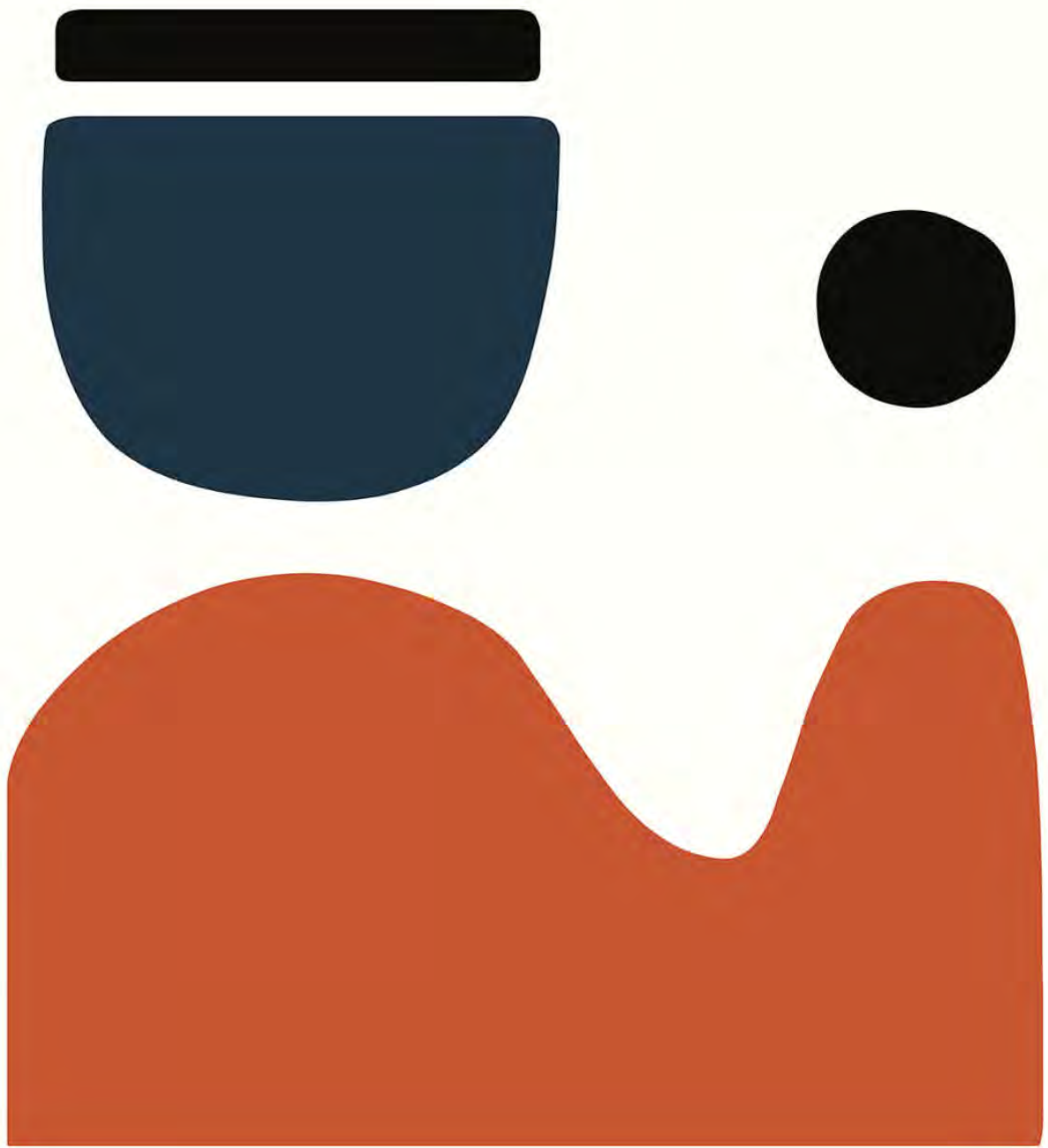
A kétségkívül vitatható érvelés legsebezhetőbb pontja, hogy hol húzzuk meg a határokat: lehetséges-e egyáltalán ilyesféle demarkációs vonal kijelölése? Arendt szerint törvényileg

védni kell a házassági jogot a diszkrimináció ellen – a náci faji törvények idevonatkozó korlátozó passzusainak maga is szenvedő alanya volt. De törvényileg védni kell a közszolgáltatások egyetemes hozzáféréseinek jogát – tehát nem lehet

szegregálni az afro-amerikaiakat – ahogyan azt a déli államok teszik – a közlekedési eszközökön. Vagyis nem lehet a társadalmi szférában eleve létező diszkriminációt törvényileg szentesíteni. Na de mi a helyzet az oktatással? Ez az igazán lényeges kérdés, hiszen a Little Rock-ban történtek az ehhez való jogot érintették. A szülők joga, hogy gyerekeiket olyan oktatásban részesítsék, amelyet megfelelőnek tartanak. Az állam ezt a kötelező oktatás révén korlátozhatja és korlátozza, de ennél tovább nem mehet. Ez – Arendt szerint – azt jelenti, hogy megszabhatja az oktatás tartalmának minimumfeltételeit, de nem többet. Nem nyúlhat abba a társadalmi kontextusba, amelybe az iskola beágyazódik. Nem kényszerítheti a szülőket – akaratuk ellenére –, hogy gyerekeiket integrált oktatású iskolába küldjék. Ez nézete szerint illetéktelen állami beleavatkozás a szabad társulás jogába; ráadásul ezzel a politikai szféra konfliktusaitól védendő gyermekeket olyan traumáknak teszi ki, amelyeket nem szabadna elszenvedniük. **[18]**

Nem meglepő, hogy Arendt viták keresztüzébe kerül – a liberális értelmiség prominensei vehemensen támadják nézeteit. Arendt a Dissentben reagál a saját írásával együtt megjelent két kritika egyikére – a másikat annak hangneme miatt negligálja –, és kevésbé elvontan foglalja össze álláspontját. Azzal kezdi, hogy eredeti írásának közvetlen oka az iskolába induló és acsarkodó fehér tüntetők által körülvett néger lány sajtófotója volt, amely szerinte jól érzékelteti a szituáció lényegét. Megpróbál belehelyezkedni először egy fekete, majd egy fehér iskolás anyjának pozíciójába – mit tennék én, hogyan gondolkodnék én az egyik és a másik helyében? Ha én néger anya lennék, nem tenném ki a gyerekeimet annak, hogy olyan csoportba kényszerül utat törni, amelyben nemkívánatos személynek tekintik. Pszichológiailag – mondja Arendt nyilvánvalóan saját gyermek- és felnőttkori németországi élményeit általánosítva – ez rosszabb, mint a nyílt üldözés; a személyes büszkeséget, az ember identitásérzésének lényegi elemét fenyegeti. Márpedig e nélkül nincs személyes integritás. Az integrált oktatást törvényileg elrendelő legfelsőbb bírósági döntés gyerekeimet megalázóbb pozícióba helyezi a korábbiánál. **[19]** Ha én néger anya lennék – folytatja, lényegében megismételve korábbi tézisének társadalmi és politikai szféra szétválasztásáról –, azt gondolnám, hogy az egyenlőséget a törvényi szegregáció – utalás a vegyes házasságot tiltó déli törvényekre – sérti, nem pedig a

társadalmi, s azt kérdezném, nem volna-e jobb megoldás a néger iskolák színvonalának emelése, a gyerekeket elviselhetetlen helyzetbe hozó, törvényileg előírt integrált iskola helyett?



Mit tennék, ha déli fehér anya lennék? – kérdezi Arendt a másik fél pozíciójába helyezkedve. Nos, azt mondanám – a néger anyához hasonlóan –, nem akarom a gyerekeimet kitenni a politikai harcnak, viszont vitatnám a kormányzat jogát, hogy előírja nekem, kiknek a társaságában vegyen részt az iskolai oktatásban. A szülőnek ezt a jogát csak a diktatúrában vonják kétségbe. Na de akkor, mi lenne Arendt szerint a követendő út, a helyes megoldás? Ha már mindenképpen azt gondoljuk, hogy az integrált oktatás lényeges a feketék politikai helyzetének javításához, akkor afféle pilot projekt keretében integrált magániskolákat kell indítani. Ezek sikere ugyanis segíthetne a fehér szülők attitűdjének megváltoztatásában. Ha a helyi állami kormányzat törvényeket hozna az ilyen iskolák kapcsán, be akarná zárni azokat, akkor valóban be kellene avatkoznia a szövetségi bíróságnak és kormányzatnak. Nem túl meglepő, hogy Arendtnek ez a megoldása – ami, ismételjük, politikai filozófiája alapkategóriáinak logikájából következik – nem igazán elégíti ki a vitapartnereket.

A Little Rock-esszé kapcsán kibontakozó polémia azonban csak csendes előjáték a későbbiekhez képest. Igazán kemény kritikák keresztüzébe Arendt a jeruzsálemi tárgyalásokról küldött beszámolókból összeállított, 1963-ben megjelent Eichmann-könyve kapcsán kerül. Az 1964-es Kennedy-gyilkosság valamelyest csökkenti az ellene indított támadások hevét, de aztán ismét fellángolnak. Gyakorta felhozott vád, hogy Arendt az áldozatokat is vétkesként mutatja be. Ez nem igaz, Arendt álláspontja – számos ponton rokon Bibó István 1949-es zsidókérdés-esszéjének gondolatmenetével –, hogy az antiszemitizmus egyik lényegi tényezője a modern társadalomfejlődés jellegzetessége, amelynek következtében a felbomló tradicionális közösségükből kiszakadó zsidók a politikai emancipációért társadalmi – aztán a totalitárius náci diktatúrában ismét csak politikaivá váló – antiszemitizmussal fizetnek. Ennek okát a homogenizáló modern tömegtársadalomnak az átlagostól eltérővel szembeni, elemi averziójára vezeti vissza. A modern társadalom által felkínált társadalmi szerepek között – a nonkonformista *pária* és a mindenáron asszimilálódni akaró *parvenü* – választani kényszerülő zsidók ebben az értelemben – pusztán létezésük és másságuk miatt – okai és áldozatai az antiszemitizmusnak, de azt nem állítja Arendt, hogy felelősek lennének. Sok esetben szemére hányják, hogy

túlságosan frivol hangnemet használ – jellemző az őt ugyancsak erősen kritizáló Walter Laqueur véleménye, hogy nem is az annyira az a baj Arendttel, amit mond, hanem ahogyan mondja.

távrolról és részvétlenül

Az Eichmann-könyv kapcsán kibontakozó dühödt vitát – Arendt szervezett kampányról beszél, nem minden alap nélkül **[20]** – két mozzanat váltja ki. A *gonosz banalitásának*

tétele és az a mód, ahogyan Arendt a németországi és a kelet-európai zsidó tanácsok és azok vezetőinek szerepét tárgyalja; azt kérdezi, hogy a kisebbik rossz választásának stratégiája – ti. a kényszerű együttműködés a nációkkal – nem gyorsította-e végül a legnagyobb rossz bekövetkezését. (A kérdés általános formában, hogy a kisebbik rossz választása morális stratégiaként mennyiben járul hozzá a totalitárius diktatúra kialakulásához, többször is visszatér különböző szövegeiben.) Bírálói főképpen az empátia hiányát vetik szemére, azt, hogy távrolról és részvétlenül nyilatkozik. Erre utal Gershom Scholem – aki másfél évtizeden keresztül Arendt levelezőpartnere, **[21]** s barátságuknak ez a polémia vet véget **[22]** – megjegyzése, hogy Arendt nem szereti eléggé a zsidó népet. **[23]** Arendt válaszában Scholem álláspontját, és a vádat éppenséggel saját – a cionista zsidó identitástól nyilvánvalóan nagyon különböző – zsidó identitásának tényéből kiindulva utasítja el: „Zsidóságomat mindig úgy tekintetem, mint életem egyik vitathatatlan tényyszerű adatát, és soha nem kívántam megváltoztatni vagy letagadni ezt a tényt. (...) Teljesen igaza van – a 'szeretetnek' ez a fajtája nem hat meg, mégpedig két okból: soha életemben nem 'szerettem' egyetlen népet vagy közösséget, sem a német népet, sem a franciát, sem az amerikaiakat, sem a munkásosztályt vagy ehhez hasonlót. Én valóban 'csak' a barátaimat szeretem, és az egyetlen fajta szeretet, amit ismerek, amiben hiszek, az a személyek szeretete. Másodsorban, ez a 'zsidók szeretete' nekem meglehetősen gyanúsnak tűnik, mivel magam is zsidó vagyok. Nem szerethetem magamat vagy bármit, amiről tudom, hogy a saját személyem része és darabja.” **[24]**

A totalitarizmus mint alapvető élet-élmény és a műfaj problémája

Arendt életének alapélménye a huszadik század totális diktatúráinak tapasztalata; perspektíváját meghatározza saját zsidó identitásának értelmezése. A totalitarizmus-könyv (1951, 1958) – amely a témával foglalkozó korabeli szakirodalom egyik legismertebb műve – első része az antiszemitizmusról szólva a zsidó identitás problémája körül forog, de az Eichmann-könyv értelemszerűen ugyancsak ehhez kapcsolódik. A filozófiai főműnek tartott, *The Human Condition* a totalitarizmus-élmény filozófiai általánosítása: a modern ember léhelyzetét leíró politikai fenomenológia, amelyben Arendt az ifjúkorában Heideggertől és Jasperstől tanult német egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusát emeli át a politikai filozófiai világába.

[25] Utolsó másfél évtizedének – az 1960-as és a 70-es évek művei, az 1963-as forradalom-könyv, az 1970-es erőszakról írott szöveg, és az amerikai köztársaság válságjeleit értelmező *Crisis of the Republic* az őt körülvevő világra adott reflexiók.

Az életmű egészének értelmezését megnehezíti, hogy ezeket az Arendt valóság-tapasztalata által inspirált műveket nem lehet a pálya különböző periódusait elválasztó mérföldköveknek tekinteni: az életmű korszakai közötti határok átjárhatók. Margaret Canovan ezt egy metaforával érzékelteti: a nagy művek a tengerből kiemelkedő magányos szirteknek látszanak, ám ha lemerülünk a fölszín alá – vagyis tanulmányozzuk az Arendt-hagyatékot –, kiderül, hogy ezeket a mélyben a víz által fedett hátságok kötik össze. **[26]** Az 1929-es, Augustinus szeretetfogalmát elemző,

[27] Karl Jaspershez írott doktori disszertációt követő, csak a háború után kiadott második művének, a *Rahel Varnhagen*nek túlnyomó része még a náci hatalomátvétel felé tartó Németországban íródik. De utolsó – elméletileg legfontosabb, a parvenü-pária fogalompárt kidolgozó – két fejezete már 1936–38-ban a párizsi emigráció éveiben születik. Az állampolgárság nélküli létezés éveinek tapasztalatai jelen vannak a szövegben. **[28]** (Nemcsak a magára vonatkoztatott öntudatos pária figurájára kell gondolnunk; a parvenü modelljét az a párizsi Rothschild-család adja, amelynek tagjaival – a palesztinai kivándorlást segítő cionista szervezetben végzett munkája révén – kapcsolatba kerül.) A totalitarizmus-könyv antiszemitizmus-részébe ezt átemeli, míg magával a totalitarizmussal foglalkozó rész anyaga az 1941–50 között, az amerikai emigráció kezdeti időszakában, tehát a háború éveiben születik, amikor

Arendtnek a koncentrációs táborokról érkező hírek mellett az amerikai életbe illeszkedés nehézségeivel is meg kell küzdenie. Ugyanakkor a könyvet átdolgozza: a későbbi, 1958-as kiadásba utolsó fejezetként beépíti az 1956-os magyar forradalom tapasztalatáról szóló fejezetet – ami voltaképpen a forradalom-könyv problematikáját előlegezi –, míg az *Ideológia és terror* című, utolsó előtti fejezetben megjelenik az ugyancsak 1958-ban publikált *The Human Condition*ben kidolgozott kategóriarendszer az emberi létezés szféráiról.



A nagy művek voltaképpen egyetemi előadás-sorozatokból nőnek ki, s a végül csak posztumusz megjelenő *The Life of the Mind* is különböző egyetemi kurzusok elméleti hozadéka. Arendt, miután elismert politikai filozófussá válik, s módjában van válogatni a legnevesebb amerikai egyetemek ajánlatai között, igyekszik úgy alakítani az életét, hogy csak az év felét töltsse egyetemi oktatással, a másikat az írásnak szentelje. Az írásba beleértendő levelezése; kiváltképpen a Karl Jaspersszel folytatott levélváltás figyelemre méltó. Az írásbeli eszmecsere fontos adalékokat ad az arendti filozófia változásaira és a változások mögötti motivációs élmények természetére, de a sajátos arendti filozófiai perspektíva állandóságára is. Az állandóság Arendt alapvető lét-tapasztalatára, a totalitárius diktatúrával való személyes és szellemi találkozásra vezethető vissza. Margaret Canovan szerint a történeti leírás és a szubsztilis filozófiai konstrukció mögött egyként ez a tapasztalat munkál, jóllehet különböző absztrakciós szinten fogalmazódik meg.

A kritikák nem kis részben abból fakadnak, hogy művei sok esetben nehezen illeszthetők a szokásos kategóriákba. Tisztán filozófiai vagy politikai filozófiai művek az életműben: az 1958-as *The Human Condition*, az 1961-es *Múlt és Jövő között*, a posztumusz *The Life of the Mind*, illetve az ugyancsak posztumusz, 1982-ben kiadott *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. [29] Ha a többi munkát be akarjuk sorolni a szokásos műfajok valamelyikébe, zavarba jövünk. *A totalitarizmus gyökerei* azért váltja ki a történészek értetlenkedését, mert nem céhbéli szaktörténész munkája. Jóllehet a mű egyik legfeltűnőbb jellemzője az óriási jegyzetapparátus; ezekből kiderül, hogy a szerző óriási mennyiségű irodalmat dolgozott fel. Motivációja és választott módszere azonban szokatlan a korszak történetírói gyakorlatában: és hát a szerző szelektíven, egy filozófiai háttérkoncepcióhoz igazítva használja a forrásokat. Ám Arendt célja nem a korszakról szóló, értékítéletektől lehetőleg tartózkodó szakmonográfia; olyan politikai jelenség történetét akarja elmondani, amely nézete szerint alapvetően új az emberiség történelmében, ezért nemigen közelíthető meg a szokásos fogalmi apparátussal. Óvakodik attól, hogy ok-okozati magyarázati sémákban fejtsse ki a történeti anyagot. Ezért mondja később, hogy nem az okokat akarja felmutatni, ugyanis ebben a keretben nem érthető meg a vizsgált jelenség gyökeres mássága, alapvető újdonsága. A problémának külön tanulmányt is szentel:

eszerint egy történelmi esemény éppenséggel visszamenőleg világítja meg saját múltját, nem vezethető le abból. Az eseménynek köszönhetően mesélhető el az a történet, amelyben az előzetes történések értelmet nyernek. **[30]**

Olyan lét-tapasztalattal van dolgunk, amelyet nem tudunk leírni a kétezer éves politikai gondolkodás megörökölt fogalmainak segítségével. Ezért úgy dönt, hogy, mintegy megszemélyesítve a totalitarizmust, annak biográfiáját írja meg. A totalitarizmus-könyv ugyanúgy életrajz, mint a *Rahel Varnhagen*. A kettőt összeköti a szerző perspektívája. Ahogyan a 18–19. századi német zsidó nő története mögött ott van Arendt személyes érintettsége – hogyan fut zsákutcába a németországi zsidók asszimilációja két ízben is, először a 19. században, aztán a weimari korszak végén, saját életében –, ugyanúgy a totalitarizmus-könyv lapjain. A három nagy egységből álló könyv első része az antiszemitizmus történetét tárgyalja: de ez már nem csupán német történet, hanem európai. A szövegben feltűnnek a Rahel Varnhagen-életrajzból ismerős gondolatmenetek, sőt maga Rahel Varnhagen alakja is. A második rész – amelyet nagyon erősen inspirál Arendt egyik kedvenc hőse, **[31]** a marxista Rosa Luxemburg imperializmus-elmélete –, az imperializmus története összefonódik a nemzetállami rendszer felbomlásának históriájával. A nagy narratíva számtalan, típusokként megjelenő, történelmi, politikai és kulturális szereplő szubnarratívájából kerekedik ki. Arendt megközelítésének jellemző jegye a szereplők cselekvését meghatározó pszichológiai motiváció megrajzolása – ami sajátos módszertani következetlenség, mert többször is ír a pszichológiai magyarázatokkal szembeni averziójáról. A könyv harmadik része a tulajdonképpeni téma kifejtése; ám nem igazán világos, hogy ez hogyan is kapcsolódik az előző részekhez.

A besorolhatóságot megnehezíti a második kiadásba illesztett, kifejezetten politikai filozófiai, *Ideológia és terror* című fejezet. Arendt magyarázata talán úgy hangzana, hogy itt is arról van szó, mint az egyéni életrajz egymást követő szakaszainak elmesélésekor: az egymásra épülő periódusokat nem lehet ok–okozati viszonyba állítani. A biográfia egésze a gyerekkor, a fiatalkor és az öregkor történetéből áll össze, ám ez nem jelenti, hogy az előző determinálná a későbbit; a végső egész esetleges konstelláció.

Az emberi állapot: az ember, a cselekvés hőse

Az ember – mondja Arendt Kant emberképének szellemében – kettős lény: természeti, aki alávetett a természeti szükségszerűségnek és szabadsággal felruházott. A szükségszerűség és a szabadság terét nagyon élesen elhatárolja. Az embert fizikai szükségletei a szükségszerűség birodalmába horgonyozzák le: biológiai létünk fenntartása végett anyagcserét folytatunk a természettel: elfogyasztjuk javait, így újíjuk meg újra fizikai testünket. Ez a privát létezés sötétjében zajló ciklikus, soha véget nem érő munkafolyamat során történik. A *munka* élő testünk újratermelésén kívül állandó tartós dolgot nem produkál; megemészti, feldolgozzuk a természet javait. *Animal laborans*ként természeti-biológiai kényszerek foglyai vagyunk. Ez az emberi egzisztencia elemi szintje, amelyben közösek vagyunk más biológiai lényekkel. Ám az ember tartós tárgyi világot is létrehoz – ezt már speciálisan emberi tevékenység, az *előállítás* révén teszi. Az előállítással az ember létrehozza saját világát, amelyben mint otthonában lakozik – a gondolat az embert világteremtő lényként ábrázoló heideggeri filozófia adaptációja. Az emberi világot előállító mesterember, a *homo faber* – no meg persze a művész – egyszerre két létszférában él. Egyfelől a privát lét magányában, a felhasznált nyersanyagok természeti meghatározottságának engedelmességgel végzi tevékenységét, de kreatív lényként szabad alkotó is. Keze munkája teremti azt a közös világot, **[32]** amelynek színpadán végbemegy az emberi *cselekvés*. Az emberi állapot három alaptevékenysége tehát: a munka, az előállítás és a cselekvés. A munka színtere a magánszféra, a cselekvésé a közszféra, az előállítás pedig mindkettőhöz kapcsolódik: a magánszféra, a privát lét elrejtettségében megy végbe, ám ez hozza létre a nyilvános emberi világ fizikai, materiális infrastruktúráját, otthont adva a szabad cselekvés számára.

kiváltságos állapot

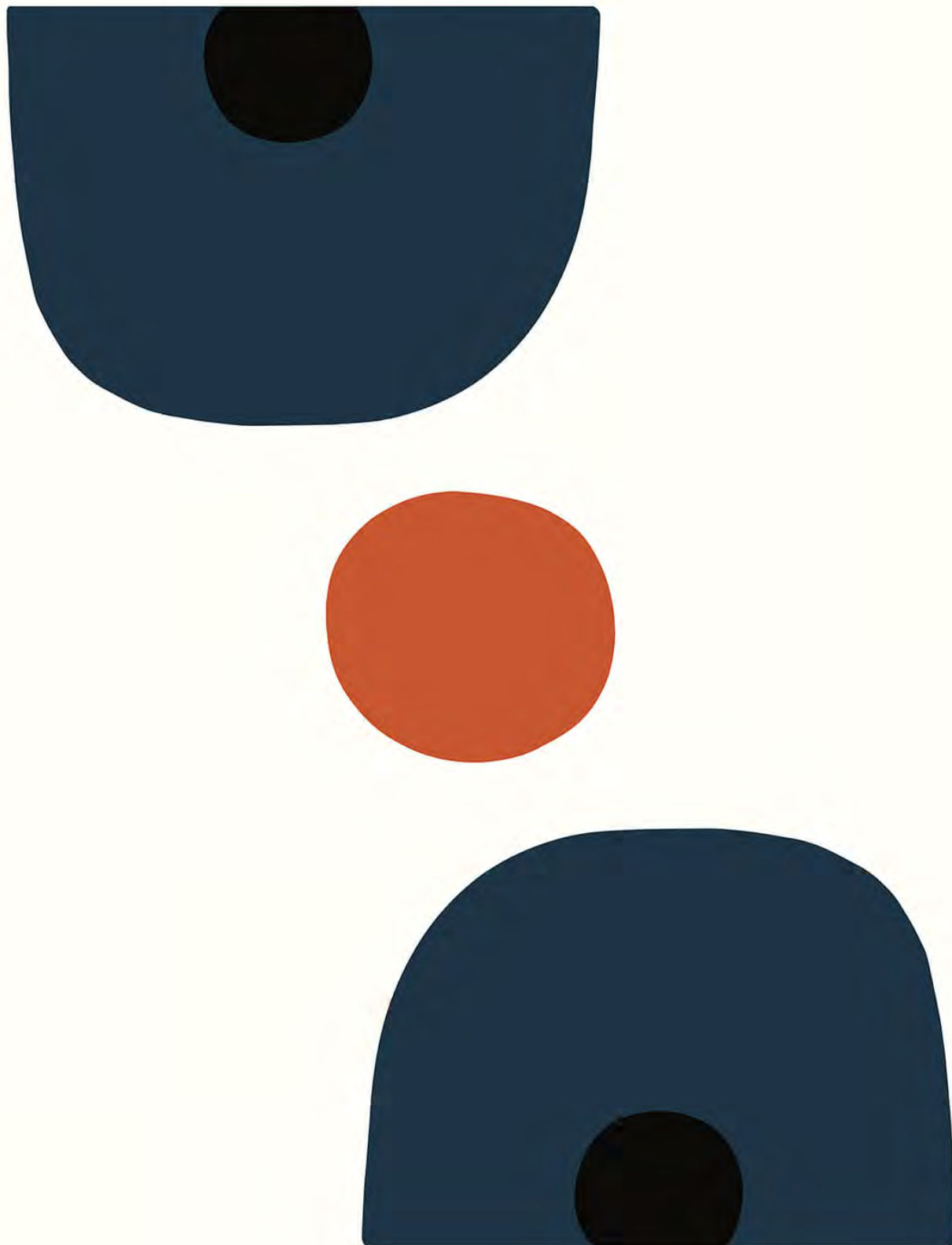
Arendt koncepciójában az antik görög polis jelenik meg olyan ideális berendezkedésként, amely a háromféle emberi tevékenység számára térbelileg szigorúan elkülönített helyeket jelöl ki. A természeti szükségszerűségnek alávetett munka a háztartás, az *oikosz* zárt világában zajlik, a mesteremberek az előállítást saját műhelyükben végzik, de kreativitásuk terméke a közös emberi világot teremti és újíja meg. Az egyenlőség és a szabadság helye az

agora, ahol a megjelenés a szabad polgárok kiváltsága. Ezzel az a probléma, hogy a kiváltságos állapot a háztartásokban dolgozó nők és rabszolgák munkáján alapul.

[33] Mert a szabadságnak, a természeti kényszerek alóli felszabadulásnak ára van, amit meg kell fizetni. Az antik poliszban ezt a nők és rabszolgák fizetik meg, míg a modern világ a gépi technológiára hárítja. A szükségszerűség kényszere alól kibújni csak erőszak alkalmazásával lehet: a poliszban az erőszak elszenvedői a társadalom alávetett csoportjai, a technikai civilizáció meg a természetten tesz erőszakot. **[34]**

Az arendti politikai filozófia két alapfogalma: a *születettség* és a *sokaság*. A cselekvő emberek sokasága teremti meg a nyilvánosság politikai terét. Arendt politikafogalma egyértelműen antiweberiánus: Max Weber számára a politikai cselekvés célja a hatalom megragadása, Arendtnél politikai cselekvés minden olyan emberi aktivitás, amely a nyilvánosság színpadán megy végbe; az emberi lény számára potenciálisan adott szabadság realizálása. Mert az ember cselekvő lény – ez az arendti politikai fenomenológia alaptétele. Cselekedni és szabadnak lenni egy és ugyanaz. A szabadság nem az akaratban gyökeredzik – a szabad akarat hagyományos filozófiai kategóriája Arendt számára üres absztrakció –, hanem a cselekvésben nyilvánul meg. Ám nem minden emberi tevékenység cselekvés. A cselekvéselmélet kontextusa az arendti politikai fenomenológia, amelyben minden emberi tevékenység szigorúan helyhez kötött – gondolkodásának ezt a jellegzetességét nevezik kritikussai *térbeli esszencializmus*nak, s nem teljesen alaptalanul mutatnak arra, hogy ennek következetes érvényesítése gyakorta vezet ellentmondásokhoz, homályosságokhoz. Cselekvéselméletének két fő inspirációs forrása a politikai modellnek tekintett antik görög polisz, **[35]** illetve a két háború közötti német egzisztencia-filozófiák, mindenekelőtt Karl Jaspers. **[36]** A cselekvésben megnyilvánuló szabadság és az ehhez kapcsolódó egyenlőség politikai filozófiájának leglényegesebb építőköve, ám a leghatározottabban tagadja, hogy ezek az emberi lény biológiai konstitúciójában gyökereznének, amint azt az Emberi és Polgári Jogok nyilatkozata deklarálja: szabadság és egyenlőség az emberi cselekvésből nő ki, és csupán a nyilvánosság szférájában létezik; a legkevésbé sem biológiai adottságok, amelyeket ugyanúgy birtokolunk születésünk pillanatától, mint a szemünk színét. Ami természetadta,

biológiai, az az emberi sokaság ténye: hogy sokan vagyunk, és hogy minden születéssel új kezdet lehetősége jelenik meg a világban: a cselekvés képességével születő minden emberi lény valami gyökeresen új lehetőséget hordozza.



Arendt koncepciója ambivalens, kétféle cselekvés-moddal dolgozik. **[37]** Az egyik a görög polisz versengésre épülő, *agonális-expresszív* cselekvése, ahol a nyilvánosság terébe lépő egyének saját kiválóságukat akarják kinyilvánítani a cselekvésben és az ezt kísérő beszédben. Ezért kritizálják Arendtet a cselekvés 'elszabadulását' gátló morális fékek hiánya miatt. Azt mondják, hogy felfogása túlságosan hasonlít a két világháború közötti német politikai egzisztencializmus – Nietzsche által inspirált – koncepciójához, amely a hétköznapi morállal szemben a nagy cselekedetek heroizmusát állította. Innen pedig már nincs messze az immorális cselekvés erénnyé tétele. Hannah Fenichel Pitkin, a feminista kritikusok egyike igencsak pikírten úgy fogalmaz, hogy Arendt kiválóságukat cselekvésükkel fitogtató macsó hősei leginkább a homokozóban egymást felülmúló kisgyermekre emlékeztetnek. **[38]** És valóban: miféle gátak vannak annak útjában, hogy a mértéktelen kitűnni vágyás ne vezessen gonosztettekhez? A kérdés annál is inkább jogos, mert ez a cselekvés-kultusz – ami Fichte óta kísérti a német filozófiát – egyik jellegzetes eleme lesz a náciizmus szociáldarwinizmusból táplálkozó ragadozó-moráljának.

Van azonban Arendtnél a cselekvésnek egy másik modellje, ez a *kommunikatív cselekvés*, amely nem szembeállítja, hanem összeköti az embereket: egymás meggyőzése érvekkel, nyilvános vita, a közös ügyek megbeszélése. Erre alapozva mondja Seyla Benhabib, egy másik feminista értelmező, Arendt védelmében, hogy ez a cselekvéstípus szervesen kapcsolódik Arendt sokaság-fogalmához: hogy a cselekvés mindig feltételezi mások jelenlétét, az etikai dimenziót. **[39]** Tagadhatatlan, Arendtnél van egy művekben megtestesülő belső feszültség. Az 1958-as *The Human Condition* a versenyszerű cselekvés koncepciójával dolgozik, ezzel szemben az 1963-as forradalom-könyv mellett érvel, hogy a 18. század végének amerikai forradalma a kommunikatív cselekvés modern paradigmáját teremtette meg. Ez a meggyőzésre, vitára alapozott cselekvés hozza létre a modern szabadság kis köreit, a helyi közösségekre, a községek hálózatára épülő politikai berendezkedést – mondja Arendt, továbbgondolva Alexis de Tocqueville koncepcióját. A modern szabadság ebben a cselekvésben ölt testet. Arendt – saját harmincas évekbéli tapasztalatai miatt – mindig is bizalmatlan a parlamentáris demokráciával. Ezzel állítja szembe a közvetlen, participatív vagy tanácsdemokrácia utópiáját. Ezért tartja világtörténelmi

jelentőségűnek az 1956-os magyar forradalom munkástanácsait. A kommunikatív cselekvés azonban ugyanúgy utópiához vezet, csak az utópikus minta más: nem az időben távoli, idealizált görög polisz, hanem a modernitás történetének Amerikája, vagy éppen az 1956-os magyar forradalom. **[40]**

Amikor cselekvés és morál viszonyáról van szó, komoly ellentmondások és nehezen feloldható, vagy éppen feloldhatatlan dilemmák keletkeznek. Arendt számára cselekvés és beszéd mindkét modellben összefonódik: a nyilvánosság terében a beszéd nélküli cselekvés szükségképpen erőszakba torkollik és az általunk teremtett világot sodorja veszélybe. **[41]** A cselekvés beszédes. Ám nem igaz minden emberi tevékenységre: ezek a világnélküli vagy világtalan tevékenységek. Arendt szerint ezek közé tartozik a jóság cselekedete is. Ez azonban nem tárgyalható a rossz problémája nélkül.

A totalitarizmus és a rossz: a radikális gonosz és a gonosz banalitása

Hogyan kerül a morális rossz a világba, és milyen a természete? A morálteológiának és a filozófiai etikának ez egyként központi kérdése. Arendt felfogására hatással van a Szent Ágoston-féle koncepció: nyomai számos helyen feltűnnek az életműben, doktori disszertációjának témája is Ágoston szeretet-fogalma. Ágostonnál a rossz nem valami, hanem semmi: a jó hiánya, *privatio boni*. Ágoston a görög, neoplatonikus hagyomány folytatója; meghaladja az ontológiai dualizmust hirdető manicheizmust, amelyben a jó és a rossz két szembenálló metafizikai entitás. Ez ellentmond a keresztény világnézetnek, hiszen azt állítja, Istennek létezik egyenrangú ellenlábasa. **[42]**

Arendt a totalitarizmust tárgyalva úgy találja, hogy ennek történelmi újdonsága, hogy az általa elkövetett bűnök – megsemmisítő táborok és a Shoa – példátlanok. Hogyan lehet erről beszélni, fogalmilag miként ragadható meg a dolog? Arendt a Kant-féle radikális, a hétköznapi meghaladó rossz **[43]** fogalmára utalva fogalmazza meg álláspontját: „(...) a totalitárius rendszerek, miközben azt próbálták bizonyítani, hogy

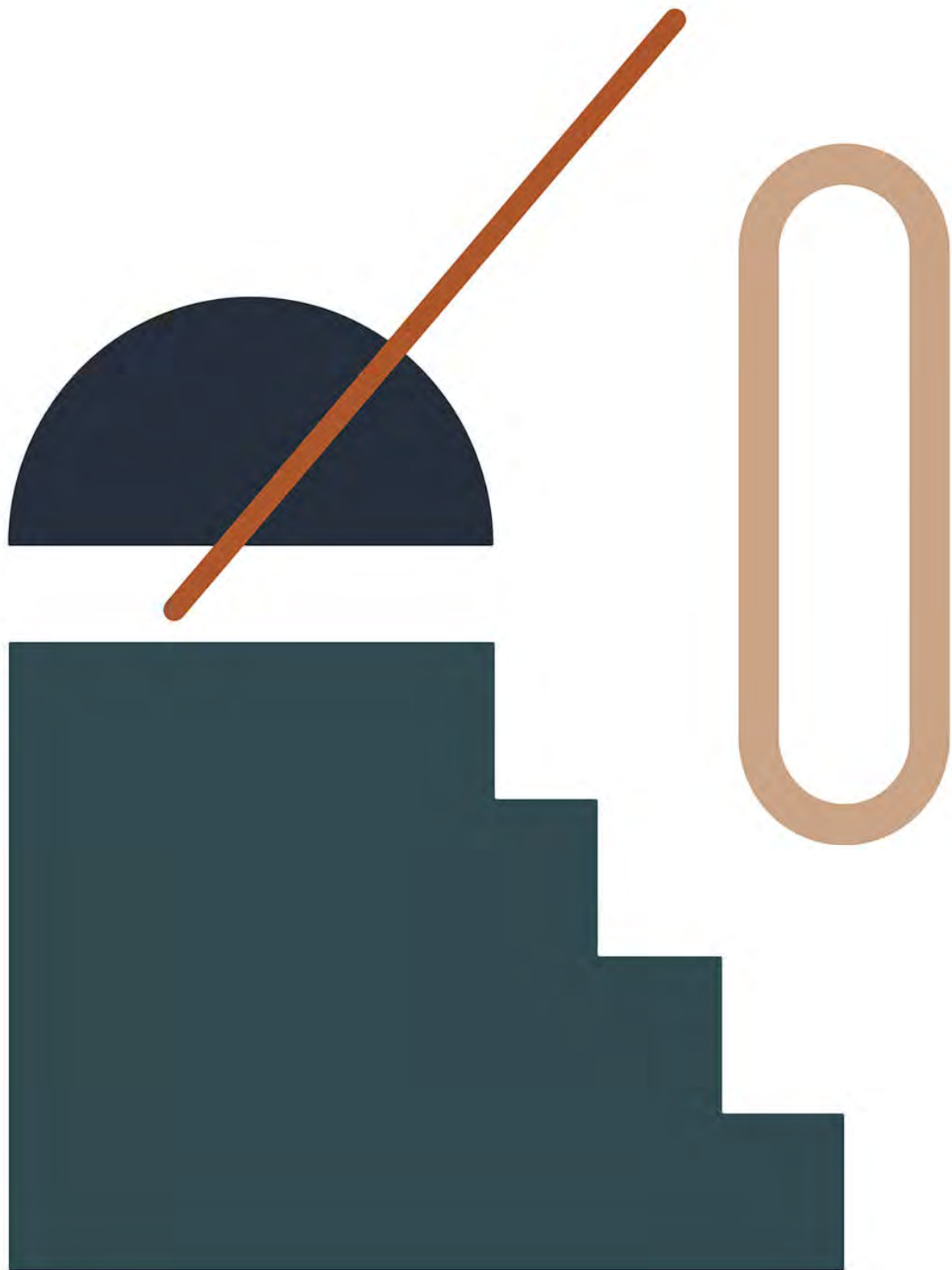
minden lehetséges, anélkül, hogy tudták volna, felfedezték, hogy vannak büntettek, amelyeket az emberek sem megbocsátani, sem megbüntetni nem képesek. Amikor a lehetetlent lehetővé tették, az eredmény a megbüntethetetlen, megbocsáthatatlan abszolút rossz lett, amelyet már nem lehetett az önérdék, a kapzsiság, a pénzsóvárság, a rosszakarat, a hatalomvágy és a gyávaság motívumaiból megérteni és megmagyarázni; és amelyet ezért a harag nem bosszulhatott meg, a szeretet nem viselhetett el, a barátság nem bocsáthatott meg. (...)

egyformán fölösleges

Egész filozófiai hagyományunk lényegéből fakad, hogy nem vagyunk képesek felfogni a 'radikális rosszat'. Ez egyformán igaz a keresztény teológiára, amely még az ördögnek is égi

származást tulajdonít, és Kantra, az egyetlen filozófusra, akinek az általa teremtett kifejezésben legalább meg kellett sejtene valamit ennek a rossznak a létezéséről, igaz, azonnal racionális magyarázatot is adott rá 'az eltorzult rossz akarat' fogalmával, amely érthető motívumokkal magyarázható. Egyetlen dolog látszik csupán felfoghatónak számunkra. Azt mondhatjuk, hogy a radikális rossz olyan rendszerrel összefüggésben jelentkezett, amelyben minden ember egyformán fölöslegessé vált." **[44]**

A radikális rossz fogalma számos problémát vet föl. Arendt tagadja, hogy ezzel a fogalommal démonikus, az emberi szférán kívüli, transzcendens jelenségre akar utalni. Csak hát a fenti idézet ebbe az irányba visz, bár aztán Arendt mégis visszatáncol: amikor a dolgot sajátos politikai rendszerhez, a totalitarizmushoz, illetve a fölöslegessé váláshoz köti, racionális magyarázatot ad – tekintsünk el attól, hogy vajon a feleslegesség önmagában elégséges-e magyarázatként. A *The Human Condition*ben a radikális rossz definíciója újra a démonikushoz közelít: „Minden, amit tudunk, annyi, hogy ezeket a bűnöket nem vagyunk képesek sem megbüntetni sem pedig megbocsájtani, és hogy ezek, ennek következtében, meghaladják az emberi dolgok világát és az emberi hatalom lehetőségeit; mindkettőt radikálisan lerombolják, amikor megjelennek." **[45]**



De, ami mögött nincsenek ott a 'szokványos' hétköznapi gonoszság kicsinyes, triviális motívumai, s amelyet nem lehet megbocsájtani vagy büntetni és túlnő az emberi állapot lehetőségein, azt valamiképpen mégiscsak démoni jellegűnek véljük. Szóval van itt valami homályosság a fogalom körül, amit Arendt nem oszt el. Igaza van Erdélyi Ágnesnek, hogy amikor a rossz banalitásának fogalma miatt – a kifejezés az alcímen kívül egyszer fordul elő az Eichmann-könyvben – Arendtet támadják, megfélekednek arról, hogy a radikális rossz teóriája valójában sokkal problematikusabb annál a banalitás-konceptiónál, amellyel Arendt az előző elgondolásból következő problémákat akarja megoldani. **[46]** A Karl Jasperszel folytatott levelezéséből kiderül, hogy eredetileg éppen Jaspers figyelmezteti: a radikális, démoni rossz a grandiozitás aurájával övezi a náci bűnöket és bűnösöket. 1946. október 19-i levelében írja: vannak baktériumok, amelyek egész nemzeteket képesek megsemmisíteni, de nemigen lehet nagyságról beszélni velük kapcsolatban; a náccal kapcsolatban is félrevezető a nagyság kitétel, Hitlerre vonatkozóan pedig a démoni jelző használata. **[47]** Jaspers itt azt a terminust használja, ami majd az Eichmann-könyvben felbukkan: teljes banalitásról beszél. **[48]** Arendt reakciója: amikor azt mondjuk valamiről, hogy ez emberi ésszel felfoghatatlan, ennek nem kell együtt járnia a nagyság képzetével. De maga is érzi a problematikuságát, ezért egészül ki a radikális bűn teóriája a feleslegességre vonatkozó koncepcióval, először a levelezésben, majd a totalitarizmus-könyvben.

A rossz banalitásának kérdésével foglalkozó írások úgyszólván áttekinthetetlenek. Van, aki úgy véli, valójában nincs áthidalhatatlan ellentét a radikális rossz teóriája és e között; éppen ellenkezőleg, az utóbbi az előző kiegészítése. **[49]** Míg mások szerint a két megközelítés gyökeresen különbözik. **[50]** Arendtnél mindkét álláspontra lehet szöveghelyeket találni. **[51]** De hát mit is jelent a gonosz banalitása? Arendt könyve végén – reflektálva a heves kritikákra, amelyekben a jeruzsálemi törvényszéki tudósítások után része volt – megpróbálja tisztázni, mit akart leírni a vitatott kifejezéssel: „(...) amikor a gonosz banalitásáról beszélek, azt szigorúan a tények szintjén teszem, utalva egy olyan jelenségre, amellyel a tárgyaláson szembesült az ember. Eichmann nem volt Jago és nem volt Macbeth, és semmi nem állt távolabb gondolkodásától, mint hogy III. Richárdhoz hasonlóan elhatározza, hogy 'gazember

lesz'. Leszámítva kivételes szorgalmát személyes előmenetelét illetően, egyáltalán nem voltak indítékai. (...) Csupán, kissé keresetlenül fogalmazva, föl sem fogta, mit csinál. (...) Eichmann nem volt buta. Merő gondolattalansága – ami semmiképpen nem azonos a butasággal – tette őt alkalmassá, hogy a korszak legnagyobb bűnözője legyen. És ha ez 'banális', sőt akár mulatságos is, ha a világ minden igyekezete sem elegendő, hogy kimutassunk valamiféle ördögi vagy démoni alaposságot Eichmannban, ez még mindig távol áll attól, hogy hétköznapiak nevezzük." [52]

tömeggyilkos *niemand*

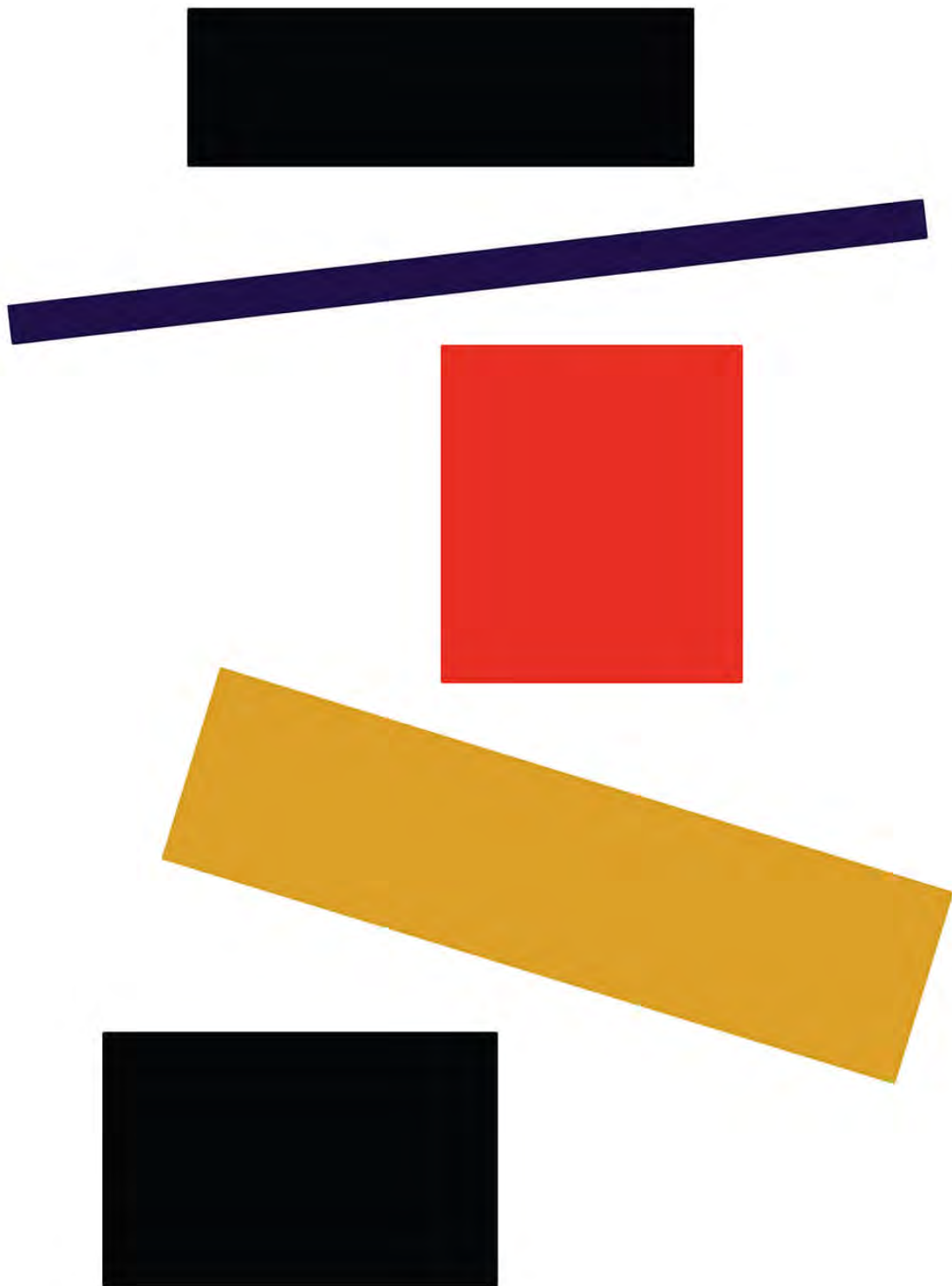
Mit olvasunk ebben a magyarázatban?

Mindenekelőtt azt, hogy Arendt a Jaspers által fölvetett nagyszabásúság vagy grandiozitás problémáját kívánja megoldani. Ám olyan

megoldást talál, amely legalább annyi, vagy még több kétséget támasztott, mint amennyit eloszlat. Az világos, miért mondja, hogy nem Jagót, Macbeth-et vagy III. Richárdot látta a vádlottak padján ülni: a démoni jelleggel kapcsolatos képzeteket akarja eloszlatni. Voltaképpen egy tömeggyilkos *niemand*ról van szó, aki ebben a mivoltában lett korunk legnagyobb bűnözője. De talán nem alaptalanul szokták azt ellenvetést felhozni, hogy ha ez esetleg igaz is Eichmannra – van, aki ezt is kétségbe vonja, például Heller Ágnes [53] –, ily módon nem lehet megfelelően leírni Hitlert, Göringet vagy éppen Mengelét. Arendt persze – lásd a fenti idézet első mondatát –, maga is kijeleni: egy egyedi, partikuláris jelenséget ír le. A probléma az, hogy ez a fogalom óhatatlanul a radikális rosszal állítatik szembe, s elsikkad az, hogy eredetileg kétféle absztrakciós szintről volt szó.

Mit jelent, hogy Eichmann lényének alapvető jegye a 'gondolattalanság'? Mit jelent ez a szó? Már a terminus angol eredetijével – *thoughtlessness* – is vannak problémák. Mary McCarthy, Arendt barátnője és angol nyelvű szövegeinek gondozója levelében rámutat, hogy a gondolattalanság vagy gondolat-nélküliség jelentés archaikus és az élő nyelvben ritkán fordul elő. A köznyelvben elsősorban a gondatlanság, figyelmetlenség értelmében használják; úgy véli, jó volna Arendtnek olyan szinonimákat keresnie, amelyek jobban megvilágítják az olvasó számára, hogy a szerző itt a gondolkodásra való képtelenségre gondol. [54]

A hétköznapi nyelvben szokatlanul hangzó terminusok kiötlése mesterének, Martin Heidegger bevett eljárás módja; és Arendt esetében sem pusztán nyelvészeti, hanem filozófiai-módszertani kérdés, ami a morálhoz visz. Morál és gondolkodás viszonyáról mond valami fontosat. **[55]** Ez pedig közvetlenül kapcsolódik morál és cselekvés kapcsolatához. A gondolatlanság fogalmának bevezetésével magyarázza, hogyan működik a lelkiismeret, és mennyiben képes a morálisan rossz cselekedetek útjába állni. Belső dialógusról van szó – mondja –, benső, mentális-pszichikai lényünk megkettőződéséről. Az elgondolás összefügg Arendt identitás-konceptiójával, illetve a kanti ítélőerő-teória Arendt-féle politikai értelmezésével. A modell Szókratész: az ő belső dialógusának eredménye a lelkiismeret, általánosan véve saját gondolataink bizonyos távolságból szemlélése, a reflexió képessége. A *The Life of the Mind* bevezetőjében hosszasan tárgyalja a gondolatlanság jelenségét, s leírja, hogy a rossz banalitásának Eichmann peréhez kötődő problémája miként vezette el a gondolkodás, cselekvés és bűn hármasságának kérdéséhez. Annak idején nem általános tézisként vagy doktrínaként akarta használni, és célja a nagyszabású démoniség képzetének eloszlatása volt. Tudja: ez ellentétes a nyugati teológiai-filozófiai tradícióval, amely hajlik a rossz démonikus megjelenítésére: Lucifer mint bukott angyal. Ugyanakkor az irodalom arra szoktatott bennünket – Káin és Shakespeare III. Richárdja a példa –, hogy emberi motívumokból vezessük le a rosszat és gonoszat: sértettség, hiúság, harag stb. Ám Eichmann személyisége a banális és motívumok nélküli, de radikális, emberi értelemmel felfoghatatlan bűnöket elkövető gonosztevő paradoxonjával szembesítette őt. **[56]**



Eichmanntól a jó kísértésig: a kétféle totalitarizmus és a bűn

Hogyan visz innen az út a világot pusztító jóságig? A válaszhoz vissza kell kanyarodnunk Arendt totalitarizmus-konceptiójához. Arendt a *The Life of the Mind*-ban többször említi a jelenséget, hogy emberek nagy tömegei milyen könnyedén fogadják el az örökölt morális kódok helyett az újakat. Nyilvánvalóan személyes tapasztalatok munkálnak a megállapítás mögött. Az évtizedekkel későbbi szövegből is sűrű a döbönt keserűség. Ha a morál csupán az örökölt szabályokat jelenti, nagyon reménytelen a dolog. Mert az emberek többsége éppoly könnyen cseréli ezeket – függetlenül tartalmuktól –, mint az ebédlőasztal melletti viselkedési szabályokat.

[57] Olyan simán megy végbe az átállás – ahogyan azt a náci Németország és a sztálini Oroszország esete bizonyítja –, mintha mindenki aludna, amikor a dolog bekövetkezik. A Tízparancsolat nem egyszerűen érvénytelen lesz, hanem a parancsolatok ellentéte válik kötelezővé: a 'Ne ölj!' helyett: 'Ölj!', a 'Ne tégy hamis bizonyosságot felebarátod ellen!' helyett: 'Tégy hamis bizonyosságot felebarátod ellen!'. Arendt tétele illusztrálásaként ehhez még hozzáteszi, hogy a háború utáni poszt-náci Németországban az újabb átnevelés ugyancsak nem ütközött különösebb nehézségekbe.

feleslegessé váló embertömegek

Az örökölt, szokásszerű erkölcsi normák történelmi veresége a totalitarizmussal szemben fölveti a kérdést, hogy miféle egyéb gátló tényezők lehetnek hasonló

helyzetekben. A belső dialógus és az ebből kinövő lelkiismereti kétely, tehát a szökratészi típusú önreflexió által emelt gátak nem funkcionálnak – a történetek ezt bizonyítják. Hogy miért nem, azt Arendt a totalitarizmus-könyvében a tömegtársadalom fölemelkedésével magyarázza. A könyv első két része a faji ideológiák és az imperializmus összekapcsolódásával előálló konstellációhoz köti az új jelenséget. Az addigi társadalmi-politikai keretek közül kihullott, feleslegessé váló embertömegek – amelyeket a modernitás dinamikája egyébként is megfosztott a régi orientációs pontoktól; a vallástól, a hagyománytól és a tekintélytől – különösebb fenntartások nélkül teszik viselkedésük zsinórmértékévé az új szabályokat, legyenek azok bármilyen embertelenek. A konformista viselkedés és az autonóm, belsőleg

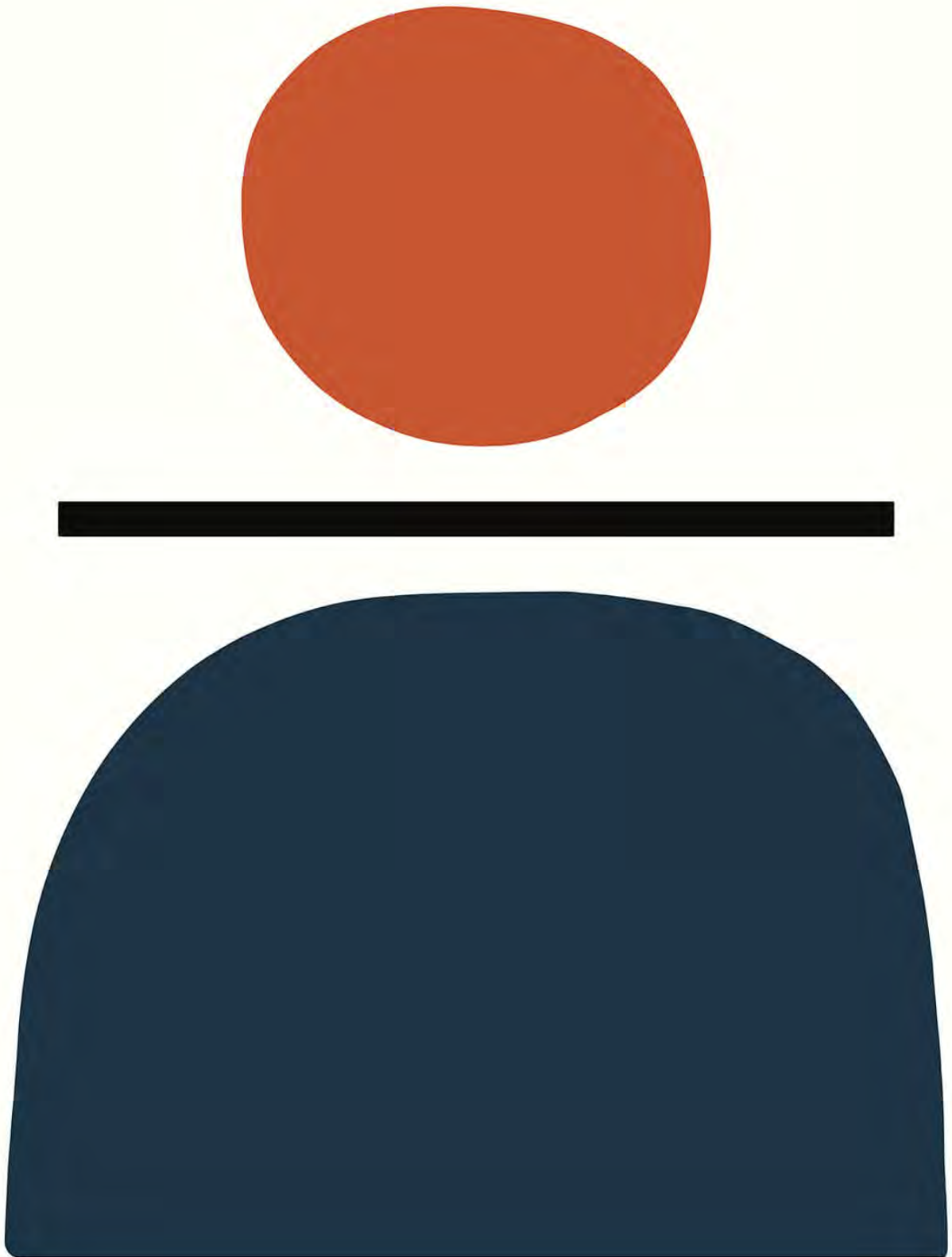
vezérelt cselekvés szembeállítás az arendti gondolkodás egyik legfontosabbika. Az Eichmann-könyv ebből a szempontból a totalitarizmus-könyv gondolati anyagának túlnyomó részét kitevő nácizmus-problematikát folytatja.

Ám a totalitarizmus-könyv szerkezetileg rendkívül aránytalan. Első két része a náci totalitarizmushoz vezető történelmi utat meséli el; a könyv harmadik részében megjelenő, a sztálini totális államot tárgyaló gondolatmenetek idegenek, nem kapcsolódnak szervesen az addigiakhoz. Nem rajzolódik ki olyan történelmi pályaív, amely a bolsevik totalitarizmusban végződik; nem kapunk meggyőző magyarázatot a hogyanra – azért nem a miértre, mert Arendt indeterminista szemléletéből adódóan ódzkodik a kauzális magyarázatoktól; ilyet a nácizmus esetében sem ad. Művének hiányosságával maga is tisztában van: terveik között szerepel egy, a marxizmus totalitárius elemeivel foglalkozó könyv, ez azonban nem készül el. De miképpen magyarázható, hogy a sztálini terrorhoz vezető tényezők között nem a gondolkodás alvilágához tartozó, obskúrus szellemi áramlatot találunk, hanem a felvilágosodás eszmeáramlatában gyökeredző, emancipatív, szabadságelvű marxi filozófiát? Arendt – aki élete egyetlen szakaszában sem lesz marxistává, sőt még azt is visszautasítja, hogy a baloldali tradícióhoz tartozna **[58]** – Marxtól igen jelentős gondolkodónak tartja, ám vele és más marxista szerzőkkel csak a weimari évek végén ismerkedik meg. A *The Human Condition* gondolatmeneteinek egyik legfontosabb szála már Marx nézeteinek kritikája: miközben elismeri gondolkodói nagyságát, alapvető hibájául rója fel, hogy a politikát beolvasztja a történelembe, alávetve a szabad emberi cselekvést a történelmi szükségszerűségnek. (Van itt a marxi gondolkodással kapcsolatban személyes szál is: Arendt második férje, a munkás származású, autodidakta Heinrich Blücher fiatal kommunistaként részt vesz az 1919-es berlini Spartacus felkelésben, 1928-ban a sztálinizmust elutasítva kilép a kommunista pártból.)

Az Eichmannban és a megsemmisítő táborokban manifesztálódó gonosz stációihoz oda kell illeszteni a Sztálinhoz és a Gulághoz vezető szenvedéstörténet stációit. Ez történik az 1963-as forradalom-könyvben. Az eredmény ugyanolyan problematikus és vitára ingerlő, mint a radikális gonosz és a gonosz banalitásának fogalmai. A világpusztító néma jóság koncepciója első hallásra meghökkentő. Arendt konkrét

történelmi-politikai események rekonstrukciójához megint politikai filozófiájának kategóriáit használja, s a hétköznapi beszéd fogalmait a megszokott, bevett jelentésüktől eltérően alkalmazza; a filozófia szemantikai mezejébe emeli.

A néma és világpusztító jóság teóriájához kapcsolódó cselekvéelmélet már a *Human Condition*ben készen van: a jósággal foglalkozó gondolatmenetek szereplője Jézus, aki Arendt számára – Szókratész mellett – az európai kultúrában az abszolút morál paradigmaticus alakja: **[59]** „Az egyetlen tevékenység, amelyet Jézus tettekben és szavakban tanított, a jóságé; ez nyilvánvalóan hajlamos, hogy rejtve maradjon a látás és hallás számára. (...) a jó cselekedet abban a pillanatban, amikor tudottá és nyilvánossá válik, elveszíti a jóság sajátos karakterét, azt, hogy semmi másért, csak a jóság kedvéért hajtják végre. Amikor a jóság nyíltan megjelenik, többé már nem jóság (...) A jóság csak akkor létezhet, amikor még magában a cselekvőben sem tudatosul; aki úgy tekint magára, mint egy jó cselekedet végrehajtójára, többé már nem jó ember, legföljebb a társadalom hasznos, vagy egy egyház kötelességtudó tagja. (...) A jó cselekedetek, éppen azért, mert nyomban el kell őket felejteni, nem válhatnak a világ részeivé; jönnek és mennek, nem hagynak nyomot. Valóban nem erről a világról valók. (...) Ezért a jóság mint következetes életvitel, nemcsak lehetetlen a nyilvánosság birodalmának határain belül, hanem pusztító is erre nézve.” **[60]**



A jóság tehát tudatosulva elveszíti sajátos karakterét: instrumentalizálódik, valami rajta kívülinek lesz az eszköze. Nem nehéz ebből kihallani, az Arendt által többször is citált és magyarázott jézusi intelmet: „ne tudja a te bal kezéd, mit cselekszik a te jobb kezéd” **[61]** Ám a pusztító jelleget kimondó konklúzió ezen a helyen nem megalapozott: kinyilatkoztatásszerű. Értetlenségünk fokozódik, amikor a könyv cselekvésről szóló fejezetében, a cselekvés elszabadulását, rosszá válását megakadályozó megbocsájtás kapcsán ismét Jézus jelenik meg; **[62]** ám itt mint a megbocsájtás cselekedetét példaadóan gyakorló személy, mint tökéletes ember, a későbbiekben civilizációs mintául szolgáló morális ágens. No de a megbocsájtás képessége nem tételezi a jóság meglétét? Ha pedig igen, hogyan állítható, hogy a jóság lerombolja az emberi világot?

Jézus, a nagy inkvizítor és Billy Budd

A forradalom-könyvben a cselekvésemélet történelmi kontextusba kerül. A jóság világnélkülisége kommunikálhatatlanságának következménye. Az 1789-es francia forradalom félresiklásáról elmondott történet a magyarázat. Miért siklottak félre a dolgok, hogyan jutottak el a forradalmárok az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatától a guillotine kosarába hulló fejekig, miért lett a régi politikai rendszer megdöntéséből, a megszabadulásból zsarnokság, miért maradt el – szemben az amerikai történésekkel – a szabadság intézményeinek megalapozása? **[63]** Arendt a történetek általa adott olvasatával reméli kiegészíteni a totalitarizmus-könyv egyoldalúságát, megmagyarázni, hogy a nagyon is különböző kezdetek után miért lett ugyanaz, totalitarizmus a történet vége. Hogyan kerül itt főszerepbe, mégpedig negatív főszerepbe a jóság?

A kiindulópont egyrészt a természeti körülmények alapvető különbsége – Amerika természetadta bősége, ellentétben Franciaország nagy tömegeinek nyomorúságával –, illetve a politikai cselekvők ehhez kapcsolódó eltérő identitása. Az amerikai forradalom vezetőinek nem kell szembesülniük a tömeges nyomorral; itt a politikai cselekvés meg tudja őrizni azt a hideg, távolságtartó személytelenséget, ami

szükséges a szabadság intézményeinek felépítéséhez. Amerikának szerencséje, hogy a politikai cselekvés történelmi mintáit az antik szerzőknél, a klasszikus republikanizmusban találja meg. A legfőbb, a cselekvést inspiráló elv itt a szabadság.

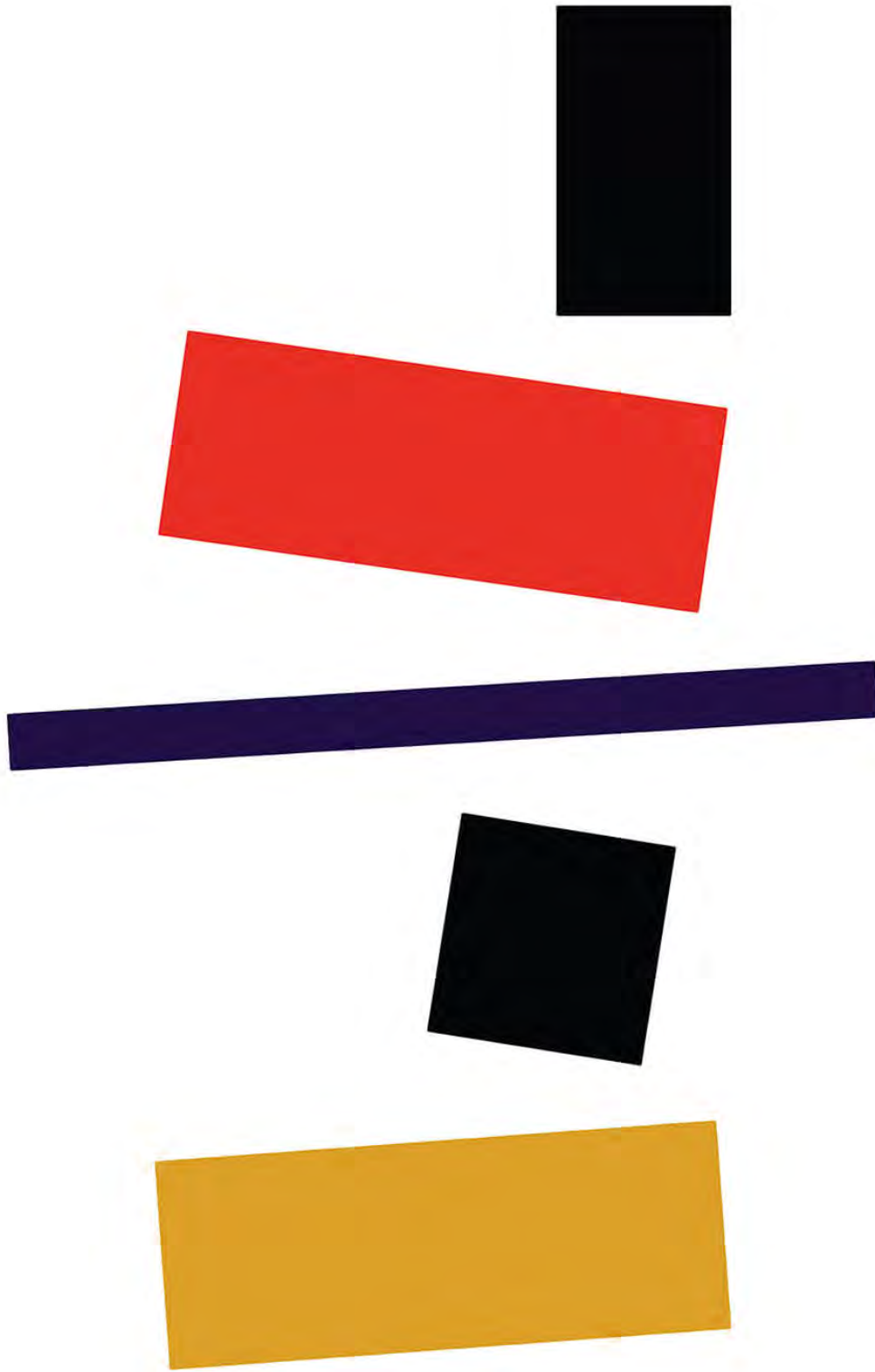
a cselekvés elve

Az arendti (politikai) etikai koncepciót megalapozó cselekvésemélet központi eleme a cselekvésben megnyilvánuló, azt inspiráló elvnek, a cselekvés értelmének, az egyéni, pszichológiai indítékoknak, valamint a cselekvő céljának különválasztása: „A politikában tehát meg kell különböztetnünk a rendeltetést, a célt és az értelmet. Egy dolog értelme, szemben rendeltetésével, önmagában rejlik, s egy tevékenység értelme csak addig lehet érvényes, ameddig a tevékenység tart. Ez valamennyi tevékenységre érvényes, a cselekvésre is, függetlenül attól, hogy van-e rendeltetése vagy sem. Egy dolog rendeltetésével pontosan fordított a helyzet; akkor kezd egyáltalán valósággá válni, ha a tevékenység, amely létrehozza, befejeződik [...] Végül a célok, amelyekhez igazodunk, azokat a mércéket hozzák létre, amelyek szerint minden cselekvést meg kell ítélni; meghaladják, avagy transzcendentálják a megcselekedettet, ugyanabban az értelemben, amelyben minden mérce transzcendentálja azt, amit mérni hivatott. A minden politikai cselekvésben meglevő ezen három elemhez – a rendeltetéshez, amit igyekszik betölteni, a célhoz, ami lebeg előtte és amihez igazodik, illetve az értelemhez, ami benne végrehajtása során megnyilatkozik – negyedikként csatlakozik az, ami ugyan sohasem a cselekvés indítéka, de tulajdonképpen mégis ez hozza mozgásba. E negyediket a cselekvés elvének nevezem, s ezzel Montesquieu-t követem, aki *A törvények szelleméről*-ben, az államformák tárgyalásakor ezt az elemet elsőként fölfedezte.” **[64]**

A forradalom-könyv gondolatmenetében a Rousseau-t olvasó francia jakobinusoknál a nyomorultak iránti együttérzés lesz a politikai cselekvés mozgatórugója; cselekvésüket nem a szabadság elve inspirálja. Az együttérzés tömegméretekben személytelen sajnálattá válik. A dolgot súlyosbítja az eredendő bűn keresztény dogmájának megfordítása: Rousseau civilizációkritikája, amely a hipotetikus, civilizáció előtti, első ember eredendő jóságára épül, új kontextusba kerül: a nyomorgó, szenvedő tömegek lesznek a jóság hordozói, míg az együttérzés

szenvedélyének erejét magába szippantó sajnálat által hajtott politikus legfőbb problémája nem a szabadság megalapozása, hanem a nyomorúság felszámolása. Ennek eszköze nem a meggyőzés és érvelés – tehát a politikai nyilvánosság színpada –, hanem az erőszakosságba torkolló, a világ megjavításához szavakat nemcsak hogy nem igénylő, hanem szavakkal nem is rendelkező jóságtól és együttérzéstől vezérelt közvetlen cselekvés.

Arendt tételét két irodalmi példával illusztrálja – ez kedvenc módszere, amit szívesen alkalmaz. A totalitarizmus-könyv imperializmussal foglalkozó részében, a fekete-Afrikára vonatkozó gondolatmenetet Joseph Conrad szövegével támogatja meg. A forradalom-könyv irodalmi illusztrációival a néma és világpusztító jóság tételét próbálja alátámasztani, vagy legalábbis érzékletesebbé tenni. Az egyik Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődésének* Nagy Inkvizítor-részlete, a másik Herman Melville *Billy Budd* című kisregénye. Dosztojevszkij keret-történetében az inkvizíció Spanyolországába visszatérő Jézust a vallási hatóságok bebörtönzik; a cellájában meglátogató inkvizítor a szabadság és kenyér dilemmáját taglalja. Ők – hatalmi ideológiává téve a jézusi tanítást – a kenyérért cserébe levették az emberek válláról a számukra elviselhetetlen szabadságot. Jézus a hosszú monológra nem mond semmit; válasza egy gesztus. Megcsókolja az őt megégetni akaró inkvizítort, aki elsápad, kinyitja a cella ajtaját és felszólítja, hogy menjen el, és soha többé ne térjen vissza.



Kétséges, hogy ez a példázat tényleg alátámasztja-e Arendt mondandóját, hiszen Jézus jóságból fakadó együttérzése itt ugyan valóban szavak nélküli válaszban nyilvánul meg, ám szó sincs erőszakról. Éppen az ellenkezője történik: a gesztus erőszakot, ti. Jézus máglyára vettetését akadályozza meg. Az evangéliumok Arendt által gyakran idézett Jézusának tettei egyébként is – eltekintve a kufárok templomból kiűzésétől – az ellenfelei erőszakát leszerelő személyiségről tanúskodnak. **[65]** Arendtnek a biológiai szükségszerűség, a kenyér vagy szabadság dilemmája miatt lényeges a történet – meg annak érzékeltetésére, hogy Jézusnak mindig egy másik ember személyére irányuló együttérzését szembeállítsa a tömegek iránti, hatalomvágytól elválaszthatatlan, személytelen sajnálattól –, de nem bizonyítja a szavak nélküli jószág szükségképpeni erőszakba fordulását. **[66]**

Melville *Billy Buddja* sokkal meggyőzőbb. A hadihajóra kényszerrel besorozott Billy Budd, a természetes jószág megtestesítője – egyfajta Krisztus-figura – kerül itt szembe a radikális gonoszt megtestesítő Claggart fegyvermesterrel, **[67]** aki lázadással vádolja őt Vere kapitánynál. A szembesítés során Budd nem képes szavakkal megvédeni magát, dadog, és végül halálra sújtja vádlóját. A természetes, radikális jó erőszakkal törli ki a világból a radikális rosszat, kommentál Arendt, megjegyezvén, hogy a bibliai történet megfordításáról van szó: itt nem Káin öli meg Ábelt, hanem fordítva. Ám a végeredmény itt is gyilkosság. Az együttérzés motívuma is megjelenik; Billy Budd együtt érez az őt gyilkosság elkövetőjeként halálra ítélni kénytelen és döntése miatt szenvedő, a törvény szerint eljárni kénytelen Vere kapitánnyal: „Jézus hallgatása „a nagy inkvizítor” előtt és Billy Budd dadogása ugyanazt jelzi: képtelenek (vagy nem hajlandók) semmiféle meggyőző vagy érvelő beszédre, amelyben valaki beszél valakinek valamiről, ami mindkettőjüket érdekli (...) Általában nem az együttérzés kezdi megváltoztatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést, de ha ezt teszi, kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel. (...) a jószág talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az 'elementáris gonosszal' abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erővelejárója, és amely ártalmas mindenfajta politikai szerveződés szempontjából.

Mintha azt mondaná: Tegyük fel, hogy mostantól politikai életünk talpköve ez lesz: Ábel ölte meg Káint. Nem veszik észre, hogy ebből az erőszakos tetteből a gonosztetteknek ugyanaz a sora fog következni, azzal a különbséggel, hogy az emberiségnek még csak az a vigasza sem lesz meg, hogy az erőszak, amelyet bűnnek kell nevezni, valóban csak a gonosz emberekre jellemző.” **[68]**

Bertolt Brecht és a jó kísértése

Arendtnek 1966-ban, a *New Yorker*-ben megjelent, majd a *Men in Dark Times* című kötetbe is fölvevett, Bertolt Brecht-ről szóló esszéje sejteti, hogy a világpusztító jóság teóriáját ugyanúgy személyes tapasztalatok inspirálják, mint számos más filozófiai tézisé. Arendt vonzódik az irodalomhoz, barátai között írók is vannak, például W. H. Auden, aki sokra becsült vitapartnere. A gondolatmenet itt azzal indít, hogy milyen messze mehet egy költő vagy író politikai elköteleződésében anélkül, hogy alkotói mivolta ezt megsínylené. Arendt úgy véli, igaza volt Goethének: egy költőnek sok mindent el lehet nézni. A kérdés: mennyit? A fasizmussal elköteleződő Ezra Poundot **[69]** veti össze a maga garasát Sztálin mellett letevő Bertolt Brecht-tel. Aztán a három elveszett német nemzedék rövid portréja következik. Az 1898-ban született Brecht az elsőbe, a századfordulósba tartozik; a második a tízes évek nemzedéke, míg a harmadik a húszas éveké. Mindhárom végigmegy a maga kálváriáján. Az elsőnek a Nagy Háború pokla jut, a másodiknak a háború utáni krízis éve a forradalmi nyugtalansággal, hiperinflációval, tömeges munkanélküliséggel. A harmadiknak a spanyol polgárháború, a náci koncentrációs táborok és a moszkvai perek; a második világháború alatt a biológiai életidőben egymástól nem messze levő három nemzedék összeolvad egyetlen nagy csoportjává katonáknak, megsemmisítő táborok áldozatainak, menekülteknek, ellenállóknak és szőnyegbombázások civil elszenvédőinek. **[70]**

súlyosabb létezés

Brecht – írja Arendt – a húszas évek 'Isten halott' hangulatából kinövő, a testiség e világi transzcendenciáját hirdető újpogány, a büntető

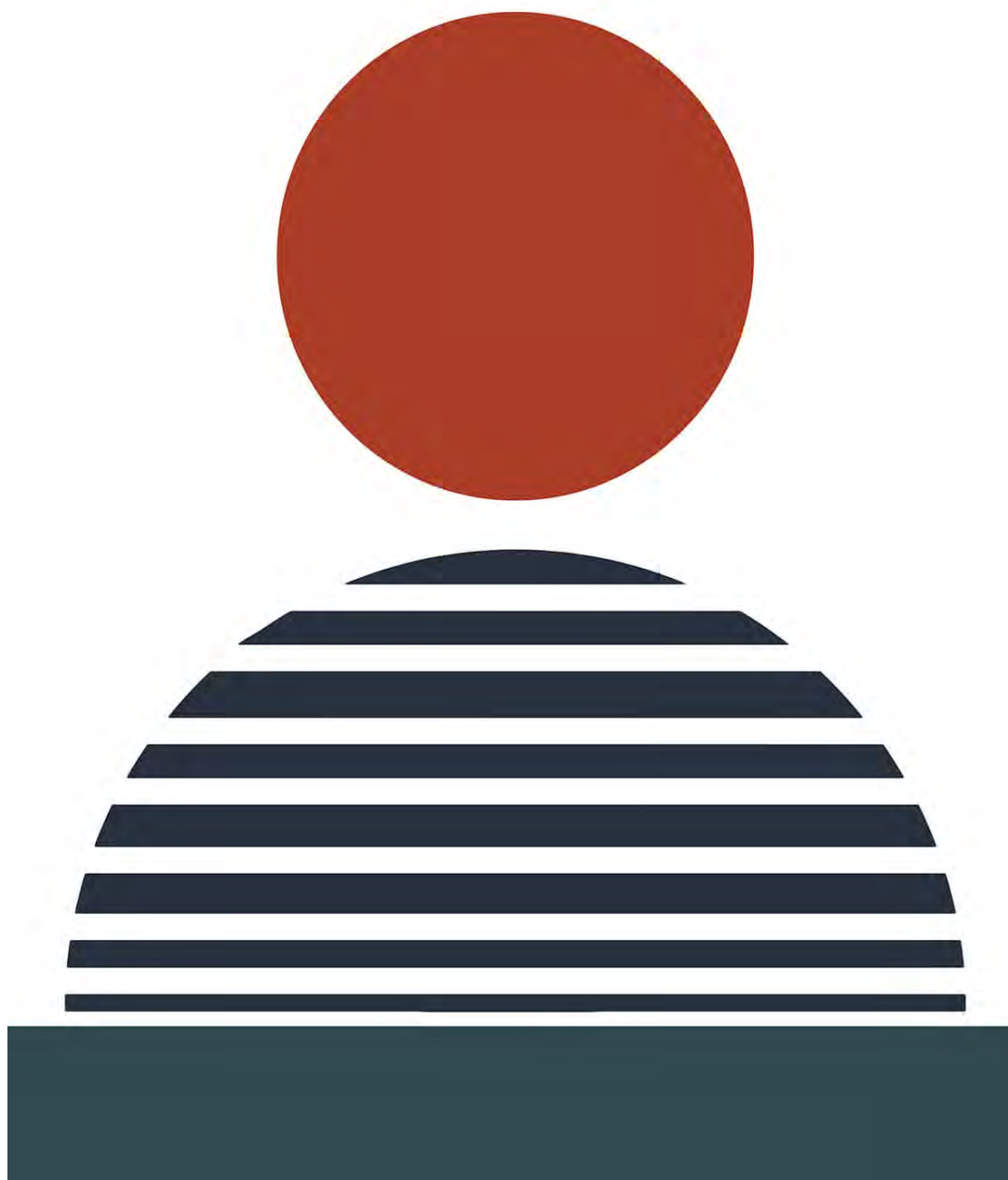
keresztény isten terhének lerázásából fakadó életöröm költőjeként indul. A harmincas években egy súlyosabb létezés lehetőségét kutatva bukkan Marxra, Engelsre és Leninre, akikben a szenvedőkkel való együttérzésnek az a – Arendt szerint az ember biológiai-állati lényében gyökerező, elemi jellegű – szenvedélye ragadja meg, amely az ő személyes életének is a legerősebb hajtóereje. Szóval – mondja Arendt – a korszak ismeretében aligha lehet kárhozottatni Brechtet, amiért kommunistává lesz. A bajok később jönnek, amikor a hívő kommunista, a világot akár erőszakkal is megjobbítani akaróbból a szörnyűségeket elfogadó, sőt helyeslő bábbá, a totalitárius gépezet fogaskerekévé lényegül.

Brechtet tehetsége az utolsó stációtól megóvja ugyan, de végül alkotóképessége elvesztésével kell fizetnie. Lírai cinizmussal próbál distanciát tartani magában, miközben ódákat ír Sztálinhoz. Arendt idézi az 1953-as berlini munkásfelkelés után írott, sokat emlegetett, *A megoldás* című versét:

„A június 17-iki fölkelés után
az Írószövetség főtitkára
a Sztálin-fasorban röplapokat osztatott szét,
melyek tudatták, hogy a nép
eljátszotta a kormányzat bizalmát,
és csak kétszeres munkával
hódíthatja vissza. Nem volna ezúttal
egyszerűbb, ha a kormány
feloszlathatná a népet,
és újat választana?”
/Eörsi István fordítása/

Brecht – véli Arendt – kezdettől tudatában van a félelmetes dilemmának: megengedheti-e magának a jó a jóság luxusát, miközben egy rossz és gonosz világot akar jobbítani? Ez túlmutat Brechten: ez az első, hívő kommunista nemzedék, a messianisztikus marxizmussal magukat nemcsak eljegyző, hanem azzal frigyre is lépő értelmiségiek tipikus dilemmája. **[71]** Ezzel kell szembesülnie 1918 őszén a fiatal

Lukács Györgynek. **[72]** A dilemmára Brecht drámáiban különböző megoldásokat talál. *A Kaukázusi krétakörben* – itt hangzik el a híres mondat: 'Szörnyű, hogyha megkísért a Jóság!' – a kísértésnek engedő szolgálóleány, Gruse tette nyomán végül jóra fordulnak a dolgok, míg *A szecsuáni jólélekben* egyfajta kettős játékra kényszerül a jó: Sen Te és Sui Ta, az együttérzéstől hajtott szecsuáni jólélek és munkásait kizsigerelő tulajdonos egy és ugyanazon személy. A Szecsuánba leszálló istenek egyike így összegezi a tanulságot: a jó szándék a szakadék szélére juttatja a világot, míg a jó cselekedet bele is löki, a világ ezért lakhatatlan.



Arendt Brecht-esszéje nem csak egy alkotói pálya elemzése. A jóság negatív szerepére vonatkozó teória illusztrációja, kézzelfoghatóbbá, szemléletesebbé tétele a cél. Arendt Brecht kapcsán is meghúzza azt az ívet, amely Robespierre-től, Marxon, Engelsen keresztül Leninig vezet. Brecht számára a 'klasszikusok' azért fontosak, mert az együttérzés szenvedélyét a világot cselekvéssel átalakítani képes haraggá változtatták át. Konklúziója szerint Brecht – valószínűleg anélkül, hogy tudná – eljut a Machiavelli által a politikus számára ajánlott cselekvési maximáig: meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó! **[73]** Az írás a cselekvés és morál viszonyát tárgyaló arendti cselekvéseméletbe torkollik: előkerül a politikai bűnöző karaktere és az általa elkövetett tett közötti viszonynak a rossz banalitása kapcsán fölmerült problémája, illetve a megbocsájtás arendti kulcskategóriája. Ám a néma világpusztító jóság teóriájával kapcsolatban fölmerülő kétségek nem oszlanak el. Ugyancsak problematikus marad az a koncepció, amely a sztálini totalitárius államhoz vezető út lényegi jellemzőjének az emberi nyomorúság keltette együttérzés világjobbítási szándékát mutatja föl. Vajon Sztálin tényleg ebbe a politikus-típusba tartozott? Arendt a modern politikai gonoszság egyetlen típusának általános érvényességet tulajdonítva túlfeszíti a teóriát.

Konklúzió: részvétlenség, hideg ész és a politikai cselekvés személytelensége

Arendt kétségkívül ellentmondásokkal teli gondolkodó. Ez magyarázza a politikai filozófiájáról adott nagyon különböző, sokszor gyökeresen ellentétes következtetésekre jutó interpretációkat. Különösen igaz ez morál és politikai cselekvés viszonyára vonatkozó teóriájának értelmezésére. George Kateb, egyik legélesebb kritikus egyenesen azt állítja, hogy Arendt veszélyesen közel kerül a politikai immoralizmushoz, mert a morális motívumokat és a morális megfontolásokat figyelmen kívül hagyja politikai filozófiájában; nem ad morális kritériumokat. **[74]** Többen fölvetik, hogy az arendti koncepcióból hiányzik az igazságosság kategóriája. **[75]** Az ígélet és a megbocsájtás, amelyeket Arendt a cselekvés belső morális kritériumaiként szerepeltet, nem elégségesek: ezek valóban szükségesek egy emberi közösség működéséhez, ám nem képesek a morálist az immoralistól elválasztani.

Arendt cselekvéseméletének az a sajátossága üt vissza, hogy a cselekvést abszolút zárt és önmagának határokat szabó tevékenységként írja le. Olyasvalaminek, ami minden mástól független. Ezért volna szükség az igazságosság bevonására. A baj az, érvel Dana R. Villa, hogy Arendt szelektíven építi be Arisztotelész cselekvéseméletét a filozófiájába: **[76]** átveszi az előállítás és cselekvés, a *poiesis* és *praxis* közötti különbséget, ám elutasítja, hogy az igazságosság legyen a cselekvés önmagán kívüli célja; ha ugyanis elfogadná, a cselekvés előállítássá válna, valami más, rajta kívüli céllal; megszűnne autonómiája.

Az Arendtet ért kritikák nem megalapozatlanok. Mégis: Arendt azért ódzkodik külső kritériumoktól, s ragaszkodik az önmagának morális kritériumokat felállítani képes cselekvés koncepciójához, mert nézőpontját meghatározza a személyes tapasztalat, hogy a külső morális kritériumok és kánonok erőtlennek bizonyultak a totalitarizmussal szemben.

Óriási ellentmondások

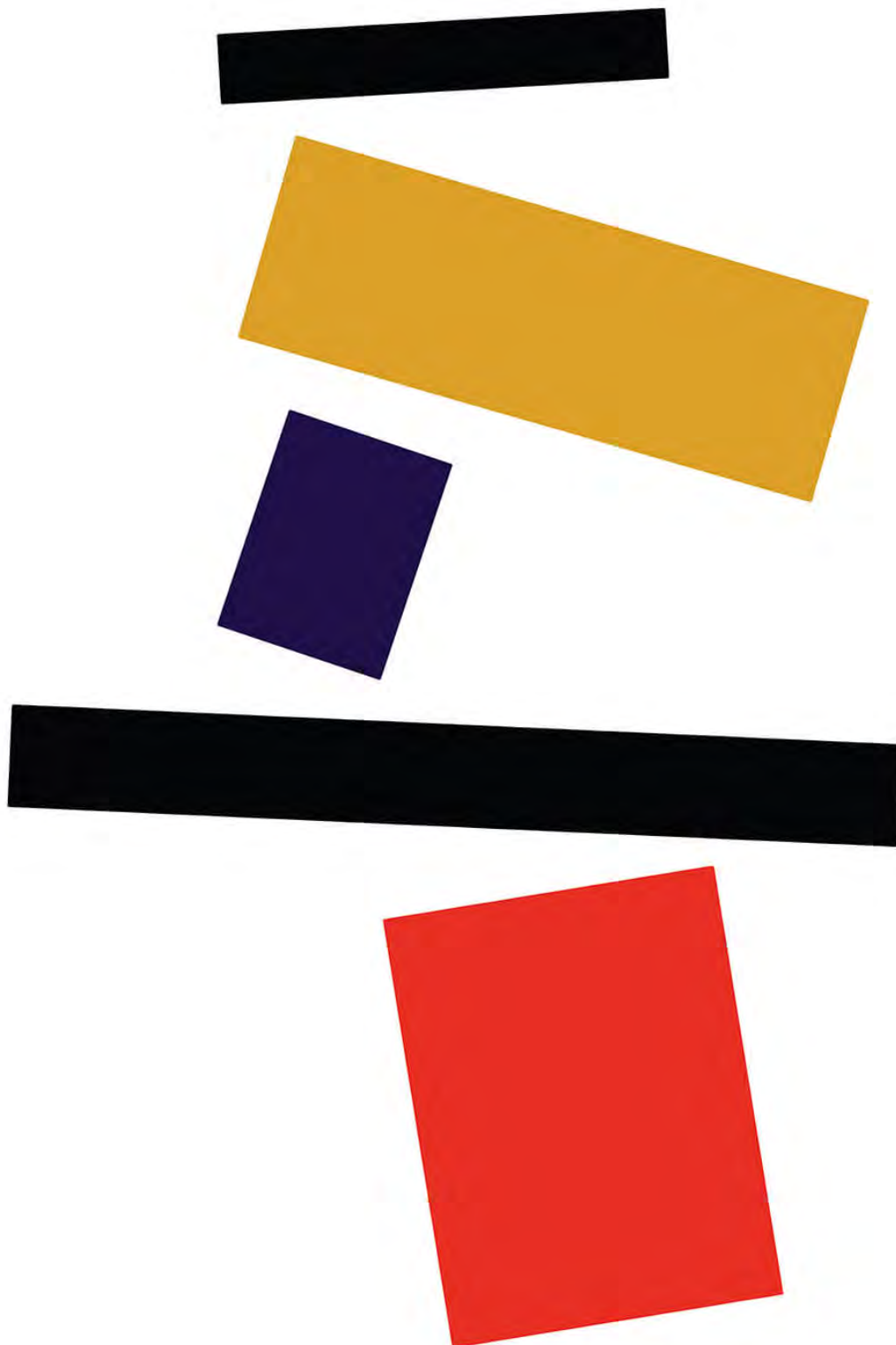
Arendt ellentmondásosságában némelyek egyébként Jaspers filozófiai módszerének hatását is látják: a mester az, aki óv a rendszeralkotástól és a gondolatok

ellentmondásosságából fakadó belső feszültséget termékenynek tartja a filozófia számára. Arendt is fölveti ezt Marxról adott jellemzésében: igen jelentős gondolkodó, akinek életműve óriási ellentmondásokkal terhelt. De ezek az ellentmondások épp a Marx által fölvetett kérdések súlyosságát és az életmű jelentőségét mutatják. Mintha hazabeszélne: „Az ilyesféle alapvető és kirívó ellentmondások alig-alig fordulnak elő másodosztályú szerzőknél; ám a nagyok esetében munkásságuk középpontjába visznek. **[77]**

Szólni kell még Arendt állítólagos szívtelenségének vagy részvétlenségének, az emberi problémák iránti hideg szenvtelenségének kérdéséről. Ilyen jellegű kritika többször is éri: a totalitarizmus-könyv miatt azzal vádolják, hogy túlzottan megértő az elkövetőkkel, és furcsán részvétlen az áldozatokkal; a Little Rock-i eset kapcsán szemére hányják, hogy túlságosan is empatikus a rasszisták iránt, ám érzéketlen a rasszizmus elszenvedőivel szemben. És valóban: nem nehéz írásaiban meghökkentő

passzusokat találni. Itt van mindjárt a forradalom-könyvből egy passzus, amelyben az életet legfőbb értéknek deklaráló modern gondolkodást kárhóztatja: „És mivel [Marx] modern elődeitől eltérően, de nagyon is összhangban ókori tanítómestereivel, azonosította a szükségszerűséget az életfolyamat kényszerítő szükségleteivel, végül mindenki másnál hatékonyabban erősítette meg a modern kor politikailag legveszélyesebb tanát: azt, hogy az élet a legfőbb érték, és hogy az emberi törekvések középpontjában a társadalom életfolyamata áll. (...) Már nem a szabadság volt a forradalom célja, hanem a bőség vált azzá.” **[78]**

Itt két, egymással összefüggő probléma van. A kijelentést először is Arendt politikafilozófiai gondolkodásának összefüggésében kell értelmezni; a másik ebből következik. Az élet fogalma itt nem megszokott, köznapi értelemben szerepel. A szükségszerűség–szabadság dichotómiájáról van szó. A kultúrkritikus Arendt szólal meg: a modernitás dinamikája legkárosabb következményének tartja, hogy míg a szűkösség premodern társadalma közvetlenül alávetett a biológiai kényszereknek; a modern társadalom a technológia segítségével ettől megszabadulni látszik, ám ez csupán látszat, mert a technológia által közvetített fogyasztási kényszer ugyancsak biológiai jellegű. **[79]** Arendt nézete szerint ez alapvetően fenyegeti a cselekvési szabadságot – ezért ír a modern kor politikailag legveszélyesebb tanáról. Az életnek azt a felfogását utasítja vissza, amelyben a szabadság a fogyasztói igények korlátlan kielégítését jelenti.



A személytelenség az arendti cselekvésemélet egyik központi tétele. Arendtnél a politikai cselekvés személytelensége előfeltétele a közös emberi világ fenntartásának. A maszkot viselő színész metaforája és a központi szerepet kapó színházmetaforika **[80]** segítségével magyarázza ezt el. Az arendti politikai filozófia által erősen inspirált Richard Sennett a 18. századi nagyvárosi nyilvánosságról írott munkájában, *A közéleti ember bukásában* pedig továbbgondolja. Sennett úgy véli, a modernitás alapvető negatív jellemzője a politikai-közéleti szféra rossz értelemben vett bensőségessé válása: „Az uralkodó *hiedelem* ma az, hogy az emberek közötti bensőséges kapcsolat egyfajta erkölcsi jó. Az uralkodó törekvés ma az, hogy a másokkal való bensőséges, közeli kapcsolatokban szerzett élmények által fejlesztjük saját személyiségünket. Az uralkodó *mítosz* ma az, hogy a társadalomban minden rossz a személytelenségből, az elidegenedésből és a ridegségből fakadó bajként fogható fel és értelmezhető. E három összegeződéséből az *intimitás* egyfajta ideológiája jön létre: mindenfajta társadalmi viszony annál valóságosabb, hihetőbb és hitelesebb, minél közelebb kerül minden egyes személy lelki törekvéseihez. Ez az ideológia a politikai kategóriákat lélektani kategóriákká alakítja át. (...) A mai karizmatikus vezető lerombol minden távolságot a saját érzelmei és indulatai, valamint közönsége érzelmei és indulatai között (...) követőit megfosztja attól a lehetőségtől, hogy őt a tettei alapján ítéljék meg. (...) a modern *gemeinschaft* az az állapot, amelyben az érzés 'nagyobb', mint a cselekvés. Az egyetlen cselekvés, amire a közösség rászánja magát, a háza körül: érzelmi rendtartás, a közösség megtisztítása mindazoktól, akik nem igazán tartoznak hozzá, mert nem úgy érznek, mint a többiek. A közösség kifelé nem bővíthet, nem fogadhat be onnan senkit, és nem fogadhat el semmit, mert akkor tisztátalanná válna.” **[81]**

metaforával illusztrál

Arendt szerint a politikai cselekvésnek – és értelmezésében minden nyilvános cselekvés politikai – lényegi jegye a paradox jellegű személytelen személyesség. Személyes abban az értelemben, hogy a cselekvő én a cselekvés alanya, ám személytelen abban az értelemben, hogy ennek a cselekvésnek meg kell tisztulnia a privát biológiai-pszichológiai létezés determináló kényszereitől. A *The Human Condition* bevezető, az

emberi identitást tárgyaló, gondolatmeneteiben erre a kettősségre utal, amikor a *mi* és a *ki* különbségéről beszél. **[82]** A *mi* a privát egyéni létezés determinánsainak összessége: örökölt testi-lelki konstitúciónk, vágyaink, képességeink; ezzel szemben az identitásunkat kiteljesítő cselekvésben, amely megteremti az autentikus emberi egzisztenciát, tárul föl, hogy *kik* is vagyunk. Ez a beszéd segítségével kommunikálható tetteben manifesztálódik. Innen a néma jósággal szembeni arendti averzió. De Arendt adós marad a *ki* igazi elemzésével. Rá nagyon jellemzően egy metaforával illusztrál: a *ki* olyan, mint a régi görögök daimónja, aki az ember vállán ül, és csak mások láthatják, ám maga a cselekvő nem. **[83]**

Arendtnél az elsődleges morális feladat az otthonunkul szolgáló világ megőrzése – ennek gyökere a világ szeretete. Nem világos azonban, hogy milyen garanciája van annak, hogy ez ne mások ártalmára történjék, mint ahogyan az sem, hogy miféle biztosítéka van annak, hogy a *ki* képes legyen a *mi* amorális készletére úrrá lenni. Valóban elegendő ehhez az ígéret és a megbocsátás? Ezekre a kérdésekre nem kapunk választ – ez a tisztázatlanság az ár, amelyet Arendt fizet az autonóm cselekvés koncepciójáért.

A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének főmunkatársa

1. „A szövegben szereplő héber ige (‘dj) nem csupán a tudás, ismerés szellemi aktusát jelenti, hanem *tapasztalati jártasságot és megismerést*, tehát a dolgok *megcselekvését* is. Az ókori héber gondolkodás a *mi* fogalmaink szerinti tudást és cselekvést *nem választotta szét, ebben a szemléletben passzív tudás* nem létezett.” /Jorsits Attila: A jó és rossz tudásának fája 3. <https://www.teologiablog.hu/a-jo-es-rossz-tudasanak-faja-3/> ↑
2. Mezösi Miklós: *Csodálatos-e az ember? Az Antigoné első stasimonja*. Studia Litteraria, 2015/1-2, 18.
[http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia_2015_1-2_-_elo_antikvitas_\[Pages_18_-_34\].pdf](http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia_2015_1-2_-_elo_antikvitas_[Pages_18_-_34].pdf) ↑
3. Uo. 19. ↑
4. Uo. 21. ↑
5. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály, Bp., Ikon, 1995, 75. Idézi Mezösi Miklós i. m. 21. ↑
6. Arendtről kitűnő életrajzot írt Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982. Arendt életéhez és filozófiájához lásd még: Kovács Gábor: *Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában*. <https://ligetmuhely.com/liget/élet-szabadság-politika/> ↑
7. A mandarin-elit fogalmához: Fitz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Hannover-London: Wesleyan University Press, 1990. ↑
8. A továbbiakban a magyarra fordított Arendt-művekre magyar címmel, a többire angol címmel hivatkozom. ↑

9. Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben: tudósítás a gonosz banalitásáról*. Fordította Mesés Péter, Pató Attila. Budapest: Osiris, 2001. ↑
10. Kurt Blumenfeld (1884–1963), ismert cionista, a Németországi Cionista Szervezet (Zionistische Vereinigung für Deutschland) vezetője, aki Hitler hatalomra kerülése után megy Palesztinába. Arendt jó barátja, de kapcsolatuk Arendtnek az Eichmann-perről írott tudósításai miatt megromlott: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, 353. Levelezésüket kiadták: Ingeborg Nordmann, Iris Pilling (eds.): *Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld: In keinem Besitz verwurzelt: Die Korrespondenz*. Hamburg: Rotbuch, 1995, Blumenfeldről lásd még: <https://neokohn.hu/2019/05/29/a-zsido-aki-talalkozni-akart-hitlerrel/> ↑
11. Ezeknek a vitáknak a szövegei, az *Eichmann-könyvről* folytatott későbbi vita anyagának egy részével együtt elérhető kötetbe gyűjtve: Hannah Arendt: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, Inc., 1978. A téma feldolgozását adja Richard J. Bernstein: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996. ↑
12. Az ügy és az általa generált polémia lefolyását részletesen ismerteti Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, 313–318. ↑
13. Hannah Arendt: *Reflections on Little Rock, Dissent*, 1959, Winter, 45–46. ↑
14. Ennek legjobb értelmezését adja Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992. ↑
15. Arendt ehhez kitartóan ragaszkodik. Nézete szerint a modern, egalitarizmusra alapozott társadalmakban, politikai és társadalmi egyenlőség összemosódik. Márpedig Arendt szerint ez veszélyes. A tézist a totalitarizmus-könyvben a zsidóság emancipációjának történetével illusztrálja: „Az esélyegyenlőség – noha nyilvánvalóan a törvényesség alapkövetelménye – a modern kori emberiség egyik legjelentősebb, bár legbizonytalanabb vállalkozása. Minél egyenlőtlenebbek a feltételek, annál kevesebb magyarázat kínálkozik az emberek közötti különbségek megokolására (...) Abban az esetben, ha az egyenlőség önmaga által meghatározott, minden összehasonlítási alaptól mentes, köznapi fogalommá válik, egy a százhoz az esélye annak, hogy egy politikai szervezetben, ahol amúgy egyenlőtlen emberek azonos jogokkal rendelkeznek, elfogadott irányelvűvé válik, de kilencvenkilenc százalék esély kínálkozik arra, hogy minden egyénre jellemző belső tulajdonságként ismerik félre, amely szerint „normális” az, aki olyan, mint a többiek és aki ettől eltér, az „abnormális”. (...) Így minél egyenlőbb volt a zsidóság, annál meghökkentőbbek voltak a zsidó különbözőségeik. Ez az új éberség a zsidókkal szembeni elégedetlenséghez vezetett, ugyanakkor sajátos vonzalom is jelentkezett irántuk, s ezek a vegyes érzelmek meghatározták a nyugati zsidóság társadalomtörténetét. (...) A zsidó típus kialakulásában mindkettőnek, a megkülönböztetésnek éppen úgy, mint az előnyöknek jelentős szerepe volt.” / Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa, 1992, 68–69, fordította Braun Róbert./ ↑
16. A társadalom, vagy a társadalmi sokak által vitatott fogalmának Arendtnél igen összetett a jelentéstartománya. Kimerítően tárgyalja a problémát Hannah Fenichel Pitkin, aki rámutat, hogy Arendt különböző műveiben és korszakaiban ez a fogalom különböző jelentéseket hordoz: egyrészt a társadalomnak a természettel a gazdasági folyamatokban realizálódó anyagcseréjét, tehát biológiai-gazdasági jelentése van, ugyanakkor a modern tömegtársadalom konformizmusát, a gépies *viselkedést* is így nevezi Arendt, szembeállítva azt a szabad cselekvéssel. Lásd: Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998, 183. ↑
17. Hannah Arendt: *Reflections on Little Rock, Dissent*, 1959, Winter, 51. ↑
18. Arendt következetesen ragaszkodik ahhoz, hogy a gyerekek világából ki kell zárni a politikát. Az oktatás válságáról írott, 1958-as, tehát a Little Rock-i eset előtt nem sokkal írott esszéjében ezt tételesen is kifejti. Az írás alap gondolata, hogy a tekintélynek – a vallás és a hagyomány mellett – a modern világra olyannyira jellemző válsága különösképpen az oktatást sújtja. A tekintély és a szabadság Arendt szerint ugyanis nem kizárja, hanem kiegészíti egymást. Az oktatás elsődleges feladata a felkészítés a felnőttek világára. Ezt csak akkor tudja betölteni, ha védeltséget biztosít a közélet küzdelmeivel szemben a gyerekek számára: „A gyermeket fokozatosan be kell vezetni a világba, mivel ő még nem ismeri. (...) A nevelés területét határozottan el kell választanunk a többitől, elsősorban a közélet és a politika szférájától (...)” Hannah Arendt: *Az oktatás válsága*. In: Uő: *Múlt és jövő között*. Fordította Módos Magdolna. Budapest: Osiris Kiadó-Readers International, 1995, 196, 202. ↑

19. Hannah Arendt: A Reply to Critics. In: Peter Baehr (szerk.): *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, 214, (Eredeti megjelenés: Dissent, Spring, 1959), 244. ↑
20. Amos Elon tanulmányában Arendt kiközösítéséről beszél: Amos Elon: The Excommunication of Hannah Arendt. *World Policy Journal*, Vol. 23, No. 4 (Winter, 2006/2007), pp. 93–102, Elisabeth Young Bruehl is részletes leírást ad a vitáról: i. m. 348–382. ↑
21. Levelezésüket kiadták: Marie Louise Knott (ed.): *The Correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Translated by Anthony David. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017. ↑
22. Braun Róbert: *Egy barátság vége*. Szombat, 1994, április
<https://www.szombat.org/archivum/egy-baratsag-vege> ↑
23. Gershom Scholem és Hanna(sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, *Szombat*, 1994. április
<https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jezusalemben> ↑
24. Uo. ↑
25. 1948-ban, a későbbi nagy művekre készülési időszakában egy eredetileg német nyelvű, majd angolra is lefordított elemző esszé szentel a saját filozófiai álláspontját meghatározó filozófiai irányoknak, amelyet a kései Schellingig és Kierkegaard-ig vezet vissza: 'What is Existential Philosophy'. Fordította Robert Kimber és Rita Kimber. In: Jerome Kohn (szerk.) *Essays in Understanding 1930-1954. Hannah Arendt*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, 163–184. ↑
26. Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 3. ↑
27. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriffe bei Augustin*. Julius Springer, Berlin, 1929, az alapos értelmező tanulmánnyal ellátott angol fordításból kevésbé tűnik ki, ami a német eredetiben oly jellegzetes, a Jasperstól és Heideggertől tanult egzisztencia-filozófiai fogalmi apparátus: Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996. ↑
28. A műre viszonylag későn figyeltek föl. Jóllehet egy angol fordítás már 1957-ben megjelent, s a német nyelvű kiadás 1959-ben látott napvilágot, a munkára a feminista recepció talált rá a kilencvenes évekbeli újbóli kiadás után: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997. A magyar fordítás: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. Fordította Bán Zoltán András. Budapest: Scolar Kiadó, 2014. Seyla Benhabib egyenesen Arendt főművének tartja, szerinte ebben fejt ki a női nyilvánosságra vonatkozó teóriáját: Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996. ↑
29. Ez magyarul a Hannah Arendt hagyatékából származó filozófiai töredékekkel jelent meg egy kötetben: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond-Palatinus, 1992, 225–372. Fordította Pató Attila. ↑
30. Hannah Arendt: Understanding and Politics. In: Uő. *Essays in Understanding 1930-1954. Hannah Arendt.*, 319. ↑
31. Ő az egyetlen női szereplő, akit bevesz a sötét idők embereiről szóló esszé-gyűjteménybe: Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 33–56. ↑
32. Jóllehet a *The Human Condition*-ben, ahol Arendt politikai fenomenológiájának koncepcióját kifejti, Arendt nem említi Heideggert, a heideggeri inspirációt nem lehet nem észrevenni, amikor a tárgyi világot megteremtő és fenntartó előállítás magán- és közzsféra közötti pozíciójáról ír: „Az előállítandó mű, mint a kalapács, a gyalu, a tű *mirevalósága* maga is az eszköz létmódjával rendelkezik. Az előállítandó cipő hordásra való (cipő-eszköz), az elkészített óra az idő leolvasására való. (...) A mű egyszersmind 'materiálékra' utal. Szükség van hozzá, fonálra, tűkre és hasonlókra. A kikészített bőrt meg nyersbőrökből csinálták. Ezeket állatokról nyúzták le, az állatokat pedig mások tenyésztették. (...) A mű, amelyről éppen gondoskodnak, nemcsak a műhely otthonos világában áll kézhez, hanem a *nyilvánosság világában* is. Ez utóbbival válik felfedetté és mindenki számára megközelíthetővé a *környezővilági természet*. A gondoskodás révén az utakon, utcákon, hidakon, épületeken meghatározott szempontból

felfedjük a természetet.” /Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 1989. 179-181./ ↑

33. A feminista kritikusok gyakorta vetik Arendt szemére – nem alaptalanul –, hogy a polisz-modellre alapozott kategóriarendszerét az antik patriarchális társadalom valóságából meríti, egyedi- esetleges szituációt általánosít: Mary G. Dietz: 'Hannah Arendt and Feminist Politics'. In: *Hannah Arendt: Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 1994. 241 ↑
34. Gábor Kovács: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of The Human Condition. In: *Limes: Borderland Studies*, 2012 Volume 5(2): 93-102. ↑
35. Arendt antikvitáshoz való viszonyáról lásd: J. Peter Euben: Arendt's Hellenism, illetve: Jacques Taminiaux: Athens and Rome. In: Dana Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 151-177. ↑
36. Lewis Hinchman-Sandra K. Hinchman: „Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers” In: *Hannah Arendt. Critical Essays*, Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 149-150. ↑
37. Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994. ↑
38. Hannah Fenachel Pitkin: „Justice: On Relating Private and Public” In: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York Press, 1994, 261-288. ↑
39. Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996, 195. ↑
40. Lásd Erdélyi Ágnesnek az 1956-os magyar forradalomról adott Arendt-értelmezését, amely a témának az Arendt-Jaspers levélváltásra támaszkodó, körültekintő feldolgozása: Erdélyi Ágnes: Arendt 1956-ról – mai szemmel. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram, 2008, 263-274. ↑
41. Ez csak a publikált művekben ilyen egyértelmű. Margaret Canovan hívja föl a figyelmet, hogy míg az agonális cselekvési modellel dolgozó *The Human Condition*ben is összekapcsolódik cselekvés és beszéd, az ebben az időszakban született publikálatlan kéziratokban az antik görögséget tárgyalva Arendt a cselekvést a homéroszi hősköz köti, míg a polisz-korszakhoz a beszédet társítja mint a hősi cselekvés erőszakosságát megszüntető tényezőt: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. 135-146. ↑
42. Peter Brown: *Szent Ágoston élete*. Fordította Sággy Marianne. Budapest: Osiris, 2003. ↑
43. „(...) az emberben adva van a rosszra való természetes hajlandóság, s e hajlandóság maga – mivel végső soron mégiscsak a szabad akaratban kell keresnünk, tehát beszámítható – morálisan rossz. E rossz gyökeres, mert megrontja minden maxima alapját, s egyidejűleg, mint természeti hajlandóság, emberi erővel ki nem pusztítható, mivel ez csak jó maximák által történhetnek. /Immanuel Kant: 'Vallás a pusztaság határain belül'. In: Uő: *Vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó, 1974, 167./ Lásd még Szilágyi Ákos kitűnő esszéjét: <https://ligetmuhely.com/liget/a-radikalis-rossz/> ↑
44. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, fordította Berényi Gábor, 552. ↑
45. *The Human Condition*, 241. Saját fordításom KG. ↑
46. Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele*. Holmi, XIV. évf. 1. szám (2002. jan.), 122. ↑
47. Lotte Kohler és Hans Saner (szerk.): *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondance 1926-1969*. New York: Harcourt, 1992 62. ↑
48. Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele*. 122. ↑
49. Ez a véleménye Richard J. Bernsteinnak, aki szerint hangsúlyeltolódásról van szó, nem pedig két, egymást kizáró fogalomról: „A radikális gonosz fogalma, amelyet Arendt a *Totalitarizmus gyökereiben* elemez, 'ellentétes-e' (mint azt Scholem állítja) Arendt másik kifejezésével, a gonosz banalitásával? Nem! Amellett érveltem, hogy Arendt az

- emberi lények fölöslegessé tételét, az emberi élethez szükséges feltételek megszüntetését érti radikális gonoszon. Ez pedig összeegyeztethető azzal, amit a gonosz banalitásáról mond. (...) nem akarom tagadni, hogy Arendt gondolkodásában hangsúlyeltolódás történt, amikor a 'gonosz banalitásáról' beszélt. Jelentős változás volt ez. A radikális gonoszlól írt korábbi elemzéseinek a fölöslegesség a kulcsszava." /Richard J. Bernstein: Megváltoztatta-e véleményét Hannah Arendt? A radikális gonoszlól a gonosz banalitásáig. Fordította Heil Tamás. Café Babel 7. évf. 4 (26), 1999, 41–42./ ↑
50. Dana R. Villa szerint a két fogalom két különböző szinten jelenik meg Arendtnél. A radikális rossz fogalma teológiai gyökerű filozófiai fogalom, a rossz banalítása meg szekuláris jellegű és deskriptív. Dana R. Villa: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999, 56–57. ↑
51. Gershom Scholemnek szóló – már idézett levelében – írja, hogy ebben a kérdésben valóban megváltozott a véleménye: „Teljesen igaza van: megváltoztattam a véleményemet, és már nem beszélek a 'radikális gonoszlól'. Rég nem találkoztunk vagy beszélhettünk erről a témáról. (Egyébként nem értem, miért nevezi a 'gonoszság banalítása' kifejezésemet szólámnak vagy jelszónak. Tudtommal senki nem használta a kifejezést előttem; de ez nem fontos.) Valóban, most az a véleményem, hogy a gonosz soha nem 'radikális', csak szélsőséges, sem mélységet, sem démoni dimenziókat nem tartalmaz. De belepheti és tönkretelheti az egész világot, éppen azért, mert gombamód szaporodik. 'Gondolatidegen', mert a gondolat valamilyen mélységet próbál elérni, a gyökerekig próbál hatolni, és abban a pillanatban, ahogy a gonoszságra terelődik, frusztrált lesz, mert a gyökerekben semmit nem talál. Ez a 'banalítása'. Csak a jónak van mélysége, csak a jó tud radikális lenni." Gershom Scholem és Hanna (sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, *Szombat*, 1994. április [https://www.szombat.org/archivum/eichmann-
jeruzsalembe](https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe) ↑
52. Hannah Arendt: *Utóirat*. Fordította Pusztai Dóra. Café Babel, 26. szám: [file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26_Bun_Arendt%20\(2\).pdf](file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26_Bun_Arendt%20(2).pdf) ↑
53. „A legfontosabb tézis, mellyel Arendt alátámasztja a gonosz banalitásának gondolatát (...) az, hogy a gonosz nem gondolkozik. Nem buta, de nem gondolkozik. A gondolatlanság azonos a gonosszal. (...) ez némely gonoszlra nézve igaz, de nem mindegyikre. Hogy Hitler vagy Sztálin nem gondolatlanságból voltak gonoszok, az számomra nem szorul bizonyításra. De ettől még a tézis igaz lehet Eichmann esetében. Bár én nem hiszem, hogy az. De bizonyosan igaz igen sok más esetben. Azonban, hadd ismétljem magamat, ebből meg nem következik, hogy a gonosz egyenlő a gondolatlansággal. (...) Ha Shakespeare-t olvasunk, akkor megértjük, hogy nehéz, mi több, lehetetlen a gonoszl úgy általában meghatározni. Mert minden gonosz a maga módján gonosz. Azt is megértjük, hogy van gonosz, aki bizonyos határok között gonosz, és van határtalan gonosz. Az utóbbi a radikális gonosz." Heller Ágnes: *Elmélkedések Arendtről, a gonosztevről és a gonoszlól*. Ex symposion, 1999. május. https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page_surfer&csa=load_article&rw_code=elmelkedesekrnarendtrol-a-gonosztevorol-es-a-gonoszlol_710 ↑
54. Hannah Arendt, Mary McCarthy: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*. Angolból fordította Ursula Ludz. München: Piper, 197, 427. A szakirodalomban utóbb számos elemzés látott napvilágot a gondolatlanságról. Stephan Kampowski monográfiájában – miközben maga is idézi Mary McCarthy kritikáját – rekonstruálja azokat a jelzéseket, amelyeket Arendt a fogalomhoz társít: Stephan Kampowski: *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought in the Light of her Dissertation on St. Augustine*. Grands Rapids, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 80–94. ↑
55. A kérdést, morál és gondolkodás viszonyát, nagy, átfogó tanulmányban tárgyalja. Itt Kantra és a görög filozófiai tradícióra összpontosít: Hannah Arendt: *Thinking and Moral Considerations. A Lecture*. Social Research, vol. 38. No. 3. (Autumn) 1971, pp. 417–446. Mary McCarthy megjegyzése a *thoughtlessness* kifejezéssel kapcsolatban erre az 1971-es szövegre vonatkozott. Arendt meg is fogadta a tanácsot, és szinonimákat keresett. ↑
56. Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. One-volume Edition. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, Inc, 1981, 3–6. ↑
57. Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, 177–178. ↑
58. Gershom Scholemnek írja válaszként már idézett levelében: „Nem vagyok egyike a „baloldali német intellektueleknek”. Ezt Ön nem tudhatta, hiszen nem ismertük egymást fiatal korunkban. Én erre semmiképpen nem vagyok büszke és vonakodom hangsúlyozni – különösen ennek az országnak a McCarthy korszaka óta. Későn

értettem meg Marx jelentőségét, mert fiatal koromban sem a politika, sem a történelem nem érdekelt. Ha mondható olyasmiről, hogy 'innen vagy onnan jöttem', akkor az a német filozófia tradíciója." /Gershom Scholem és Hanna(sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, *Szombat*, 1994. április
<https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe/> ↑

59. A kétféle, jézusi és szókratészi, abszolút morálról Arendtnél lásd: George Kateb: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Totowa, New Jersey: Rowman&Allanheld, 1984, 85-114. ↑
60. Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, 74, 76, 77. Saját fordításom KG. ↑
61. „Te pedig amikor alamizsnát osztogatsz, ne tudja a te bal kezed, mit cselekszik a te jobb kezed; Hogy a te alamizsnád titkon legyen; és a te Atyád, aki titkon néz, megfizet néked nyilván.” /Máté 6:3-4, Károli Gáspár fordítása./ ↑
62. Hannah Arendt: *The Human Condition*, 238-39. ↑
63. Arendt a két forradalom alapvető különbségét a két modernitásról – az európairól és az észak-amerikairól – szóló teóriából vezeti le. Kovács Gábor: 'Hannah Arendt két modernitása'. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, 319-336. Arendt forradalom-elméletének kritikai elemzését adja: Norman Jacobson: *Parable and Paradox: In Response to Arendt's On Revolution* Salmagundi, No. 60, Spring-Summer 1983, 123-140. ↑
64. Hannah Arendt: 'Mi a politika?' Fordította Mesés Péter In: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond-Palatinus, 1992, 150-151. ↑
65. Erre mutat Bibó Istvánnak az evangéliumokban kirajzolódó Jézus személyiségét elemző pszichologizáló gondolatmenete: „Valami különös képessége volt olyan szavakra és olyan gesztusokra, amelyeknek a hatására a gyűlölködésre, ütésre, ítélkezésre, számonkérésre és az emberi félelem egyéb sok szerencsétlen megnyilvánulására nekiindult, nekikészült ember egyszerre lehorgad, egyszerre rájön a cselekedetének, a magatartásának a hiábavalóságára.” / *Bibó István: Válogatott tanulmányok III*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1986, 20./ Ez a szelídség Bibó szerint nem gyengeségből fakad. Meglátása szerint Jézus eredendően heves, indulatkitörésekre hajlamos egyéniség lehetett: ezt sejtetik a fügefá megátkozásának, vagy a kufárok korbáccsal kikergetésének mozzanatai. Jézus alighanem személyes tapasztalatként élte át az agresszivitás megfékezésének nehézségeit, s a szelídség gesztusainak megdöbbentő hatékonyságát. ↑
66. Kovács Gábor: The Words, the Goodness and the World – Is the Dumbness really a Birth-Defect of Goodness? In: The Dialogue of Cultures. Petroleum-Gas University of Ploiesti, Publishing House, Ploiesti, pp. 166-174. ↑
67. Melville Claggarról adott jellemzésében a Billy Budd által megtestesített elemi jósággal – teológiai értelemben Billy Budd a bűnbeesés előtti Ádám, a tökéletes ember – szembeni metafizikai gyűlölet nem magyarázható szokványos indítékokkal. A fegyvermester a radikális gonosz két lábon járó képviselője, aki az emberi szférákon túlnyúló gyűlöletet érez ellenlábasa iránt: „Egy személy kivételével csak a fegyvermester volt képes a hajón értelmileg megfelelően értékelni a Billy Buddban testet öltő erkölcsi jelenséget. És a felismerés még hevesebbé tette érzelmeit, amelyek különböző rejtett formákat öltöttek benne, néha a cinikus megvetés formáját – az ártatlanság megvetését –, azért, mert ez a fiú semmi több, csak egyszerűen ártatlan. De esztétikai vonatkozásban látta a varázsát, bátor, szabad és könnyed természetét, és szívesen részesült volna benne, de semmi reménye nem volt rá. Nem lévén hatalma a benne levő elemi gonoszt megsemmisíteni, bár könnyűszerrel el tudta titkolni (...) mit tehetett mást, hogy visszavágjon önmagára, s mint a skorpió, amelyért egyedül a Teremtő felelős, végigjártassa a neki kiosztott szerepet.” /Herman Melville: 'Billy Budd'. Szász Imre fordítása. In: *Amerikai elbeszélők I. köt.* Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985, 315-316./ ↑
68. Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest: Európa, 1991, 112-114. ↑
69. Ezra Poundnak a fasizmussal való kapcsolatáról lásd: file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/vol1_no2_rinaldi-feldman-3.pdf ↑
70. Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 218-219. ↑

71. A messianisztikus marxizmus csapdájába eső kommunista pszichológiáját – saját tapasztalatai alapján – Sinkó Ervin rajzolja meg: „Nem volt tehát sehol semmi, ami helyettesíthette volna a Szovjetunióba vetett hit erejét – de ugyanakkor ez a hit, ahelyett, hogy az embert fölemelte és boldoggá tette volna, csak mindinkább deformálta. (...) A humanizmus következetes harcosa, a kommunista nem maradhatott következetes kommunista, hogyha nem szánta rá magát arra, hogy mint elkerülhetetlent elfogadja és megvédje az önkénynek és az embertelenségnek minden excesszusát. És maga az áldozat is örködött a hóhér jó hírneve felett, és bizonygatta annak igazát, mert az áldozat kommunista volt, a hóhér pedig Sztálin Szovjetuniója.” /Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek 1935–37*. Budapest: Magvető-Fórum, 1988, 587./ ↑
72. Erre vonatkozóan lásd Kis János kitűnő tanulmányát: 'Lukács György dilemmája'. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága*. Budapest: Argumentum Kiadó, 2004, 167–200. A témát én is tárgyaltam korábbi írásomban: Gábor Kovács „It is Possible to Attain Truth Through a Way Paved by Lies” – The Historical Trajectory of Communism from Compassion and Truth-Seeking to the Totalitarian Terror. In: Robert Petkovsek and Bojan žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future*. Wien, Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG, 2017, 103–110. ↑
73. Hannah Arendt: *Men in Dark Times*, 236. ↑
74. George Kateb: Political action: its nature and advantages, In: Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 130–150. ↑
75. Hanna Fenichel Pitkin: Justice: on Relating Private and Public. In Garrath, Williams (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London & New York, Routledge, 2006, 214–236; Shiraz Dossa: *The Public Realm and the Public Self: The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Waterloo. Ontario, Wilfred University Press, 1988, 139; Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York, Routledge, 1994, 61. ↑
76. Dana Willa: *Arendt and Heidegger: The Fate of Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996. 17–41. ↑
77. Hannah Arendt: *The Human Condition*, 104–105. Saját fordításom KG. ↑
78. Hannah Arendt: *A forradalom*, 83. ↑
79. Amerikáról írja: „Az eredmény, szemben az európai fejlődéssel, az lett, hogy a közboldogság és a politikai szabadság forradalmi eszméje sohasem tűnt el teljesen az amerikai színtérről, mindkettő szerves részévé vált a köztársaság politikai struktúrájának. Azt csak a jövő döntheti el, hogy ennek a struktúrának olyan gránitalapzata van-e, amely képes ellenállni egy jólétre és fogyasztásra beállított társadalom sekélyes szórakozásainak, vagy behódol a gazdagság nyomásának, ahogy az európai közösségek behódoltak a szerencsétlenség és a nyomor pressziójának. (...) Ez az emberiség látszólag örökkévaló nyomorának leküzdésére irányuló erőfeszítés és eltökéltség volt a nyugati történelemnek és az emberiség történetének kétségkívül egyik legnagyobb teljesítménye. A baj abból származott, hogy a szegénység megszüntetéséért vívott harc az európaiak folyamatos és tömeges bevándorlása miatt egyre inkább a szegények, következésképpen olyan ideálok befolyása alá került, amelyek a szegénységből születnek, s nem hasonlítanak azokra az elvekre, amelyek a szabadság megalapozását ihletik. Mert a szegények ideáljai a nyomorúság sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás. A jólét és a nyomor ebben az értelemben ugyanannak az éremnek a két oldala, a szükségszerűség láncszemeinek nem kell okvetlenül vasból készülniük, lehetnek selyemből is.” / Hannah Arendt: *A forradalom*, 180–181./ ↑
80. Erről korábban írtam már: 'Álarc, színpad, politika – a megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában'. In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Budapest: Liget, 2018, 127–139. ↑
81. Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boross Anna. Budapest: Helikon, 1998, 279, 285, 333. ↑
82. Hannah Arendt: *The Human Condition*, 10–11. ↑
83. Uo. 179–180. ↑

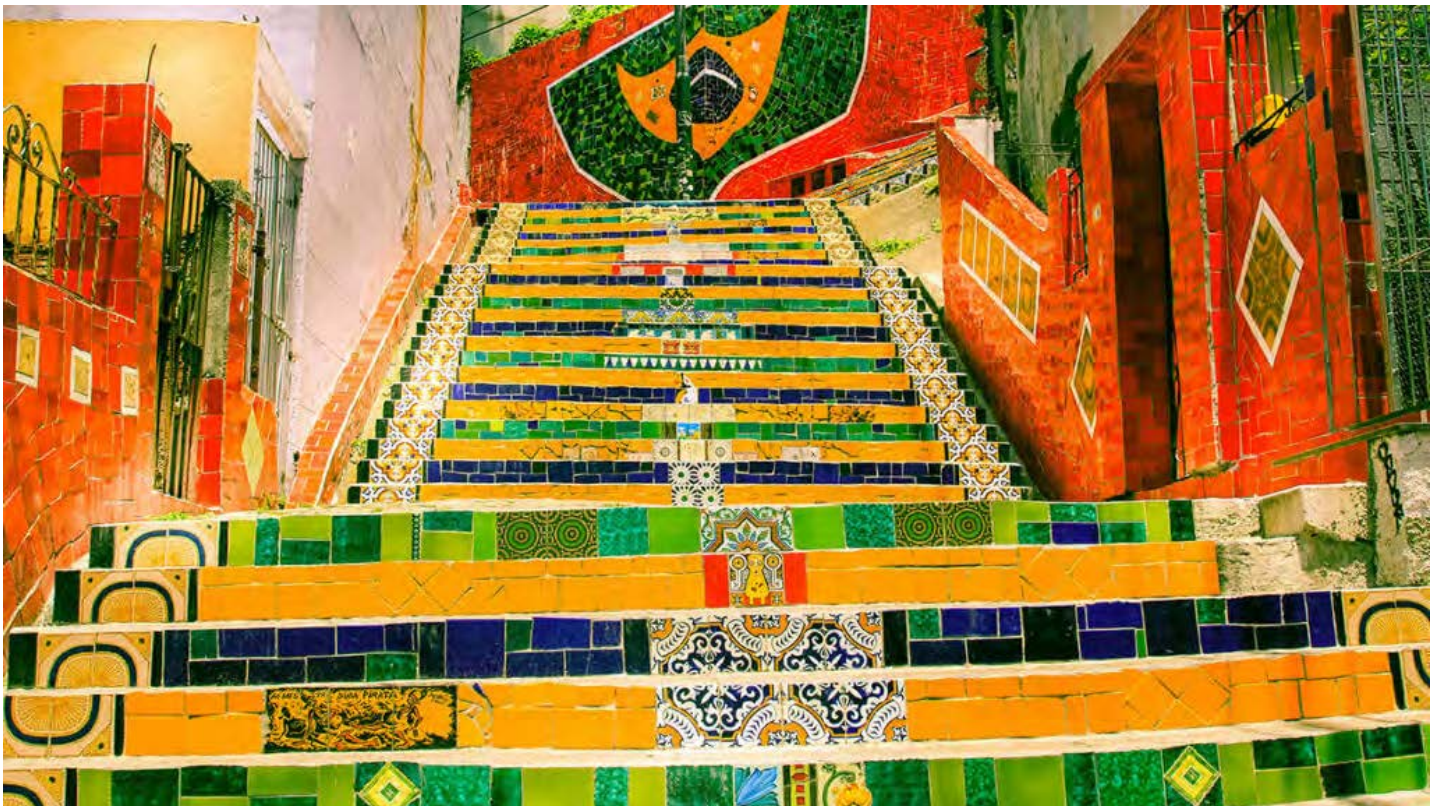
kép | adobe.com

Szilágyi Ágnes Judit

A VALÓDI BRAZÍLIA KERESÉSE

KULTÚRA, ELIT, NACIONALIZMUS EGY FIATAL KÖZTÁRSASÁGBAN

2020-06-25 | ESSZÉ



1898 nyarán a magyar újságok hírül adták, hogy Brazília elnöke, Manuel Ferraz de Campos Sales Bécsből Budapestre látogat. A fővárosi közönség érdeklődéssel várta az egzotikus vendéget – talán ebből az alkalomból valamivel többet megtudhat a távoli és hatalmas dél-amerikai országról.

S valóban: milyen volt a 19-20. század fordulóján, a „boldog békeidők”-ben Brazília társadalma? És milyen viszonyban volt elitje Európával és amerikai környezetével?

Brazil kultúra, brazíliai kultúrák: Kialakulásakor a brazíliai antropológia az eltérő emberfajták, etnikai csoportok szerint osztályozta az ország lakosságát. A rendezési elv érvényesült a kultúra területén is. Megtaláljuk a szociológus, Gilberto Freyre *Udvarház és szolgaszállás* címmel magyarul is olvasható klasszikus művében, és Arthur Ramos valamivel későbbi antropológiai bevezetésében. Utóbbi az 1940-es években publikált összefoglaló munkájában a „brazíliai kultúrákról” szólva két kötetre tagolja tárgyát: Brazília nem európai (őslakos és afrikai eredetű), illetve európai (portugál, olasz, német stb.) kultúrái. Ennek az antropológiai osztályozásnak az előképét – E. Bradford Burns nyomán – felfedezhetjük már a 19. századi brazil intellektuelek „skizofrén”-nek nevezett nacionalizmusában is.

Gondolkodásmódjukban a hazai viszonyokról szerzett élettapasztalatokat, ugyanakkor az europánizált szemléletet és a feltétlenül követendőnek tartott európai értékrendet is láthatjuk. Burns a századforduló értelmiségi elitjéből Euclides da Cunha választja példának: a São Pauló-i újságíró a partvidéki nagyváros kényelmes élete nem készítette fel mindarra, aminek az északi Bahia állam belső vidékein a canudosi hadjáratról tudósítva tanúja lett. Nemcsak a természeti környezet volt számára nagyon idegen, de meglepték az ott élő emberek szokásai (még portugál beszédük is idegenül hangzott). Úgy érezte, az északi tájakra érkezve „kívül került” Brazílián, és nemzetén belül két eltérő társadalomra ismert. Mélyen foglalkoztatta, hogy melyik a valódi Brazília. Euclides da Cunha sosem felejtette el ennek a találkozásnak a sokkját – írja Burns –, és erős nacionalizmusa ellenére (vagy éppen azzal összhangban?) győzött benne az europánizáció vágya a brazilizációval szemben. És mivel a szociáldarwinizmus híve volt, úgy gondolta, az interiorbéli emberek addig maradnak az igazságtalan agresszió és a jogtalanságok áldozatai, míg meg nem adják magukat a fejlődésnek, a haladásnak. Ezért állt a civilizációt megtestesítő városi kultúra pártjára a barbár vidékkel szemben. Gondolkodásában ott a régi brazil antagonizmus: az atlanti partvidék és a belső területek életstílusa és érdekei között feszülő hagyományos ellentét, valamint a tradicionális agrár hátság és a nagyvárosok változó társadalmának (munkásság, polgári középrétegek, elit) új értékrendje között kialakuló, másféle feszültség.

Önmeghatározás

Európai és nem európai kultúrák, civilizált város és barbár vidék – nemcsak Brazíliában, a 19. század közepétől a spanyol-amerikai országokban is ott vannak ezek az ellentétpárok, és az 1910-es évek

végéig állandó témaként jelennek meg, főként a szubkontinensen oly népszerű esszé műfajában. Központi problémáik – írja Scholz László – „... szinte rögeszme szerűen ismétlődnek: az önmeghatározás kérdésköre, a faji, földrajzi, politikai, kulturális amerikaiság mibenléte, a függetlenség lehetősége vagy lehetetlensége az anyaországtól, majd az északi szomszédtól, a nyelv szerepe és persze a legnépszerűbb téma: a közeli-távoli jövő latolgatása.” (111. o.)

A premodernisták, Euclides da Cunha és kortársai, az 1920-as évek elejéig, rengeteget foglalkoznak a faj kérdésével, és a jövőt tekintve általában pesszimista következtetésekre jutnak. 1895-ben, egy Rio de Janeiró-i kulturális lap hasábjain hasonlóan érvelnek: a brazilok sokat kárhoztatott hibáinak fő oka, hogy „nehézfejű” afrikaiakból, „dekadens” portugálokból és „primitív” indiánokból tevődnek össze. A portugálok jellemzése ebben a leegyszerűsített sémában nem éppen hízelgő. A századforduló brazil elitjében szélesen elterjedt a vélekedés, mely a luzitán örökséget szembe állítja egyfajta „valódi” európai civilizációval, a fejlett Európa értékeivel, és inkább ez utóbbiak átplántálásával reméli felemelni a nagyra hivatott brazil nemzetet.



A 20. század első felének horizontális kulturális kategóriái később folyamatos átalakuláson mentek keresztül, és az antropológiai felosztás helyett Brazíliában egyre inkább más szempontokat használtak. Nemzetiségek kultúrájáról vagy társadalmi rétegek (szegények és gazdagok, polgárok és munkások stb.) sajátos kultúrájáról beszéltek, valamint a lokális jellegzetességekről. Fenntartva a gondolatot, hogy a brazil kultúra egésze alapvetően plurális jellegű. Ezt még a Brazíliát egységben látó Fernando de Azevedo sem tagadta, aki 1943-ban publikálta nagy összefoglalását, amiben egyfajta vertikális felosztást alkalmazott a brazil kultúra rendszerezésére: vallási intézmények; intellektuális élet és szabad foglalkozásúak; irodalom; tudomány; képzőművészet; oktatási intézmények. Őt követte az 1990-es években Alfredo Bosi, aki a brazíliai kultúrák felosztását szintén vertikális kategóriákkal írta le. *Brazil kultúra és brazíliai kultúrák* című tanulmányában megkülönböztette a népi kultúrát vagy folklórt, a tudomány és a magas kultúra intézményrendszerhez kötődő világát, valamint az azon kívüli, mégis a magas kultúra fogalmába tartozó alkotásokat, a művészek (írók, zeneszerzők, képzőművészek) által létrehozott kulturális értékek

körét. A luzo-brazil közeledés hívei a két társadalom összefűzésében a fenti három kategória mindegyikének, illetve képviselőiknek egyaránt szerepet szántak. A folklór az akadémikus elemzések tárgya lett.

Régi és új elit: Mikor az I. Brazil Köztársaság formálódását figyeljük, azt látjuk, hogy „... a földrész meghatározó politikai figurái mind írók voltak (vagy megfordítva: Rubén Daríóig az írók java mindig politikus is volt), akik programjaikat és ideológiai vitáikat gyakran esszéisztikus formában adták közre” (111. o.) – írja Scholz László. Annak ellenére is igaz ez, hogy hatásuk Brazília több mint 8,5 millió négyzetkilométerén belül egyenlőtlenül érvényesült, és inkább csak bizonyos, főként part menti nagyvárosokra összpontosult. A Régi Köztársaság időszakában a magas kultúra és a művészet elsődleges fogyasztói és alkotói köre is főként a városi elit lett. Sérgio Buarque de Holanda szerint a városok, melyek egykor az agrár világ függelékeinek számítottak, a köztársasági korszak kezdetén végre kinyilvánították függetlenségüket és elsőbbségüket. Ugyanakkor a városi elit maga is heterogén és rétegzett volt. Egyrészt a föderáció rendkívül nagy kiterjedése miatt a köztársaság idején továbbra is jelentősek maradtak lokális sajátosságai, a regionális különbségek. Bár volt rá példa, hogy a kisebb, vidéki városokban is létrejött egy-egy termékeny szellemi kör, az intellektuelek számára az adminisztráció központja, Rio de Janeiro és a kávétermelés gazdagságán egyre inkább felemelkedő São Paulo kínálta a legtöbb lehetőséget. A szövetségi fővárosban a boldog békeidőkben átépítések és az európai metropoliszok mintáját követő fejlesztések valósultak meg. Valóságos paradicsoma volt ez a szakértelmiségnek és a művészeknek, újságíróknak, akik ugyanakkor bizonyos megbecsülést vívtak ki maguknak. Presztízsük az egyház korábbi befolyásával szemben is megnövekedett.

megvetés tárgya

A folyamat már a császárság idején elkezdődött. Gilberto Freyre megjegyzi: „Bizonyos időn keresztül az ő kezükben [a papokéban] volt a kultúra fáklyája, de még a hazafiságé is, mielőtt II. Péter császár oltalma alatt az élre nem törtek a tudorok és a doktorok. A császár, a jelek szerint a doktori címet többre becsülte, mint a császárit, szívesebben viselt volna talárt, mint császári palástot.” (247. o.) Eközben a politikai és gazdasági centrumoktól távol eső vidéki

Brazília értékrendje alig változott. A cearái filozófus, Raimundo de Farias Brito úgy látta, hogy szűkebb környezetében a szellem embere, a gondolkodó, a művész szinte megvetés tárgya a gazdag urak és az állam hivatalnokai részéről. Számukra egy bölcselő, egy művész kevesebbet ér egy szép és erős hátszlónál; a költő pedig kevesebbet, mint egy csinos fogat. A császárkor földbirtokos-katonai felső rétege mellett mégis felemelkedett a kettős kötődésű (városi) értelmiség, melyet a régi és az új, a város és a vidék, Brazília és a külföldi minták dichotómiája határozott meg. A tradicionális elitre ebben a korszakban egyre inkább ránehezedett a bankok hatalma, a kormányzati politika hatása és a piaci kihívások terhe. A gyengülő elittel szemben megerősödött egy új réteg, amely tulajdonképpen a régi, döntően birtokos elit fiaiból állt. Ők egyetemeken (gyakran külföldön) végeztek, és bölcsészdoktorok, jogászok, mérnökök lettek. Sokan közülük az europánizált hivatali apparátus bürokrataiként működtek és futottak be karriert. Apák és fiúk generációja, bár számos vonatkozásban eltérő karakterű volt, mégis szerves kapcsolatban állt egymással. Így a régi, oligarchikus elitnek sikerült saját céljainak megnyernie a születőben lévő városi elit vezéralakjait, annál is inkább, mivel ez utóbbiak végül gyakran sokkal inkább törekedtek arra, hogy a magasabb státuszú rétegek arisztokratikus életstílusát elérjék, mint hogy megvalósítsák a régi intézményrendszer valódi reformját. Freyre egyenesen a brazilokra jellemző karakterjegyet lát a reformok elmaradásának hátterében: „Nagyobb a hajlandóság bennünk, hogy élvezettel szenvedjünk, áldozatnak érezzük vagy feláldozzuk magunkat, mint hogy megpróbáljuk megváltoztatni vagy kijavítani a politikai és a gazdasági rendszer bizonyos fogyatékoságait.” (97. o.) Az Első Köztársaság elitje tehát két karakteres történelmi időszak közé ékelődött, és így még plasztikusabbá vált kettős kötődése: sok mindent megőrzött abból, ami a 19. század és a császárság öröksége volt, ezért egyfajta szemi-arisztokratikus viselkedés jellemezte; ugyanakkor már magában hordozta a következő történelmi periódus, a tömegtársadalmak és a tömegkultúra korának jellemzőit is, ami az 1930-ban kezdődő Vargas korszaktól egyre intenzívebben átstrukturálta Brazíliát.

A boldog békeidők (a braziloknak *belle époque*) így az I. világháború időszaka, majd az 1920-as évek a modernizáció mellett a nacionalizmus és a múlt újragondolásának korszaka Latin-Amerikában. Ezzel két nagy feladatkört jelölt ki az új értelmiségi elitnek: az államigazgatás köztársasági szellemű átalakítását és működtetését, valamint a fiatal nemzetek definiálását. Egyik sem volt egyszerű.



A kritikus értelmiség és feladatai: A monarchia 1889-es bukása után a köztársasági működés konszolidációja nem haladt zökkenőmentesen. Sok republikánus úgy érezte, ami létrejött, nem éppen „álmai köztársasága”. Szemükben az államforma átalakításának eszméje üres ideológiának tűnt, a kormányzást átitató korrupciót és főleg a szakmai hozzá nem értést kifogásolták, és hogy lényegében hiányoztak a politikai pártok és a valódi ellenzékiesség. Ebben a helyzetben könnyen támadt fel a császárság és a császár személyes kvalitásai iránti nosztalgia. Ilyesmit érezhetett Joaquim Ferreira de Salles is, aki elég sötéten látta a köztársaság első évtizedét: „A köztársaságot csak tíz esztendeje kiáltották ki – írta 1960-as emlékezésében –, és máris több felkelést és államcsínyt éltünk meg: a köztársasági elnök és tagállami kormányzók elmozdítását; a kongresszus felosztatását; a tengerészlet lázadását;

polgárháborút; Canudos szégyenét;... Mögöttünk vannak már az atyai, filozófus császár idejének nyugodt napjai, és a köztársaságot demagóg és anarchikus rendszerként ismertük meg.” (505. o., saját fordítás Sz. Á. J.)

felszabadított rabszolgák

A politikai elitet közben szinte megbabonázta a stabilitás iránti vágy – és a félelem, hogy elveszíti az irányítást a körein kívüli szavazói csoportok miatt. „A központi

hatalom a még gyenge, de mindenképpen létező nemzeti integráció kifejezőjeként tüntette fel magát” (166. o.) – írja Boris Fausto. De míg a politikai jogok formális gyakorlásából a brazil lakosság jelentős csoportjait (hajlék és megélhetés nélküli felszabadított rabszolgákat, szegény bevándorlókat) igyekeztek kizárni, addig a stabilitást éppen az eliten belüli konfliktusok veszélyeztették a leginkább. Csak a századfordulóra sikerült a konszolidáció, mikor Campos Sales elnök a tagállamok politikájának bevezetésével, lényegében a kongresszusi választás rendjének átalakításával és a végrehajtó hatalom megerősítésével megteremtette a rendszerstabilitás feltételeit egy bő harmincéves, a 1899–1930-ig tartó periódusra.

A kritikus elit, ettől függetlenül, nemcsak a köztársaság korai periódusában, de a következő évtizedekben is talált témát a politika és a közélet bírálatára, az elégedetlenség okai sem sokat változtak az évek alatt. Az 1915-ben alapított A.B.C. című fővárosi lap például éles hangú közéleti fórummá vált, publicistái széles világnézeti skálán mozogtak. Voltak közöttük liberálisok, anarchisták, mint az újságíró Astrojildo Pereira vagy az irányzat intellektuális vonulatának talán legismertebb képviselője, Agripino Nazareth, aki néhány hónap alatt (1918. november 30. és 1919. február 8. között) legalább tíz cikkében ostorozta a politikai tehetetlenséget. A társadalmi progresszió kevésbé radikális hívei közül az író, Lima Barreto szatíráiban 1918 végén korrupcióról és a brazil elitek felelőtlenségéről írt. De hasonló véleményt publikált a lapban a parlamenti képviselő és ügyvéd, Nicanor Queiroz do Nascimento, ahogy a „mélyebb vallási meggyőződés híján” magát egyszer „történelmi katolikusnak valló”, luzo- és germanofil történész-diplomata, Manuel de Oliveira Lima is. Utóbbiak maguk is a köztársaságot működtető politikai gépezet tagjai, egyben kritikusai voltak.

A modernizáció és a nacionalizmus korában a megújuló, a folyton javításra szoruló és bővülő föderális adminisztráció számos lehetőséget kínált – első sorban – a Rio de Janeiró-i értelmiségiek számára, az egyszerű hivatalnoki állásoktól a legmagasabb diplomáciai posztokig. Az ország méretéhez viszonyítva szűk, de magas színvonalú intellektuel réteg más tagjai, akiknek esetleg nem is volt hivatali pozíciójuk, megtalálták a módját, hogy személyesen vagy kulturális intézményeiken keresztül jelentős anyagi és erkölcsi támogatást szerezzenek például a külügyminisztériumtól. Így álltak a kormányzati körök – brazil és portugál részről egyaránt – az Atlântida folyóirat mögött is, ami cserébe, a művészetek képviselői mellett rendszeresen teret adott diplomatáknak, minisztériumi tisztviselőknek és más, politikusok álláspontját tükröző cikkeknek. Közvetítői és értelmezői szerepet vállalva a szélesebb olvasóközönség és a politika között. Az értelmiségi elitnek ezek a lehetőségei (és feladatai) éles kontrasztban voltak a döntően analfabéta brazil társadalom többségének közéleti/kulturális megnyilatkozási esélyeivel, annak ellenére, hogy az I. Köztársaság programszerűen törekedett az oktatás reformjára, illetve általában a kultúra demokratizálására, bár valódi eredményei szerények maradtak.



A személyek szintjén mutatkozó átfedés a brazil értelmiség és az államapparátus között együtt járt azzal, hogy az intellektuális elit feladatának érezte a 19. századtól örökölt probléma megoldását, a nemzetállam ideológiai háttérének végiggondolását. A 19. század közepén Tobias Barreto még úgy látta: „van államunk, de nincs nemzetünk”, majd az önreflexió, a kohéziós elemek feltárása és megjelenítése, valamint a pozitivista hittel várt fejlődés útjának kijelölése továbbra is a közéleti viták középpontjában maradt.

Portugál örökség: A köztársasági rendszerátmenet bizonytalanságára, az 1910-es évek gazdasági válságaira, a külföldi befolyás növekedésére, az I. világháború éveinek problémáira, az ipari fejlődéssel megjelenő társadalmi mozgalmak (munkásmozgalom, bevándorlás) kihívásaira egyaránt a nacionalizmus és a modernizáció kínálkozott válaszként. A Régi Köztársaság – mint a császárkor örökségét – folytatta a nemzettudat formálását, ahogy a 19-20. század fordulóján a legtöbb latin-amerikai országban, és a nemzeti önvizsgálat tipikusan értelmiségi feladat maradt. Az elit és a középrétegek fogékonyá váltak a nacionalizmus és modernizáció ideológiájára, mindkettőt a történelmi-társadalmi rekonstrukciós folyamat szolgálatába állítva, a hagyományok újragondolásával és a nemzeti identitás újraértelmezésével.

Ennek az önvizsgálatnak egyik legfontosabb eleme Brazíliában a viszonyulás Portugáliához, a portugál kultúrához, ami ráadásul két rétegű: a gyarmatosítók örökségére éppen úgy reflektált, mint az újabb portugál bevándorlók erős közösségeinek (főként a rióinak) jelenlétére. (A 19. századi Brazíliában a portugál bevándorlókon keresztül a portugál szokások szinte észrevétlenül hatották át a társadalmat. A brazil nacionalizmus pedig küszködött a bevándorlók integrálásának problémájával, akárhonnán érkeztek is.)

xenofób érzelmek

A brazil–portugál viszony értelmezésében az írók, újságírók, történészek vitték a prímet, és felfogásuk a *luzofóbiától* a *luzofiliáig* széles spektrumot ölelt fel. A köztársaság első éveit a radikális (*jakobinus*)

nacionalizmus, a *nativista* tradíció hangadói határozták meg. Mindenért – a kulturális,

a társadalmi és a gazdasági elmaradottságért – az egykori gyarmatosítókat („az ibériai rabló-parazitákat”) tették felelőssé, felerősítve a xenofób érzelmeket. Így a brazil politika, illetve az értelmiség egy része kiélezett viszonyba került a Rio de Janeiró-i portugál kolóniával. Az ellenségeskedés szétterjedt a társadalomban, és a bevándorló csoportokkal szembeni atrocitásokhoz vezetett. Erről tudósítottak jelentéseikben, haza küldött sajtóanyaggal alátámasztva Portugália Belém do Pará-i, manaus-i, Rio de Janeiró-i és Porto Alegre-i konzuljai.

Florianó Peixoto, Brazília második elnöke (1891–1894), a „vas marsall” nemcsak jakobinus nacionalista volt, de oligarchia ellenes is. Szegény, észak-kelet-brazíliai családból származott, s ezzel magyarázzák, hogy a Régi Köztársaság történetében talán az egyetlen államfőként nem riadt vissza attól, hogy a politikai döntések minél szélesebb népi részvétellel történjenek, és figyelt a szociális problémákra. Elnöki imázsához tartozott, hogy a hétköznapi emberek is megközelíthették, a köztársasági ideál egyenlőség-eszméjéhez híven. Ez xenofób nézeteivel együtt népszerűvé tette.

A nativistáknak egyébként erős pozícióik voltak a tudományos életben is, pl. a korszak egyik legtekintélyesebb intézményében, az 1838 óta működő történelmi és földrajzi tudományos társaságban, mely az I. Köztársaság idején sem tudta teljesen levétközni korábbi évtizedeinek *antiluzitanista*, romantikus szemléletét. Ugyanakkor a patrióta szellemű történetírást helyezte előtérbe, és a brazil múlt nagy pillanatairól szóló narratíva létrehozására törekedett.

A legmagasabb körök által támogatott *antiluzitán* tendenciák az 1910-es évtizedben két jelentős politikai esemény befolyására gyengültek. Az egyik a portugál köztársaság kikiáltása volt 1910-ben, mikor Portugália és Brazília a köztársasági lét közös platformjára került. A másik az I. világháború, melyben mindkét portugál nyelvű ország az antant oldalán, a németek ellen harcolt. Kétségtelen, hogy a háborús években a brazil nacionalizmus hullámai ismét magasra csaptak, de ekkor már nem a tagadás negatív érzelmei, inkább a patriotizmus pozitív elemei domináltak. A Portugáliához való viszony sem volt már olyan ellenséges, mint korábban, a közös neolatinitás hatotta át. A luzo-brazil viszony a posztkoloniális patriotizmus sajátos része lett. Ennek a nacionalizmusnak semmi köze az indián falvak és gyékények

világának vadromantikus nativizmusához. Mert ez nagyvárosi, kifinomult és civilizatorikus ambícióval telített nacionalizmus, mely a luzitán gyökereken keresztül kapcsolódik a latin tradícióhoz. A franciákhoz, Itáliához és Ibériához fűződő sajátos viszony termékenyítő a brazil nemzeti érzésben. Az atlanti erőt és energiát szegezi szembe a germán szellemmel.



A művészeti élet, melyben különösen az irodalmárok éreztek elhivatottságot a nemzeti keretek definiálására, az egyszerre konzervatív és újító premodernista korszakát élte (1902–1922), és több jelentős alkotó lehetőséget látott a kulturális alapú luzo-brazil politika kibontakoztatásában, a nacionalizmussal való összebékítésében.

Graça Aranha (1868–1931) és a neolatin népek közössége: Ez az Atlântida folyóirat korszaka is, 1915–1920 között, mikor reményteli a két ország, a két nép, a portugál és brazil, de leginkább a két kulturális elit közeledése. Ekkor még José Pereira da Graça Aranha, a széles körben ismert és elismert premodernista regényíró is ennek jegyében gondolkodott, és csatlakozott az Atlântida köréhez. Az I. világháború után, 1919-ben közölte a lapban luzo-brazil szemléletű írását *A nemzet* címmel, melyben individuum és nemzet viszonyáról, háború utáni átértékelődésükről írt, kiemelve, hogy a germán hódítással szemben viselt közös háború, a közös sors közelebb hozta egymáshoz a portugálokat és a brazilokat, és mindkettő számára előnyös lehetne akár a politikai újraegyesülés, de a szorosabb gazdasági együttműködés mindenképpen. Graça Aranha ekkoriban olyannyira elkötelezett volt a luzo-brazil eszme és az Atlântida mellett, hogy elvállalta a folyóirat párizsi kirendeltségének vezetését, és hogy szerzőket és támogatókat, előfizetőket szerez a francia fővárosban. Az író a századelőn ahhoz az értelmiségi körhöz tartozott, mely a külügyminisztérium körül csoportosult, hogy a hivatalból olyan intézményt formáljon, mely szervezi és definiálja a nemzeti értékeket. Az egyik legtekintélyesebb brazil diplomata titkáraként hosszabb időt töltött Európa nagyvárosaiban, Párizsban, Rómában, Londonban, Oslóban, Hágában. 1916 és 1921 között Párizsban élt, ekkor már mint a Prado család külkereskedelmi érdekeltségeinek képviselője, fia pedig Brazília párizsi követségének attaséjaként dolgozott. Párizsi évei alatt gyakran tett eleget reprezentatív felkéréseknek. Részes volt a francia politika erősödő latin-amerikai érdeklődését jelző eseményeknek. Az ő előadása nyitotta a Bordeaux-ban rendezett Latin-Amerika-hét eseményeit, 1918 októberében. A vendégek körében diplomaták, latin-amerikai személyiségek és helyi notabilitások egyaránt voltak. A védnökséget a francia államfő, Raymond Poincaré vállalta, a tiszteletbeli elnök Georges Clemenceau miniszterelnök volt.

Újlatin népek testvérisége

összehasonlítást végez a Római Birodalom bukása és a világháborús kataklizma

Az Atlântida közölte a *Katasztrófa vagy fejlődés?* című cikkét is, amely a háború utáni helyzetet elemezve a nyugati civilizáció jövőjéről szól. Történelmi

között, párhuzamot vont a 4. és a 19. századi folyamatokban. Graça Aranha 1919-re eldöntöttnek vélte az abszolút monarchiák és a népek önrendelkezési joga között feszülő ellentétet, és újabb nagy, a világ sorsát befolyásolni képes konfliktust látott kibontakozni: a nacionalizmus és az internacionalizmus ellentétét. Bár ekkor még a latin népek összefogásának eszméjét hirdette – úgy is, mint az újlatin értelmiségiek barátságát képviselő párizsi szervezet vezetőségi tagja. Az újlatin népek testvériségét támogató értelmiségi kör ötlete a kolumbiai építész-diplomatától, Corredor Latorrétól származott, de a Ligát 1916-ban végül a francia író, Paul Adam vezetésével hozták létre. Graça Aranha ekkor már közel volt az életét döntően befolyásoló művészetelméleti váltáshoz: párizsi tartózkodása után hazatérve európanizált világlátását felcserélte a brazil modernizmus eszméjével és – éppen az európai tradíció béklyóitól szabadulni vágyó – forradalmi esztétikájával.

A századelőn született korszakindító regénye megkülönböztetett helyet biztosított Graça Aranha számára a brazil premodernisták között, ugyanakkor esztétikai és ideológiai értelemben megelőlegezte a későbbi szemléletváltást is. Urbán Bálint szerint „A szöveg gyakorlatilag hidat képez két világlátás, két meghatározó esztétikai gondolkodásforma között, szintetizálva a 19. század második felének tudományos, pozitivisták közelítésmódját az eljövendő avantgárd szemléletével. A *Canaã* a brazil modernizmus két jól elkülönülő alakzata között áll; összeköti ... az impresszionizmus és a szecesszió esztétikáját a Modern Művészet Hetének radikalizmusával. A klasszikus modernség gondolatisága, művészetfelfogása és ideológiája mögött láttatni engedi a '20-as években kibontakozó avantgárd-mozgalom izzását.” (73. o.)

Graça Aranha 1921 novemberében tért haza végleg, európai tapasztalatokkal és azzal a meggyőződéssel, hogy a brazíliai művészet forradalmi megújításra szorul. A modernistákhoz kapcsolódott, és a függetlenné válás centenáriumi évében, 1922 februárjában már az új irányzat zászlóbontását jelentő São Pauló-i Modern Művészet Hete keretében tartott előadást *Esztétikai szellem a modern művészetben* címmel. Bár a brazil modernizmus első hullámának prominensei az eltérő karakterű országrészek szellemi és morális egységét hirdették, a São Pauló-iak és a Rio de Janeiró-iak közötti különbségek végig érzékelhetőek maradtak. Például a föderális fővárost képviselő írók továbbra is a szimbolizmus esztétikája, valamiféle sajátos

katolikus spiritualizmus mellett maradtak. Annak ellenére, hogy Graça Aranha is alapítótagja volt a brazil irodalmi akadémiának, 1924-ben hátat fordított az intézménynek, és úgy vélte, tévedés, sőt hiba volt az akadémia létrehozása, és ha nem képes a megújulásra, el fog halni. Az akadémia elnökének írt lemondó levelében kifejtette: „A Brazil Akadémia meghalt számomra, ahogy a brazil gondolkodás és a mai brazil élet számára sem létezik. Ha következetlenség volt részemről belépni ide és maradni, akkor vagyok következetes, ha most elhagyom az Akadémiát.” (ford.: Sz. Á. J.)

Graça Aranha ezekben az években nemcsak a hivatalos irodalommal szakított: a politikai elit kedvelt szövetségeseiből, kulturális diplomatájából üldözött ellenzékivé vált. Előbb az Artur Bernardes (Brazília 12. elnöke, 1922–1926) megválasztását követő zavargások és katonai lázadás körüli szervezkedés vádjával tartóztatták le, és miután szabadon engedték, el kellett hagynia a fővárost. São Paulóba utazott, ahol az 1924-es forradalom kapcsán ismét őrizetbe vették, bár valószínűleg nem volt politikai szerepe.



Azzal, hogy a modernistákhoz csatlakozott, Graça Aranha europánizált, összlatin szellemisége is háttérbe szorult. (Addigra már az Atlântida is kimúlt.) A premodernisták patriotizmusa helyett a brazil nacionalizmus új arca mutatkozott meg 1922 után. Portugál- (és Spanyol-) Amerikában a modernisták első generációját, akárcsak valamivel korábban a szellemi Atlantisz lakóit, erősen foglalkoztatta a saját nemzeti identitás formálása. Brazília mibenléte, az ország indián, luzitán és afrikai gyökerei, és ezek társadalmi, kulturális és etnikai keveredése. Mindebből az olvasztótégely működése során, amit sok intellektuel és művész talált kívánatosnak, valami eredeti és jellegzetes születését várták. Ahogy Pál Ferenc írja: „A brazil írók és költők a modernista ihletésű brazil hősideál megalkotásán munkálkodnak. Kirajzanak a városból, bejárják az ország eldugott vidékeit, hogy ott helyben... jussanak el a hamisítatlan brazil életforma és a brazil ember lényegéhez. A természetes, a kereszténység és a portugál gyarmatosítás előtti embert keresik. ... Az irodalomban egyszerre az őserdő és a puszták mélyén addig elfeledve élő emberek szemléletmódja válik uralkodóvá: a művészek felhasználják alkotásaikban az őserdei és a pusztai mitológia szimbólumait, mert ilyen módon akarnak kialakítani egy kizárólagosan brazil elemekből összeálló nemzeti művészetet.” (336–337. o.) A modernisták, kevés kivételtől eltekintve, régi, vagyonos São Pauló-i családok gyermekei. Jellemző példája ennek az Oswald de Andrade és Tarsila do Amaral házaspár. Kávéexportőr családjuk jövedelméből az 1920-as években több elegáns, gondtalan, kulturális és sportos szórakozást nyújtó európai utat engedhettek meg maguknak. Megvehették Fernand Léger képeit, az art deco stílus, az *Atelier Martine* eredeti és divatos lakberendezési tárgyait, André Perugia cipőt, és Paul Poiret tervezte ruhákat viseltek.

Bár a modernista paletta a nacionalizmus kérdésében (és sok másban is) nagyon színes, csak kevesen gondolkodnak úgy az alkotók között, mint az 1920-as években induló költő, Dante Milano, akinek szinte semmit nem jelentett a művészetben a brazil nemzeti érzés: „Számomra semmiféle művészetben nem létezik a *brasileirismo* – nyilatkozta visszatekintve egy 1980-as interjúban. – Nincs brazil festészet, brazil

költészet. A költészet vagy költészet, vagy nem az. Nem brazil költőnek tartom magam. Költő vagyok bármilyen nyelven. És ha a portugál nyelvű sajtóban szólok meg, portugálul vagyok költő.” (ford.: Sz. Á. J.)

A fejlett Európa példája: A jól pozícionált nagyvárosi értelmiségi elit patrióta kötődése mellett mással is rendelkezett. „Kultúránk fejlődésére – írja Gilberto Freyre 1933-ban – előnyösen hatott a kettősség: egyrészt a spontaneitással, a képzelet és az érzelmek frissességével gazdagodott, másrészt az eliten keresztül kapcsolatot tartott fenn az európai tudománnyal, technikával és haladó eszmékkal. Talán sehol a világon nem volt még példa rá, hogy ennyire liberálisan találkozzanak, kölcsönhatásba kerüljenek, sőt összeolvadjanak különböző, vagy inkább egymással ellentétes kultúrhagyományok, mint Brazíliában.” (97. o.) Az europánizáltság bizonyos elemei kisgyermek kortól kísérték a felnövekvő nemzedékeket. „Sok fiúcska hétéves korában már kívülről tudta az európai fővárosok neveit... latinul deklinált, francia szövegeket idézett. [... Az udvarházakban] a gyereknevelésben is a francia és angol illemszabályokat követték.” (475. és 484. o.) De Gáspár Ferenc, a világutazó hajóorvos tapasztalataira is hivatkozhatunk, aki az 1880-as években járt Brazíliában, és a következőket jegyezte fel: „Ma már adnak valamit a nevelésre, a tanításra s számos német és francia ifjú és leány kap alkalmazást a brazíliai családoknál mint nevelő s tanító. Magyar ifjú vagy magyar leány – sajnos – nincs talán egyetlenegy sem.” (290. o.)

személyes jelenlét

Az új, értelmiségi karakterű, városi elit jelentős része számára a pozitivisták ihletésű programok és a modernizációs stratégiák középpontjába – Brazíliában és Latin-Amerika más országaiban is – szinte magától értetődően került be az európai színvonalat megcélzó fejlesztés gondolata; és az elképzelés, hogy az oktatás, a bevándorlás, valamint a gazdaságfejlesztés egyenrangú eszközök ebben. A Régi Brazil Köztársaság elitje tehát a fejlett világtól kívánt tanulni. Az I. világháborúig döntően az európai nagyhatalmaktól, melyek saját értékeik exportjában maguk is érdekeltek voltak. Egyébként polgáraik (kereskedőik, befektetőik) személyes jelenléte és példája sem volt elhanyagolható. A már idézett Gáspár Ferenc Parában – az első brazil városban,

amit megismert – tapasztalta: „Nemzetiségre nézve meglehetősen vegyes az európai lakosság; egyforma sűrűn hallhatni az angol, francia és német nyelvet és először üti meg az ember fülét egy sajátos, egészen ismeretlenül hangzó nyelv: a brazíliai; a 'lingua geral brasileira'.” (164. o.) Következő állomásáról, az amazóniai Manaosról pedig ezt írja 1906-ban: „Ma már mintegy negyvenezer lakosa van, akiknek talán egynegyede európai. A városnak villamos világítása, előkelő szállodái vannak, a legtöbb európai államot consulátus képviseli, s milliókra rúg a kiviteli forgalma. A mi időnkben azonban, a nyolcvanas évek végén, erről még álmodni sem mertek volna a manaosiak. [...] Manosban is úgyszólván német kézben van az egész nagykereskedelem és az a néhány jobb külsejű üzlet, a melyben európai cikkek állnak a vevő rendelkezésére, az nemcsak a német kereskedelem dicsősége, hanem egyszersmind a német ipar haszna. Mert amit itt Manosban mint kész árut találunk, az mind: 'Made in Germany'.” (184–186. o.)

Az 1920-as évektől aztán egyre inkább az USA hatása érvényesült Brazíliában is, és valóságos kulturális (gazdasági) gőzhengerként működött a latin-amerikai országokban. A gyarmati korszakban szinte kizárólagos portugál befolyás pedig az új hatásokkal párhuzamosan egyre jobban eljelentéktelenedett. Utóvédharcait a tengerentúlra vándorló luzitán közösségeken keresztül vívta, melyek éppen emiatt kerültek a frontvonalba a gyarmati örökségével és a posztkoloniális hatásokkal birkózó fiatal brazil köztársaság és nemzet formálódásakor. Kezünk és lábunk az Atlanti-óceán egyik partján, fejünk a másik parton van – így foglalja össze a 20. század eleji brazilok önképét Sérgio Buarque de Holanda, és a Brazíliát csak felszínesen ismerő magyar utazó is érzékel valamit ebből: „A brazíliaiak ugyan nagyon büszkék az ő európai származásukra és ahol csak tehetik, erre fennen hivatkoznak is. ... Hanem azért a brazíliai csaknem sértésnek veszi, ha a portugállal összetévesztik, akit mélyen maga alattinak tart.” (214. o.) A Dél-Amerika felőli partokon a portugál örökség (nyelv, irodalom, katolikus tradíció, életstílus stb.) ereje egyre halványul, sőt az elmaradottság oka és szimbóluma lesz a függetlenné válás után, és a 19. század egyre inkább a franciáké, briteké. A változás nem jelent mélyre ható, strukturális (pl. gazdasági) átalakulást. Inkább csak az elit életstílusának europánizációja történik meg, és az gyakran kimerül a külsőségek átvételében. A fontosabb városok kávéházai,

színházai, operaelőadásai, a bállok, az irodalmi és tudományos akadémiák, a politikai intrikák, a művészeti élet és az építészet lekötik az elit figyelmét, és egyre inkább ezek szimbolizálják magát a nemzetet is – jegyzi meg E. Bradford Burns.



A nagyvárosok egyre szaporodó elegáns kávéházait, szállodáit Európára utalva nevezik el (pl. a São Pauló-i *Hotel de França*, vagy a *Hotel de Itália*; Rio de Janeiróban a *Hotel Germânia*). A magas színvonalú vendéglátás gyakran az Európából érkezett (német, olasz) tulajdonosok vagy üzletvezetők felügyelete alá kerül, akik szívesen alkalmazták honfitársaikat. Így a hotelkonyhák személyzete is kicserélődik. Az alacsonyabb státuszú női személyzet helyét átveszi egy kvalifikált, hierarchizált és szakosodott gárda, egyre inkább a jól fizetett, fehér férfiak világa lesz ez. Ők gondoskodnak a nevezetes külföldi vendégek kényelméről, a Brazíliába látogató porosz királyi hercegről vagy az „isteni Sarah”, Sarah Bernhardt francia színésznőről és társulatáról.

A francia kultúra befolyása hagyományosnak mondható, Brazíliára a portugálok örökölték a frankofíliát, amiből korszakunkra kontinentális jelenség válik, ahogy Scholz László Spanyol-Amerika kapcsán hangsúlyozza: „A politikai függetlenség kivívásával az

a vonal [az ibér világhoz fűződő kapcsolatrendszer] meglazul, majd megszakad, s a 19. század utolsó negyedében feltűnik Párizs mint a francia és kozmopolita kultúra középpontja: ahogy nálunk, oda vágnak a költők, ott szívják magukba a festők, szobrászok a modern művészetet, és oda küldik a tehetős családok tanulni gyermekeiket.” (119. o.) Rio de Janeiróban a 19-20. század fordulójára francia mintára lesz divat a bohémség. A művészvilág találkozó helye a *Rua Ouvidor* nevű belvárosi utca, ahol az értelmiség, az új elit a legjobb könyvesboltokat, kávéházakat, éttermeket találja. A bohémek és a fővárosi társadalomban nagyra tartott szellemi emberek, irodalmárok a saját igényeik szerint alakítják ezt a környéket. Itt lehet francia italokat, francia ételeket fogyasztani, franciául flörtölni és a francia technikai vívmányok (mint például a film) káprázatával betelni.

Az öreg kontinens művészeti exportja elvéve magyar értékeket is eljuttat Brazíliába az I. Köztársaság idején. Az európai sikerdarabot, Molnár Ferenc *Az ördög* című drámáját például 1913 júniusában mutatja be a Rio de Janeiró-i városi színház. Nagy sikere a neves olasz színész, Ermete Zacconi kiváló alakításának is köszönhető. Korábban – ahogy az *O Imparcial* kritikusa megjegyzi – nemcsak Molnár, de a magyar színpadi irodalom egésze ismeretlen volt Brazíliában, az előadás azonban felhívta a riói közönség figyelmét a hazájában nagyon népszerű drámaíróra. Érdekes, hogy néhány évvel korábban a magyar sajtó egy párizsi Graça Aranha bemutatóról adott hírt: „A Théâtre de l’œuvre egy Malazarte című háromfelvonásos drámát mutatott be egy ismeretlen brazíliai írótól, Graça Aranha-tól.”

nagyvilágiság

A francia kulturális értékekre szomjazó tengerentúli világ nem egyszerűen párizsias, legalább annyira sajátosan brazil is. A nemzeti karakter és a külföldi divatok és áruk riói dömpingje együtt formálja a brazil főváros nagyvilági életét, amit távolabbi vidékekre is kisugároz. José Brito Broca kritikus és kultúrtörténész máig ható érvénnyel *mundanismónak* (nemzetközi világiasság, nagyvilágiság) nevezte ezt az érdeklődést. João do Rio pedig, a *dandy* típus megtestesítőjeként ennek az Európára figyelő brazil világnak lett tipikus jelensége.

A francia mellett hódít az angol életstílus is (a délutáni teázás, az angol divat stb.), de talán még fontosabbak a brit beruházások nyomán érkező technológiai hatások. Az urbanizáció folyamatában, az infrastruktúra fejlesztésében alkalmazott újítások javarészt britek által érkeznek: a városkép kialakítása európai mintára, a gáz közvilágítás, az elektromos kábelhálózat, a szennyvíztisztító rendszerek kiépítése, a vasút mint a progresszió legfőbb szimbóluma stb. Építészeti és más műszaki megoldások, melyek import elemek, de gyorsan beépülnek és formálják a századfordulós brazíliai városi mindennapokat. Gáspár Ferenc Maranhão-ban eljutott egy előkelő São Luiz-i polgári család otthonába: „Megjegyzendő, hogy az összes berendezés a Thonet-féle bécsi gyár hajlított bútorai; más bútort, mint például párnázott foteleket vagy ottománokat Brazíliában kivételesen, csak a nagyon vagyonos házakban lehet találni. A nők műveltsége mellett szólt – a zongorán kívül –, hogy keveset franciául is beszéltek, sőt amennyire az ablak párkányán látható piros kötéses Ohnet-kötet után megítélhető volt, olvastak is franciául.” (225. o.)



A köztársasági államigazgatás működtetésében, a kor követelményeinek megfelelő, új szervezeti keretek kialakításában szintén fontos szerepet játszik Európa példája. Ennek egyik eleme – urbanizációs és a társadalmi mozgalmak keltette kihívásokra adott válaszként – a Rio de Janeiró-i rendfenntartás modernizálása. Artur Bernardes elnök 1922-es hivatalba lépése után például a rendőrségen belül egy speciális feladatkörrel rendelkező csoportot hoztak létre, 4-es kiegészítő kirendeltség néven. Célja a politikailag aktív, a fennálló renddel szemben kritikus személyek és társadalmi csoportok kontrollálása volt, főként az 1910-es évek végének forradalmi megmozdulásaira adott válaszként. Az igazságügyi minisztérium felügyelete alá tartozó bűnüldöző szervek összehangolása érdekében az új egység vezetője európai tanulmányútra ment, hogy nemzetközi együttműködést építsen ki az internacionalista politikai mozgalmak (kommunizmus, anarchizmus) elleni fellépésben és néhány országban (Svájc, Németország, Franciaország) személyesen tanulmányozta a már működő, hasonló rendőrségi modelleket.

hídfő ország

Az európai befolyás más fegyveres testületeknél is érvényesült. A 19. század latin-amerikai hadsereg reformjait német és francia katonai missziók irányították. A két európai hatalom rivalizálása jellemző volt a térségben. Brazíliában az

I. Köztársaság utolsó évtizedében végül a németek kerekedtek felül. „A francia (katona)diplomácia 1918 után – Peru mellett – megkülönböztetett figyelmet fordított a dél-atlanti térség legnagyobb, Európa méretű országa feletti domináns politikai-katonai befolyás biztosítására – írja Fischer Ferenc. – A brazil hadsereg modernizálását 1920-tól francia katonai misszió irányította. Az 1920-as évek közepétől kibontakozó francia–német légi rivalizálásnak, az Európa és Dél-Amerika közötti repülőjárat forgalom biztosításának kulcs országa Brazília lett. Brazíliát mind a franciák, mind a németek az Afrikát és Dél-Amerikát összekötő legrövidebb, nyílt óceán felett átívelő légiút ‘hídfő országának’ tekintették. 1924-ben azonban – ugyanabban az évben, mint Peruban – Franciaország nagy presztízvesztést szenvedett el. A brazil fegyverbeszerzések kapcsán visszaélésekre került sor, és amikor ez napvilágra került, a francia katonai misszió vezetőjének, Pellegrini tábornoknak gyorsan távoznia kellett Rióból.” (90. o.) A tisztikar és az elit köreiben

egyaránt megvolt a francia- és németbarátok tábora, de a németek jelentősebb emigráns kolóniával rendelkeztek a dél-brazíliai tagállamokban. Mikor a német kutatóhajó, a *Meteor* 1926 júniusában lehorgonyzott a dél-atlanti partoknál, Spiess korvettkapitány ... elégedetten jegyezte meg, hogy ez „az egyik legnagyobb német kultúrteljesítmény Brazíliában”, hiszen enklávét alkotva, mintegy 100 ezernyi német élt itt, ebben a dél-brazíliai régióban.” (88. o.) Ráadásul a német állam az 1910–20-as években egyre fontosabbnak tartotta támogatni, ébren tartani a kivándoroltak patrióta érzelmeit, képviselői (gyakran a haditengerészet részéről) időről időre felkeresték a brazíliai német közösségeket is, miközben hangsúlyt fektettek az államközi kapcsolatok fejlesztésére. Argentína, Brazília, Chile és Uruguay német orientációjának erősítése egyben az Amerikai Egyesült Államok, Nagy Britannia és Franciaország befolyásának visszaszorítását is célozta. A haditengerészet által meglátogatott német kolóniáknál ez az óhaza iránti lojalitás megerősítését is szolgálta.

A bevándorló közösségek erősítették a német politika és kultúra brazíliai pozícióit, de sokszor ijesztő zárványokként, belbiztonsági problémaként (különösen az I. világháború idején) jelentkeztek a dél-amerikai ország hatóságai és elitje számára. Jól mutatja ezt Dr. Oscar Thompsonnak, a São Pauló-i tanítóképző igazgatójának nyilatkozata, aki nemcsak a német, hanem minden kevésbé asszimilálódó, de népes bevándorló közösséget veszélyesnek tartott a brazil nemzet formálódására nézve, és oktatással remélte beolvasztásukat: „Azt akarjuk, hogy az iskola akadályozza meg, hogy hazánk déli részén kis Németország, Rióban egy kis Portugália és São Paulóban kis Olaszország alakuljon ki. Igen, az az iskola, amit mi akarunk, sosem fogja megengedni nemzeti arculatunk megbontását;... dicsőséges és hazafias feladat a külföldiek asszimilálásán munkálkodni, bármilyen okból érkeztek is hozzánk.” (ford.: Sz. Á. J.)

Kontinentális környezet: Bár a Régi Köztársaság elitje szívesen hivatkozott szoros kapcsolataira a fejlett Európával, franciákkal, britekkel és németekkel, egyre inkább reflektált az Egyesült Államokra. A brazil felfogás két – ha nem is egyenlő, de sok szempontból összemérhető – igazi óriást látott az amerikai kontinensen, az USA-t és Brazíliát. Az összevetés alapja az országok hatalmas mérete, természeti erőforrásaik

bősége, jelentős gazdasági potenciáljuk, demokratikus stabilitásuk (ami Brazília esetében szépítés) és mindenekelőtt Spanyol-Amerikáétól eltérő kultúrájuk volt. A közéletben ugyanakkor félelmek és ellenvélemények is megfogalmazódtak, amelyek jelezték a túlzott USA-befolyás riasztó jellegét (ahogyan más kontextusban a portugálokkal való ellenszenvet). Az államforma megváltozását követő korai évek egyik sikerkönyve, legolvasottabb műve lett a konzervatív nacionalista, Eduardo Prado *Az amerikai ábránd* című munkája, melynek első, 1893-as kiadását radikalizmusa miatt a rendőrség el is kobozta. A félelem az „Északi Kolosszustól” egyébként nemcsak Brazíliában fogalmazódott meg, hanem kontinentális jelenséggé vált a 19. század végén. „Az e témaköröket elemző könyvek bombaként robbantak a latin-amerikai közvéleményben. Ezek egyben az első kontinentális könyvsikereket is jelentették” (157. o.) – jegyzi meg Anderle Ádám.

Prado könyvét (a további párizsi kiadásokat) csak még népszerűbbé tette, hogy az észak-amerikai orientáció – elsősorban a kereskedelmi kapcsolatok diverzifikációja, a brit dominancia oldására – Rio Branco bárónak, a nagyformátumú brazil diplomatának, külügyminiszternek a tevékenysége nyomán az állami politika szintjére emelkedett. Elképzeléseinek kibontakoztatásában kiválóan együttműködött az író-diplomata Joaquim Nabucóval, aki 1905–1910-ig washingtoni követe volt, és maga is a pán-amerikanizmus lelkes híve. Az I. világháború, az Európától elzártság tovább erősítette és visszafordíthatatlanná tette ezt a politikai irányultságot. Így a századfordulón elinduló tendenciák a 20. század egészére meghatározóvá váltak Brazília amerikanizációjában, nemcsak politikai és gazdasági, de szellemi, kulturális értelemben is.



A brazil kontinentális pozíció másik összetevője a többi latin-amerikai országhoz fűződő viszony, amit sajátos kettősség jellemzett a régi századfordulón. Portugál-Amerika tisztában volt kulturális egyediségével, ugyanakkor a pánamerikanizmus és az USA nélküli kontinentalizmus dinamikájából sem maradhatott ki. Ahogy Anderle fogalmaz, „... nemzeti és nemzetközi tényezők szoros összekapcsolódásának egyik fontos jellegzetessége az lett, hogy az identitástudat most alakuló nemzeti 'szintjei' mellett egy 'második emelet', a *kontinentalizmus* is erőteljesen formálódni kezdett... A nemzethez és kontinenshez való tartozás egymásba kapcsolódik, újjá formálva a kontinentalizmus eszméjét oly módon, hogy az magában foglalja a fenyegetettség érzését. Ettől válik a latin-amerikai identitástudat állandó jellemzőjévé a *védelmi, védekező attitűd.*” (149–150. o.)

a háttérben a nemzetközi politika

Rio Branco diplomáciai tevékenysége nyomán Brazíliának több határvitáját sikerült tárgyalóasztal mellett tisztázni szomszédjaival. Az 1910-es években

pedig szívélyesebbé vált és

testvériességgé oldódott a viszonya, különösen Argentínával. Ennek jele volt, hogy a két ország kölcsönösen egy-egy korábbi elnökét nevezte ki követnek a szomszédos fővárosba. Júlio Roca tábornok, argentin politikus 1912 júliusában érkezett Rio de Janeiróba, Campos Sales pedig ugyanakkor Brazília Buenos Aires-i követe lett. Az O Paíz így írt ennek ürügyén a két ország kapcsolatáról: itt az ideje, hogy megszűnjön a „... régi és indokolatlan ellenségeskedés a két köztársaság népe között, melyek annyi erőfeszítést tesznek, hogy gazdagítsák és felemeljék a neolatin civilizációt Dél-Amerikában. [Elindul ...] a szolidaritás feltartóztathatatlan folyamata brazilok és argentinok között... Argentína és Brazília, kéz a kézben, a kultúra, a jog és a szabadság terjesztésének páratlan irányítói kell legyenek Amerikának ezen a részén.” (ford.: Sz. Á. J.) Az újság amerikai és neolatin kultúráról, a jog és a szabadság civilizációjáról szól szép szavakkal, de a háttérben a nemzetközi politika munkál. A két ország viszonya akkor javul látványosan, mikor – feladva korábbi álláspontját – Argentína is belesimul az Egyesült Államok érdekei által vezérelt pánamerikanizmusba. A köztársasági Brazília a spanyol-amerikai nemzetekre új politikai berendezkedésénél fogva is egyre inkább testvérként tekint, és érdeklődése az I. világháború idején és utána csak élénkült. Miközben „a pánamerikanizmus az 1920-as években *modernizáló stratégiaként* jelenik meg – írja Anderle –, és a térség elmaradottságának leküzdésében részt kíván vállalni... Így vált végső soron a rend és haladás pozitívista eszménye az 1920-as években a pánamerikanizmust kiszolgáló gondolatkörré.” (180–182. o.)

A pánamerikanizmus egyaránt konkurenciát jelentett a latin-amerikai kontinentalizmus, a pánhispanizmus (és a Spanyolországból induló *hispanismo*), a luzo-brazil politika és a pánlatin testvériség eszmekörének. Érdekes, hogy ezt a problémát – az öreg kontinens és a két Amerika viszonyát – egy vilniusi születésű orosz cári diplomata, az Ibsen drámák és orosz klasszikusok francia fordítója, Moritz (vagy Maurice) Pozor gróf is végiggondolja. Terjedelmes francia nyelvű esszéjét *Az öreg kontinens és a két Amerika* címmel két részben közölte az Atlântida folyóirat, 1919-ben.

Oliveira Lima (1867–1928) és a három Amerika: Aki viszont Brazíliában gondolta végig és nagyhatású előadássorozatában tárgyalta a kérdést, az a diplomata, történész és publicista Manuel (vagy Manoel) de Oliveira Lima, aki nemcsak a Régi Köztársaság új elitjének intellektuel-hivatalnok típusát testesítette meg, de luzo-brazil háttérű és elkötelezettségű szellemi ember is volt.

Oliveira Lima a brazíliai Pernambuco állam fővárosában, Recifében született, 1867-ben. Bölcsészeti tanulmányait Portugáliában, a lisszaboni egyetemen végezte. 1892 és 1913 között páratlanul sikeres diplomáciai karriert futott be. A kulturális diplomácia úttörője volt. Életművének jelentős darabjai a hosszabb, történeti tárgyú művek. Írt a brazil függetlenséget előkészítő mozgalomról; az önállóvá vált ország diplomáciai elismerésének történetéről; és foglalkozott a pánamerikanizmus problémájával; VI. János uralkodásának brazíliai szakaszával, valamint a császárság időszakának történetével.

Oliveira Lima visszavonulása után úgy tervezte, hogy Európában, Londonban telepszik le. 1915-ben azonban meghívást kapott az USA-ba, hogy Brazíliáról adjon elő a Harvard Egyetemen, innen 1916 áprilisában családi okok miatt hazatért Pernambucóba. Az 1910-es évek végén határozta el, hogy véglegesen az Egyesült Államokba költözik. Negyvenezer kötetes könyvtárát Washingtonba szállíttatta, és a katolikus egyetemnek adományozta, ahol a gyűjtemény ma is megtalálható és kutatható. Kiváló anyagot kínál elsősorban a portugál, a spanyol és az ibér-amerikai kultúra tanulmányozásához, számos könyvritkasággal, akár a 16. századból is. Oliveira Lima élete utolsó szakaszában könyvtárának gazdag anyagát dolgozta fel történeti tárgyú művekben, újságcikkekben, és az egyetemen nemzetközi jogot oktatott.



A luzo-brazil értelmiség tipikus képviselője volt. Azok közül való, akik – származásuk és/vagy iskolázottságuk folytán – erősen kötődtek a portugál kultúrához, ez adta brazil identitásuk alapját. Tevékenysége gyakran arra irányult, hogy a függetlenné válás történelmi fordulata által megváltozott kapcsolatrendszerben megkísérelje újraértelmezni a brazilok és az egykori gyarmattartó ország viszonyát.

Luzo-brazil látásmódja világosan megmutatkozik annak a hat előadásból álló egyetemi sorozatnak a koncepciójában is, amit 1912 őszén tartott a kaliforniai Stanford Egyetemen. A másik gondolati elem a pánamerikanizmus (és ez nem az észak-amerikai vendéglátóknak szóló udvarias gesztus). Oliveira Lima meggyőzésére és tevékenységére erősen hatott a miniszter, Rio Branco báró hatása, külpolitikai koncepciója. Az ő nézőpontja igen közel állt Oliveira Limáéhoz, aki tehát stanfordi előadásaiban párhuzamosan vizsgálta a „három Amerikát” – a portugál, a spanyol és az angolszász világhoz kötődő Újvilágot. Emancipációjukról fejtette ki véleményét, összehasonlítva fejlődési hasonlóságukat és különbségeiket, történelmi távlatba helyezve a folyamatot.

Előadás-sorozata egyfajta történelmi megalapozása és lenyomata lett a Rio Branco-i külpolitikai iránynak, ugyanakkor eszmei háttérrel kínált az I. Brazil Köztársaságnak a nemzeti identitás formálásához. S mivel először angol nyelven hangzott el és jelent meg, észak-amerikai egyetemi közönség számára, a brazil identitás felmutatásának eszközévé válhatott a nagy szövetséges művelt közvéleménye előtt.

provinciák mozaikja

Nemcsak ezekben az előadásokban, de Oliveira Lima életművének más darabjaiban is nagy szerepet kapott a latin-amerikai társadalmakat alkotó amerikai, európai és afrikai emberfajták

keveredésének kérdése. A mexikói José Vasconcelos *kozmosz fajra* vonatkozó elméletének valamivel pesszimistább (a keveredést a társadalmi zavarok forrásaként kezelő) luzoamerikai változata. A társadalom irányításában a brazil szerző kulturális alapon tartotta a legtöbbre az európaiakat, ebbe a tudományos és kulturális rasszizmus vagy az eugenika is belefért. Ugyanakkor adottnak vette a fejlődés pozitívista perspektíváját: „Brazília provinciák mozaikjából áll. Mindegyik sajátos vonású, de mindegyiket egybefogja a faji, a nyelvi, a vallási identitás egysége.” ... „negyven év béke és virágzás” – írja a monarchiáról –, a társadalmi fejlődésről pedig, hogy meg fogja erősíteni „etnikai integritásunkat.” (idézi Andrieu, 116–117. o.)

Oliveira Lima számára a fejlődés záloga a modernizáció és az európai értelemben vett civilizáltság széles körű elterjedése. 1917-ben az észak-kelet-brazíliai Pedra modern, megtervezett munkástelepülésén szerzett benyomásai kapcsán fejtette ki véleményét az ideális, harmonikus és civilizált Brazíliáról: „Amit láttam, Brazília kicsiben, amilyennek lennie kellene, amilyennek lennie kell, egy olyan Brazília, ahol nincs sem faji, sem nemzetiségi, sem politikai gyűlölködés, az a Brazília, mely a népek olvasztótégelye és minden tehetség működési terepe. [...] a jó nevelési elvek megtörik a berögzült szokásokat: a dolgozók közül senki nem eszik kézzel, és csak kevesen veszik a kést a szájukba. Majdnem mindannyian villával esznek, mint a finom emberek.” (ford.: Sz. Á. J.)

A felhasznált irodalom és források válogatott bibliográfiája:

- ANDERLE Ádám: *Nemzettudat és kontinentalizmus Latin-Amerikában a XIX. és XX. században*, Budapest, Kossuth, 1989.
- Fernando de AZEVEDO: *A Cultura Brasileira, introdução ao estudo da Cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do IBGE, 1943.
- Alfredo BOSI: *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- José Brito BROCA: *A Vida Literária no Brasil – 1900*, Rio de Janeiro, MEC, 1956.
- E. Bradford BURNS – Thomas E. SKIDMORE: *Elites, Masses, and Modernization in Latin America, 1850–1930*, Texas Pan American Series, 1979.
- Carlos Delgado de CARVALHO: *História diplomática do Brasil*, faksimile kiadás: Brasília, Senado Federal, 1998. [1959].
- Amado Luiz CERVO – José Calvet de MAGALHÃES: *Depois das Caravelas – As relações entre Portugal e o Brasil, 1808–2000*. Lisboa, Instituto Camões, 2000.
- Boris FAUSTO: *Brazília rövid története*, ford.: Pál Zs., Tímár I., Budapest, Equinter, 2011. [2001].
- FISCHER Ferenc: *„A háború utáni háború” 1919–1933*, Budapest – Pécs, Dialóg Campus Kiadó, 2014.
- Gilberto FREYRE: *Udvarház és szolgaszállás. A brazil család a patriarchális gazdasági rendszerben*, ford.: S. Tóth Eszter, Budapest, Gondolat, 1985. [1933].
- GÁSPÁR Ferenc: *A Föld körül – Dél-amerika*, Budapest, Singer és Wolfner kiadása 1906.
- Sérgio Buarque de HOLANDA: *Raízes do Brasil*, Edição comemorativa 70 anos, org. Ricardo Benzanque de ARAÚJO, Lília Moritz SCHWARCZ, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- Manuel de OLIVEIRA LIMA: *Brazília, Spanyol- és Angolszász-Amerika fejlődésének összehasonlítása, V. és VI. előadás*, ford.: Antal G. et al, *Publicaciones Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica*, 2018/2.sz. 11–63. o.
- PÁL Ferenc utószava, Mário de ANDRADE: *Makunaíma*, ford.: Pál F., Budapest, Magvető, 1983.
- Arthur RAMOS: *Introdução à antropologia brasileira, I. köt.: As Culturas Não Européias* [Nem európai kultúrák] (1943), *II. köt.: As Culturas Européias e os Contactos Raciais e Culturais* (1947), Rio de Janeiro, CEB.
- Joaquim Ferreira de SALLES: *Se não me falha a memória*, São Paulo, Instituto Moreira Salles, 1993. [1960].
- SCHOLZ László: *A spanyol-amerikai irodalom rövid története*, Budapest, Gondolat, 2005.
- Nicolau SEVCENKO: *Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, 4. kiad. São Paulo, Editora Brasiliense, 1995. [1983].
- URBÁN Bálint: *Magyarok Kánaánban – egy századfordulós brazil regény magyarságképe*, in: PÁL Ferenc (szerk.): *Hidak és áthallások – Tanulmányok a brazil-magyar kapcsolatok köréből*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2016. 71–81.o.
- Cláudia M.R. VISCARDI: *Unidos perderemos: A construção do federalismo republicano brasileiro*, Curitiba, Editora CRV, 2017.

kép | adobe.com