

Vincze Hanna Orsolya
HELYZET, JELENTÉS

ARIADNÉ KÖNYVEK

Sorozatszerkesztő: Balázs Imre József

Vincze Hanna Orsolya
HELYZET, JELENTÉS

Tanulmányok



KOMP-PRESS KIADÓ
Kolozsvár, 2010

Megjelent a Nemzeti Kulturális Alap
támogatásával



Szerkesztette: Keszeg Anna

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
VINCZE HANNA ORSOLYA

Helyzet, jelentés / Vincze Hanna Orsolya. - Cluj-
Napoca: Komp-Press, 2010
ISBN 978-973-1960-16-6

008

© Vincze Hanna Orsolya, 2010

**A BESZÉLŐ
SZUBJEKTUMRÓL**

A szubjektum mint stratégia. Szubjektum és szubjektíváció *A szexualitás történetében*

Foucault az általa elemzett hatalmi stratégiákat gyakran nevezi ironikusnak. A hatalom ironikus működésének megnyilvánulása például, amikor azt hiteti el emberekkel, hogy saját felszabadításukért küzdenek, miközben az elnyomás elleni lázadás nem egyéb, mint a hatalom legfőbb uralmi stratégiája. Ez *A szexualitás története* első kötetének¹ alaptézise. A második kötet bevezetőjében Foucault már saját maga korábbi munkásságát nevezi ironikusnak, melynek értelmében a töredékek sorjázásából, a beszédképződmények problémafelvetéseinek és gyakorlatainak tanulmányozásával kinyomozhatja az igazság történetét, kihagyva a vizsgálódásból a viselkedési normákat, az eszméket vagy a társadalmakat.

Ha a diskurzus működése eleve ironikus, akkor talán abban sincsen semmi meglepő, hogy a szerző halálának apostoláról barátja és egyik legfontosabb kommentátora, Paul Veyne azt mondja, hogy személyes eleganciája a görög-római kultúra eleganciájából merített, és *A szexualitás történetének* utolsó két kötete² ennek a(z egyáltalán nem érdek nélkül való) személyes vonzódásnak a terméke.³ Ezért Foucault tanulmányozásához elengedhetetlen az életrajz ismerete.

Noha végrendeletében betiltott minden posztumusz publikációt, *A szexualitás történetének* kéziratban maradt negyedik kötetére Deleuze is, Rabinow is hivatkozik⁴ a második és harmadik kötet, illetve a kései Foucault értelmezésekor. A Foucault-kutatás egyik legizgalmasabb témája ugyanis manapság annak valamilyen rekonstrukciója, hogy hogyan haladt volna tovább az ember halálának kinyilatkoztatása után a dolgok rendjén mégiscsak változtatni képes szubjektum elgondolásának irányába. Még az is előfordulhat, kockáztatja meg Rabinow, hogy Foucault-t utólag a huszadik század egyik legjelentősebb morálfilozófusaként fogják számon tartani.⁵

A diskurzus működése Foucault egyik kulcsproblémája: a diskurzus áramoltatja mindazt a tudást, amely a szubjektum számára hozzáférhető, és általa fejt ki a hatalom működését az egyénen, megszabva a szubjektivitás lehetséges formáit. Mivel a szubjektum nem előzi meg ezeket az erőket, amelyek hatást fejtenek ki rajta – hisz azok hozzák őt létre –, az elnyomás alóli felszabadítás retorikája sem lehet több, mint hatalmi stratégia, amely valamilyenként akarja létrehozni a szubjektumot. A liberális-humanista emberfelfogásnak (miszerint létezne valamilyen szubsztancia, amely lényegileg az ember sajátja, és amely megelőzi a társadalmat) ezt a kritikáját következetesen végigvívó Foucault azt fejtegeti *A szexualitás történetének* első kötetében, hogy maga a szexualitás is történelmileg esetleges

terméke a hatalomnak, diszkurzív képződmény. A hatalom nem elnyomja, hanem előállítja a szexualizált testet, mert a 18. század óta a kapitalizmusnak és a nemzetállamnak fennmaradásukhoz egészséges és engedelmes testekre van szükségük. A szexuális felszabadítás retorikájával tulajdonképpen a hatalom bujtogatja beszédre az egyént:⁶ minél több beszéd folyik arról, hogy mi van elnyomva, annál erősebben konstituálódik valamilyenként énünknek ez az állítólag elnyomott része. „A szexualitás nem egyéb, mint a diskurzusok »ökonómiája«; vagyis belső technológiájuk, működésük szükségessége, az általuk alkalmazott taktikák, azok a hatalmi effektusok, amelyek fenntartják őket...”,⁷ és nem valami természettől adott dolog, amit a hatalom kordában akarna tartani, vagy valami homályos terület, amit a tudás fel akarna deríteni.⁸ Test és lélek kettőssége nem tartható fenn, mindkettő diszkurzív képződmény. Ez a szöveg primátusa mellett érvelő posztstrukturalista irodalomelméletek Foucault-recepciójának is egyik központi eleme: nem az én beszél a nyelvet, hanem a nyelv hozza létre a beszélőt; az én személyes névmás.⁹

Az érveléssel szemben két nyilvánvaló ellenvetés is megfogalmazható: ha a szubjektumot diszkurzív képződmények határozzák meg, akkor hogyan képes mégis megváltoztatni ezeket a képződményeket, és ha nem képes rá, akkor hogyan magyarázhatjuk ezek változásait? Ha minden igazságigénnyel fellépő diskurzus csak a ha-

talom akarása, akkor mi az alapja a beszélő választásának?

Foucault az ember halálával végződő *A szavak és a dolgok* megjelenése után őt ért kritikákra válaszolva írta meg többek között a *Mi a szerző?* című tanulmányát,¹⁰ amelyben szigorúan és következetesen gondolja tovább könyvének érveit. Egyes szerzők tevékenysége módosította ugyan a diskurzusok elrendeződését, ám azok természetét lényegében nem változtatta meg; és noha a szubjektivitás nem írható le teljesen, „a hatalom szempontjából az individualitás végső finomságai indifferensek, sőt az ilyen finomságok felderítésére irányuló törekvés (legyen az az olvasóé vagy az íróé) maga is a hatalom által gerjesztett magatartás.”¹¹ Azaz: a változás is, a választás is a hatalom függvénye. A szerzővel mint a jelentések birtokosával leszámoló irodalomtudománynak persze ez a nézet igen jól jön, de adódik azért egy következő kérdés is: ha a szerző halála a szubjektum halálából következik, és nem a szerző, hanem a nyelv beszél, ki az, aki olvas?¹²

„Vannak olyan pillanatok az életben, amikor – hogy folytatni tudjuk a gondolkodást – fel kell tennünk ezt a kérdést: vajon képesek vagyunk-e másként gondolkodni és másként látni, mint ahogy eddig gondolkodtunk és láttunk” – írja Foucault *A szexualitás története* második kötetének bevezetőjében. A szexualitás tapasztalatát tanulmányozó terv módosulásait indokolja itt Foucault, azt, hogy az eddigi, a törésekre és

megszakítottságokra alapozó archeológia és genealógia módszerét¹³ hogyan egészíti ki a tiltások állandóságát felmutató etikátörténet,¹⁴ illetve hogy a hatalom és tudás kettőséhez hogyan adódik hozzá a gondolkodás, amelyet ugyan meghatároznak az előbbiek, mégis megakadályozhatja, hogy magukba záruljanak.¹⁵

A második és harmadik kötet tárgya a hellenisztikus görög, illetve római világ szexualitás-tapasztalata: eddig vezethető vissza az a folyamat, amelynek során az ember vágyódó, folyamatos önhermeneutikára, vallomástételre, önmaga igazságának kimondására készített alanyként gondolja el önmagát. Az erről való gondolkodás munkáját Foucault a görög filozófia fogalmaival írja le, és a két kötet olvasásának gyönyörét a recepcióban nem elsősorban görög-római szexualitásra vonatkozó következtetések, hanem, ahogyan az a Foucault-olvasásban lenni szokott, a kérdezés, a problematizálás módja és ennek a gondolkodás lehetőségeire vonatkozó következményei adják. „Mi más a mai filozófia – akarom mondani, filozófiai tevékenység –, ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája, s ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges a másként gondolkodás? ...[a gondolkodásnak] jogában áll kinyomozni, mi változott meg saját gondolkodásán belül egy számára idegen tudásról szerzett tapasztalat hatására. A »próba« – amin az igazság játékában önmagunkat megváltoztató próbatételt kell ér-

tenünk, nem pedig a másik szimpla elfogadását csak azért, hogy legyen kivel kommunikálnunk – a filozófia lelke, feltéve ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: »aszkézis«, önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.”¹⁶

A (szexuális) erkölcsök történetét írni tehát filozófiai gyakorlat, a szó antikvitásbeli értelmében, amikor a filozófiának gyakorlati szerepe volt az önformálásban, ilyen értelemben aszkézis.¹⁷

A görög filozófia gyakorlatként, életművészetként való értelmezése nem Foucault könyvének újdonsága. Előtte Pierre Hadot magyarázta az antik filozófia rövid, tömör rendszerességét azzal, hogy az életnek alárendelt elmélet célja a didaxis, a bölcsesség elérése. Hadot szerint a filozófia mint gyakorlat célja az antikvitásban a figyelem irányítása, a sztoicizmusban a szándékok tisztaságára, az epikureizmusban pedig a gyönyörre, „amely végső soron a létezésnek való örvendezés.”¹⁸ Csakhogy nála, mint azt az epikureusok gyönyörfogalmának fentebbi definíciója is mutatja, a filozófia spirituális gyakorlat, spirituális értelemben életművészet. Foucault az elmélet–gyakorlat kettősségen túl a testi–spirituális kettősséget is megkérdőjelezi; értelmezésében a görög filozófia mint életművészet tárgyának részét képezi a test is; a „jó élet”, amely a bölcsesség célja, testi is. A „jó” élet a mértékletes létezés, amelyre az ember az ön maga fölötti uralom kialakításával tehet szert. Az aphrodiszia – „a szerelem dolgai”, ami nem azo-

nos a mi szexualitásfogalmunkkal, mert nem választja el a vágyat, az aktust és a gyönyört –¹⁹ azért tesz szert kitüntetett fontosságra gondolkodásában, mert olyan energiával rendelkezik, amely hajlamos a túlzásra.²⁰

A hellenisztikus görög és a Kr. utáni első két évszázad római gondolkodását meghatározó „törődj önmagaddal” parancsa tehát nem azonos az „ismerd meg önmagad” felszólításával. Nem az igazságra, hanem a viselkedésre irányul. Az igazság kérdésének előtérbe kerülését Foucault a szókratészi-platóni erotikában lokalizálja. Az igazságigény megjelenése a szerelemről szóló diskurzusban, ami aztán a vágy hermeneutikájaként végigkíséri a nyugati gondolkodást, a fiúszerelm paradox struktúrájának következménye. Mivel ebben a kultúrában a szerelmi viszonyt az uralkodás és behatolás modellje szerint gondolják el, izomorfizmust tételezve a szexuális kapcsolat és a fölé- és alárendeltségeken alapuló társadalmi viszonyok közt, ahol a passzív, alávetett pólus szabad férfi számára elfogadhatatlan, a fiú helyzete igen problematikus. Ez magyarázza egyébként a fokozott figyelmet is, ami a fiúszerelmre irányul. A szókratészi-platóni erotika ezt úgy oldja meg, hogy megfordítja a szerepeket: a szerelem tárgya nem a fiú szépsége, hanem a mester bölcsessége, és a szerelem annyiban elfogadható, amennyiben kapcsolatban áll az igazsággal. A szerelmi viszony alapkérdésévé így az igazsághoz való viszony válik, és így jelenik meg a sze-

relem deontológiájáról, az udvarlás művészetéről való gondolkodás mellett a szerelem mibenlétére, ontológiájára vonatkozó kérdés: „a *khárszisz aphrodiszió*nról való gondolkodás kérdésfeltevése ama gyönyörre és dinamikára vonatkozott, amelynek helyes gyakorlását és mértékét az önuralom biztosította; a szerelemről szóló platóni gondolkodás esetében a kérdés a vágyra és annak valódi, létében felismert tárgyára, tudniillik az igazságra vonatkozik.”²¹ A szerelem annyiban jó, amennyiben a szép test látszatain keresztül az igazsággal van kapcsolatban.

A platóni kalokagathia, a szép, a jó és az igaz egysége azonban nem azonos azzal a móddal, ahogyan Foucault a filozófia, etika és esztétika összefonódását meghatározza a görögök önmagukkal való törődésében, önmaguk létrehozása technológiájában. Az általa elemzett görög szubjektívációs technikában a filozófiának a viselkedésre, azaz egy éthosz létrehozására, és nem a metafizikus igazságra való irányultságában – amit máshol az alétheia éthosszá válásaként írt le –,²² fonódik össze az erkölcsi gondolkodással. Ebben az erkölcsi gondolkodásban a hangsúly szintén nem az egyéntől független értékekre és törvényekre, hanem az egyénnek az ezekhez való viszonyára esik, illetve arra a módra, ahogy a szabályhoz való viszonyban önmagát megalkotja: „Ha egy cselekedetet »erkölcsösnek« nevezünk, az nem korlátozódhat egyetlen tetre, vagy olyan tettek sorára, melyek valamely szabályt, törvényt vagy értéket követnek. Persze

minden erkölcsös cselekedet kapcsolatban áll a valósággal, s azzal a kódexszel, amelyre hivatkozik; de implikál egy bizonyos, az énhez való viszonyt is, amely nem egyszerűen öntudat, »hanem« az én »erkölcsi szubjektumként« való megalkotása.”²³

Foucault a görög és a mi társadalmunk különbségét nem a tiltások megváltozásában látja – ezek viszonylag állandóak maradtak a hellenizmustól a kereszténységen át máig –, hanem abban, hogy míg a hellenizmus szubjektívációs formái az etikára, a mi társadalmunkban ezek a morálra alapoznak. A különbséget úgy definiálja, hogy míg az utóbbi érlékek és szabályok kódexe, az előbbi a kódexhez való viszony, a szubjektum pedig ebben – a kódexszel és önmagával szemben kialakított – viszonyban jön létre, a görögöknél legalábbis,²⁴ leszámítva ismét Platón *Államát*, illetve a *Törvényeket*. A görög etikai kód és szubjektíváció metszéspontja,²⁵ ahol a szubjektum létrejöttében az egyén önmagán végzett kreatív munkája legalább olyan hangsúlyos, mint a morális törvény. A görögök etikára irányultsága a hellenisztikus Rómában adta át helyét a morális törvényre irányultságnak; a római erkölcsi gondolkodás szigorodása nem a tiltások szigorodását jelenti, hanem a figyelem áthelyeződését a viszonyról a kódra, és így a szubjektíválódás formájának átalakulását az egyénnek önmagával való kreatív viszonyáról a kódexnek való alárendelődésre, a szubjektíváció jogi formájára. Ez a harmadik kötet alaptémája.

A gyönyörök gyakorlása, illetve a Törődés önmagunkkal fontossága abban rejlik, hogy historizálja azt az azonossági viszonyt, amit korábban, a jelen diagnózisaként, a szubjektíváció és az alávetettség között felállított. A szubjektum – nem természetéből fakadóan – pusztán a hatalom diszkurzív játékának terméke: elgondolható olyan szubjektívációs forma is, amelyben szerepet kap az egyén önmagához való viszonya, amely, noha nem független a hatalomtól és a törvénytől, nem is teljesen azok függvénye.

A belső mint a külső működése – ez a téma kísérti mindvégig Foucault-t, annak lehetősége, hogy a belső nem több, mint a külső betűródése. Mintha a hajó a tenger betűródése lenne, ragadja meg a problémát Deleuze,²⁶ aki szintén a jelen diagnózisaként, illetve a jelen problémáira való megoldás kereséseként olvassa *A szexualitás történetét*. Szerinte a görögökben megtalált nagy újdonság, hogy náluk az önmagunk kormányzását lehetővé tevő gyakorlatok leválnak a külső erők viszonyaként értett hatalomról és az erények kódexét jelentő tudásról. Az önmagához való viszony független státusra tesz szert, belső szabályozás kérdésévé válik. A külső (hatalmi és tudás-) viszonyok megkettőződése, visszahajlása ez, amelyből megszülethet az én. A görögök megkettőzték a külsőt, visszahajlították a hatalmat egy sor mindennapi gyakorlat segítségével. Az eredmény az erőnek önmagához való viszonya, az önmagára való hatás képessége, az én énrre való hatásának képessége. Foucault

alapgondolata a szubjektivitás egy olyan dimenziója, amely noha a hatalomból és a tudásból származik, nem (csak) azoktól függ.²⁷

Deleuze a Rómában lezajlott változást a „szubjektívációról” a „szubjekcióra” való átmenetként írja le, és ezzel beleír a szubjektum fogalmába egy olyan különbséget, amely, úgy tűnik, nem volt jelen korábbi szubjektumfogalmában:²⁸ a hatalomnak való passzív alávettség és a szubjektíváció mint aktív gyakorlat különbségét.²⁹

Nem világos, hogy szükségszerű kapcsolat van-e a szexualitás és az önmagassághoz való viszony között, olyannyira, hogy az önmagasság technikai elemzésének meg kell-e újítania a szexualitás történetének projektumát. Talán ahogyan a modern biohatalom is a testbe íródik bele, az önmagához való viszony önmagunk fölötti hatalom is. Noha ez utóbbi elsődlegesen az étkezés gyönyöreinek szabályozására irányul, a szabad ember (férfi) önmagához való viszonya a görögöknél három módon is érinti a szexualitást: a gyönyörök dietetikájában, amikor az ember azért kormányozza magát, hogy a testét tudja kormányozni; a gazdálkodásban, azért, hogy a feleségét tudja kormányozni; az erotikában, hogy a fiút is megtanítsa önmagát kormányozni. Itt megkettőződik az önmagasság technikája, és Deleuze-nél a megkettőződésben jön létre a foucault-i szubjektum.

Az etika mint a morális kódhoz való viszonyulás lehetősége a szubjektum szabadságának

lehetősége, az etika történetével való foglalatosság pedig a másként gondolkodás lehetősége.³⁰ „A szexuális viselkedésről mint az erkölcsök területéről való gondolkodás náluk nem arra szolgált, hogy interiorizáljon, igazoljon vagy elvben megalapozzon mindenkire kötelező, általános érvényű tilalmakat, hanem inkább módot kínált rá, hogy *egyfajta életesztétikát dolgozzanak ki – a hatalom játékeként felfogott szabadság végiggondolt művészetét...*”³¹

A szexualitás, illetve a rá vonatkozó morális kódhoz való viszonyulás a görögök számára nemcsak intenzív gondolkodás tárgya, és nemcsak etikai kérdés, hanem egyben esztétikai is. A törvényhez való viszonyulásnak, illetve az önmagával kialakított viszonyban létrejövő szubjektumnak nem a szubsztanciája, hanem a formája, a stílusa számít. Az elemzett gyakorlatoknak ethopoétikai jellegük van, mert egyszerre alakítanak ki egy törvényhez való viszonyt, és adnak formát a szubjektumnak. A szexuális viselkedés megítélésének alapját és értékét nem az adja, hogy mit tesz, hanem hogy milyen módon stilizált magatartás nyilvánul meg benne.³²

Itt találkozunk egymással filozófia, etika és esztétika. És ez a Foucault-kritika egyik fő csapásiránya. A kései műveket, beleértve *A szexualitás történetét*, a szubjektum új lehetőségeinek kutatásaként olvasó kritika pánesztétizmussal vádolta Foucault-t, azzal, hogy a szépség és stílus non-rationális, apolitikus és amorális értékeinek rendeli alá a megismerést és az

erkölcsöt.³³ Ez az ellenérv ráció-filozófiatudományos gondolkodás, morál, illetve esztétika szétválasztásából kiindulva viszonyukat csak bekebelezésként tudja elgondolni.³⁴

A görög életművészet azonban, mely mindhárom dimenzióval rendelkezik, nem egymástól elválasztott területekként tételezi ezeket, még ha jelen szöveg szükségszerűen lineáris struktúrájában egymás után tárgyalta is őket, így bekebelezésről sincs értelme beszélni. Az esztétikum modern üressége, tárgy nélkülsége³⁵ nem áll a görögökre, ahol az önmagaság stilizáláson alapuló szubjektívációs technikáinak komoly társadalmi-politikai tétje van, és nemcsak az önmagasághoz való viszony tükrözi a társadalmi-politikai viszonyokat, hanem maguk a technika leírásaiban használt szavak is gyakran hordoznak egyszerre szexuális és politikai jelentéseket. Ráadásul a görögöknél a művész elsősorban mesterember, a műalkotás pedig elsősorban munka. A gyönyörök gyakorlása szerint az ember legfőbb műalkotása önmaga.

Az önmagaság technikája nem valamiféle morális formalizmus; noha a szubjektum cselekvőképessége a törvényhez való viszonyulása formájában, illetve az önmagán végzett munka stílusában van, a morális törvény a viszony egyik pólusa marad. Ami a szubjektum hatalmában áll, az nem a parancsok és tiltások megalapozása vagy a hatalom megváltoztatása, hanem önnön szubjektivitásának létrehozása. Ez a szubjektíváció nem írható le a szabadság, illetve

alávetettség terminusaival. Inkább az angolszász tradíció magyarra nehezen fordítható *agency* fogalma áll közel hozzá, amely nem az ember autonómiájára, hanem cselekvőképességére vonatkozik. Az önmagaság technikája mint a szubjektum önmagán végrehajtott cselekvése nem vonja ki a szubjektumot a diskurzus rendjéből. Az „önmaga” is nyelvi kategória, névmás, csak nem személyes, hanem visszaható. Ebben az önmagára való visszahatásban rejlik a szubjektum legfőbb stratégiája: maga a szubjektíváció, azaz önmaga.

JEGYZETEK

1. Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Atlantisz, 1996.

2. Michel Foucault: *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása*. Ford. Albert Sándor – Szántó István – Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz, 1999, illetve úő: *A szexualitás története. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2001.

3. Paul Veyne: The Final Foucault and His Ethics. Ford. Catherine Porter – Arnold I. Davidson. *Critical Inquiry* 1993/autumn, 1–9.

4. Lásd Gilles Deleuze: *Foucault*. Ford. Sean Hand. Minneapolis–London, University of Minnesota Press, 1988, 106, illetve Paul Rabinow előszavát in: Paul Rabinow (szerk.): *Essential Works of Foucault. 1. Ethics*. New York, The New Press, 1977, xxiv.

5. Rabinow: *i. m.* xxviii.

6. A beszédre bujtogatás *A tudás akarása* második, *A represszió hipotézise* címet viselő fejezetének első része, lásd: Foucault: *A tudás akarása...* 29–38.

7. Foucault: *A tudás akarása...* 73.

8. Vö. James Miller: Michel Foucault szenvedélyei. Részlet. Ford. Ádám Péter. *Vulgo* 2000/3–4–5, 405.

9. Ez eredetileg Emile Benveniste általános nyelvészeti tézise, miszerint a beszélő a nyelvileg adott személyes névmás által különíti el önmagát a világtól. A szubjektumelméletek Foucault-ra, valamint Althusserre, Kristevára és Lacanra hivatkozva ezt abba az irányba viszik tovább, hogy a beszélő nem birtokolja a nyelvet, így nem ő hozza létre a nyelvben önmagát, hanem maga a nyelv. Lásd Kiss Attila Atilla: Ki olvas? *Helikon* 1995/1–2, 5–13.

10. Michel Foucault: Mi a szerző? Ford. Angyalosi Gergely. In: uó: *Nyelv a végtelenhez*. Szerk. Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk, 1999, 119–146.

11. Csontos Szabolcs: Foucault szubjektumfelfogása. *Helikon* 1995/1–2, 131.

12. A kérdést felvető Kiss Attila Atilla válasza (Kiss: *i. m.* 6.): „az irodalom minimális létfeltételeként talán továbbra is meghagyhatjuk az olvasás gyakorlatát.” „A feldarabolódás azonban nem jelenti azt, hogy az elmélet likvidálná a szubjektumot. Egyfajta heterogenitásról, likviditásról van inkább szó, és ezen a folyékony ágensen éppen akkor csúszik el az irodalomtudománynak nevezett diskurzus, ha vizsgálódásának tárgyát továbbra is a humanizmus önmagának jelenlevő olvasó szubjektumához képest igyekszik meghatározni.” (Kiss: *i. m.* 13.)

13. Ezeknek a fogalmaknak a magyarázata meghaladja jelen írás kereteit; a kérdésről magyarul lásd pl. Klaniczay Gábor: Foucault és a történetírás. *Magyar Lettre International* 1998/ősz, 13–16.

14. Vö. Michael Schwartz: *Repetition and Ethics in Late Foucault*. Telos 1999/fall, 118.

15. Vö. Deleuze: *i. m.* 96.

16. Foucault: *A gyönyörök gyakorlása... 13.*

17. Vö: „A sztoikus tradícióban az aszkézis nem az önmagunkról való lemondást, hanem ellenkezőleg, önmagunk fokozatos megismerését, birtokbavételét és uralását jelenti. (...) Az aszkézis olyan gyakorlatok összessége, melyek segítségével az egyén elsajátíthatja, asszimilálhatja és tevékeny cselekvési princípiummá alakíthatja az igazságot. Az *alétheia éthosszá lesz.*” (Michel Foucault: *Az önmagasság*

technikái. Ford. Kicsák Lóránt. In: uő: *Nyelv a végtelekhez...* 345–369, itt: 359.) Kiemelés az eredetiben.

18. Pierre Hadot: A filozófia mint életforma. Ford. Endreffy Zoltán. *Műhely* 2001/5, 5–11.

19. Vö. Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 37–38.

20 Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 55.

21. Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 245.

22. Lásd a 17. jegyzetet.

23. Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 32.

24. „Ha igaz is, hogy minden tágabb értelemben vett »erkölcs« magában foglalja a magatartási kódex és a szubjektívizálás formáinak két említett aspektusát: és ha igaz is, hogy ezek sohasem választhatók el teljesen egymástól, miközben olykor viszonylag autonóm módon fejlődnek – akkor is tudomásul kell vennünk, hogy bizonyos erkölcsök a hangsúlyt elsősorban a kódexre helyezik: annak rendszerességére, gazdagságára s arra a képességére, hogy minden lehetséges esetre alkalmazható legyen, s minden magatartási tartományt felöleljen. Az ilyen erkölcsökben a hangsúly elsősorban az autoritás intézményeire kerül, melyek érvényre juttatják a kódexet, keresztülvizik betartását és biztosítják tiszteletben tartását, szankcionálják megértését; (...) Ugyanakkor elgondolhatóak olyan erkölcsök is, amelyeknek erejét és dinamizmusát a szubjektívizáció és a szubjektum önmagára irányuló formáiban kell keresnünk. (...) A hangsúly ilyenkor az önmagához való viszony formáira kerül, ezek kidolgozásának eljárásaira és technikáira, azokra a megnyilvánulásokra, amelyekben az ember önmagát teszi a megismerés tárgyává, és saját létmódja átformálásának módszereire.” (Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 33–34.)

25. Vö. Jane Bennett: How is it, Then, That We Still Remain Barbarians? Foucault, Schiller and the Aesthetization of Ethics. *Political Theory* 1996/november, 654, illetve Mark Bevir: Foucault and Critique. Deploying Agency Against Autonomy. *Political Theory* 1999/february, 65–85.

26. Deleuze: *i. m.* 97.

27. Lásd még *Foldings, or the Inside of Thought* című jegyzetet, különösen Deleuze: *i. m.* 97–103.

28. Bár Deleuze szerint „rejtett”, „hangsúlytalan” lehetőségként korábban is jelen volt Foucault-nál (lásd Deleuze: *i.m.* 96.)

29. „the *subjectivation* of the free man is transformed into *subjection*.” (Deleuze: *i. m.* 103. (Kiemelés – V. H. O.)

30. *A szexualitás története* ezt a tézist nem fejt ki; Foucault kései interjúiban és tanulmányaiban mégis beszél arról, hogy az önmagáság technikái a morális kódhoz való etikai viszonyulásként szabadsággyakorlatok (lásd pl. *On the Genealogy of Ethics: An overview of the Work in Progress*. In: Rabinow: *i. m.* 253–280, vagy *The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom*. Ford. P. Aranow – D. McGrawth. In: Rabinow: *i. m.*, 281–302.). Ezek az interjúk erősítik az utolsó két könyvnek, *A gyönyörök gyakorlásának* és *A Törődés önmagunkkal* azt az olvasatát, hogy ezekben Foucault „valamiféle morálfilozófia irányába indult el, egy új típusú szubjektivitás moráljának a lehetőségeit kutatta” (Angyalosi Gergely: *A francia kultúrfilozófia Barthes-tól Derridáig. Magyar Lettre Internationale 1998/ősz, 73.*), és hogy a szubjektum lehetőségeinek keresésében Heidegger emlékezet- (lásd Deleuze: *i.m.* 107.), illetve ismétlésfogalma felé fordult (lásd Schwartz: *i.m.* 117.)

31. Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 253. (Kiemelés – V.H.O.)

32. Lásd Foucault: *A gyönyörök gyakorlása...* 99. A megfelelő magatartásnak számos kritériuma van: a résztvevő személyisége, típusa, a partnerek társadalmi státusa, a hely, az időpont, az alkalom stb.

33. Habermas, Eagleton, Christopher Norris és Alex Callincos ezirányú nézeteinek összefoglalását lásd Bennett: *i.m.*

34. „everything should now become aesthetic. Truth, the cognitive, becomes that which satisfies the mind... Morality is converted into a matter of style... of turning oneself into an artifact.” (Terry Eagleton: *Ideology of the Aesthetic*. Idézi Bennett: *i.m.* 656.) „most mindennek esztétikussá kellene válnia. Az igazság, a kognitív összetevők lesznek azok, melyek az elmét kielégítik. A moralitás a stílus kérdésévé válik ... azzá a kérdéssé, hogy miként változtathatjuk magunkat alkotássá.” A szerk. fordítása.

35. Vö.: „Az a fontos, hogy létrejöttön a szubjektivitás egy speciális formája, amelyről minden tárgyra-irányultság nélkül elmondható, hogy érzékeny, kreatív, gazdag képzeletű és így tovább. Az adott társadalmi rend mindebből jelentős politikai haszonra tesz szert. Mindez ugyanis azt jelenti, hogy a szubjektivitás radikálisan politikamentes, márpedig az mindig előnyére válik a fennálló rendnek.” (Terry Eagleton: Az irodalom szubjektuma. Ford. Fogarasi György. *Helikon* 1995/1–2, 56.)

Önéletírás, tények, toposzok

A 17–18. századi erdélyi önéletírásokat az irodalomtörténet-írás mint a magyar irodalom legértékesebb korpuszainak egyikét tartja számon. Ennek ellenére a mai magyar próza által végrehajtott újraolvasásukat (elsősorban Darvasi László: *A könnyemutatványosok legendája*, Láng Zsolt: *Bestiarium Transylvaniae*, Háy János: *Dzsigerdilen*, Márton László: *Jakob Wundschwitz igaz története* című regényeire szokás itt hivatkozni) a kritika mint egy olyan hagyomány újrafelfedezését értékeli, amely mindezidáig nem gyakorolt jelentős hatást a magyar próza történetének alakulására – eltekintve talán a *Fogságom naplójától*, illetve Kemény Zsigmond regényeitől, ám a helyzetet jól jellemzi, hogy Móricz Zsigmond korszerűsítés címén átdolgozta a *Rajongókat*. „Ezen szövegeknek a magyar próza történetére gyakorolt eleven *poétikai* hatása azonban (kiadásuk idejétől, a 19. század második felétől eltekintve) egészen a mai napig mégsem volt jelentősnek mondható: egyedülálló módon a magyar emlékiratok hagyománya, minden nyilvánvaló és irodalomtörténetileg mindvégig számon is tartott esztétikai értéke ellenére jószerivel teljes mértékben kívül rekedt az irodalom történő folytonosságán” – írja Szilasi László,¹ aki az említett regények jelentőségét abban látja, hogy az emlékiratokat mint a magyar regény előzményeit

tették a magyar irodalomtörténet részévé.² Hasonló a gondolatmenete Márton László *A kitaposott zsákutca, avagy történelem a történetekben* című tanulmányának,³ amely a magyar irodalom, különösen a próza történetében egy olyan felvilágosodáskori törést érzékel, amelyet a kilencvenes évek történelmi regényei tettek átjárhatóvá.

Ennek a törésnek a létrejötte többféle tényezővel magyarázható. Láng Zsolt *A sütő* című esszéjében⁴ például azt fejtegeti, hogy Mohács után majd két évszázadig csak Erdélyben voltak meg a feltételei az alkotó munkának, ennek az eredménye az erdélyi emlékirodalom. Azután azonban az itteni történelmi kontextus sem kedvezett az irodalomnak, s mire megint folytathatóvá vált a munka, kétszáz éves lemaradást kellett bepótolni az európai irodalomhoz képest.

Az ilyen kontextuális magyarázatokon túl azonban valószínűleg jóval hangsúlyosabban esik latba az a tény, hogy a felvilágosodás korában radikálisan megváltozik az irodalom fogalma, és az új irodalomfogalomba az önéletírások nem voltak többé integrálhatóak. A felvilágosodásig ugyanis az irodalom minden értékkel bíró írást magába foglalt, „tudományos” és „szépirodalmi” szövegeket egyaránt. A 18. században azonban az erudíció elkülönül a képzelet alkotta szépirodalomtól, a *belles lettres*-től.⁵ A jó, az igaz és a hasznos kategóriái világosan elkülönülnek a széptől, így lesz a megszülető esztétika retorikaellenes. Míg a korábbi szövegek poétikáját

(sőt egy jó ideig még a későbbiekét is) a klasszikus retorika határozta meg, amelyben, hasznosságorientáltságánál fogva, ezek a kategóriák nemcsak együtt járnak, hanem egybeesnek, a *docere, delectare et flectere* hármas követelményét és egységét az érdek nélkül való tetszés követelménye váltja fel: „Az esztétika olyan filozófiai szaktudományként született meg, melynek művészetszemléletében kimondott retorikaellenesség uralkodott: a szépséget mint az esztétikai észlelés sajátos kognitív minőségét szigorúan elválasztotta a gyakorlati hatékonyságtól, sőt ellentétbe állította azzal, úgyszólván valamely értelemalakzat esztétikai minőségét éppenséggel azon mérte, hogy mennyire áll távol a cselekvésirányító szándékok hatékony befolyásolásától.”⁶ Ezért aztán mi sem áll távolabb egy esztétikai irodalomfogalomtól, mint az ilyen, életviteli tanácsokat és modelleket felvonultató instrukció: „...keressek-é hírt, nevet, glóriát magamnak? Ójon Isten attól; hanem kéntelenít engem erre nagyobb részént az én maradékom és házam állapotja, melynek kezében én ezt, mint egy apologiát, vagy testamentumot és instrukciót, úgy hagyom. Mert, minthogy énrajtam a világnak üldözése rendkívül való volt az én ifjúságomtól fogva, és kiváltképpen a kétszeri keserves rabság: azt fogja a világ mondani, hogy talán Erdélyben a leglatrabb ember én voltam, hogy annyit szenvedtem. És noha [...] az engemet holtom után teljességgel nem afficiál: de maradékimot szomoríthatja, sőt talán károsít-

hatják, bosszúsággal illethetik némelyek én rém való bosszúból őket. Azért ez az írás légyen fegyver, pajzs helyén nálok, mellyel oltalmazzák magokat, nem engemet...”⁷

Az idézet Bethlen Miklós *Önéletírásából* származik, amely nemcsak mint testamentum és instrukció, hanem mint apológia is igen gyakorlati intenciót jelöl ki magának. A saját dicsőség elutasítása is több mint a *captatio benevolentiae* kötelező etikus (a beszélő jellemére vonatkozó) argumentuma, a szónok szerénységét bizonyítandó: a hangsúly az *utilitason*, az utódok és nem a beszélő javán van.

Míg a klasszikus retorika egységben tudta látni a szépet, jót és igazat a *clara et distincta perceptio* descartes-i követelményével, tudniillik hogy igazságnak csak azt tekinthetjük, amit világos és pontos észlelés alapoz meg, a felvilágosodásban az emberi tudás területei természet- és humántudományokra válnak szét. Utóbbin belül is külön szaktudományok foglalkoznak a széppel, jóval és igazzal: az esztétika, etika, illetve filozófia. Ezzel párhuzamosan az irodalom is „szakosodni” kezd. Szili József a humanista irodalomfogalomról írott elemzésében fejtegeti, hogy annak egységességét még nem szabdalta fel a műfajok hierarchiája. Ha elkülöníthetők is egyes műfajok, illetve műnemek, ezek állandóan keverednek egymással.⁸ Ezzel szemben például René Welleknek *Az irodalmi műalkotásban* „imaginatív fikcionalitásként” definiált, a felvilágosodásban megszületett esz-

tétikai irodalomfogalma a műfaji tisztaság problémáját is felveti: „Az esztétikai funkció, illetve pontosabban annak célzata tehát előnyben részesíti a tiszta műfajiság bizonyos típusait.”⁹

Ebbe az irodalomfogalomba már csak műfaji körülhatárolhatatlanságuk miatt sem lehetett igazán beilleszteni a klasszikus memoárokat. Ugyanis – ha lehet egyáltalán műfaji hagyományokról beszélni ezek kapcsán – a műfajkeveredés vagy műfaji átmenetiség tűnik fel az egyik legerősebb jellemzőként.

A világos műfaji besorolásokra tett, a fentebb tárgyaltak fényében szükségszerűen eredménytelen kísérletek tétje nemcsak az önéletírás elhelyezése a műfajok hierarchiájában, hanem e szövegek referencialitásának kiküszöbölése. A műfajkategória ugyanis történeti kategória, a szövegek műfaji körülhatárolhatósága az esztétikai irodalomfogalom kialakulásával válik fontossá. Ebben az irodalomfogalomban pedig az irodalom „imaginatív fikcionalitás”, amelyben a fikció a valóságvonatkozások tagadását, a referencialitás kizárását és az ezzel szembeállított képzelőerő dominanciáját jelenti.¹⁰

A megközelítések másik véglete az önéletrajzi és általában a történelmi szövegeket a fikcióval szembeállítva véli meghatározhatónak. A leírások tényszerűsége eszerint a leírtak potenciális ellenőrizhetőségéből fakad, és a különböző kiadások szöveggondozói feladatuknak is tekintik, hogy a „tévedéseket” kiigazítsák, az adatokat pontosítsák. A hibás adatok pedig az emlékezet

hiányosságai, illetve a szerzők politikai, gyakran egzisztenciális érdekei felől magyarázódnak: ártatlanságuk, az eseményekben betöltött pozitív szerepük, kifogástalan viselkedésük bizonyítására a szerzők meg-megengednek maguknak némi bocsánatos hazugságokat. A tényeket tehát akkor is a valóságnak való megfeleltetésük konstituálja, ha esetleg az ellenőrzés során nem bizonyulnak igaznak: a lényeg, hogy az ellenőrzés lehetséges legyen.

Bár ez a két megközelítésmód homlokegyenest ellenkezőnek tűnik, ugyanaz a logika szervezi őket: mindkettő a valóság–fikció ellentétpárban gondolkodik, el akarja és el véli tudni dönteni, mi a valóság, és mi a fikció: előbbi a tapasztalati ellenőrizhetőség, utóbbi a képzelet világa.

Csakhogy valóság és fikció a *clara et distincta perceptio* alapján való elkülönítése, illetve a művészetek és a tudományok e két szférának való megfeleltetése és szembeállításuk szintén történeti képződmény, a felvilágosodás szülötte. A régi magyar irodalomnak a bevezetőben említett mai újraolvasását éppen ennek a szembenállásnak az újragondolása tette lehetővé mind a történelemtudomány, mind az irodalomtudomány részéről. Ricoeur például *A harmas mimézis*¹¹ című tanulmányában lemond a *fikció* terminus használatáról, mert az a történelmi elbeszéléssel, az „igaz történettel” szembeállítva önteremtő és autonóm világgként definiálódik. Márpedig Ricoeur szerint egyrészt bármilyen szöveg, így az irodalmi szöveg megér-

tésekor is előzetes kompetenciákat aktivizálunk. Például ha a cselekményt cselekvés utánzása-ként definiáljuk, akkor már azonosítani tudjuk a cselekvést, egy olyan fogalmi hálót mozgósítva, mely megkülönbözteti a cselekvést az egyszerű fizikai mozgástól: a cselekedetek célokat, motívumokat, cselekvő alanyokat, ezek interakcióit implikálják; másrészt az elbeszélés teljes értelme akkor bontakozik ki, amikor a szöveg az olvasás aktusa által átalakítja a mindennapi tapasztalatot, és így belép a referencia területére. A számunkra hozzáférhető valóságot, az empirikus rendeket – Foucault terminusával a pozitívítások rendszerét – a maga során viszont minden kultúrában az éppen érvényes diskurzusok, alapvető kulturális kódok határozzák meg.¹² Ezért a tényszerűség és a fikcionalitás megkülönböztetése mint a művészi/nem művészi szembenállás alapja egy mai teoretikus pozícióból nemigen lehetséges, és éppen ez az oppozíció az, amit a posztmodern történelmi regény megkérdőjelez.

A modernitás előtti irodalmi gondolkodásban, melyet a klasszikus retorika követelményrendszere határoz meg, a *res gestae* / *res fictae* oppozíció szintén nem felel meg a művészi / nem művészi oppozíciónak. A képzeletből merített toposz csupán egyik alfaja a művészi bizonyítékoknak. A művészi bizonyítékokat alkotó toposzok olyan, a tárgyhoz kapcsolódó „tárgyi” bizonyítékok, melyeket nem adatszerűségük tesz toposszá, hanem az argumentáció által vál-

nak azzá. A nem művészi bizonyítékok legtekintélyesebbjeinek viszont az auktorok szövegei számítanak, így nem művészségük éppen abban áll, hogy nem „tárgyiak”, azaz nem közvetlenül a tárgyból merítettek. Toposzokon itt nem a Curtius-féle, jól meghatározott tartalommal rendelkező, közhelyszerű gondolatok, hasonlatok, általános igazságok értendők, hanem az arisztotelészi értelemben vett, formális toposzok, amelyek az érv tartalmilag üres, általános formái.¹³

Kemény János önéletírása, illetve Bethlen önéletírásának *Első része* nemzetségük leírásával kezdődik. Mindketten utalnak családi irataikra, melyek alapján állításaik ellenőrizhetőek vagy kiegészíthetőek, az elmondottak státusa tehát nem *res ficta*, hanem *res gesta*. A felvonultatott valamennyi adat azonban a művészi bizonyítékok toposzaiból, ezen belül az *argumenta a persona* köréből származik. Mindketten felsorolják őseiket (*familia* vagy *genus*), és mindkét genealógiában az ősök tulajdonságai a beszélő tulajdonságait előlegezik meg:¹⁴ Bethlen ősei tudós, iskolák és templomok építésére adakozó (*ante acta*, korábbi tettek), igazmondó, istenfélő, mértékletes emberek (*animi natura*), anyai ágon pedig Kolozsvár felvirágzásához hozzájáruló kereskedők (Bethlent is gáncsolták, mert főúr létére kereskedett), és akárcsak maga is, szinte minden őse sokat szenvedett „az istentelen világnak [...] rajta elkövetett üldöztetési során”.¹⁵ Kemény őseinek leírásában, akárcsak

saját életútjában, a bátorság, vitézség, hírnév, becsület erényei dominálnak. Valamennyien jó katonák (az önéletírás tanúsága szerint Kemény is minden hírt-nevet kardjával szerzett), az ország első főurai (Kemény pedig jövődéli fejedelem). Erényeiket a családnév etimológiai magyarázatával (a *nomen* is az *argumenta a persona* része) támasztja alá: „Negyedik fia volt Mikolának Kemény, kinek nevével termete és természeti is igen egyezett [a *habitus corporis*, a testalkat meghatározza a jellemet – *animi natura*]; igen kemény ember volt. Kinek fia ismét Kemény, de igen híres vitéz ember is volt, mely virtusáért az Kemény névhez ragadott az Vitéz név is; ez hívatott Kemény Vitéznek.”¹⁶

A dolgok rendjét tehát, a fentebb elemzett esetben a genealógiát a nyelv rendje, a retorika inventio-tana határozza meg: azok a tulajdonságok emelkednek ki, amelyek beilleszthetők a különböző toposzformákba. Ez azonban nem eltávolodást jelent a valóságtól, vagy a létezők egyfajta szelekcióját, hanem magát a tények konstitúcióját: az, hogy mi, mikor, hogyan esett meg, információ ugyan, de még nem történeti tény. (Egyébként a mi, mikor, hogyan paraméterekkel való leírás is már egy konvenció közvetítette leírás, melynek szabályait a retorika pontosan rögzíti: a tárgyat a következő kérdéssorozattal kell definiálni: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* – ki, mi, hol, mivel, miért, hogyan, mikor?¹⁷) Ugyanúgy, ahogy a valóság-elemek toposzokká csak az argumentációba beil-

lesztve és az érvelés formáinak megfeleltetve válnak, az információból történeti tény csak egy értelemképző kontextusban válik.¹⁸

Ez az utólagos értelemkonstitúció működik a különböző események, illetve álmok ómenekként való bemutatásakor is, amelyek Keménynél és Bethlennél egyaránt fontos szerepet játszanak. Az események végkimenetele, az okozat felől nézve lesz az eseményből ok, illetve előrejelzés, és ezt a logikát a leírás grammatikája is tükrözi: „Mikó Ferencnek süvegéből az darutolat a szél leveté, noha felvövék ugyan, de talán ugyan rossz omenje lőn az elkövetkező dolgoknak.”¹⁹ Kemény az előjelek leírásakor általában jövő időt használ, mert a vég felől nézve lesz majd a kronoszból, a múlt időből kairosz, egy jelentésteljes időpont.²⁰ Ugyanígy válik utólag értelemtelítetté Bethlen Miklós első felesége halála után látott álma, és Bethlen is jövő időt használ álma magyarázatakor: „De majd a dolog Józsefe lészen ezen álomnak.”²¹ Az utólagos események, melyek beteljesítik az előjelzéseket, általában sorsesemények,²² nemcsak mint sorsdöntő események, hanem mint olyan pillanatok, amikor új értelemképződmények válnak megragadhatóvá, és teszik jelentéssé az élettörténet eseményeit: mikor Bethlen, első felesége után, új feleséget választ a három özvegyasszony és négy kisasszony közül, akiket ajánlanak neki, és Rhédei Istvánné tanácsára elveszi a legfiatalabb és legszebb, de árva lányt, eszébe jut az álma, amelyben hét rózsaszál közül a legszebbet sza-

kítja le és tűzi a kalapja mellé. Az álom értelmének ez a retroaktív konstitúciója²³ *mise en abyme*-ként tükrözi a tények toposzá válásuk általi konstitúciójának retorikai mechanizmusát: a leszakított rózsaszál, mely az egész európai irodalomban a szerelembe esésnek, illetve a lány ártatlansága elvételének (ez esetben nem formai, hanem tartalmi) toposza, utólag ruházódik fel a közhelynek ezzel a jelentésével. Tengelyi kifejezésével olyan múlt ez, mely soha nem volt jelen: mikor jelen lehetett volna, még nem lehetett jelentéssel.

A tények igazsága tehát nem az egyedi eseményekben rejlik, hanem az argumentáció értelemadó rendjébe illesztve válnak igazzá. Ebben az összefüggésben értendő az „igazat írom” típusú kijelentések is. Az analógián és hasonlóságon alapuló barokk világképben, amely nem a dolgok valamiféle elidegeníthetetlen, sajátos lényegének tulajdonít valóságot, hanem a rendnek, amelyet Isten rejtett el a jelenségek világában, a mimézis nem a „valóság” utánzása, hanem a természeté, a természetben rejlő rendé. A retorika pedig az eszköz, amellyel a világ alávethető ennek a rendnek, a jelenségek értelemmel és funkcióval láthatók el, és ezáltal megismerhetők.²⁴

Ezen a ponton értelmezésre szorul Bethlen retorikaellenes megjegyzése: tanáráról, Keresztúri Pálról beszélve igen dicséretes tanítási módszerként emlegeti a retorika jelentőségének csökkentését, mondván: „tanuljon dolgot, való-

ságot először, és azokkal a dolgok neveit, nemeit, minémúségeit, hadd legyen osztán miből s mivel oratiót s poémát csinálni.”²⁵ A dolgok nemei tanulásának szembeállítását a retorikával a rámista logika-retorika szembeállításból fakad. Ramus (akinek logikáját Bethlen másik tanítója, Apáczai is átvette a *Magyar Enciklopédiában*), az *inventio* és *dispositio* tanát a retorikából áthelyezte a logikába, ám éppen azért, mert a világ rendje egybevág az *inventió*ban tárgyalt argumentumok rendjével: „az *inventio* az argumentumok, azaz jellemző tulajdonságok megtalálását jelenti, amelyek segítségével a tárgy pontosan meghatározható”²⁶ – azaz a dolgok nemeit és minémúségeit, amelyből a beszéd a *dispositio* szakaszában fel fog épülni. Nem az *inventio* szerepe csökken tehát, hanem helye változik meg a tudományok rendszerében. Sőt a logikába való átkerülésével (ami a 17. században *ars universalis*²⁷, és a valóság megismerésére szolgáló szellemi tevékenységeket hivatott irányítani) episztemológiai funkciója felértékelődik, ezért ebben a kontextusban Bethlen retorikaellenessége is megerősíti a tények és toposzok összefüggését.

Következtetésképpen elmondható, hogy a retorika *inventio*-tana olyan diszkurzív szabályrendszerként működik, amely nemcsak a szövegszervezés szabályait, hanem a történelmi tények lehetőségfeltételeit is meghatározza. A történelmet és a fikciót ugyanazok a szabályok szervezik, ezért e kettő közötti viszony nem

vagylagos, hanem inkább az az eldöntetlenség, amelyet de Man gyakran hivatkozott tanulmánya²⁸ az önéletrajziség sajátos vonásának tekint. Ennek legszebb példája talán Kemény János kardja, becsületének már említett megtestesítője. A kard mint a vitézi erények metaforája maga is klasszikus toposz. És lehetetlen eldönteni, hogy a metafora hozza-e létre a metonímiát, azaz azért kell legyőzetésével elvesztődnie, mert vitézségének metaforája, vagy pedig a metonímia hozza-e létre a metaforát, azaz azáltal válik-e legyőzetésének jelképévé, mert elvesztése időben érintkezik.

JEGYZETEK

1. Szilasi László: „minden, amit külön dobtam”. Darvasi László: *A könnyemutatványosok legendája*. In: uő: *A Kopereczky-effektus*. Pécs, *Jelenkor*, 2000, 212.

2. Uo.

3. Márton László: A kitaposott zsákutca, avagy történelem a történetekben. *Jelenkor*, 1998/2, 146–168.

4. Láng Zsolt: A süítő. *Nappali Ház*, 1994/1, 142–143.

5. Vö. René Wellek: Irodalom, fikció, irodalmiság. *Heliikon*, 1981/1, 2. Ugyanerről a kérdésről az erdélyi önéletírások vonatkozásában l. Tóth Zsombor tanulmányait: Tóth Zsombor: Műfaj vs. íráshasználat?; Homo scribens. In: uő: *A történelmem terhe*. Kolozsvár, Komp-Press, 2006, 333–406, 406–431.

6. Jörn Rüsen: A történelem retorikája. Ford. V. Horváth Károly. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijárat, 1999, 49.

7. Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In: *Kemény János és Bethlen Miklós Művei*. Szöveggond., jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 399–981, itt: 406.

8. Lásd Szili József: *Az irodalomfogalmak rendszere*. Budapest, Akadémiai, 1993, 128–129. Szili itt Klaniczay Tibor *Pallas magyar ivadékai* (Debrecen, 1985) című könyvére hivatkozik: „Értekezés levélformában, levél versben, de oráció is, amely, ha temetési beszéd, biográfia is lehet, írja Klaniczay, s megjegyzi, hogy ezek a vonások nemcsak a magyar humanistákat jellemzik, hanem a más országbélieket is. Vagyis e tekintetben is teljes az egység.” (Szili: *i. m.* 128.), és ez az egységesség nincs tekintettel sem tárgyra, sem pedig szakágazatokra, műfajokra vagy műformákra.

9. Szili: *i. m.* 18

10. „A fikció azt jelenti, hogy tagadjuk valamely igazságnak a realitással való közvetlen egyezését. A fikció egy illúzió-világot próbál teremteni azzal, hogy elhatárol és formál.” „Ha az irodalom meghatározásában a képzelőerő működését akarjuk kiemelni, akkor azt kell mondanunk – s erre ez az egyetlen megnyugtató válasz –, hogy irodalom az, amiben az esztétikai funkció dominál.” Wellek: *i. m.* 17.

11. Paul Ricoeur: A hármas mimézis. Ford. Angyalosi Gergely. In: *uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1999, 255–309.

12. Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris, 2000, 14.

13. Vö. Kibédi Varga Áron: A stílus kérdése és a retorika. Ford. Bara Katalin – Csutak Judit. *NYIT Lapok* 1994–1995/7–8–9, 31.

14. „Ezt is azért hoztam elé, egyikét kiváltképpen, hogy az én maradékim nézzék meg az Isten kegyelmét, hogy harmadízig mint szállott az erdélyi állapothoz képest első renden való méltóság ebben a házban, és ők is féljék az Istent, és kövessék a virtust; azt is tanulják meg amellet, ha gonosz találja, hogy az legősebb jószágok s legbizonyosabb jutalmok e világtól atyjok, nagy- és szüleatyjokról maradtott reájok.” Bethlen: *i. m.* 488.

15. Uo.

16. Kemény János Önéletírása. In: *Kemény János és Bethlen Miklós Művei*. Szöveggond., jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 5–31, itt: 12.

17. Vö. Szörényi László – Szabó Zoltán: *Kis magyar retorika*. Budapest, Helikon, 1977.

18. Vö. Rösen. *i. m.* 43.

19. Kemény: *i. m.* 57.

20. Vö. Frank Kermode: *Literary Fiction and Reality*. In: uő: *The Sense of an Ending. Studies in the Theories of Fiction*. London – Oxford – New York, Oxford University Press, 1981, 47. Kermode a különbségtételt az Újszövetségből származtatja, ahol a kairoz, Isten idejének eljövetele átértékeli a múltat, beteljesíti az ószövetségi próféciaikat. A görögység világnézetében a múltat az istenek sem változtathatják meg, Krisztus eljövetele azonban a múlt újjáértelmezésével véghezviszi ezt.

21. Bethlen: *i. m.* 748.

22. A fogalom a fenomenológiából származik, itt következő értelmezését pedig Tengelyi László *Élettörténet és sorsesemény* című könyvéből merítettem. (Budapest, Atlantisz, 1998, különösen a 9. fejezet, 193–213.)

23. Vö. Tengelyi: *i. m.* 201.

24. Vö. Kibédi Varga Áron: *Retorika és strukturalizmus*. In: uő: *Szavak, világok*. Pécs, Jelenkor, 1998, 49, 58.

25. Bethlen: *i. m.* 537.

26. Bartók István: „Sokkal magyarabbúl is szólhatnánk és írhatnánk.” *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*. Budapest, Akadémiai – Universitas, 1998, 79–80.

27. Vö. Bartók, *i. m.* 74.

28. Paul de Man: *Az önéletrajz mint arcrongálás*. Ford. Fogarasi György. *Pompeji*, 1997/2–3, 93–107.

Privatus emberek.
A szubjektivitás formái
Bethlen Miklós és Kemény János
emlékiratában

Közhelyszerű megállapításnak tűnik, hogy az emlékirat-irodalom mindig nagy történelmi események után lendül fel, amikor van, amire visszatekinteni és amiből tanulságokat levonni, illetve mikor azok, akik addig az eseményeket alakították, az önmegvalósítás más területeit keresik: amikor az erdélyi főurak kezéből kicsúszik a hatalom, az addig politikára fordított energia szellemi energiává válik, a tett helyét az elmélkedés foglalja el – állapítja meg Szerb Antal.¹

Az önéletírás azonban valószínűleg jóval több, mint a fölösleges szellemi energia levezetése. A sztoicizmus óta az „ismerd meg önmagad” parancsa együtt jár az írás gyakorlatával: a naplóírás, elmélkedések, feljegyzések, levelezések mind olyan gyakorlatok, amelyek az önvizsgálat által hozzásegítik az egyént az önmegértéshez, valamint ahhoz, hogy az elfogadott és igaznak tekintett viselkedési szabályokat interiorizálhassa és cselekedeteit ezekhez igazíthassa. Ezt a gyakorlatot a középkori keresztény szerzetesrendek is átveszik, Ágoston *Vallomásai* mögött már egy megszilárdult tradíció áll.² Bethlen önéletírásának instrukció-jellege így a használni

akarás, a gyakorlati hatékonyság retorikai követelménye mellett műfaji hagyomány is.

Az a tény, hogy az önéletírás gyakorlatának jelentősége egyes korszakokban, ráadásul a nagy történelmi megrázkódtatások után megnő, éppen az egyén identitáskonstrukciójában betöltött szerepe felől érthető meg. Az itt tárgyalt szövegek olyan történelmi korban születtek, amikor felszámolódnak a stabil szubjektumpozíciók lehetőségei. Bizonytalanná válik az addigi két legerősebb identitásképző tényező, a rang és a vallási hovatartozás. Utóbbit a reformáció, majd az ellenreformáció ingatja meg: az emberek többször is vallást váltanak (igen sokszor kényszerűségből, a *cuius regio, eius religio* elve alapján). Ugyanakkor ez a török uralomról a német uralomra való átmenet kora Erdélyben, az addig megingathatatlan túnó rendszer szinte naponta változik: hirtelen meggazdagodások és elszegényedések ideje ez, a vagyon, a rang, a birtok bármikor elveszhet. A reformáció emellett nemcsak egy identitásképző tényező, a vallás megváltoztatása miatt ingatja meg az addigi, stabilnak tünő szubjektumpozíciókat. Foucault a reformációt mint „a nyugati szubjektívitás-élmény nagy válságát”³ elemzi: „Az az igény, hogy közvetlenül részt vehessünk a lelki életben, az üdvözülés elnyerésében, a Könyvben lefektetett igazságban: mindez egy új szubjektívitásért folytatott küzdelem volt.”⁴

Az önéletírások beszélőire a címben használt *privatus* terminusnak két jelentése is van: a

privatus nemcsak magánembert jelent, hanem valamitől való megfosztottságot is. Az a történeti tény, hogy a legrangosabb erdélyi emlékiratok fogságban (Bethlen Miklós, Kemény János) vagy a világtól elszigetelve (Cserei Mihály, Apor Péter, Árva Bethlen Kata) születtek, szubjektumelméleti jelentőséget is hordoz. Mindezeket túl a *privatus* beszédhelyzet retorikai szükség-szerűsége is: az önéletírás tétje a beszélő hiteles önazonosságának, „arcának” megteremtése,⁵ ezért domináns trópusa, mondja de Man, a *prosopopeia*, amely etimológiailag arcadást jelent (*prosopon poiein*, maszkot vagy arcot adni).⁶ Trópusként a *prosopopeia* egy jelen nem lévő vagy a beszéd képességétől megfosztott létező megszólítása, amely a megszólítottat a beszéd képességével ruházza fel, egy hangot és egy arcot rendel hozzá. De Man az általa vizsgált önéletrajzi jellegű szövegek gyakori megcsonkítás-jeleneteit a *prosopopeia* struktúrájából eredezteti, aminek a valamitől való megfosztottság (a mi esetünkben a szabadságtól, illetve a biztos identitástól való) szükségszerű velejárója.

Bethlen és Kemény önéletírása a *privatus* léthelyzet kihívására egymással ellentétes választ ad: míg a Kemény szövegében megalkotott személyiségnek a becsület, a Bethlenében megteremtettnek a méltóság a központi fogalma, szervezőelve.⁷

Becsület és méltóság különbsége⁸ a premodern és a modern szubjektivitásformák különbsége. A becsület fogalma intézményes érté-

kekhez és szerepekhez kötődik (úgy mint bátorság, vitézség, hírnév, rang stb.), mert a premodern szubjektivitásformákat szigorú értékekbe vetett hit határozza meg. A modernitás ezeket az intézmények által felkínált szerepeket üresként leplezi le, és az ember valódi mivoltát ezek mögött, az ember veleszületett méltóságában véli megtalálni. Míg az előbbi számára a társadalmi szubjektivitás-minták az önmegvalósítás eszközei, utóbbi az ember kiteljesítését éppen azok ellenében, a „hamis” szerepek levetkőzésével véli megvalósíthatónak. A két szubjektivitásforma a történelemhez való kétfajta viszonyt feltételez: a becsület világában az identitás meghatározott szerepek elsajátításának, ősmintául szolgáló cselekedetek megismétlésének eredménye, és mint ilyen erőteljesen kötődik a múlthoz. A modern tudat e múltból származó minták megalapozó szerepének elutasításával viszont erőteljesen antihistorista. Bethlen ismételt elhatárolódásai a történetírástól, illetve a *historia publica* előtérbe helyezése Keménynél ennek a két szubjektivitásformának a sajátossága.

Bethlen önéletírása *Elöljáró beszédének* jelentős része (nyolc fejezet a húszból) „világi becsületről”, illetve annak haszontalanságáról elmélkedik. A világi becsület minden fajtája (beleértve a tudományok művelése által szerzettek is) hiábavalóság. Bethlen ezirányú érvelésének két sarkalatos pontja van. Az egyik fő érv, hogy a hírnév „semmi qualitást, valóságot vagy változást nem okoz”,⁹ „vox est, preteraque nihil”,¹⁰

mert az embert nem az a kép határozza meg, amit a világ róla kialakít, nem a külső szerepek és elvárások, hanem belső, elidegeníthetetlen méltósága, amely mindenkinek teremtmény voltánál fogva sajátja: „...valamit egymásban becsültök, azok mind az Isten ajándéki. Sőt a legkisebb embertől sem szabad elvonnod azt a becsületet, amelyet az Isten annak adott, mikor a maga képét adta neki.”¹¹ Azt az epizódot, mikor egyszerű ruhája miatt szolgának nézik, így kommentálja: „sum, qui sum”,¹² azaz vagyok, aki vagyok. Az embert önmagánál fogva, nem a róla alkotott kép alapján kell meghatározni. Ez az epizód a becsület hiábavalósága melletti érvelésnek második csoportjához kapcsolódik, amelyekben a becsület és hírnév külsődlegességét, és így az emberi minőség szempontjából való lényegtelenségét az ékességek (ruhák, ékszerek, illatosítók) metaforájával érzékelteti. A becsület külsőség, ruha, szerepjátszás eredménye, a szerep azonban elválík az embertől: „Megcsalják sokszor sokan az őket becsülőket, nem igyekezvén semmit is abban, hogy azoknak őhozzájok való bizodalmoknak és reménységeknak megfeleljenek és eleget tegyenek.”¹³

Ezzel szemben Keménynél a „név” hordozza azt a kvalitást, amit Bethlen megtagad tőle. Önéletírása családnevének etimológiájával indul, a Kemény és Vitéz családnevek elődei bátorságára, dicső haditetteire utalnak, és ő maga is teljes erejéből igyekszik megfelelni nevének. Míg Bethlen egyik érve, amellyel elutasítja a becsület hajszo-

lását, az, hogy az ember holta után úgysem jelent az majd semmit (a grófi címet is csak kényszerűségből fogadja el), Keménynél a becsület megszerzése a név fennmaradását jelenti őseinek holta után is. A becsület megszerzésének elsődleges módja a hadakozásban tanúsított vitézség. Ősei is ily módon tettek szert nevükre, és ő maga is háromszor szökik meg az udvarból, hogy az ellenséggel hadakozhasson. Ezeknek a – Kemény szavával – próbáknak erős beavatásjellegük van, erre utal a szimbolikus hármas szám és maga a „próba” terminus. A hagyományos szerepekkel való azonosulásának kinyilvánítása az a gesztus, amikor rávereti kardjára a már említett *honestum pro patria mori* feliratot, mert: „még gyermeki állapotomban is buzgottam az hazának és böcsületnek szeretetivel.”¹⁴

Bethlen és Kemény önéletírásának e különbségeiből fakadnak a csaták (mint a becsület megszerzésének elsődleges alkalmai) leírásának különbségei. Bethlen mindig kénytelen-kelletlen vesz részt a különböző hadakozásokban, a hadi tisztességet pedig nem a bátorságban, vitézségben méri, hanem az emberekkel való tisztességes bánásmódban. Legszívesebben visszafizetné a különböző falvak ártatlan lakóinak okozott károkat (a tatár kánt azért tiszteli, mert az ezt tette, megszegyenítve – legalábbis az ő szemében – a keresztényeket). Saját részvételéről ezekben pedig általában azt írja le, hogy mikor mit főzetett a katonáinak, melyik táborozás mennyibe került neki, illetve az országnak. Ez-

zel szemben Kemény felvonultatja a katonai erények egész hagyományos terminológiáját (jó hír, név, bátorság, ambitio stb.¹⁵) és eszköztárát. A harcokat mint Dávid–Góliát harcokat mutatja be (több olyan történetet mesél el, amikor a kiskatona legyőzi a generálist), és noha abban a korban már az ostrom a közember dolga, a fejedelm tiltása ellenére is személyesen részt vesz a különböző várak viadalában.

Természetesen a becsület, illetve a méltóság általi öndefiníció egyiküknél sem ennyire vegytisztán van jelen. Élet és ítélet, ember és a róla alkotott kép szétválását Kemény is tapasztalja, ez a szójáték is tőle származik: „és így az szegény fraucimmereket is hazavivém és conscientiosa írom, noha az embereknek sok ítéletekkel, de tiszta étellel.”¹⁶ A *conscientia*, a lelkiismeret fogalma, az ember belső törvényeknek való engedelmeskedése nála is hangsúlyosan jelen van, és azt is látja, hogy katonatársait már igen gyakran nem a hadi dicsőség megszerzése motiválja, mint őseiket. Ugyanakkor a becsület fogalmát, újradefiniált formában, Bethlen is megtartja, mert az hasznos cselekedetekre is sarkallhatja az embereket. Az azonban mindenképpen elmondható, hogy a méltóság Keménynél is megjelenő motívuma Bethlennél kerül központi pozícióba, és mivel ez már a modernitás jellemzője, azokhoz kell itt csatlakoznunk, akik szerint a magyar felvilágosodás 1772-nél jóval korábban indul (Kemény önéletírását 1658-ban hagyta

abba, Bethlen *Élete leírását magától* 1710-ben fejezte be.

JEGYZETEK

1. Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet*. Budapest, Magvető, é. n. 157.

2. Ez az összefoglalás Michel Foucault *Megírni önmagunkat*, illetve *Az önmagaság technikái* című tanulmányainak adója (Kicsák Lóránt fordításai, in: Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk, 1999, 331–344, illetve 345–369.)

3. Michel Foucault: A szubjektum és a hatalom. Ford. Kiss Attila. In: Kiss Attila – Kovács Sándor – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv II* Szeged, ICTUS és JATE Irodalom-elmélet Csoport, 1997, 273.

4. Uo.

5. Az identitáskonstrukció nyelvi, narratív művelet. A narratív identitás elmélete beilleszkedik azoknak a nézeteknek a sorába, melyek szerint az én a jelhasználatához (pontosabban a jelölőhöz képest) konstituálódik. Hogy csak a legismertebbeket említsük: Lacan szerint a biológiai lényből a nyelv szimbolikus rendjébe való belépéssel lesz szubjektum, Benveniste pedig az ént egyenesen a nyelv egyik funkciójának tekinti: az ego az, ami azt mondja, hogy ego.

6. Lásd Paul De Man: Az önéletrajz mint arcrongálás. Ford. Fogarasi György. *Pompeji* 1997/2–3, 101.

7. Vö. Szilasi László: Argumenta mortis. Érvék és ellenérvék a hősi halálra: becsület és méltóság a régi magyar elbeszélő költészetben és emlékiratokban. *ItK* 1987/3–4, 217–234.

8. A következőkben Peter Berger *A becsület fogalmának korszerűtlenségéről* című tanulmányára támaszkodom. (Ford. Kovács Gábor. *Világosság* 1992/8–9, 653–659.)

9. Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In: *Kemény János és Bethlen Miklós Művei*. Szöveggond., jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 399–981. Itt: 410.

10. Bethlen, *i. m.*, 422.
11. Bethlen, *i. m.*, 416.
12. Bethlen, *i. m.*, 570.
13. Bethlen, *i. m.*, 419.
14. Kemény János Önéletírása. In: *Kemény János és Bethlen Miklós Művei*. Szöveggond., jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 5–311, itt: 55.
15. Pl. „azon bátyám... vitézül emberkedett, és még akkor jó hírt, nevet kapott.” (Kemény: *i. m.* 14.)
16. Kemény: *i. m.* 150.

**A NYILVÁNOSSÁGRÓL
ÉS EGYÉB
SZIMBOLIKUS TEREKRŐL**

Társadalmi nyilvánosság abszolutista rendszerekben

A nyilvánossággal, közvéleménnyel, illetve abszolutista politikai rendszerekkel foglalkozó kutatások és tanulmányok mögött gyakran az az előfeltevés húzódik meg, hogy a releváns közvélemény a liberális demokráciák sajátja. Az abszolutista berendezkedések eszerint abban különböznek a liberális demokráciáktól, hogy nem tudnak felmutatni olyan közvéleményt, amelyet a kormányzat figyelembe is venne. Ezt sugallja például az *Encyclopaedia for Social and Behavioural Sciences* közvélemény szócikke: „Természetesen jelentős mértékben a politikai berendezkedés határozza meg, hogy a kormányzatok milyen magánvélemények figyelembe vételét tartják bölcs dolognak. Nem meglepő, hogy a közvélemény működésének módszeres tanulmányozása a liberális demokráciákban a legelterjedtebb, ahol a közönséges polgárok preferenciáit és meggyőződéseit, amint azok a köztisztviselők megválasztásában, népszavazásokon vagy érdekcsoportok tevékenységeiben való részvétel során, vagy más mechanizmusokon keresztül megnyilvánulnak, általában igen fontosnak tartják.”¹

A szócikk nem határozza meg ennél pontosabban a közvélemény fogalmát, ám utal meghatározásának nehézségeire. Ugyanezt teszi

Habermas *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* első oldalain, ahol a közvéleménykutatások tárgyának megfoghatatlanságáról beszél,² majd azt ígéri, hogy történeti elemzéssel járul hozzá a fogalom tisztázásához. A közvélemény fogalmát azonban a szerző már a kötet legelején a nyilvánosságra mint a polgári társadalom kategóriájára cseréli, a két terminust egyenértékűként kezelve. Ez nem valamiféle fogalmi pontatlanság, hiszen Habermas a közvéleményt, mint ami „valamilyen ítélőképes közönség okozásához kapcsolódik”³, a nyilvánosság terében helyezi el, a nyilvánosság szubjektuma pedig a közvéleményt hordozó közönséggel esik egybe.⁴

Habermas elemzésében a fentebbi módon meghatározott közvélemény „a kései 18. század pontosan körülhatárolt fogalma,”⁵ amely nem helyezhető át közvetlenül a polgári társadalom kontextusából más társadalmakba, és nem engedi meg az ideáltípusként való általánosítást sem. Ugyanez áll a polgári nyilvánosság kategóriájára, amelyet szintén „nem lehet az európai kései középkorban létrejövő »polgári társadalom« összetéveszthetetlen fejlődéstörténetéből kiemelni, és ideáltipikusan általánosítva tetszőleges történelmi helyzetek formálisan azonos konstellációira alkalmazni”.⁶ Visszatérő állítása az is, hogy az általa tárgyalt nyilvánosság olyan eszmény, melynek valósága szubjektív természetű, és ez utóbbi értelemben tekinthetők történelmi valóságoknak: „Ezek az eszmék maguk is valóságot, a valóságos intézmények alakjába

foglalt objektív értelmet jelentenek, amelynek szubjektív érvényessége nélkül a társadalom nem tudná újratermelni önmagát.”⁷

A *társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* tehát a polgári nyilvánosságot és az „okoskodó” közvéleményt történelmileg és társadalmilag pontosan behatárolt fejleményként kezeli. Ennek ellenére mindkét fogalomnak a legkülönbözőbb társadalmi-kulturális helyzetek elemzéseiben tulajdonítanak központi szerepet és magyarázó erőt. A Habermas angolszász recepcióját máig meghatározó *Habermas and the Public Sphere* című tanulmánykötetben például David Zaret a tizenhetedik századi angol vallásos és tudományos nyilvánosságokat elemzi,⁸ Nancy Fraser pedig a „létező demokrácia” kritikájára vállalkozik,⁹ kifejezetten Habermas fogalmai segítségével. A példák sora a végtelenségig szaporítható.

A nyilvánosság és közvélemény habermasi fogalmainak történeti-társadalmi behatároltságára vonatkozó állításokat rangos szerzők sora szokta tehát figyelmen kívül hagyni. Ennek lehetősége azonban Habermas könyvéből adódik. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* ugyanis maga is egyenértékűként kezeli például a „polgári társadalom” kifejezés különböző nyelvi megfelelőit. Figyelmen kívül hagyja például, hogy az angol *civil society* a skót felvilágosodásban a politikai közösségre vagy általában a társadalomra vonatkozott, és Adam Ferguson szerint például a polgári társadalom egyes elemei

még a természeti állapotban élő népek között is fellelhetők. A német *bürgerliche Gesellschaft* ezzel szemben az egyébként a skót felvilágosodás hatása alatt álló Kantnál és Hegelnél is specifikusan modern fejleményként jelenik meg.¹⁰ A megfelelő kifejezések szinonimákként való kezelésénél is fontosabb azonban, hogy Habermas eszmefuttatása erőteljes normatív jelleggel bír. Amint Calhoun fogalmazott, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásának fő célja „kijelölni a gyakorlati ész intézményes helyét a közügyekben”*.¹¹ Végül, de nem utolsósorban pedig Habermas mindvégig úgy beszél a polgári nyilvánosságról, mint a nyilvánosság egyetlen tulajdonképpeni formájáról; az azt megelőző, reprezentatív nyilvánosság, amely a polgári nyilvánosság utáni „refeudalizációval” újjászületni látszik, „nem társadalmi területként, nem a nyilvánosság világaként jön létre..., hanem sokkal inkább státus-ismertetőjel”.¹²

A továbbiakban azt próbáljuk bemutatni, hogy az „interszjektív kommunikációs folyamat” során létrejövő, diszkurzív akaratképződésként értett közvélemény és nyilvánosság fogalmi¹³ olyan politikai realitásokban is értelmezhetők, melyek térben és időben igen távol esnek a tizennyolcadik századi Nyugat-Európa polgári társadalmától. Mi több, olyan, általában abszolutistaként leírt rendszerekre is érvényesen alkalmazhatók, amelyeknek közvéleményét felülről, uralmi eszközökkel létrehozottként és befolyásoltként, nem okoskodó és dialogikus

kommunikáció során létrejövőként gondoljuk el. A habermasi nyilvánosságfogalom új kontextusokban való értelmezése, olyan kontextusokban, melyekre azt ő maga nem tartotta alkalmazhatónak, természetesen maga a fogalom újjáértelmezését is megkívánja. Ugyanakkor a fogalmi átértelmezéssel párhuzamosan az abszolutista politikai berendezkedésekre vonatkozó sztereotípiáinkat is át kell értékelnünk.

Közvélemény, reprezentatív nyilvánosság és abszolutizmus

Habermas elbeszélésében a polgári nyilvánosság kialakulását a feudalizmus reprezentatív nyilvánossága előzi meg. A középkorban és általában a feudális társadalmakban nem létezett az uralomtól független nyilvánosság, hiszen az a hatalom birtokosainak státusattribútuma. A hatalom birtokosai abban az értelemben nyilvános figurák, hogy hatalmukat nyilvánosan, „nem a népért, hanem a nép előtt” jelenítik meg.¹⁴ A hatalom felmutatásához szükség van ugyan közönségre, de az csak nézőként van jelen, a reprezentáció folyamatában magában nem vesz részt. Ez a reprezentáció „nem a politikai kommunikáció világa. Mint a feudális tekintély csillogó visszfénye társadalmi státust jelez.”¹⁵ Nem a társadalom egy területét, inkább egy magatartásformát jelent.

A bürokráciák, állandó hadseregek és az uralkodó személyétől független, személytelen, a társadalmat felülről igazgató közhatalom létrejötte – ezt nevezi Habermas az abszolutizmus fő fejleményének – maga után vonja a magánszféra elkülönülését is. Az elkülönülés itt elsősorban kizárást, megfosztottságot jelent: magánszemély az, aki ki van zárva a hatalom gyakorlásából: „a »köz« az abszolutizmussal kialakult államra vonatkozik, amely az uralkodó személyével szemben objektiválódik. A közönség, the public, le public nem más, mint a »magánügygel« szemben objektivált »közhatalom«.”¹⁶ A feudalizmus felbomlása és a személytelen uralom megjelenése során fokozatosan kialakul a polgári társadalom is, „amely az állammal a magánautonómia tulajdonképpeni területeként kerül szembe”.¹⁷ A nyilvános kommunikációt azonban még mindig a reprezentatív nyilvánosság határozza meg, egészen a tizenhetedik század végéig, amikor a tulajdonképpeni sajtó, azaz a rendszeres és nyilvános hírszolgáltatás és az ehhez való névtelen hozzáférés megjelenik.

A közhatalom és a polgári társadalom magánszférájának elkülönülése nyomán létrejön egy magánszemélyekből álló közönség, mely közvetít a kettő között. Elsajátítja és átalakítja az irodalmi nyilvánosság meglévő formáit, fellép az abszolutizmus ellen, magának követeli a politikák megítélésének és kialakításának jogát, végül pedig önmagában kezdi látni a törvény

alapját: „a publicitásnak a ratióra alapozott törvényhozás érvényre juttatását kell szolgálnia.”¹⁸

Ez az összefoglalás természetesen nem tükrözi Habermas eszme-futtatásának összetettségét, nem utal például annak olyan fontos összetevőire, mint a polgári társadalom kialakulásának gazdasági alapjai vagy a hitvesi viszonyon alapuló polgári család tapasztalata. Kiemeli azonban a nyilvánosság habermasi elgondolásának azokat az összetevőit, amelyek elemzésünk számára fontosnak bizonyulnak majd. Látható például, hogy a reprezentatív nyilvánosság itt „felmutatást”, „megjelenítést”, „uralmi formát”, nem kommunikációt jelent. Másrészt az abszolutizmussal való szembeszegülés úgy jelenik meg, mint ami a legitimitás és a törvények eredetének kérdései körül forog, tétje pedig, hogy a társadalmat felülről megszabott, és egy uralkodó által egyirányú, normatív diskurzusban kommunikált szabályok irányítsák, vagy pedig ezeket a normákat dialogikus módon hozzák létre, és azok társadalomra és uralkodóra egyaránt vonatkozzanak.

Az eszme-futtatás felvet néhány olyan problémát, amely nemcsak Habermas, hanem a nyilvánosság, közvélemény és közhatalom kérdéseivel foglalkozó számos egyéb munka sajátja. Amint Charles Hirschkind fogalmazott, a liberális gondolkodás hajlamos úgy tekinteni az egyénre, mint aki gondolkodó lényként konfliktusban áll a közösséggel és az annak alapjául szolgáló, kollektív fegyelmezési formákkal.¹⁹ A

szembenállást Hirschkind a modern vallási médiák elemzéseiben érzékeli, ám normatív és deliberatív folyamatok szembeállítására számos egyéb területen megjelenik. A deliberatív formákat hangsúlyozó szerzők a vita, vitatás és párbeszéd lehetőségeit, míg a diskurzusok normatív aspektusait elemzők annak ideologikus, felügyelő szerepét emelik ki.²⁰ Habermas maga, amint arra Sheyla Benhabib rámutatott, átveszi a liberális politikai gondolkodóktól a nyilvános vitában megállapított társadalmi normák és a magánszférába tartozó értékek, szükségletek, a jó életre vonatkozó meggyőződések és hitek szembenállását.²¹ A normatív-deliberatív opposíció szüli azt az előfeltevést is, amelyre tanulmányunk kezdete utal, hogy tudniillik a releváns közvélemény a liberális demokráciák sajátja lenne. Ez a szembenállás azonban alaposan megnehezíti a közvélemény nem demokratikus politikai rendszerekben betöltött szerepének elgondolását. A legnyilvánvalóbb ez az abszolutizmus esetében, ahol a normák alapja az uralkodó szuverén akarata, ezek megvitatására pedig nem nyílik tér.

Az abszolutizmus fogalma maga is további problémákat vet fel. Máig tartó viták tárgyát képezi, hogy beszélhetünk-e egyáltalán „valóságosan létező abszolutizmusról”. A minden normán felülemelkedő, korlátlan és szabályozatlan uralkodói hatalom inkább elméleti konstrukcióként, mint politikai gyakorlatként létezett. A koramodern korban ugyanis az európai államok

végrehajtó hatalma és penetrációs képessége általában gyenge volt, vagy a különböző lokális közösségekre és intézményekre kellett hagyatkoznia.²² Az abszolutizmus kifejezés maga különböző normatív vonzatokkal rendelkezik. Az angolszász szakirodalom elsődlegesen negatív felhangokkal használja, az államrezonnal, a társadalomtól elidegenedett bürokratikus állammal, militarizmussal asszociálja. Ugyanakkor a kontinentális európai, különösen közép-kelet-európai szakirodalom – köztük a magyar is – gyakran társít pozitív képzeteket a fogalomhoz, a törvény előtti egyenlőség, az oktatás, a racionalizált közigazgatás vagy a gazdaság fejlődését kapcsolva hozzá.²³ Ezenfelül európai perspektívából úgy tűnhet, hogy kortárs nem európai társadalmak politikai berendezkedésének abszolutizmusként való leírása nem egyéb, mint az autokrácia és despotizmus eufemizálása egy Európában pozitív felhangokkal (is) bíró terminus segítségével. Hasznosabb tehát az abszolutizmust is olyan elméleti konstrukciónak tekinteni, amely, akárcsak Habermas polgári nyilvánossága, szubjektív valóságként és elméleti modellként bír történeti realitással.

Ha a két fogalmat, az abszolutizmust és a polgári nyilvánosságot a normatív-deliberatív opposíció mentén gondoljuk el, azaz azt tételezzük, hogy az abszolutizmust a releváns közvélemény hiánya és egyirányú, normatív hatalmi beszéd jellemzi, míg a polgári nyilvánosság az okoskodó, tanácskozó közönségnek biztosít te-

ret, további problémákba ütközünk. Ebben a modellben ugyanis nem tudjuk meggyőzően leírni a nyilvános beszéd funkcióit és performativitását a polgári nyilvánossággal nem rendelkező, ún. abszolutista társadalmakban.

A probléma jól látható például a koramodern udvari nyilvánosság esetében. A reprezentáció színházát megrendező udvari értelmiség ugyanis nem egyszerűen a hatalmat mutatja fel egy passzív közönség számára, amint azt a reprezentatív nyilvánosság fogalma sugallja. Amint Bene Sándor részletesen elemezte, az udvari értelmiség úgy definiálja saját pozícióját, hogy magának követeli a jogot, hogy megállapítsa, ki és milyen szempontok alapján érdemes a hírnévre és dicsőségre.²⁴ A humanista személyiségkultusz tehát elsősorban nem a személyiségre, hanem a felmutatni kívánt értékekre irányul. A fejedelem idealizálásával ez a diskurzus nemcsak az uralkodóról, hanem az uralkodóhoz is szól, az eszményítés egyúttal a fejedelem és értelmiség közötti ideális viszonyt kívánja felmutatni, amelyet a fejedelemnek is fenn kell tartania. Így a fejedelmi erények reprezentációjának kettős célközönsége van. Felmutatja az uralkodói hatalmat egy nézőközönség számára, ahogyan azt Habermas a reprezentatív nyilvánosság elemzésekor leírja, ám a hatalom birtokosai számára is elvárt magatartásmintákat fogalmaz meg. Csak így válhatnak ugyanis méltóvá arra, hogy dicsőítő műalkotások témájaként szolgáljanak. A fejedelem magasztalt erényei tehát

olyan értékek, amelyek megvalósítására törekedni kell, és amelyek birtoklásáról az udvari nyilvánosság előtt kell számot adni. Ez a fajta nyilvánosság azonban természetesen nem az univerzális észre, hanem értékekre és normákra hivatkozva működik. Ezért működése nem írható le a normatív–deliberatív ellentét párral.

Hasonló beszédhelyzetben nyerik el jelentéseiket a koramodern magyar fejedelmi tükrök is. A műfaj monográfusa, Hargittay Emil például így jellemzi Pataki Füsüs János királytükkrét: „abszolútizmus-elméletének legfontosabb jellemzői: az Istentől rendelt uralkodó az Istentől rendelt törvényekkel egyező királyi parancsolatok szerint, a magisztrátussal együtt kormányozzon.”²⁵ Az uralkodói hatalom isteni jogalapjára való hivatkozás természetesen fontos szerepet töltött be a fejedelmi hatalom legitimizálásában. Ám mint általában a hatalom isteni elrendelését állító politikaelméletek, Pataki Füsüs is az uralkodó kötelességéről, a hatalomgyakorlás elvárt módjairól beszél.²⁶ A magisztrátussal közös kormányzás elvárása mellett a Bethlen Gábornak szóló dedikáció úgy sorolja fel Bethlen erényeit, hogy egyben azokat követendő példaként állítja mind az uralkodó, mind az olvasóközönség elé: „Noha egyenlőképpen mindenektől kívántatik ez szent életnek követe-se; mindazonáltal itélem, hogy kiváltképpen az királyoktól, fejedelmektől és egyéb uralkodóktól, kinek életek örökké való regulájok az alattok levő népeknek és jobbágyoknak; úgyannyira,

hogy nem oly szorgalmasan kívántatik az közöttök való regnálás, mint az királynak, fejedelemnek és egyéb uralkodónak tehetsége szerént való feddhetetlen életének példa adása.”²⁷

A dicsőítő beszédhelyzet tehát erősen normatív, ugyanakkor a reprezentáció tárgyai elsősorban a követendő viselkedési normák. A kettősséget talán a leginkább a *raepresentatio* korabeli jelentésének kettősségével illusztrálhatjuk: a méltóság, státus, kiválóság felmutatása mellett sérelmek felmutatását és követelések benyújtását is jelentette az uralkodónak.

Hasonló problémákba ütközik Selim Deringil, amikor az Oszmán Birodalom abszolutista hatalmi szerkezetét és az azt működtető ideológiát elemzi a századfordulón. *Híven oltalmazott területek. Ideológia és hatalmi legitimáció az Oszmán Birodalomban, 1876–1909*²⁸ című könyve az Oszmán Birodalom nyilvánosság szerkezetét egy normatív nyilvánosságmodellre hagyatkozva, felülről lefele irányuló, egyirányú politikai kommunikációként próbálja megragadni. Elemzése a habermasi reprezentatív nyilvánosságra alapoz: a hamidi rendszer az uralkodó személyes láthatóságára épül, a városi terek rendezésével a rend és szabályozottság benyomását kelti, az oktatás és közigazgatás hatékonyságának fejlesztésével pedig az abszolutista rendszerekből ismert *Sozialdisciplinierung*-ot művel.

A könyv azonban elkerüli annak elemzését, hogy hogyan reagál a társadalom az állam pe-

netráción kísérleteire. Az általa leírt modernizáló állam ugyanis korábban soha nem látott mértékben próbálja áthatni a társadalmat, és lojális szubjektumokat kialakítani. A nyilvánosság működésének habermasi modelljében az abszolutista állam hasonló kísérletei állam és társadalom ütközését váltják ki, és egy autonóm polgári társadalom kialakulásához vezetnek. Annál is inkább feltűnő, hogy a hazai közvélemény reakciójának tárgyalása elmarad, hogy Deringil az állam legitimációs kríziséről beszél, arról, hogy az államnak el kell nyernie polgárainak lojalitását, el kell fogadtatnia magát belföldön és külföldön egyaránt: „Ahogy az állam a társadalom olyan mélységeibe hatolt be, amelyeket korábban soha nem tudott elérni, és korábban hallatlan elvárásokat fogalmazott meg polgáraival szemben, új társadalmi feszültségeket teremtett olyan jelenségekhez, amit Habermas »legitimációs válságként« vagy »legitimációs deficitként« írt le. A legitimációs válság nem pusztán az oszmán hatalmi központ és társadalom viszonyára szorítkozott. Az oszmánoknak a nemzetközi porondon is egyre inkább bizonygatniuk kellett létjogosultságukat...”²⁹

A továbbiakban az elemzés a külső és belső legitimációs krízis kezelésére használt hatalmi technikákat, majd a nemzetközi közvélemény reakcióját elemzi. A hazai közvélemény azonban ebbe az értelmezési keretbe nem fér bele, egyrészt mert nem találja a nyugati közvélemény fórumainak és formáinak oszmán megfelelőit,

másrészt pedig mert a reprezentatív nyilvánosság, amelynek terminusaiban gondolkodik, eleve kizárja az érvényes közvélemény jelenlétét. Ugyanakkor az elemzett hatalmi technikák között folyamatosan találkozunk olyan kísérletekkel, amelyek mintha valamiféle nyilvánosság korlátozására, a közvélemény befolyásolására irányulnának, elítélnék például olyan napilapokat, amelyekben vallási szereplők az „elmék felkavarásával” politikai és választási kérdéseket tárgyaltak. A hatalomnak meg kell továbbá küzdenie az adminisztratív elit „kimondatlan tudásával” („tacit knowledge”³⁰), amely küzdelemből végül vesztesen kerül ki, ami végül a rendszer bukásához vezet. Ennek ellenére az elemzés nem tekinti ezeket a jelenségeket egy érvényes közvélemény megnyilvánulásainak. És nem is tér ki rájuk részletesebben. A nyilvános vallási tanítások szerepe nem fér bele az oszmán állam modernizációjának elemzésébe, ehelyett a „kimondatlan” jelzővel a szerző inkább az érvényes nyilvánosság hiányára utal.

Nyilvánosság a normatív és deliberatív oppozíción túl

A hatalommal szembeni elvárásoknak vallási, erkölcsi vagy társadalmi normákra hivatkozó megfogalmazásait azért nem sikerül egy érvényes nyilvánosság működéseként értelmezni, mert a különböző leírások mögött a normatív, illetve deliberatív, tanácskozó beszédmód egy-

mást kizáróként való elgondolása húzódik meg. A szembenállás a felvilágosodás korára megy vissza, és máig meghatározó szerepet tölt be a nyilvánosság működéséről való nyugati gondolkodásban.

A felvilágosodás korában, a piacgazdaság kialakulásával jelenik meg az az elképzelés, miszerint a piac működését egyetemes természeti törvények szabályozzák, a piaci szereplők pedig az ész erejére hagyatkozva, az empirikus természettudományok mintájára feltárhatják és megérthetik ezeknek a működését. Az erre irányuló nyilvános okoskodás így – amint Calhoun fogalmaz – az „igazság keresése észérvek segítségével” („the reasoned form of access to truth”³¹). Az észérvek nyilvános használatának ilyen elgondolásával párhuzamosan a vallás a magánélet szférájára korlátozódik, mint a hit területe, olyan szubjektív értékeké, melyek nem szolgálhatnak nyilvános hivatkozási alapként. Az észérvek és ésszerűség ebből következő, egyetemesként és szekulárisként való elgondolása azonban egy jellegzetesen felvilágosodás kori gondolkodásmód sajátja, amely mint ilyen nem alkalmas a felvilágosodást nem ismerő kontextusok jelenségeinek megértésére, európaiakra és nem európaiakra egyaránt.

A problémát élesen veti fel Talal Asad a kereszténység és iszlám hatalomhoz való viszonyáról írott könyvében: „Az iszlám államokat jellemzően abszolutistának szokás tekinteni, mint amelyektől idegen mindenfajta nyilvános

kritika. De hogyan egyeztették össze az európaiak a nyilvános kritikákat megfogalmazó diskurzusokat a vallással a koramodern korban, abszolút uralkodók alatt?”³² Kérdését megválaszolando Asad rámutat, hogy az ész nyilvános használatára még Kantnál is összekapcsolódik az uralkodónak való engedelmességgel. A vallásnak a magánélet területére való korlátozását, az igazság keresésével szembeállított, személyes élményként való újradefiniálását pedig az motíválta, hogy a reformáció korabeli vallásháborúk nyomán a központosított államok érdekei ezt diktálták. Ezek a megfontolások húzódnak meg Lipsius, Locke vagy Kant vonatkozó írásai mögött is.³³ Mi a helyzet azonban a hasonló tapasztalatokkal nem rendelkező társadalmakkal? Asad szerint: „mindez nem jelenti azt, hogy a felvilágosodást nem ismerő társadalmak nem ismerik az érvelő kritikát, vagy hogy a nem liberális kormányzatok soha ne adnának teret az egyet nem értés és kritika nyilvános kifejeződéseinek. Ellenkezőleg, a kritika intézményesült, névtelen olvasók és hallgatók számára hozzáférhető formái számos, a felvilágosodást nem ismerő állam szerves összetevői.”³⁴

Érvelését alátámasztandó Asad a szaudarábiai *nasiha* gyakorlatát elemzi. A *nasiha* a címzett javát és erkölcsi épülését szolgáló tanácsadást jelent. Mivel az erkölcsi jobbulást célozza, a gyakorlat olyan erkölcsi normákra és értékekre hivatkozik, amelyeknek a polgári nyilvánosság habermasi modellje szerint a magán-

szféra területére kell korlátozódniuk. Asad azonban meggyőzően érvel amellett, hogy a *nasiha* gyakorlata a kormányzat nyilvános kritikájának intézményesített formája is, azé a kormányzaté, amelynek a vallási törvény, a *saria* követésével kell gyakorolnia hatalmát. Ez a kritika tehát egyszerre vallási és politikai, ugyanakkor dialogikus és érvelő természetű is.

A bírálatokat megfogalmazó *nasiha* kiterjesztése a *da'wa*, amely felszólítás a központi muzulmán erények gyakorlására. A *da'wa* működésének leírásakor Charles Hirschkind egyiptomi, hangkazettára rögzített prédikációk előállítását és fogyasztását elemzi.³⁵ Tanulmánya kiválóan bizonyítja, hogy a nyilvános kritika és az „okoskodó” közvéleményformálás elgondolható anélkül, hogy az érvelő és kritikai beszédet szembeállítanánk a normatív és fegyelmező beszédfunkciókkal. Elemzésében a *da'wa* egy etikai térben játszódó gyakorlat, az önjobbítás fegyelmező etikája pedig egyszerre a nyilvános beszédben való részvétel feltétele és célja. Míg Asad azt bizonyítja, hogy ezek a gyakorlatok a kormányzattal szembeni, nyilvános kritika megfogalmazásának módjai, Hirschkind olyan ellen nyilvánosságot lát kirajzolódni belőlük, amely ellenszegül a „modern” polgárok kialakítására törő állami gyakorlatnak, ám amely elsősorban nem a kormányzatra, hanem a polgárokra irányul: „Ebben az arénában a beszéd célja a morális én felépítése, a jellem, magatartás és akarat átalakítása a kortárs viselkedési normák-

nak megfelelően. Egy okfejtés sikere nem pusztán azon múlik, hogy elég erős-e ahhoz, hogy kognitív jóváhagyást nyerjen egy kiváló érvelés nyomán, mint a liberális nyilvánosság bizonyos változataiban, hanem azon a képességen is, hogy a morális ént megfelelő magatartás- és viselkedésmódokra készítse.”³⁶

A megfelelő viselkedésmódokra való ösztönzés, amely Asad esetében a kormányzatra, Hirschkind esetében a közösség tagjaira irányul, egy dialogikus nyilvános térben zajlik. Az érveket azonban nem az univerzálhatóságra, hanem vallási normákra tekintettel fogalmazzák meg, mely utóbbiak további értelmezésen mennek át.

Ez a beszédhelyzet a polgári nyilvánosság habermasi modelljének számos strukturális vonását tartalmazza: dialogikus és argumentatív, ahol az érvelések közösen elfogadott normák szerint zajlanak. Ám hiányoznak belőle a modell olyan szubsztantív összetevői, mint az egyetemes és szekuláris, a tudományos érvelésmódot követő észre való hivatkozás, amely a polgári nyilvánosságot egy sajátos történelmi és társadalmi kontextusban jellemzi. Számos közös strukturális vonást találunk a két, fenntartásokkal ugyan, de abszolutistának nevezett európai, illetve iszlám kontextusunk között is. Asad elemzésében a *nasihā* gyakorlásával az alattvalók azt a kötelességüket teljesítik, hogy figyelmeztetik az uralkodót, ha az nem az isteni törvény, azaz „Isten egyetemes parancsolatai”³⁷ szerint kormányoz. Ugyanezt teszik a királyság

isteni jogalapjának nyelvét beszélő európai szerzők, amikor egyszerre mutatják fel az uralkodói hatalom legitimitásának alapját, illetve azokat a normákat, amelyeknek kötelessége megfelelni. Természetesen az uralkodói hatalom isteni jogalapjának európai szubsztanciája nem azonos a *sariá*éval, a beszédhelyzet szerkezetén azonban ez mit sem változtat. Az *nasih*a emellett egyszerre szól az uralkodóhoz és a közösséghez, ugyanúgy, ahogyan a premodern udvari értelmiség sajátos kettős beszédhelyzete is két célközönséget feltételezett.

Milyen névvel tudnánk megragadni a nyilvánosságnak ezt a formáját, amely túlmutat a normatív, illetve deliberatív beszédmódok szembeállításán? Habermas elemzésében az erkölcsi és vallási normákra hivatkozó, nem liberális nyilvánosság a reprezentatív nyilvánosság lenne. A habermasi reprezentatív nyilvánosság azonban nem engedi meg a releváns közvélemény kialakulását, a viták és okfejtések nyilvános terét, sőt a nyilvános és magánszféra világos elkülönülését sem (mely utóbbi ellentétpár egyébként az itt elemzett gyakorlatok megragadására sem igazán alkalmas).

Talál Asad úgy dekonstruálja a liberális polgári nyilvánosság és a vallási és etikai normákra való hivatkozás szembenállását, hogy megmutatja, hogy az előbbi szabálycentrikus, semleges referenciái szintén egy erőteljesen morális, ez esetben keresztény hagyományba ágyazódnak be. Emellett a tudományos érvelés szabályai,

amelyek mintájára a liberális társadalmak nyilvános vitái állítólag szerveződnek, maguk is vették tárgyait képezik, az illető társadalmak kultúrájának szekularizáltsága kétségbe vonható,³⁸ azt az előfeltevést pedig, hogy a szekuláris szempontok azért előbbrevalók a vallásiaknál, mert kevésbé merevek és erőszakosak, látványosan cáfolják az erőszaknak a modern szekuláris államokban fellelhető példáit.

Charles Hirschkind az általa leírt jelenségkomplexumra az *ellennyilvánosság* kifejezést használja. A *da'wa* gyakorlata olyan érzelmeket, lojalításokat és nyilvános magatartásmintákat kíván terjeszteni, amelyek szemben állnak az államnak a modern erkölcsi és politikai elvárásokkal és identifikációs mintákkal rendelkező polgári társadalom létrehozására irányuló kísérleteivel.³⁹ Bene Sándor a maga során a *kvázi-nyilvánosság* kifejezéssel próbálja megragadni azt a sajátos beszédhelyzetet, amelyben a beszélők egyszerre szolgálnak reprezentációs igényeket és fogalmazznak meg elvárásokat, egyszerre szólnak a hatalom birtokosaihoz és egy tágabb közönséghez.⁴⁰

A fenti megközelítések közös vonása, hogy valamennyien negatív meghatározásokkal szolgálnak, vagy dekonstruálni próbálják azt a nyilvánosságfogalmat, amellyel szemben állnak. Ugyanakkor valamennyien a közönség, közvélemény, nyilvánosság fogalmaival operálnak, a habermasi polgári nyilvánosság politikai kontextusától nagyon eltérő, abszolutistának tekin-

tett rendszerekben. Ezért úgy tűnik, a nyilvánosság alaposabb megértéséhez az vinne közelebb, ha lemondanánk a normatív felhangokkal teljes, illetve a normatív–deliberatív opposzición alapuló, „reprezentatív”, „polgári”, „liberális” vagy „abszolutista” jelzők segítségével történő osztályozásról. Az úgynevezett abszolutista rendszerek nyilvánosságának elemzése a nyilvánosság-fogalom finomításán túl abszolutizmusképünket is árnyalják, megmutatva, hogy ezekben a rendszerekben is értelmezhető az intézményesített nyilvános kritika, és az általánosan elfogadott normák betartására irányuló, releváns közvélemény.

JEGYZETEK

1. Lásd M. Bartels: Public Opinion. Political Aspects. In: David Sills (szerk.): *Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences 1*. Elsevier Science, New York, 2001, 12560. Itt és a továbbiakban a magyar kiadással nem rendelkező munkákból származó idézetek a szerző fordításai.

2. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Osiris, 1999, 51.

3. Habermas: *i. m.* 155.

4. Habermas: *i. m.* 52.

5. Habermas: *i. m.* 155.

6. Habermas: *i. m.* 47.

7. Habermas: *i. m.* 106.

8. David Zaret: Religion, Science and Printing on the Public Spheres in Seventeenth Century England. In: Craig Calhoun (szerk.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA /London, England, The MIT Press, 1992, 212–236, itt: 212.

9. Nancy Fraser: Rethinking the Public Sphere: A Critique of Actually Existing Democracy. In: Calhoun: *i. m.* 109–143.

10. Adam Ferguson szerint például a polgári társadalom egyes elemei még a természeti állapotban élő népek között is fellelhetők; vö. Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society*. Kiad. Fania Oz-Salzberger. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. A skót felvilágosodás német recepciójához bővebben lásd Fania Oz-Salzberger: *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford, Clarendon Press, 1995; Norbert Waszek: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*. Dordrecht/Boston/New York, 1988.

11. Craig Calhoun: *Introduction. Habermas and the Public Sphere*. In: Calhoun: *i. m.* 1.

12. Habermas: *i. m.* 57.

13. Calhoun: *i. m.* 5.

14. Habermas: *i. m.* 58.

15. Habermas: *i. m.* 59.

16. Habermas: *i. m.* 62.

17. Habermas: *i. m.* 63.

18. Habermas: *i. m.* 112.

19. Charles Hirschkind: Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic. *Cultural Anthropology* 2001/16, 3.

20. Uo.

21. Vö. Sheyla Benhabib: Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: Calhoun: *i. m.* 88.

22. Van Krieken, Le Goff és Sutherland munkáira hivatkozva megjegyzi, hogy a forradalom előtti Franciaországban az emberek többsége az állam keretein kívül élte életét. Robert van Krieken: *Social Discipline and State Formation. Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 1990/17, 3–28.

23. A kérdésről általában lásd Nicolas Henshall: *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*. London and New York, Longman, 1992.

24. Bene Sándor: *Theatrum Politicum*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999.

25. Hargittay Emil: *Gloria, fama, literatura*. Budapest, Universitas, 2001, 51.
26. Vö. J. W. Allen: *English Political Thought 1603–1660*. London, Methuen, 1938, 99–101.
27. Pataki Füsüs János: *Királyoknak tüköre*. Bártfa, 1626.
28. Selim Deringil: *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909*. London, New York, I.B.Tauris, 1998.
29. Deringil: *i. m.* 9.
30. Deringil: *i. m.* 167–173.
31. Calhoun: *i.m.* 17.
32. Talal Asad: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London, 1993, 200.
33. Asad: *i. m.* 205–206.
34. Asad: *i. m.* 207–208.
35. Hirschkind: *i.m.*
36. Hirschkind: *i.m.*14.
37. Asad: *i.m.* 206.
38. Erről a kérdésről, illetve a nyilvános vallásosság jelenlétéről a nyugati világban lásd még Jose Casanova: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London, 1994.
39. Hirschkind: *i.m.* 18.
40. Bene: *i.m.* 91.

Pillantás a hídról. Szimbolikus földrajz a romániai sajtóban

Európa szimbolikus tere sokáig az észak–dél ellentétpár mentén strukturálódott, ahol a mediterráneum térsége jelentette a civilizált világot. Később aztán a keleti kereszténység, majd az Oszmán Birodalom képviselték azt a „másikat”, amellyel szemben a „tulajdonképpeni” Európa önmagát meghatározta, az észak–dél szembenállás pedig átadta helyét a kelet–nyugat ellentétpárnak.¹ Utóbbi a huszadik században a „fejlett,” kapitalista nyugat és a „fejlődő”, kommunista kelet közötti szembenállás formáját öltötte. Európa határainak közelmúltbeli, illetve folyamatban levő átrajzolása, illetve a határok jelentőségének átalakulása nemcsak a régi Európa térképének újrarajzolását jelenti, hanem a kontinens hagyományos felosztását is megkérdőjelezi, és egy új valóság megjelenítésére alkalmas, új eszközöket igényel.

Ezeknek az eszközöknek az artikulálása, mint ahogy a határok szimbolikus újratárgyalása is, jelentős mértékben a médiában folyik. Az Európai Unió bővítései, illetve a balkáni háborúk ismét felvetették Európa déli, illetve keleti határai hollétének, mibenlétének problémáit. Anélkül, hogy belebonyolódnánk itt a politika, média, illetve közvélemény napirendjei viszo-

nyának összetett kérdésébe, meg kell jegyez-
nünk, hogy a tömegkommunikáció forgalmazta
képek könnyen válhatnak közös észlelési kate-
góriákká, majd a közös cselekvés alapjává.
Ezért aztán a tömegkommunikáció diskurzusai-
nak elemzése általában fontos szerephez jut
minden olyan tanulmányban, amely „nyugat” és
„kelet” képének konstrukcióját és alakulását
elemzi.

2001-ben a *The New York Review of Books*
hasábjain Tony Judt jellemző elszólással – vagy
kiszólással? – fejezte ki kételyeit Románia euró-
pai integrációs esélyeit illetően, az országot a
Távol-Kelettel asszociálva: „Románia tagsága a
nyugat-európaiaknak rengeteg pénzbe kerül
majd; az eurónak csak rosszat tesz; az Uniót pe-
dig kiteszi a *távol-keleti Európa* minden
betegségének.”² A cikk nem fejt ki, miben is áll-
nának ezek a „betegségek”, de a Távol-Keletre
történő célzás ezt fölöslegessé is teszi. A kelet a
nyugat ellentéte, „statikus”, „stagnáló”, „elma-
radott”, „hagyományos” és „misztikus” világ,
szemben a „haladáselvű”, „modern”, „civilizált”
és „racionális” nyugattal. Legalábbis így beszél
róla az orientalista diskurzus, Said nagyhatású
elemzése szerint.³ Az orientalizmus nemcsak
azért válik relevánssá Kelet-Európa vonatkozá-
sában, mert az amerikai szerző hazánkat a Tá-
vol-Kelettel asszociálta. Az asszociáció eleve
azért lehetséges, mert a kelet–nyugat oppozíció
körüli szerveződő diskurzusokban a különböző
„keletek” fokozatos egymásra következéséről

beszélhetünk. Ezt nevezi Milica Bakic-Hayden „a keletek fokozásának” („the gradation of orientals”): „A keletek fokozása... azt a dichotómiát termeli újra, amely az orientalizmus alapja. Az alakzat azt sugallja, hogy Ázsia »keletibb« vagy »másabb«, mint Kelet-Európa; de a fokozás Kelet-Európában magában is érvényesül, ahol a Balkán tűnik a „legkeletibb”-nek. A Balkánon belül további, hasonló szerkezetű hierarchiákkal találkozunk.”⁴

A keletek fokozása tehát nem egyéb, mint a kelet–nyugat dichotómia újratermelése, a nyugati perspektíva interiorizálása, az alapvető és esszencialista oppozíció kritikátlan elfogadása, amely a nyugat-barát diskurzusoknak is a sajátja lehet. Az a kérdés, hogy a valóság mennyiben írható le ezekkel az oppozíciókkal, nemcsak elméleti természetű, hanem létfontosságú is az egyesülő Európa számára.⁵

A kelet–nyugat oppozíció meghaladásának egyik módja az átmenetiség pozitív tulajdonságként való feltüntetése. Ez azonban nemcsak azért ütközik nehézségekbe, mert ellentmond a jóval erősebb orientalista vagy balkanista diskurzusoknak,⁶ hanem azért is, mert a kelet-európai átmenet hosszú ideje kötelező eleme a régióról szóló leírásoknak, és erőteljesen negatív felhangokkal telített: „Tünetértékű és némi-képpen nyugtalanító is az a felfogás, hogy az átmenetiség, összetettség, keveredés, meghatározatlanság természetellenes állapot. A köztességet nemcsak a nyugati megfigyelők utasítják el,

és használják stigmaként a Balkánra vonatkozóan, hanem a megfigyelték többsége is elfogadhatatlan létállapotnak tekinti. (...) A híd vagy útkeresztződés metaforája olyan mantrává vált, amely valamennyi szerzőnél a régió központi vonását hivatott megragadni (...) A metaforahasználat egyértelmű premisszája kelet és nyugat alapvető különbségének, esszencializált ellentétének elfogadása. (...) A kitartóan hegemónikus nyugati diskurzusokkal szemben, amelyek a Balkánt folyamatosan ócsárolják, és az esszencializált kulturális különbségek politizálásáról beszélnek, aligha várhatjuk el a Balkántól, hogy liberális, toleráns, befogadó identitást hozzon létre, amely a másságot ünnepli és az esszencializmust tagadja. Ennek ellenére találkozzunk az uralkodó sztereotípiáknak való ellenállás biztató példáival is.”⁷ Ilyen példaként említ Todorova egy bolgár néprajzi tanulmányt, amely a hídat az isteni és emberi tér érintkezési pontjaként, a konfliktusmegoldás helyszínéként ünnepli.

Írásom központi kérdése ugyanennek a kulcsmetaforának a retorikai potenciáljára vonatkozik. A híd metaforája ugyanis a román sajtó és román politika kedvelt geopolitikai diskurzusának is központi eleme. Képes lehet-e ez a metafora, ahogyan azt az említett diskurzusok használják, aláásni kelet és nyugat esszencialista szembenállását, feloldani az átmeneti állapotra vonatkozó stigmát, válhat-e a remény locusává retorikai és földrajzi értelemben egyaránt?

Igaz ugyan, hogy Maria Todorova megjegyzései, amelyek segítségével kérdésselvetésünkhöz eljutottunk, a balkanista diskurzusokra vonatkoznak, Románia pedig szigorú földrajzi értelemben véve nem a Balkán félsziget része. Ráadásul Todorova értelmezésében a Balkán maga az oszmán örökség, márpedig az Oszmán Birodalom szerepe Románia kultúrájában és történelmében jóval kisebb, mint a Balkánéban. Egy földrajzi tér reprezentációit azonban elsősorban a reprezentáció és a diskurzus logikája határozza meg, jóval inkább, mint a földrajzi adottságok és történelmi tények. Márpedig a régiókra vonatkozó nyugati diskurzusokban Románia és a Balkán különbsége nemigen látható, sőt, mint Tony Judt példája mutatja, olykor Kelet-Európa és a Távol-Kelet különbsége sem.

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy az 1989 utáni Európa artikulálására alkalmas nyelvezet keresése még nem zárult le, a „Közép-Európa”, „Kelet-Európa”, „Délkelet-Európa” vagy „Balkán” kifejezéseknek nincs általánosan bevett használata. Földrajzi referenciájuk ingadozó, retorikai töltetük változó. Jelentéstartományukba nem annyira földrajzi valóságok, mint különböző projektek tartoznak, ami akkor válik a leginkább érzékelhetővé, ha belegondolunk, hogy milyen nehéz például a földrajzilag Dél-, illetve Kelet-Európa részét képező Görögországot besorolni a fenti kategóriák bármelyikébe. Ezért a „szimbolikus földrajz” kifejezés próbálja megragadni a reprezentációnak azt a logikáját, amely-

ben a fizikai földrajzi elemek diszkurzív térré szerveződnek. A földrajzi adottságok ebben a térben nem annyira a természeti valóság részei, mint „a dolgok és események szemléletének, befogadásának és értelmezésének módjai”,⁸ és ilyenként befolyásolják az érintett területeket belakó emberek döntéseit és identifikációit.

Ha a földrajzi tér reprezentációi szerepet játszanak az ott élők azonosságtudatának artikulálásában, akkor a szimbolikus földrajz elemzésének szükségképpen érintenie kell a nemzeti identitások kérdését. Különösen így van ez Romániában, ahol a román és magyar nemzeti identitások szimbolikus reprezentációinak ütközési pontjai között kiváltképpen fontos az ideális etnikai tér és természetes határainak kijelölése. Míg a magyarok számára ugyanis a Kárpátok hegyvonulata határolja körül a közösség által belakott teret, a Kárpát-medencét, amelynek folyói összekötő kapocsként működnek, a román ideális teret folyók határolják („a Dnyesztortól a Tiszáig”), a hegyek gerince pedig összetartja.⁹ Ezért a magyar politikai és sajtónyelv egyik központi referenciáját, a Kárpát-medencét Ilie Bădescu a *Presă militară* című lapban egyenesen úgy értelmezi, mint a román mentális térkép és geopolitikai valóság elleni agressziót.¹⁰ Mellesleg ugyanígy értelmezi Közép-Európa szerinte nosztalgikus projektjét, az azzal szimpatizáló román értelmiségieket pedig a térség stabilitásának aláásával és pánhungarizmusával vádolja.¹¹

Tanulmányom a továbbiakban mégsem a nemzeti identitások felől közelíti meg kérdését, és a szimbolikus földrajzra nem úgy tekint, mint ami szemben állna a geopolitikai „valósággal”. Inkább azt vizsgálja, milyen szimbolikus töltettel rendelkeznek az ország földrajzi elhelyezkedésére tett geopolitikai utalások maguk. Amint az elemzésből kiviláglik majd, ezek használatát is leginkább retorikai terminusokban lehet leírni. A híd alakzatát magát például a Románia földrajzi és politikai helyzete közötti metonimikus áttétel hozza létre.

A híd metaforája a 21. század elején két kiemelt kontextusban jutott hangsúlyos szerephez a román sajtóban. Kronológiai sorrendben az első a Románia és Oroszország kapcsolatáról folytatott vita, amelyet az Egyesült Államok elnökének egy megjegyzése váltott ki, és amelyet a 2003-as román-orosz együttműködési szerződés aláírásakor is gyakran idéztek; a másik az iraki háborúé.

2002 novemberében George W. Bush elnök azt nyilatkozta, hogy a NATO-hoz való csatlakozásra frissen meghívott Románia a híd szerepét tölti be Oroszország felé: „A békés jövőben, amelyet építünk, Románia másképpen is erősíteni fog bennünket, hídként szolgál majd Oroszország felé. Románia földrajza évszázadokon át veszélyek forrása volt. Most viszont a Fekete-tengeren átívelő, együttműködő kézfogással segíthetik szövetségünket.”¹² A nyilatkozatot újságírók és politikusok különbözőképpen értel-

mezték. Egyesek szerint „a külpolitika kortárs kihívásai átalakultak, és az Orosz Föderációval való kapcsolatok építése ugyanolyan fontos, mint a Balkánok déli szárnyának erősítése,”¹³ és „a híd a Moszkvához fűződő viszonyok normalizálására vonatkozik”.¹⁴ Ugyanakkor a metafora töltete többértelműnek bizonyult: pozitív töltétként jelenthette jó, baráti kapcsolatok ápolását, de utalhatott egy olyan antagonisztikus viszonyra is, ahol az új NATO-tagország a hídfő szerepét tölti be, „biztonsági tényezőként kell szolgálnia a kelet viszonylatában”.¹⁵ A híd tehát egyszerre utalhat a megértés és együttműködés szemantikai mezejére, és olyan földrajzi közelségre, amely elsősorban konfliktushelyzetben hordoz előnyöket és veszélyeket.

Az iraki háború és Romániának az Egyesült Államok katonai offenzíváját támogató álláspontja újabb kedvező kontextust teremtett az országnak kelet és nyugat közötti hídként való ábrázolása számára. Amikor Törökország nem engedte meg az amerikai hadseregnek, hogy területét felhasználva indítsa meg északi támadását, a román sajtóban különböző találgatások jelentek meg egy állítólagos amerikai B-tervről, amely szerint az északi front Romániából lenne megnyitható. Románia ugyanis, hangzott a spekuláció, közelebb található a konfliktusövezet-hez, mint például Németország, ahol nagyobb amerikai katonai támaszpontok léteznek.¹⁶ Ezt az úgynevezett B-tervet elemzők a román sajtó invenciójának tekintették, amely pusztán az or-

szág fontosságát volt hivatott növelni.¹⁷ Bennünket természetesen itt nem ezeknek a spekulációknak a megalapozottsága érdekel, hanem az a reprezentációs logika, amelyben a szereplehetőségeket a keleti konfliktusövezetehez való földrajzi közelség határozza meg. Ebből a szempontból ugyancsak jellemző a *Jurnalul Național* 2003. március 3-i cikke, mely szerint Románia „amerikai sziget a Bush-ellenes reakciók tengerében”, és az ország szerepét egy másik, a román történeti tudatban kulcsszerepet játszó földrajzi metafora, a sziget segítségével határozza meg.

Ebben az összefüggésben a híd nem értelmezhető baráti kézfogásként vagy kapcsolatépítésként, hanem egyértelműen egy konfliktusos viszonyt hordoz. Szerepe elsősorban a hadszíntérhez való hozzáférés biztosítása: „Nehéz, sőt talán lehetetlen is elgondolni, hogy az afganisztáni hadműveletekben való részvétellel már megterhelt Románia csapatokat bocsáthatna az Egyesült Államok rendelkezésére az iraki beavatkozáshoz. A Pentagon terveiben azonban az román légtér és katonai támaszpontok különös jelentőséggel bírnak. *Hídat képeznek a konfliktusövezet, illetve a NATO-tagországok között*, ahol az Egyesült Államok katonai gépei szabadon közlekedhetnek. Úgy tűnik egyébként, hogy a NATO képviselői már kapcsolatba léptek a bukaresti kormánnyal. Magyarország ebben a hónapban jelentette be, hogy megnyitja légterét, Románia és Bulgária pedig a Szövetség dél-keleti szárnya felé biztosítja a

kapcsolatot: Görögország, illetve az Irakkal szomszédos Törökország felé.”¹⁸

Egy másik olyan földrajzi eredetű kifejezés, amely szimbolikus-politikai és térbeli-földrajzi értelemben egyaránt feltűnik, az útelágazás vagy keresztút (*răscruce*) szófordulat. A nyugati országok közötti nézeteltérések következtében a NATO keresztúthoz érkezett, írja az *Adevărul*, Románia pedig földrajzi és politikai értelemben egyaránt kedvező, köztes politikai helyzetben található, amelyből szigorúan következik, a metonímia logikája és a sajtó háború-barát része szerint legalábbis, hogy az Egyesült Államoknak Románia felé kell lépnie.¹⁹

Egy másik újságcikk sokatmondó alcíme szerint „George Allen egyesült államokbeli szenátor amerikai katonai támaszpontok kiépítését szorgalmazza a baráti Európa határán”. A *Washington Times*-ből megjegyzés nélkül átvett megfogalmazás retorikai ereje Európa földrajzi és politikai értelmének egymásba játszatásából ered. Románia ugyanis földrajzi helyzetét és a konfliktusban elfoglalt álláspontját tekintve egyaránt Európa peremén található. A konfliktusövezethez való közelsége azonban itt nem a híd, hanem a határ, a *limes* szerepét osztja az országra. Ez utóbbi szintén antagonisztikus jelentéstöltettel bír, szembeállítva az országot a határon túli világgal, *ubi leones*.

A híd metaforájának azonban létezett egy nem konfliktusos használata is. Egy másik gyakori sajtónarratíva szerint ugyanis Románia,

amely maga is rendelkezik egy totalitárius rendszer tapasztalatával és emlékezetével, segíthetne jobban megérteni azt a világot, amely fele hidat képez.²⁰ A térbeli metafora itt történelmi és kulturális, és nem elsősorban politikai, illetve stratégiai tartalmakkal gazdagodik, és a megértésre, a közös tapasztalatokra hivatkozik. A híd szerepét ez esetben Törökországtól kellene átvenni, amely „iszlám alapú, szekuláris államként hidat képez a nyugati és keleti világ között”.²¹

Romániának a kortárs Európa térképén elfoglalt helyét elemző cikkében a *Ziua* összefoglalja ennek a szimbolikus földrajznak valamennyi elemét. Érvelése szerint Románia meghívását a NATO-ba és az Európai Unióba különböző szükségszerűségek diktálták. Egyrészt új „biztonsági övezetre” van szükség az Unió és Oroszország között, „nem politikai-katonai értelemben, hanem az illegális migráció és a pénzügyi-gazdasági bűnözés ellen”. Másrészt „a történészek, politológusok és katonai stratégiák visszaemlékeztek a világ régi felosztására, amelyben Románia a Közel-Kelet külső köréhez tartozott. Pontosabban két civilizáció, az iszlám és a nyugati kultúra metszéspontján helyezkedett el. Így Románia potenciális őrtoronnyá vált az arab országok felé.” Civilizatorikus híd szerepe mellett pedig Románia az új olajúton is találhatja magát, „és hídfőként szolgálhat a NATO és az Egyesült Államok számára”.²² Ebben az érvelésben a híd nemcsak földrajzi, hanem civilizá-

ciós érintkezéseket jelenít meg, funkciója azonban nem elsősorban a közvetítés, az őrtorony és a hídfő inkább a konfliktusban álló felekre utalnak. Így tehát, bár a híd metaforája felidézi a történelmi-kulturális kapcsolatokat, jelentései között mégis inkább a geostratégiai és konfliktusos árnyalatok dominálnak.

A híd-metaphora népszerűsége a mai, romániai írott sajtóban annak tudható be tehát, hogy képes sokféle és sokszor egymásnak ellentmondó jelentéseket is magába foglalva illusztrálni az ország jelenbeli szerepéről, múltjáról és jövőjéről alkotott képeket. Olyan további toposzokra is utal, amelyek maguk is hosszú történelemmel rendelkeznek. A legfontosabb ezek közül a védőbástya, a *propugnaculum* (*Christianitatis*) toposza, amely valamennyi közép-kelet-európai nemzet önmagáról forgalmazott reprezentációi között felbukkan. Ennek a toposznak a jelentéseit idézi a metafora akkor, amikor a híd funkcióból a hídfő, sőt az őrtorony szerepeket emeli ki. Ugyanakkor a híd-metaphora hagyományosan a *concordia* megjelenítője is, azaz olyan ambivalens alakzat, amely a katonai, konfliktusos és a közvetítő jelentésárnyalatokat integrálva igen változatos diszkurzív környezetekben alkalmazható.

Az a mód, ahogyan a híd metaforája a román sajtóban megjelenik, érdekes párhuzamokat mutat más, a közép-kelet-európai régióra vonatkozó diskurzusokkal is. Közép-Európa eszméjének (vagy mítoszának) megfogalmazódásaira például szintén az jellemző, hogy a különböző

szerzők belső hierarchiákat állítanak fel a régió belül, saját térségüket hol Oroszországhoz, hol a Balkánhoz, hol a Közel-Kelethez képest minősítve felsőbbrendűnek.²³ Mindkét diskurzusra jellemző továbbá, hogy a saját régiót köztes, átmeneti jellegűként ábrázolják, ám míg a Közép-Európára vonatkozó diskurzusok inkább kulturális szempontokra hagyatkoznak, a híd-metaphora esetében a kulturális és történelmi utalások, bár teljesen nem hiányoznak, mégis alárendelődnek a katonai és politikai szempontoknak. A köztes lét azonban mindkét esetben pozitívumként jelenik meg. Ezért a híd-metaphora képes lehet felülírni az átmenethez kapcsolódó negatív konnotációkat.

Ugyanezt az elmozdulást programként vizsgálja fel David Morley *Media Fortress Europe* című tanulmányában. Szerinte az Európai Uniónak csak úgy lehet esélye integrálni az „új Európát”, ha sikerül kialakítani egy olyan térszemléletet, amely nem a határok fenntartására, hanem a külvilághoz fűző kapcsolatokra összpontosít. Egy ilyen szimbolikus térben egy hely identitását nem saját, különálló és belsővé téve kisajátított történelme, vagy jól őrzött határai adnák, hanem a különböző viszonyok komplex hálózata, amelyben egyedi metszéspontot képez.²⁴ A jövő kérdése, hogy a helyi identitások és a helyek identitásainak ilyen lehetséges újrafogalmazásai szerephez jutnak-e a kelet-európai médiadiskurzusokban. Az itt elemzett híd-metaphora jelentésszerkezete és retorikai működése

például magában rejti egy ilyen elmozdulás lehetőségét, de a *propugnaculum*-toposz hagyományát folytató, konfliktusos határképzések egyelőre sikeresen versengenek a köztesség és közvetítés jelentéseivel.

JEGYZETEK

1. Lásd Milica Bakic-Hayden – Robert M. Hayden: Orientalist Variations on the theme 'Balkans.' Symbolic Geography in recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 1992/1, 3. Az észak–dél tengely kelet–nyugati áthelyeződéséhez lásd Larry Wolff: *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization and the Mind of the Enlightenment*. Stanford, Stanford University Press, 1994.

2. „Romanian membership will cost West Europeans a lot of money; it will do nothing for the euro; it will expose the union to all the ills of *far-eastern Europe*.” Tony Judt: Romania: Bottom of the Heap. *The New York Review of Books* 2001. november 1. Itt és a továbbiakban a magyar kiadással nem rendelkező munkákból származó idézetek a szerző fordításai.

3. Edward Said: *Orientalism*. New York, Vintage, 1979.

4. Milica Bakic-Hayden: Nesting Orientalisms. The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 1995/4. 918.

5. Lásd Bakic-Hayden – Hayden: *i.m.* 2.

6. A kettő különbségéhez, illetve egymáshoz való viszonyukhoz lásd Bakic-Hayden: *i.m.*, illetve Maria Todorova: *Imagining the Balkans*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1997. Előbbi szerint a balkanizmus az orientalista diskurzus egyik alfaja, míg Todorova szerint a kettő közötti alapvető különbség, hogy a Balkán-kép hiányos énként, nem teljes másságként konstituálódik.

7. Todorova: *i. m.* 58–59.

8. Jouni Häkli: Cultures of Demarcation. Territory and National Identity in Finland. In: David H. Kaplan – Guntham Herb (szerk.): *Nested Identities. Nationalism,*

Territory and Scale. Lauhan, Boulder, Rowland and Littlefield, New York/Oxford, 1999, 123–151, itt: 124.

9. Vö. Lucian Boia: *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*. Bukarest, Humanitas, 1998, 49–54.

10. Ilie Bădescu: *Agresarea hărții mentale în Europa Centrală și de Sud-Est*. Presa Militară, 2001, 4–5.

11. Uo.

12. *Curierul Național* 2002. 11. 25.

13. Adrian Năstase miniszterelnök nyilatkozata, *Cotidianul* 2003. 01. 15.

14. *Evenimentul Zilei* 2002. 11. 25.

15. Uo.

16. *Evenimentul Zilei* 2003. 03. 03.

17. Uo.

18. *Cotidianul* 2002. 11. 25.

19. Lásd pl. *Adevărul* 2003. 04. 30.

20. Uo.

21. *Adevărul* 2003. 01. 06.

22. *Ziua* 2003. 04. 10.

23. Lásd George Schöpflin – Nancy Wood (szerk.): *In Search of Central Europe*. Cambridge, Polity, 1989.

24. David Morley: Media Fortress Europe. *Canadian Journal of Communication* 1998/3, 2.

Versengő térképzetek Erdélyről

A két világháború közötti erdélyi magyar értelmiség transzszilvanizmus¹ néven ismert kísérlete egy regionális identitás megteremtésére belső és külső ellenmondásokkal terhes vállalkozás volt. A transzszilvanizmus hívei, az első világháborút lezáró békeszerződések teremtette új helyzetre reagálva, az erdélyi függetlenségi hagyományokat hangsúlyozták, és a régió népeinek sajátos, a közös természeti környezet és közös történelem által meghatározott identitását keresték, illetve próbálták felmutatni. Ez a meghatározás már utal a vállalkozás belső ellentmondásaira: a transzszilvanizmus egyszerre volt a jövőben, Románia vagy esetleg egy új közép-európai konföderáció keretei között megvalósítandó tervzet, és állította egy évszázados regionális identitás meglétét.

Erdélyben, a török és Habsburg birodalmak közötti határterületen, amely a birodalmakon belül is viszonylagos önállóságot élvezett, egy nemzetiségileg és vallásilag is sokszínű területen, évszázadokon át adottak voltak a feltételei egy olyan határvidék-identitás kialakulásának, amely akár versenyre is kelhetett volna a terület fölötti fennhatóságot gyakoroló államok iránti lojalitással.² Ugyanakkor az erdélyi regionális identitás nem bizonyult előbbrevalónak az

egyres nemzeti identitásoknál, a transzszilvanizmusról pedig csak egy igen rövid periódusban, a húszas években beszélhetünk olyan identitáskonstrukcióként, amellyel valamilyen mértékig mindhárom erélyi nemzetiség azonosult volna.

A nemzetiségi határokon fölülemelkedő erélyi regionális identifikációt nehezítette, hogy a román, magyar és német nemzeti identitások egyaránt etnikai és nyelvi összetevőkre építettek. Ráadásul a román közösség az első világháború után olyan homogén nemzeti identitást próbált kialakítani, amely fel tudta volna ölelni az új államban élő román nemzetiség egészét, beleértve az erélyi románokat is. A Románia területén élő különböző német közösségek az első világháború előtt szintén nem alkottak homogén csoportot, regionális, vallási, társadalmi, gazdasági, történelmi, sőt nyelvi különbségek választották el őket, emellett pedig a békeszerzések előtt külön államokban is éltek. Az Ausztriához tartozó bukovinai németek az uralkodó nemzethez sorolhatták magukat, míg az erélyi szászok és bánági svábok Magyarországra, a besszarábiai németek pedig Oroszország polgárai voltak. Emellett a két világháború között a német közösségek erős regionális identitásaira kezdett rátevédni egy, a német nép és német állam iránti új lojalitás, azaz, amint Rainer Ohlinger fogalmaz, „fontosabbá vált egy külső fókuszú, szupraregionális identitás”.³ A magyar nemzeti identitás szintén átalakulóban volt, hiszen először kellett felölelnie jelentős

számú, a magyar állam határain kívül élő magyar közösségeket.

A transzszilvanizmus számára külön kihívást jelentett, hogy Erdély területét különböző nemzeti identitáskonstrukciók különböző és egymással versengő narratívák és retorikai stratégiák segítségével próbálták egy tágabb, szimbolikus nemzeti térbe integrálni. Liah Greenfield tanulmánya szerint az etnikai alapú nemzeti identitásokra általában jellemző, hogy legitim reprezentációik a közös nyelv mellett általában tartalmaznak a közös történelemre és a közös, ősi területre vonatkozó hivatkozásokat is.⁴ A továbbiakban írásom ezeket az Erdélyről alkotott, versengő térképzeteket elemzi. Egyben választ keres arra, miért nem bizonyult az itt indititáskonstrukciós kísérletként értelmezett transzszilvanizmus hosszabb távon is vonzó vállalkozásnak a különböző itt élő nemzeti közösségek számára.

Otto Folberth erdélyi szász szerző 1924-ben egy rövid írást közölt *Die Drei Durchbrüche. Eine Vision der siebenbürgischen Landschaft*⁵ címmel, mely szerint a magyarok, románok és németek akkor tudják majd meghaladni különbözőségeiket és történelmi ellentéteiket, ha megértik az erdélyi eszmét (*die siebenbürgischen Idee*), amely szintézisbe fogja majd a különböző nemzetek eltérő eszményeit és szellemiségét („Die siebenbürgische Synthese, überhaupt der Sinn unserer Gesichte sein”⁶). A jóvendüléshez, melynek profétikus retorikája

oly jellemző a transzszilvanista szerzőkre általában, egy Erdély teremtését bemutató allegória társul. Az allegória jó példája azoknak a mentális térképeknek, amelyek elsősorban nem egy terület valós földrajzát, hanem politikai mítoszokat hivatottak reprezentálni: „Úgy tűnik, minden nemzet rendelkezik egy előre elrendelt *térrel*, egy számára mindig is fenntartott területtel. Ez a terület annál egyértelműbb, minél inkább *természeti határok* fogják körül, melyek már a történelem előtt jövődöbéli állapotokat jeleztek előre.”⁷ Folberth szövege szerint Erdélyt Isten a harmadik napon teremtette. Három hegylánccal, a Keleti, Déli és Nyugati Kárpátokkal határolta körül, és három folyóval, az Olttal, a Marossal és a Szamossal áldotta meg. A hegyek funkciója, hogy természeti erődökként védjék Erdélyt, és egységes, harmonikus területként határolják azt körül. A hegyek tehát Erdély történelmi folytonosságát és egységét biztosítják és testesítik meg. A folyókat azonban a három nemzet felosztotta maga között, aszerint sajátítva ki őket, hogy melyik folyik anyaországuk felé.

Az erdélyi tájról alkotott vízióját Folberth az Erdélyi Helikonnak ajánlotta, válaszképp a helikoni írók törekvéseire, hogy szorosabb kapcsolatokat teremtsenek az erdélyi szász szerzőkkel, és megnyerjék őket a transzszilvanizmus eszméinek. Írása is a magyar transzszilvanisták retorikáját idézi. Eszerint a sajátos erdélyi szellemiség forrása nemcsak a közös történelem, hanem a közös természeti környezet. A transzszilván esz-

mét kifejező legfontosabb természeti szimbólumok a hegyek. Kuncz Aladár például azt fejtegeti, hogy a Déli- és Keleti-Kárpátok – a Nyugati-Kárpátokról a magyar szimbolikus földrajz hajlamos megfeledkezni – nem pusztán a régió természetes határai, hanem az erdélyiek közös identitása folytonosságának biztosítékai, a stabilitás és kontinuitás szimbólumai. Magasságaik európai perspektívát biztosítanak Erdély népének, csúcsaik a tiszta eszmék birodalmának szimbólumai: „Földrajzi lénye a természeti erők vad lobogásainak megfagyott plasztikája. Keleti és déli határain felette a Kárpátok eurázsiai alakulatai állnak őrt. Végtelen és kifürkészhetetlen messzeségből áttekintő szemek; az európai és ázsiai történelőtti ósváltozásoknak szimbolikus óriásai, amelyek örökké zöld fenyőkoronáikkal és örökké havas csúcsaikkal az eurázsiai egyetemesség védő jelenlétét jelképezik ama különlegesen erdélyi természeti és emberi színjáték fölött, amely zordon gyűrűzetükön belül lefolyt.”⁸ Az erdélyi táj tehát nem pusztán földrajzi adottságok együttese, hanem diszkurzív képződmény, „a dolgok és események felfogásának, tapasztalatának, értelmezésének kerete”.⁹ Ugyanakkor kultúrtáj is, lakosai kultúrájának nyomait viseli: „Erről a páratlanul érdekes természeti és emberi színjátékról megigéző erővel beszél Erdélyben minden: hegyalakulatok, szikláknak meglepő változatosságú építményei, a nemes ércekkel telített erek, a csodálatos természeti környezetbe rejtett tavak, nagy só- és mészkő-

hegyek, áldott hatású ásványvizek, petróleum- és földgázforrások, barlangokban és kőzetekben tömegesen található állatmaradványok, az ásatásoknál kivételes épségben és nagy számban felbukkanó ősemberműveltségi relikviák.”¹⁰

Erdély kövei című könyvében Kós Károly¹¹ a három nemzet épített örökségét elemezve jut arra a következtetésre, hogy a magyar, román és német nép közös építészeti kultúrával rendelkezik, ez az erdélyi építészet pedig a román, magyar és német elemek egyedi ötvözete. Az épített környezetben megnyilvánuló közös kultúrát már a könyv címe egyértelműen a természeti környezethez kapcsolja. A kultúrtáj egységes arculata a közös regionális identitásból fakad, amelyet a maga során a közös természeti környezet határoz meg. Az egységesség, közösség, harmónia, egység a különbözőségben a transzszilvanista szerzők fontos terminusai, hiszen, mint minden identitáskonstrukciónak, a transzszilvának is valamiféle egyneműséget kell felmutatnia.¹² A különböző nemzetiségi identitásokat egységbe fogó, kedvelt természeti metaforája a fa: a különböző nemzetiségek ugyanannak a fának a különböző ágai, esetleg virágai. A növényi metaforák organikus képeként alkalmasak voltak továbbá egy helyi, regionális identitás felmutatására, amely a környező világtól jól elhatárolt, közös természeti környezetben „fejlődött”.

Nem állítható azonban, hogy a két világháború közötti erdélyi szerzők mind ezt a nyelvet

beszélték volna. A magyar szerzők egy része a határrevízióban reménykedve nem osztotta az önálló erdélyi intézmények és identitás építésének politikai programját, míg mások a transzszilvanizmust konzervativizmusként, a történelmi regény divatját és a múltbeli gyökerek keresését a múlt iránti romantikus nosztalgiaként bírálták.

A szász értelmiség egy része kezdetben támogatta Erdély Romániához való csatolását, abban reménykedve, hogy az kedvezőbb életfeltételeket biztosít majd közösségük számára, mint a Kiegyezés utáni Magyarország. A harmincas években aztán a nemzetiszocialista eszmék terjedése állt a transzszilvanizmus befogadásának útjába. A húszas években azonban, miután az 1923-as alkotmány egy erőteljesen központosított nemzetállamot próbált megteremteni, a földreform pedig megrendítette intézményeik pénzügyi helyzetét, az erdélyi szász írók egy része a transzszilvanizmus felé fordult. Megkönnyítette ezt August Sauer és Iosef Nadler „tájirodalom-elmélete” (*Landschaftstheorie*), amely, akárcsak a transzszilvanizmus, a nemzeti kultúrák regionális változatait a helyi természeti környezet sajátosságaira próbálta visszavezetni. Szintén a helyi szellemet kereste az ún. *Heimatlidichtung* a falu és a vidék romantikus idealizálásával, ám ez utóbbi a német nacionalizmus iránti szimpátiájával hamar ellentmondásba került a nemzetfölötti erdélyi identitás keresésével.¹³

Erdélyi román önállósodási törekvések az Osztrák–Magyar Monarchia idején is léteztek, és Nagy-Románia létrejötte után is voltak olyan erdélyi román értelmiségiek, akik sikertelenül ugyan, de megpróbálták szembeszegülni Bukarest centralizáló törekvéseivel. Ennek ellenére az elképzelés, hogy az erdélyi táj sajátos erdélyi identitást szülne, a leghatározottabban a román szimbolikus földrajzzal került összeütközésbe.

A tizenkilencedik században Mihai Eminescu többször foglalkozott a román országok geopolitikai elhelyezkedésével. Központi földrajzi metaforája a román szellemiség „szigete”, amelyet a pánszlávizmus vagy a szomszédos birodalmak fenyegetnek. Olyan ideális, homogén tér ez, „amelyben hősiezen és csodával határos módon maradnak fenn a dák-római hagyományok”.¹⁴ A költő és filozófus Lucian Blaga szintén nagyhatású víziót alkotott a román országok teréről. A Miorița népballadáról írt elemzése a román néplélek vonásait a környező táj felől próbálja megérteni. A moldvai juhász, amikor hírért veszi, hogy erdélyi, illetve vranceai társai arra készülnek, hogy meggyilkolják, lírai utasításokat ad temetésére vonatkozóan. Békés magatartását, a bosszúszomj teljes hiányát Blaga a mezők és lankák váltakozása által meghatározott, nyugalmas tájban fejlődő néplélek megnyilvánulásaként elemzi. A környezetből kiindulva magyarázza az erdélyi románok és szászok különbözőségeit is. A mezőkben elszórt román parasztházak élesen külön-

böznök a folytonosan, egymás mellett sorjázó szász házaktól, ami az illető népek tudattalan térbeli horizontjainak a megnyilvánulása: a román házak mioritikus, míg a szász házak gótikus térben épülnek.¹⁵ Mint láttuk, a természeti és épített környezetből kiindulva Kós Károly éppen az ellenkező következtetést vont le, tudniillik, hogy az erdélyi románok, szászok és magyarok közös szellemisége a közösen belakott tájból fakad, és a közös épített örökségben nyilvánul meg.

Románia szimbolikus földrajzában ugyanazok az elemek jelennek meg, mint a transzszilvanizmusban, ám szerepük egészen más. Otto Folberth víziójában például a hegyek elválasztják Erdély népeit a kívülállóktól, míg a folyók összekötik őket távolabbi nemzettársaikkal. A román szimbolikus földrajzban azonban, amint azt Lucian Boia kidolgozta, ezek a földrajzi elemek éppen ellentétes szerepet játszanak: „Egységes történelem így hát egységes földrajzot is feltételez. A román nép földrajzi egységét pedig a 19. században dolgozzák ki, de a kidolgozás máig is folyik, a tökéletes, szinte kör alakú térség képében, amely térséget három nagy folyóvíz: a Duna, a Nyeszter és a Tisza fogja közre, s összetartó szilárdságát mint gerincoszlop a Kárpátok vonala biztosítja, amely végighúzódik rajta egészen. Román variánsban a Kárpátok egyesítenek, a folyóvizek pedig elválasztanak.”¹⁶

A magyar szimbolikus földrajzban a Kárpátok funkciója ugyanaz, mint a transzszilvaniz-

musban: a hegyek körülölelnek és elválasztanak. A szimbolikus földrajzok azonban nemcsak aszerint különbözhetnek, hogy milyen szerepet szánnak ugyanazoknak a földrajzi elemeknek, hanem az illető elemeket más-más alakzatokba is rendezik, amelyeket aztán természetesként reprezentálnak. Míg például a magyar „nemzeti” mentális térképen a Kárpátok Nagy-Magyarország „természetes” határaiként jelennek meg, a transzszilvanizmusban ugyanezek a természeti elemek az erdélyi medence „természetes” határai. Előbbi esetben a Kárpátok a Kárpát-medencét zárják közre, amely Erdélyt is magában foglalja, és amelyben a Nyugati-Kárpátok így nem töltenek be elválasztó szerepet. Emellett a transzszilvanista térképen Erdély a magyar és a román terek közötti határterület. A román szimbolikus földrajzban azonban Erdély egyáltalán nem határvidék. Ellenkezőleg, egyfajta centrum szerepét tölti be, amelynek hegyei közé a történelem viharai során a nép visszahúzódott és ott túlélhetett.

Láthatjuk tehát, hogy az erdélyi, regionális identitásépítés transzszilvanista kísérlete a reprezentációk szintjén is erős versenytársakra lelt a régió lakosainak nemzeti identitásaiban. Valamennyien fontos szerepet szántak a természeti és földrajzi metaforáknak, és egymással versengő képzeteket forgalmaztak ugyanarról a földrajzi térről. Ezek a térképzetek vagy különböző elemeket hangsúlyoztak, vagy más-más funkciókkal látták el ugyanazokat a környezeti eleme-

ket. A különböző szimbolikus földrajzok, amelyek minden nemzeti identitás fontos összetevői, ütközésükkel jelentős akadályt gördítettek egy olyan regionális identitás kialakulásának útjába, amely a nemzeti identifikációknál erőteljesebb lojalításra tarthatott volna igényt.

JEGYZETEK

1. A transzszilvanizmus 19. századi történeti gyökereiről I. T. Szabó Levente tanulmányait. T. Szabó Levente: *Tér, irodalom, társadalom*. In: *úő: A tér képei: tér, irodalom, társadalom*. Kolozsvár, Komp-Press, 2008, 13–197.

2. Az állami, nemzeti és határvidéki identitás különbségeihez lásd David H. Kaplan: *Territorial Identity and Geographic Scale*. In: David H. Kaplan – Guntham Herb (szerk.): *Nested Identities. Nationalism, Territory and Scale*. Lauhan, Boulder, New York/Oxford, Rowland and Littlefield, 1999, 31–49.

3. Rainer Ohlinger: *Minority Identity in Process. Culture and Cultural Politics among Ethnic Germans in Interwar Romania*. Kézirat, előadásként elhangzott a *Culture and Politics of Identity in Modern Romania* konferencián, Bukarest, 1998. május 27–30. Itt és a továbbiakban a magyar kiadással nem rendelkező munkákból származó idézetek a szerző fordításai.

4. Liah Greenfield: *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1992, 12.

5. Újra kiadva: Szabó Zsolt (szerk.): *Kettős tükörben. Az erdélyi magyar–szász irodalmi kapcsolatok történetéből. Im Doppenspiegel. Aus Geschichte der ungarisch-sächsischen literarischen Beziehungen in Siebenbürgen*. Kolozsvár–Klausenburg, 1999, 44–46.

6. Szabó, i. m. 46.

7. Lucian Boia: *Pentru o istorie a imaginarului*. Ford. Tatiana Mochi. Bukarest, Humanitas, 2000, 203.

8. Kuncz Aladár: Az erdélyi gondolat Erdély magyar irodalmában, *Nyugat* 1928/20, 501.
9. Jouni Häkli: Cultures of Demarcation: Territory and National Identity in Finland. In: Herb–Kaplan: *i.m.*, 124.
10. Kuncz Aladár: *i.m.* 501.
11. Kós Károly: *Erdély kövei*. Kolozsvár, 1922.
12. Vö. Greenfield: *i.m.*
13. Vö. Pomogáts Béla: Transzszilvanizmus és európaiság, *Korunk* 1997/8, 54.
14. Sorin Antohi: *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*. Iași, Polirom, 1999, 125
15. Vö. Catherine Lovatt: The Mioritic Space. Romanian National Identity in the Work of Lucian Blaga. *Central Europe Review* 1999/18. (<http://www.ce-review.org/99/18/lovatt18.html>, letöltve 2001.01.24.)
16. Lucian Boia: *Történelem és mítosz a román köztudatban*. Ford. András János. Bukarest/Kolozsvár, Kriterion, 1999, 161.

Peregrinus diákok Európa-képe

A Nyugat-Európáról a koramodern Magyarországon forgalomban levő képeket, elképzeléseket, hiedelmeket jelentős részben a *peregrinatio academica*, azaz a külföldi egyetemjárás intézménye határozta meg. A külföldi egyetemet járt diákoktól ugyanis családjaik és patrónusaik elvárták, hogy levelekben, útinaplókban számoljanak be benyomásaikról. Tapasztalataik így nemcsak saját maguk, hanem egy jóval szélesebb közönség Európa-képét alakították. Az egyetemjárás során születő utazási irodalom iránti egyre nagyobb érdeklődést mutatja, hogy Szepesi Csombor Márton *Europica varietas* című útleírása 1620-ban, a magyar utazási irodalom darabjai közül elsőként, nyomtatásban is megjelent. Művének kinyomtatását Szepesi Csombor szerint az indokolta, hogy „sokan az mi nemzetünk közül csak szintén *cum proprio horizonte* ítélik termináltatni ez világot, azt tudják, hogy a világnak mindjárt vége vagyon, ahol a *facultas visiva* meghatároztatik,” célközönségét pedig „kicsinyek, nagyok, ifjak és vének, férfiak, asszonyállatok, leányzók és gyermekek” képezik.¹

A külföldi egyetemjárás intézménye természetesen jóval régebbi keletű, mint az utazási irodalom népszerűvé válása. A tizenhetedik

századtól azonban az utazások jellege megváltozik, a beszámolókból egyre nagyobb szerephez jut az idegen országok, idegen népek mindennapi élete iránti kíváncsiság. Míg a középkorban a nem mindennapi-gyakorlati célú utazások modelljét a zarándoklat képezte, az útleírásokban pedig a vallási motívumok domináltak a kíváncsiság világi motivációja fölött, a reneszánszban utóbbi válik meghatározóvá. A változás a tanulmányi célú utazásokat is érinti. A peregrinusok már nemcsak egyetemi városokat látogatnak, és hasznos tudásnak nemcsak az egyetemeken megszerzett tudást tekintik: az idegen országok, idegen népek erkölcsének, szokásainak, mindennapi életének megfigyelése is fontossá válik.²

A peregrinusok érdeklődési körének kitágulása mellett a korabeli utazók Európa-képét egy további tényező is meghatározta. Az utazás, ideértve a külföldi egyetemjárást is, fontos mozzanata volt az ember élettörténetének, ezért szigorú szabályok vonatkoztak rá. Ezeket a szabályokat azonban nyugat-európai humanisták fogalmazták meg. A magyar peregrinus diákok Európa-képe alakulásának egyik sajátossága tehát, hogy a megfigyelés elfogadott tárgyait, módjait, nézőpontjait és kritériumait a megfigyeltek jelölték ki.

Az utazásra vonatkozó szabályrendszer egyik eleme az útikönyvek használata volt. Ez elsősorban az itáliai utazásokra jellemző, ahol az úgynevezett *guidák*, azaz kalauzok a középkor óta

igen népszerűek voltak. Ezek a kalauzok kétféleképpen is befolyásolták a korabeli és a mai olvasó rendelkezésére álló útleírásokat, úti feljegyzéseket, leveleket, beszámolókat. Egyrészt az ezekben található információk egy része nem más, mint az itáliai útikönyvekből átvett sztereotípiák ismételtetése.³ Ezért a szóban forgó források nem feltétlenül szolgáltatnak közvetlen információt arra nézvést, hogy milyen kép élt az illető utazóban azokról a helyekről, amelyeket meglátogatott (sőt talán meg sem látogatott, csak átvette az útikönyv leírását). Másrészt a peregrinus diákok gyakran feleslegesnek tartották az útikönyvekben amúgy is leírt látnivalók ismertetését.

A kormodern peregrinációt utazáselméletek is szabályozták. Ezek legjelentősebbike Justus Lipsius *Levél az olaszországi peregrinációról*⁴ című, számos európai nyelven megjelent írása. Lipsius műve számunkra azért is fontos, mert bizonyíthatóan hatott a korabeli magyar peregrinus diákok utazási szokásaira és útleírásaira. Forgách Mihály például 1587-ben Wittenbergben publikált traktátusa az utazásról Lipsius számos meglátását ismétli.⁵ Ezeknek az utazáselméleti traktátusoknak a megszületése és nyomtatása egy átfogó jelenséghez kapcsolódik: az utazás jól megtervezett, tudós vállalkozássá válik, amelyet tudós szabályok irányítanak.

Az arisztokraták általában nevelők (*praepceptorok*) és/vagy szegény diákok (*alumnusok*) társaságában utaztak, és többnyire a pere-

grináció (úti)céljaira vonatkozó pontos utasításokkal indultak el. A peregrináció tehát előre eltervezett és átgondolt vállalkozás volt, amint annak Lipsius és a korabeli humanista közvélemény szerint lennie kellett. A költségeket álló patrónusok vagy szülők pedig részletes beszámolókat vártak a peregrináció menetéről, a diákok tapasztalatairól, a hírekről, érdekességekről, pletykákról. Ugyanakkor a levélírás mellett az útinapló vezetését a peregrinus diák nevelődése fontos eszközének tekintették.

Lipsius és Forgách számára az utazás a *dolce et utile* klasszikus ideálját valósítja meg: „mit lehet... akár hasznosabbnak, akár gyönyörködtetőbbnek és emberhez inkább méltóbbnak nevezni és tekinteni, mint sok embert látni, velük ismeretséget kötni, körükhöz tartozni s végtére barátságukba jutni?”⁶ Amint ez a rövid idézet is mutatja, a peregrináció oktatási-nevelődési céljai jóval szélesebbek, mint az akadémiákon elsajátítható, szigorú értelemben vett iskolai tudás megszerzése, az idegen emberekkel és szokásokkal való ismerkedésnek szocializációs funkciói is vannak. Ez természetesen elsősorban az arisztokratákra és a kíséretükben levő *alumnus* diákokra áll, akik az akadémiák mellett körútjuk során a nyugati udvarokat is meglátogatják. A tanulás és szocializáció funkciói mellett kiemelt jelentőségű a gyönyörködtetés is: „kinek van olyan kemény, oly durva és műveletlen szíve, hogy a tündöklő városok fekvésének, kiterjedésének, intézményeinek, szertartásainak, épüle-

tei elrendezésének, polgári szokásainak, életmódjának és öltözetének látványában ne lelne örömet, emlékében ne gyönyörködnek?”⁷

A tizenhetedik századi peregrinus diákok és általuk közvetve a korabeli magyar társadalom Európa-képéről különböző forráscsoportok állnak rendelkezésünkre. Ezek közül a legfontosabb Szepsi Csombor Márton már említett *Europica varietas* című, 1620-ban, Kassán megjelent műve. A felső-magyarországi, mezővárosi származású szerző munkája 1616–1618 közötti külföldi egyetemlátogatása alatt szerzett tapasztalatait dolgozza fel, a peregrináció alatt vezetett útinaplójára támaszkodva. Szepsi peregrinációja a szegényebb diákok jellemző útvonalát követte. Előbb Gdanskba ment (ide gyakorta gyalog utaztak a diákok), majd Hollandiába hajózott, a hajóút lévén sokkal olcsóbb, mint a szárazföldi, Bécsen át vezető útvonal, melyet inkább a főúri peregrinusok választottak. Szepsi leírásainak jelentős része inkább tudós művekre, mint saját tapasztalataira támaszkodik, különösen az egyes országok földrajzi és történeti leírásai esetében. Sok olyan helyet is leír, ahol ugyan nem járt, de amelyeket fontosnak tartott tárgyalni.

Koramodern peregrinus diákjaink másik csoportját a szegényebb származású alumnusok képezik. Ilyen az erdélyi Cseffei László, aki Bethlen Gábor fejedelem unokaöccsének, Bethlen Péternek volt útitársa. Erre a peregrinációra a fejedelem személyesen adott utasításokat.

Bethlen Péter másik útitársa, az ugyancsak kisenemesi származású Pálóczi Horváth János. Ezeknek az alumnusoknak a levelei (Cseffeinek 1627-1628 között édesanyjához, illetve Pálóczinak patrónusához, Bethlen Péter apjához, Bethlen Istvánhoz írott úti beszámolóí) fontos források csoportot alkotnak: az úti levelekét. Ugyancsak patrónusához és útitársának, Teleki Pálnak édesanyjához, özv. Teleki Mihálynéhoz írta úti leveleit Zalányi Boldizsár.⁸ Forrásaink harmadik csoportját az arisztokraták úti naplói és emlékiratai képezik, mint Haller Gábor naplója és Bethlen Gábor emlékiratai.

Milyen kép rajzolódik ki ezekből a szövegekből, mit találnak feljegyzésre méltónak, milyen nyelvi eszközeik vannak utazóinknak a korában nem látottak kifejezésére?

Míg a Magyarországra látogató nyugat-európai utazók legjellemzőbb tapasztalata, hogy nem találkoznak valódi városokkal (legalábbis saját mércéik szerint mérve nem), a magyar utazók visszatérő megjegyzései a nyugati városok léptékére vonatkoznak. Peregrinusaink a nyugat felé vezető utat egy más léptékű világba való belépésként élik meg. A léptéket, a méreteket természetesen csak hasonlatokban tudják kifejezni, innen a számos hivatkozás a jól ismertre, a hazai városokra és épületekre. Szepsi Csombor Márton a londoni könyvesboltok nagy számát térbeli kiterjedésükkel próbálja érzékeltetni: a londoni Szent Pál kollégium körül működő könyvkereskedők akkora helyet foglalnak el,

mint Szeben városa. Párizsban viszont úgy tűnik, hogy a Szajna hídjai egész városokat hordoznak a hátukon: „Ez három várost drága szép hidak foglalták egybe, némelyik hídon, nemkülönben, mint Londiniumban, egész városok vannak, de az csuda dolog, hogy csak fahíd némelyik, mégis oly nagy utcák vannak rajta.”⁹ A párizsi királyi udvar méreteit pedig a következőképpen adja vissza: „Mindazon faragott kőből építettett ez az királyi udvar, és vagyon annyi helyen, mint Kassa bekerített városának fele.” A fegyvertár a maga során „belefoglal... annyi helyt, mint az egész Szatmár vára minden kerítésével”.¹⁰ A léptékek különbözősége kifejezésének ez a módja nemcsak Szepsire jellemző. Bethlen Miklós például azzal próbálja érzékeltetni a velencei fegyvertár méreteit, hogy Medgyeséhez és Szászsebeséhez hasonlítja.

A méretek különbözősége mennyiségi különbözőségekkel is együtt jár. Szepsi megjegyzi, hogy noha Hollandia olyan kicsi, hogy bárhol is állna meg az ember, egy nap alatt kijuthatna az országból, mégis harmincegy, fallal kerített városa van, és ebből tizenhét nevezetes. Franciaországban is a városok sűrűségét jegyzi meg, mondván, hogy „ember alig megyen egyik szép városkából ki, mindjárt kettőt s gyakorta harmat is meglát az ember”.¹¹

A korabeli magyar útleírásokban igen gyakoriak a számszerűsített utalások, részben azért, mert számokkal próbálták kifejezni azokat a méreteket, amelyeket, úgy tűnik, másképpen

nem tudtak érzékeltetni. A számok tehát itt nem annyira mennyiségeket fejeznek ki, mint a nagyság fogalmát. Többen is feljegyzik például a londoni templomok számát: Haller Gábor szerint százharmincöt, Pálóczi Horváth János szerint százhuszonkettő, ezerháromszáz pappal és püspökkel. A számok természetesen nem találnak, de nem is pontosságuk a lényeg, hanem a város méreteinek jelzése. Szepsi ezt egy másik számmal adja meg, szerinte a város akkora, hogy lakosai hetente százötven marhát és ezer juhot fogyasztanak el.

Diákok útleírásaiból természetesen nem hiányozhatnak az egyetemek leírásai sem, noha ezek sokkal kisebb helyet foglalnak el, mint azt a mai olvasó elvárhatná. A külföldi akadémiák leírásainak visszatérő eleme megint csak ezek léptékére vonatkozik: a diáklétszám jóval nagyobb-nak tűnik, mint amihez szokva voltak, ezek a számok néhány ezertől a tízezres nagyságrendig változnak. Pálóczi számára úgy tűnik, hogy az ókori görögök egész bölcsessége Londonba költözött, ezt bizonyítja szerinte a kollégiumi épületek nagy száma és szépsége. Az összehasonlítás azonban nem mindig a külföldi akadémiák számára kedvező. Bethlen például azért kénytelen megtanulni Londonban angolul, mert „pap, professzor is merő csigázásnak tartja, ha deákul kell beszélni”.¹² A latin tudás hiánya Szepsinek is feltűnik, ő azon lepődik meg, hogy Londonban a mesteremberek nem beszélnek latinul: „mindenekelőtte a népnek deáktalanságán

csudálkoztam, mert három egész utcán kalmárok, szűcsök, szabók etc. közt felmenvén, sehol nem találtam egy embert, azki velem deákul tudott volna beszélni.”¹³ A felsőmagyarországi származású utazónak, akinek szülőföldjén a számos egymás mellett élő nyelv közül a latin számított a közös, mindenki által beszélt „váltónyelvnek,” ez természetesen meglepő. Ugyanúgy, ahogy például a szintén soknyelvű Bánságban a nyugati utazónak tűnik fel, hogy a kocsmárosok is Ciceró nyelvén vitatkoznak.

Kiemelt fontosságú elemei ennek az irodalomnak az idegen népek mindennapi életének leírásai. A mindennapi életre fordított figyelem természetesen nemcsak a kíváncsiságnak tudható be, hanem annak is, hogy az idegen népek különbözőségével utazóink először az étel, ruházódás és a hazainál általában jóval magasabb árak terén szembesülnek.

A peregrinusok egyik első alkalmazkodási kényszere és egyben másság-tapasztalata, hogy „német” (a korabeli magyar szóhasználat szerint ez gyakran jelent mindent, ami idegen) ruhába kell öltözniük, a korabeli magyar férfiviselet ugyanis annyira különbözik a nyugatabbra élőkétől, hogy abban nem tudnának beilleszkedni új környezetükbe. Bethlen jegyzi fel például Velenében, hogy „Látván, hogy sereggel gyűlt körülöttem a báméskodó nép a magyar köntös miatt, francia köntösbe öltöztem.”¹⁴

A mindennapi élet különbségeinek távolról sincs olyan pozitív értéktöltete, mint mondjuk

az akadémiák nagyobb léptékének, ami, mint fentebb láttuk, azt a benyomást keltette, mintha az antik bölcsesség mind ezekben lenne megtalálható. Zalányi szerint a német ruházat kevésbé funkcionális, mint a magyar, amit egy anekdotával is szemléltet: „A nyalkán öltözött pluderer németek közül némelyek csak azt is nyereségnek tartották, ha az szekérben kezeket a menténk alá tehettek...”¹⁵ Bethlen Miklós is arra panaszkodik, hogy a német ruhák nem elég melegek; ugyanakkor azt is elmeséli, hogy kis híján nyakát törte a német cipők miatt, mert, nem lévén megszokva velük, megbotlott és leesett egy lépcsőfeljárón. Az ehhez hasonló epizódok többek pusztán kitérőknél vagy érdekességeknél: metaforikusan arról is tanúskodnak, milyen mély különbségként élték meg a ruházkodás látzólag felszíni különbözőségét.

A városok leírásában a már említett nagyságrendbeli különbségek mellett visszatérő elem a bennük élők jóléte. Ezt persze az utazók elsősorban abban tapasztalják meg, hogy a mindennapi élet jóval költségesebb, mint otthon. Azzal is szembesülniük kell, hogy ebben az időszakban nyugaton az élelem jóval nagyobb gondot jelent, mint Kelet-Európában. A történettudomány ezt később a földrész nyugati felének demográfiai növekedésével magyarázta.¹⁶ Természetesen utazóink is keresnek magyarázatokat: Szepsi szerint például Hollandiában „a fának szűk volta miatt” főznek hetente csak kétszer, „több napokon mind főtt húst, mind pecsenyét hidegen

eszik, ha pedig megmelegítik, bizony rosszabb lészen az íze, mert csak földből s ganéjból csinált fának tüzenél melegítik meg”.¹⁷ Bethlen is megjegyzi, hogy otthon még a szolgáltnak sem kell olyan kenyeret enniük, mint neki Hollandiában: „Kenyerünk háromféle volt; igen szép fehér francia zsemlye, de hosszúknak sütötték, majd olyan volt ennek az íze s a színe, mint az erdélyi szép fehér cipónak, de ez ritka s igen drága volt... hanem a második rendbéli kenyérral éltem. Búzakenyér volt, meglátszott, mert minthogy szítálatlan s lábbal dagasztva sütik, a három-négy darabba tört búzaszemet láttam s megettem; Erdélyben az olyat az asztali vagy alábbvaló szolgáltnak sem enne meg, de itt jó volt. Harmadik rendbéli kenyér Rossenbrot volt, és színére nézve mint a szederjes vagy fekete posztó, nehéz, mint a só, tömött, mint a szappan. Ízét nem tudom, mert kóstoltam ugyan, és valami savanyú, sebes ízét éreztem, de soha reá nem szokhattam.”¹⁸

Ezek az utazási emlékek arról tanúskodnak, hogy a korszak peregrinációiban az oktatási célok mellett a kíváncsiság egyre fontosabbá válik, és az iskolai tudáson kívül a mindennapi életben szerezhető tapasztalatok egyre nagyobb szerephez jutnak a nevelődésben. A messzi földek mindennapi életének részletei és kuriózumai egyre fontosabbá válnak, ezért a külföldi úti feljegyzések, naplók, levelek fontos forrásait képezik a korszak mindennapi élete és mentalitástörténete tanulmányozásának. Ezek a szövegek

nemcsak arról tanúskodnak, amit az utazók láttak és leírtak, hanem otthoni világukról is, amelyet maguk mögött hagytak ugyan, de amely továbbra is összehasonlítási alapként szolgál számukra. És végül saját Európa-képünkről is beszélnek: az idézett leírások számos eleme mai sztereotípiáink között is fellelhető.

JEGYZETEK

1. Szepsi Csombor Márton: *Europica varietas*. In: uő: *Összes művei*. Szerk. Kovács Sándor Iván – Kulcsár Péter. Budapest, Akadémiai (Régi Magyar Prózai Emlékek 1), 1968 154., 371.
2. Erről bővebben lásd Justin Stagl: *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550–1580*. Chur, Switzerland, Harwood Academic Publishers, 1995, 47–49.
3. Vö. Jankovics József: *A magyar peregrinusok Európa-képe*. In: uő: *Ex Occidente...* Budapest, Balassi, 1999, 205.
4. Justus Lipsius: *Epistola de peregrinatio italica*. Anvers, 1578.
5. Vö. Kovács Sándor Iván: *Justus Lipsius és a magyar késő-reneszánsz utazási irodalom*. In: uő: *Pannóniából Európába*. Budapest, Gondolat, 1975, 72–80.
6. Forgách Mihály: *Beszéd az utazásról és annak dicsőségéről*. Ford. Kulcsár Péter. In: Kovács Sándor Iván (szerk.): *Magyar utazási irodalom. 15–18. század*. Budapest, Szépirodalmi, 1990, 75–76.
7. Kovács: *Magyar utazási irodalom...* 76.
8. Modern kiadásukat lásd: Binder Pál (szerk.): *Utazások a régi Európában*. Kriterion, Bukarest, 1976.
9. Szepsi Csombor: *i.m.* 394.
10. Szepsi Csombor: *i.m.* 398.
11. Szepsi Csombor: *i.m.* 392.

12. Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In: *Kemény János és Bethlen Miklós Művei*. Szöveggyűjtemény, jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 399–981, itt: 580.

13. Szepsi Csombor: *i.m.* 384.

14. Bethlen: *i.m.* 605.

15. Zalányi Boldizsár: *Levelek Teleki Pál európai peregrinációjáról özv. Teleki Mihályné Vér Judithhoz*, 1695. szept. 28. In: Binder: *i.m.* 142.

16. Fernand Braudel: *Capitalism and material life 1400–1800*. Ford. Miriam Kochan. New York, Harper & Row, 1975, 130–133.

17. Szepsi Csombor: *i.m.* 373.

18. Bethlen: *i.m.* 576.

**FORDÍTÓK
ÉS FORDÍTÁSOK**

A magyar fordításkultúra kezdetei

Az angolszász fordításkultúrát feltérképező, a kilencvenes évek közepén megjelent monográfiájának Lawrence Venuti *A fordító láthatatlansága* címet adta. A címválasztást az indokolja, hogy elemzése szerint a kortárs angol fordító ideálja a láthatatlan fordító: az a fordító, aki jelenlétének nem vagyunk tudatában. Ebben a felfogásban a fordítás akkor megfelelő, ha „jól folyik, ha a nyelvi vagy stílusbeli sajátosságok hiánya áttetszőséget sugall, azt, hogy a fordítás az idegen szerző személyiségét, vagy szándékát, vagy az idegen szöveg lényegi jelentését tükrözi – más szavakkal, azt a benyomást kelti, hogy a fordítás tulajdonképpen nem fordítás, hanem maga az eredeti.”¹

Venuti szerint ez a felfogás, amely meghatározza a kiadói gyakorlatot is, a fordítást úgy kezeli, mint ami egy autentikus eredetinek csak másodlagos és másodrendű utánpótlása, amelyre folyamatosan a hamisság gyanúja vetül. Ezt próbálja a fordító ellensúlyozni a szerzői jelenlét benyomását megteremteni hivatott, áttetsző stílusával.²

A magyar irodalmi és társadalomtudományi fordítási gyakorlat ettől a felfogástól jelentős mértékben eltér. A fordítások az írói életművek számon tartott, értékesnek tekintett részei: az

életműkiadások például rendre tartalmazzák a műfordításokat, de az irodalmi köztudatban olyan részletek is elevenen élnek, mint hogy az *Isteni színjáték* Babits-féle fordításának első sorai Arany Jánostól származnak.

Az akadémiai magyar irodalomtörténet a műfordítás-irodalom kialakulását, amelyet művészi igényű, programszerűen megvalósított fordításokként határoz meg, a Kisfaludy-Társaság 1860-as évekbeli tevékenységéhez köti. A vonatkozó fejezet a Társaság legnagyobb vállalkozása, az Arany János irányításával folyó teljes Shakespeare-kiadás mögötti elveket az alábbi Arany-idézzettel szemlélteti: „az áttétel ne annyira azt az olvasót igyekezzék kielégíteni, ki az eredeti Shakespeare-rel kezében szót szóval összehasonlít... mint inkább azt, ki az angolhoz nem férhetvén, szépségeit a nagy költőnek magyarban kívánja élvezni.”³

Mi sem bizonyítja jobban, hogy a magyar fordítástörténetben a fordítás a kezdetektől fogva tudatos és reflektált tevékenység, mint hogy Pesti Gábor 1537-es Aesopus-fordításának, sorrendben a harmadik magyar nyelven nyomtatott, egyben az első nem bibliafordítást tartalmazó könyvnek a címlapján ugyanaz a Horatius-idézet szerepel mottóként, amelyre a fentebbi Arany-idézet utal: „Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres.”⁴

A fordítások nemcsak tudatosan művelt hozzájárulások a magyar nyelvű írásbeliség alakulásához, hanem mennyiségileg is fontos részeit

képezik annak. A 16–17. századi magyar nyelvű szövegek ugyanis többnyire idegen nyelvű eredetiekre visszavezethető fordítások, adaptációk, kompilációk: a 17. század közepéig a korabeli kiadványok bibliográfiáiban szereplő magyar nyelvű könyvek több, mint fele fordítás. Némi túlzással azt is mondhatnánk, hogy a reneszánsz és reformáció korában kialakuló magyar nyelvű nemzeti kultúra alapvetően fordításkultúra. És noha a tizenkilencedik századi nemzeti panteon nagy alakjainak fordításait számon tartjuk, erről a korábbi fordításkultúráról mintha nem sok mondanivalónk volna.

Hogy csak néhány lehetséges szempontot említsünk ez utóbbi jelentőségének megvilágításához, a magyar nyelvre fordítók azáltal, hogy a „magyar nép”-ként szólították meg olvasóközönségüket, és „a magyar nép” fogalmába beleértették a magyarul beszélők összességét, hozzájárultak a magyar nyelvű írásbeliség és a magyar nemzet fogalmának összekapcsolódásához, illetve a magyar nemzet fogalmának etnolingvisztikai alapokon történő újrafogalmazásához.⁵ Amikor a fordítások, mint például Szepsi Korotz György *Basilikon doron*-fordításának ajánlása,⁶ más népek hasonló tevékenységeit követendő példaként mutatták fel, amikor azzal érveltek egy-egy fordítás szükségessége mellett, hogy azt már németre, franciára vagy latinra is lefordították, és, mint a Curtius-fordító Háportoni, azt állították, hogy munkájukkal a nemzet felemelkedéséhez kívántak hozzájárulni,⁷ olyan követendő mércét

állítottak tágabb olvasóközönségük és ajánlásaik címzettjei elé, amelyben a saját tevékenységük központi értékként tűntek fel.⁸ További izgalmas kérdéseket vetnek fel a más nyelveken, más kultúrákban, más történelmi korokban született tudás átadhatóságáról vallott nézeteik.⁹ Eszmetörténészek számára nagyon tanulságos azt is megvizsgálni, hogy a lefordított művek hogyan illeszkednek az új nyelvi-kulturális kontextusokba, az eredeti mely jelentéslehetőségeit valószínűsítják meg, és melyeket nem, melyeket írnak fölül a fordítók érdeklődésének és érdekeinek megfelelően. Az efféle vizsgálatok nemcsak az új, hanem az eredeti közeg tanulmányozása szempontjából is tanulságosak lehetnek, és különböző nyelvű változatokkal rendelkező szövegek esetén további összehasonlító kutatásokat tesznek lehetővé. Ez utóbbi szempontokat érvényesítő munka például Peter Burke *The Fortunes of the Courtier* című könyve,¹⁰ amely egy reneszánsz kori sikerkönyv európai elterjedését tanulmányozza, feltérképezve a különböző fordításokat és átdolgozásokat. Burke – Norbert Elias szellemében – amellettt érvel, hogy ugyanannak a szövegnek koramodern mércével mérve hatalmas példányszámokban történő elterjedése Európa-szerte hasonló viselkedési normákat honosított meg, és így mintegy „Európa európaivá válását” segítette elő. Noha magyar *Il cortegiano*-fordítás nem született, a korabeli magyar írásbeliség jelentős hányadát kitevő, életvezetési tanácsokat adó művek, ideértve a

kegyességi irodalomtól az iskolai nevelési útmutatásokon át az udvari és politikai élet mércéit felmutató szövegeket, számos hasonló vizsgálatot tennének lehetővé.

A továbbiakban ennek a fordításirodalomnak a kezdeteit próbáljuk meg felvázolni, és egyben más kontextusokból ismert, 16., kora 17. századi szerzők munkásságát is fordítástörténeti keretbe ágyazni.

A magyar nyelvű nyomtatott kultúra, amelynek a fordítások nemcsak szerves, hanem sokáig domináns részét is képezték, szorosan kapcsolódott a protestáns, majd a katolikus reformmozgalmak szükségleteihez, ezért a fordítások legnagyobb csoportját vallásos jellegű művek, zsoltáros- és imádságoskönyvek, katekizmusok, énekeskönyvek teszik ki. De már ezeket megelőzően is az első magyar nyelvű fordítások bibliafordítások. Az első számottevő fordító-csoportot erasmista udvari értelmiségiek alkották, akik Erasmus Bibliájára támaszkodva, Erasmusnak a Biblia mindenki számára hozzáférhetővé tételére vonatkozó ajánlását követve fordították magyarra a Biblia egyes részeit: Komjáthy Benedek Szent Pál leveleit, Pesti Gábor pedig a négy evangéliumot. Az első Magyarországon nyomtatott magyar nyelvű könyv is egy részleges bibliafordítás: Sylvester János teljes Újszövetségfordítása.¹¹ Sylvester János híres bevezető disztichonjaiban nyelv és nemzet szorosan összefügg, munkájának címettje a magyar nép, „ki ezt olvassa”. A magyar nyelv és általa a magyar

szellem finomítása, valamint más nemzetek példája indítja Pesti Gábort is Aesopus meséinek lefordítására, így születik meg az első nem vallásos célzatú magyar nyelvű fordítás.¹²

Az első magyar ábécéskönyv szerzője, Dévai Bíró Mátyás szerint egyéb könyvek fordításai is elsősorban a Szentírás jobb megismerését szolgálják, azáltal, hogy hozzájárulnak a bibliaolvasáshoz szükséges magyar nyelvű írni-olvasni tudás terjedéséhez: „A Mi üdvözítőnk az szent írásra igazítá mindenütt az tévelgőket (...) Erre kedig hogy a kességh es olvashassa az szent írást, nagy segítséget tésznek a mi nyelvönkre fordított könyvek.”¹³ A fordítás korábban is bevett pedagógiai eszköz volt a latin nyelv oktatásában. Dévai viszont ellenkező irányú alkalmazását javasolja: a magyar nyelvű írni-olvasni tudás terjedésében szán neki szerepet. Ennek a programnak a céljai pedig már túlmutatnak a Biblia olvasásán: „Továbbá ez tudomány, hogy olvasni és írni tudonk, ... imerre is hasznos, hogy egymásnak mindenikönk írhasson, ne kellien minden ketsin dologért más ember után iarni.”¹⁴

A magyar nyelv használatának terjedése két párhuzamos folyamatot feltételez: az olvasóközönség bővülését, illetve az anyanyelv státusának emelkedését. Ez utóbbi folyamat fontos mérföldkövei a teológiai és jogi jellegű fordítások megjelenései, hiszen az egyetemi diszciplínák hierarchiájában ezek foglalták el a legmagasabb pozíciót. Hogy csak a legismertebbeket

említsük, Kempis Tamás *Krisztus követéséről* írott elmélkedéseit Pázmány Péter,¹⁵ Kálvin *Institúcióját* Szenci Molnár Albert fordította magyarra.¹⁶ A fordítás mindkettőjük számára tudatos, reflektált, programszerűen művelt tevékenység. Pázmány a Kempis-fordítás előszavában fogalmazta meg híres fordítói nézeteit: „Igyekeztem azon, hogy a deák bötűnek értelmét híven magyaráznám; a szólásnak módját pedig úgy ejteném, hogy ne láttatnék deákból csigázott homályossággal repedeztettek, hanem oly kedvesen folyna, mintha először magyar embertől, magyarul irattatott volna.”¹⁷ Molnár személye pedig nemcsak fordítóként jelentős; közreműködött számos további magyar nyelvű fordítás létrejöttében és sajtó alá rendezésében. Ide tartozik Szenci Csene Péter fordítása a *Második helvét hitvallásból*, a Károli-Biblia újrakiadása, és valószínűleg Szepsi Korotz György *Basilikon doron*-fordítása is.¹⁸ A tudományok másik királynője, a jog területén Veres Balázsé az úttörő szerep, aki Werbóczy *Tripartitumát* fordította magyarra 1565-ben.¹⁹

A vallási, teológiai és jogi szövegek mellett a magyar nyelvű fordítások további fontos, nagyszámú szöveget felölelő csoportjai az úgynevezett históriák, illetve a viselkedési-magatartási útmutatásokat, életvezetési tanácsokat tartalmazó művek. A kortársak által históriákként emlegetett szövegek között találunk történeti műveket, például Trója megszállásáról és veszedelméről, Nagy Sándor életéről, vagy Ovidius-,

Sallustius- és Aesopus-fordításokat,²⁰ de népszerű reneszánsz szerzőkből, például Petrarcából és Boccaccióból,²¹ valamint kortárs francia illetve német regényes elbeszélésekből²² készült fordításokat is. Ezek a történelmi, illetve regényes históriák egyszerre voltak tanító és szórakoztató jellegű művek, és a fordítók gondoskodtak is róla, hogy az esetleges tanulságok ne maradjanak észrevétlen. A szöveget aktualizáló kommentárokkal kiegészítő fordítástípus híres példája Heltai Gáspár *Száz fabulája*. Másképpen valósítja meg a fordításnak az olvasóközönség igényeihez és ismereteihez való illesztését Bornemisza Péter Elektra-fordítása.²³ Szophoklész művéből Bornemisza nemcsak keresztény tragédiát formált, törölve belőle a teljes antik mitológiát, hanem a kor magyar viszonyainak megfelelően írta át: beleírt például egy Parasitus nevű figurát, aki az udvari talpnyalót testesítette meg. Hasonlóképpen elhagyta a Nagy Sándor-történet mondai elemeit Ilosvai Selymes Péter is.

A fordítások további nagy csoportját képezik a viselkedési szabályokat, életvezetési mintákat, magatartási tanácsokat nyújtó művek. Olyan változatos műfajú, de hasonló funkciójú szövegeket sorolhatunk ide, mint Erasmus iskolai magatartási szabályokat taglaló *Civilitas morum*ának fordítását,²⁴ Medgyesi *Praxis pietatis*-fordítását, *Az keresztyen hadako-zasnac tükörét* Pécsi Lukács fordításában,²⁵ vagy Guevara *Horologium principium* című művének magyaráítását, mely formailag királytükör ugyan, ám a

második részt fordító Draskovich János szerint tartalmát tekintve abban „szép és gyönyörűséges históriák, és annak fölötté jeles tanuságok, ékes intések foglaltatnak, miképpen kellessék az Fejedelmeknek és fő uraknak az szent házasságba, és az ő mag-zattyoknak felnevelésekben magokat visel-niek.”²⁶ Életvezetési utasításokként értelmezi Szepsi Korotz György fordítása VI. Jakab skót király fiához intézett intelmeit, a *Basilikon doront*, amelynek tárgya, Kervélyesi dedikációja és egyben olvasási utasítása szerint, „az életnek tisztos formája mi légyen”,²⁷ és amelyet Szepsi Csombor Márton *Udvári schola* című erkölcsstani munkája is mintái között emleget.²⁸

Fordításainknak ez a csoportja izgalmas összehasonlító eszme- és mentalitástörténeti vizsgálatokat tenne lehetővé, ahol fordítás-voltuk, illetve az eredetiség hiánya termékenyíthetné meg a kutatói képzeletet: milyen problémákkal küszködnek a fordítók? Melyek azok a kifejezések, amelyeknek ebben a korban nincs magyar megfelelőjük? Erasmus *civilitas*-terminusának magyarítása például oly mértékben problémásnak bizonyul a fordító számára, hogy a magyar szöveg nyomtatásban is két alternatív változatot ad: „Az erkölcsnek tisztességes (emberséges) volta...” A latin és a magyar cím összeolvasásából viszont arra is fény derül, hogy a magyar reneszánsz irodalom például Balassi költészetéből ismert két kulcsszava, a tisztesség és emberség egyben a reneszánsz „civiltà” megfelelője is.

Politikai jellegű vagy politikai tétikkel rendelkező szövegek esetében különösen érdekes lehet, hogyan illeszkednek az eredeti művek új kontextusukba. A protestáns prédikátor Szepsi Korotz például Jakab király szerzői hangját egy olyan prédikátori hanggal írja fölül, amely – sok esetben az eredeti szerzői szándékkal ellentétesen – az egyházi és világi magisztrátusnak oktató és útmutató szerepet szán a politikai hatalom gyakorlóival szemben, és talán leglátványosabban az országgyűlés működéséről írtakban tér el az eredetitől.

Visszatérve a koramodern magyar fordítások korpuszának áttekintéséhez, a következő fontos vizsgálandó kérdés az eredeti szövegek nyelve. Amint az várható, a magyar fordítások elsősorban latinból készültek. Nem pusztán a klasszikus auktorok, hanem igen gyakran a kortárs szerzők művei is latin közvetítéssel jutottak el hozzánk. A latin nyelv így egyfajta szűrőként is működött, nemcsak a magyar nyelv és magyar olvasóközönség irányában: az európai olvasóközönségnek szánt, ám eredetileg anyanyelvükön írott műveiket gyakran maguk a szerzők fordították vagy fordíttatták latinra,²⁹ és a latin fordítás során ezek a szövegek sokszor jelentős tartalmi és formai változtatásokon mentek át, például a humanista latin formai és stiláris jegyeit öltötték magukra. A latin nyelv tehát egyrészt szűrőként, másrészt saját meghatározó jellemzőkkel rendelkező közvetítő médiumként működött. Ez a magyar fordítások szempontjából

azért fontos, mert a fordítást a nemzeti nyelv ki- munkálása eszközének tekintő fordítók, például Szenci Molnár Albert, amikor saját nyelvüket a latinnal próbálták egyenértékűvé tenni, vagy, mint Marosvásárhelyi Gergely, Kempis másik fordítója, arra törekedtek, hogy a „deák írásnak is megtartassék tulajdonsága,”³⁰ megismételték a latin szöveg retorikai eljárásait. Bizonyos eszközök megisméltése, például az *amplificatio* néven ismert szövegbővítési eljárás átvétele aztán lehetővé vagy egyenesen szükségszerűvé tette a fordítói redeskripciókat, a fordító saját hangjának beíródását a szövegbe.

A kezdetektől fogva készültek fordítások németből is. Ezek fontos megjelenési helye Heltai Gáspár kolozsvári nyomdája, és Heltai maga is fordított a nyomdája számára könyveket.³¹ Ugyancsak németből fordította Balassi Bálint a *Beteg lelkeknek való füves kertecskét*,³² vagy Szenci Molnár Albert a genfi zsoltároskönyvet.³³ Ez utóbbi munka azt is mutatja, hogy a német, akár csak a latin, közvetítő nyelvként is működött. Clement Marot és Theodore Beza éneklésre szánt zsoltárai ugyanis eredetileg franciául íródtak. A francia nyelvtudás azonban nem volt jellemző a magyar fordítók körében, így Molnár sem tudott franciául.³⁴ A magyar *Psalterium* így Lobwasser német verziója alapján készült, ám oly módon, hogy a magyar szövegek a francia szöveg dallamára énekelhetők: „Annakokáért meggondolhatja minden – számolt be Molnár fordítási nehézségeiről –, minemő nagy munká-

val kellett énnem ez hosszú magyar igéket az franciai apró igékből álló versekre formálnom, holott egy syllabával sem tehettem többet hozzá, sem az sensustul nem kellett eltávoznom.”³⁵

Kik voltak a fordítók? A reneszánsz kori európai fordítók szociológiájáról írt tanulmányában Peter Burke a fordítók két nagy típusát különböztette meg. Az elsőbe tartoznak a fordítást szakmaként, megélhetési forrásként űző hivatásos fordítók, akik fordításaikért pénzt kaptak, és idejük jelentős részét fordítással töltötték. A második csoportba sorolta a műkedvelőket vagy amatőröket, akik vagy időtöltésből fordítottak, vagy a szakmájuk műveléséhez szükséges kézikönyveket fordították szűkebb vagy tágabb használatra; ilyenek a füveskönyveket fordító orvosok, vagy a művészeti és építészeti traktátusokat fordító művészek vagy műkedvelők.³⁶ Az európai fordítók egy további jellegzetessége Burke szerint, hogy valamilyen szempontból köztes létformát éltek. Sokat utaztak, vagy nyelvek és kultúrák határterületein éltek, így számos kereskedőt, diplomatát, misszionáriust és a korszakban jelentős csoportot kitevő vallási menekültet találunk közöttük.³⁷

Ez a tipológia jól illik a korabeli magyar fordítókra. Tény ugyan, hogy pusztán fordításból élő hivatásosokat nem találunk közöttük, ám a fordítók Európa más részein is általában rendelkeztek valamiféle további állással, például tanárként,

nevelőként, titkárként dolgoztak, vagy egyházi karrierjük is volt.

A koramodern magyar fordítók között két olyan figurát találunk, akik a hivatásos fordító típusát a leginkább megközelítik. Az első Heltai Gáspár. Őt is a Burke által említett köztes lét jellemezte, noha nem volt sem utazó, sem vallási menekült. Az előbb lutheránus, majd református, később pedig unitárius lelkész Heltai Kolozsváron élt különböző nyelvek és vallások érintkezési pontján. A magyar irodalom története által a magyar próza egyik atyjaként számon tartott Heltai, akinek nyomdája jelentős mértékben járult hozzá a magyar köznyelv és helyesírás egységesüléséhez, pályája kezdetén még elnézést kért, ha munkája „színtiszta magyarsággal írva nincsen; mert jól tudgya te kegyelmed, hogy nyelvem szerént szász vagyok, és ezt a keveset tizenhat esztendeig tanultam”.³⁸ Azt, hogy mégis magyar könyvek fordításával és kiadásával foglalkozott, valószínűleg piaci szempontok is diktálták, Heltai ugyanis a saját nyomdája számára fordított igen változatos munkákat: katekizmust, imádságoskönyvet, Ezópus fabuláit, kalendáriumot, a spanyol inkvizíció történetét, széphistóriát, illetve egy magyarok történetét.³⁹ A Heltai-nyomda pedig a 16. század második felében az egyetlen állandó, magyar nyelvű könyveket kibocsátó nyomda volt.

A hivatásos fordító típusához közel álló másik fordítónk Szenci Molnár Albert, aki azonban Heltaival ellentétben nem vállalkozóként,

hanem fejedelmek pártfogoltjaként dolgozott fordításain. Molnár számára elsősorban Hesseni Móric tartománygróf pártfogása tette lehetővé, hogy idejét főként könyvek írásával és fordításával töltse.⁴⁰ Móric a nyelvészeti tanulmányok jelentős támogatója volt, maga is több nyelven beszélt, és az elsősorban zsoldárfordításai miatt támogatott Molnárban a fordító mellett a szótár- és nyelvtanszerző nyelvészt is tisztelte. A Németországban dolgozó Molnár Magyarországon is nagy hírnévnek örvendett, és folyamatosan hívták haza. A meghívás, amelyet végül elfogadott, ebben a korban rendhagyónak számít. Bethlen Gábor fejedelem ugyanis azt ígérte, hogy udvarához csatlakozva csak könyvek fordításával kell majd foglalkoznia.⁴¹ Ám mielőtt a hazatérő Molnár ezt a hivatásos fordítói állást elfoglalhatta volna, a fejedelem 1629-ben meghalt.

Szenci Molnár példáján azt is láthatjuk, hogyan lehetett fordításokból jövedelemre szert tenni. A szerzők és fordítók jellemző bevételi forrása a dedikációk címzettjeitől kapott jutalom. A zsoldároscopyv ajánlása például, Molnár egy levele szerint, „a felséges palatinatusi választófejedelemnél 25 Ft-ot jövedelmezett”.⁴² Ezen túl a szükségesnek ítélt művekre – tipikusan egyházi és iskolai használatra szánt könyvekre – gyűjtést is szerveztek; ilyen *collectá*ból adta ki például Molnár Abraham Scultetus prédikációgyűjteményének fordítását.⁴³ Az is tény azonban, hogy egyes Molnár-kiadványoktól

hasznát is remélhetett a nyomdász. A Károli-Biblia általa sajtó alá rendezett hanai kiadásának előszavában például Molnár arra int „minden serény könyvárosokat”, hogy a kiadó, Levinus Hulsius özvegyének hasznát ne kisebbítsék kalózkidadásokkal,⁴⁴ a második, oppenheimeri kiadás előszavában pedig már arról számol be, hogy „ez néhány esztendőben, az Hanóviában nyomtatott másfél ezer exemplar többnyire már mind eladatott”.⁴⁵ Molnár nemcsak a zsolnárfordításait is tartalmazó bibliakiadásokat követte szoros figyelemmel: 1611–1612 és 1615–1619 között korrektorként működött együtt Hieronymus Galler oppenheimeri nyomdással. Ezekben az években nyomtatta Galler a *Postilla Scultetica*, illetve a *Secularis concio evangelica*⁴⁶ című Molnár-fordítások mellett Szepesi Korotz *Basilikon doron*-, illetve Szenci Csene Péter *Confessio helvetica*-fordítását is. Ez utóbbit a fordító egyenesen Molnárnak küldte meg kiadás végett,⁴⁷ azaz Molnár nemcsak fordítóként, hanem a magyar fordítók tevékenységének, műveik kiadásának szervezőjeként is jelentős szerepet töltött be a korszak magyar nyelvű könyvkiadásában.

Az európai fordítók másik nagy csoportjához, a műkedvelőkhöz, pontosabban a műkedvelő főurakhoz sorolható a Guevara-fordító Draskovich János horvát főúr, aki a *Fejedelmek serkentő órájának* második könyvét saját állítása szerint felesége, Istvánffy Éva kedvéért fordította magyarra. De jelentős fordítóként és egy-

ben a magyar író-műfordítók nagy elődjeként kell számon tartanunk Balassi Bálintot is, aki vallásos és világi természetű műveket egyaránt fordított magyarra. Az előbbieik közé egy lutheránus meditációs könyv és egy jezsuita vitairat, az utóbbiak közé pedig egy, a korban szokásos módon névtelenül megjelent széphistória tartozik.⁴⁸

A műkedvelő vagy hivatásukhoz kapcsolódó műveket magyarító fordítók legnagyobb csoportját a vallásos szövegeket fordító egyházi vagy egyházi pályára készülő személyek alkotják. Ennek a csoportnak a jellegzetes és az európai mintától eltérő vonása, hogy műveiket gyakran külföldön jelentették meg. A külföldön megjelent magyar nyelvű fordítások többnyire ott tanuló peregrinus diákok munkái, akik számára ezek a művek valószínűleg hasonló funkciót láttak el, mint kinyomtatott disszertációik: mivel a külföldi egyetemjárás során fokozatot nem szereztek, valamilyen nyomtatásban megjelent munkával bizonyították tudásukat. Ami egyben azt is jelenti, hogy a fordításoknak presztízst is kellett hordozniuk, tudós munkának kellett számítaniuk az otthoni közönség és patrónusok szemében.

A korabeli Európában gyakori, hogy a fordítók vagy nyelvtanárok olyan külföldi származású személyek, igen gyakran vallási menekültek voltak, akik nyelvtudásukból éltek meg. Ők nemcsak fordítókként, hanem kulturális hatások közvetítőiként is jelentősek. Shakespeare

például, aki soha nem járt Itáliában, az itt játszódó drámáihoz a helyismeretet az olasz származású nyelvtanár, nyelvkönyvszerző, illetve Montaigne- és Boccaccio-fordító John Florio műveiből merítette. A latinoktatás mintájára, amely nemcsak a nyelv, hanem az általa hordozott erények elsajátítását is célozta, Florio a fordítást – esetében a nemzeti nyelvek közötti fordítást – építő, nevelő gyakorlatnak tekintette. Olasz nyelvkönyvei olyan kulturális „alapozóknak” számítottak, amelyek nemcsak az olasz, hanem az angol nyelvű írásokban is felhasználható retorikai mintákkal, valamint viselkedési és társalgási szabályokkal szolgáltak.⁴⁹

A magyar fordítások mögött többnyire ugyanilyen didaktikai és erkölcsjobbító szándékokat találunk. Ám, mint Dévai Bíró reflexiói kapcsán is láttuk, ezek nem valamely idegen nyelv terjesztésével, hanem a magyar kiművelésével párosítva próbálták ezeket a szándékokat megvalósítani. Molnár nyelvészeti munkái és zsoldárfordításai idegen tudós körökben, például Alstedben vagy Keckermannban is ébresztettek ugyan némi érdeklődést a magyar nyelv iránt, és Molnár fentebb idézett levele tanúsága szerint maga Hesseni Móric is tanulni kezdett magyarul.⁵⁰ A külföldön dolgozó magyar fordítók azonban jellemzően a hazai közönségnek szánták műveiket.

A fordítók és kortársaik reflexióinak, a koramodern fordításirodalom tétjeinek talán legemlékezetesebb összefoglalása Rimay János-

tól származik. A *Fejedelmeknek serkentő órája* Prágai-féle fordításáról I. Rákóczi Györgyhez írott levelében⁵¹ Rimay azzal indokolja a fordítás szükségességét, hogy a szóban forgó munka már számos európai nyelven is megjelent, a magyarnak pedig nem szabad a nemzetek versenyében lemaradnia. A mű fontosságát abban látja, hogy magatartási mintákat nyújt, „életeknek ékesgetésére” való igyekvésre készíteti „minden magyarit”. Ugyanakkor a könyv a főúri reprezentáció céljait is szolgálja, „megtolmácsoltatása s kinyomtatása” jobban terjeszti Rákóczi híret-nevét, mint bármilyen hadi dicsőség. Rimay számára pedig alkalmat ad a vitézi erények tudós erényekkel való fölülírására, és arra, hogy hangsúlyozhassa: a fordítók és kiadók munkájának az eredetivel egyenlő megbecsülésnek kell örvendenie: „Mint annak okáért az önnön maga böcsi, hogy böcsösebb a több efféle nemű könyveknél, e világi életünk kerekei s minutái kellemetesen s kívánatosan való forogdogáltatására, s jó nyomba való jártatására, úgy előző böcsben tartathatnak irigység nélkül azok is, akik elméjébeli fáradságokkal is, költségbeli fogyatkoztatlanságokkal is érkeztették, és juttaták a mi magyar nyelvünkön való tolmácsoltatására s kinyomtatására.”⁵²

JEGYZETEK

1. Lawrence Venuti: *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Routledge, London and New York, 1995. 1.

2. Venuti: *i. m.* 6–7.

3. Pándi Pál (szerk.): *A magyar irodalom története III. A magyar irodalom története 1772-től 1848-ig*. Budapest, Akadémiai, 1965, 558.

4. Aesopi Phrygis fabulae. Esopus fabulái. Ford. Pesti Gábor. Bécs, 1537. RMNY I. 17. Az idézet Novák József fordításában: „Már ismert anyag is magadévá válhatik úgy, ha tolmásként nem akarsz szót szóval szolgálai módon adni...” Vö: *Esopus fabulái, melyeket mastan újonnan magyar nyelvre fordított Pesti Gábriel*. (<http://mek.oszk.hu/00600/00660/00660.htm> - letöltve 2010. 03. 02.) A továbbiakban a Régi Magyarországi Nyomtatványokra történő utalások az Elektronikus Régi Magyar Könyvtár illetve Régi Nyomtatványok Tára adatbázisokra hivatkozva történnek (<http://www.arcanum.hu/oszk>)

5. A „magyar nép” kifejezés társadalmi referenciájához a 16. század végén lásd még Péter Katalin: *A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapota idején*. In: *uó: Papok és nemesek*. Budapest, Ráday Gyűjtemény, 1995, 211–232.

6. Oppenheim, 1612. RMNY II. 1038.

7. *Nagy Sándornak macedónok királyának históriája*. Ford. Háportoni Forró Pál. Debrecen, 1619. RMNY II. 1174.

8. Ezekről a kérdésekről bővebben lásd a következő tanulmányt (*A kora újkori magyar fordítások tétje*).

9. Lásd Kecskeméti Gábor: *A történeti kommunikáció-elmélet lehetőségei*. *ItK* 1995/5–6, 561–576, ill. Bartók István: „Szükséges azért a jó fordítás és hasznos...” Vázlat az 1630–1700 közötti magyarországi fordításirodalom kritika-történetéhez. *ItK* 1993/4, 451–469.

10. Peter Burke: *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*. Polity Press, Cambridge, 1995.

11. *Epistolae Pauli lingua Hungarica donatae. A Szent Pál levelei magyar nyelven*. Ford. Komjáti Benedek. Krakó 1533. RMNY I. 13; *Novum Testamentum seu quattuor*

evangeliorum volumina lingua Hungarica donata. Új Testamentum magyar nyelven. Ford. Pesti Gábor, Bécs, 1536. RMNY I. 16; *Új Testamentum magyar nyelven.* Ford. Sylvester János, Sárvár, 1541. RMNY I. 49.

12. Ezekről a reflexiókról lásd bővebben Bartók István: *A nyelvi és politikai identitás összefüggései a 16. században Magyarországon* (elhangzott *A politika műfajai a régi magyar irodalomban* című konferencián, http://www.iti.mta.hu/Gyula/TANULMANYOK/Bartok_Istvan.pdf, letöltve 2010. 01. 25.)

13. Dévai Bíró Mátyás: *Orthographia Ungarica.* Krakó, 1549 [1538]. RMNY I. 77. Az olvasónak.

14. Uo.

15. Bécs, 1624. RMNY II. 1297.

16. Frankfurt, 1624. RMNY II. 1308.

17. Idézi Lukácsy Sándor: Pázmány fordítói elvei és gyakorlata. *ItK* 1990/1, 1.

18. *Cfessio Helvetica.* Ford. Szenci Csene Péter, Oppenheim, 1616. RMNY II. 1115; Szent Biblia... Hanau, 1608. RMNY II. 971. Molnár kiadói tevékenységéről lásd: Vásárhelyi Judit: *Eszmei áramlatok és politika Szenci Molnár Albert életművében.* Budapest, Akadémiai, 1985; *Herepei János cikkei.* Szerk. Keserű Bálint, Budapest-Szeged (Adattár 17. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 1), 1965.

19. Werbőczy István: *Magyar decretum...*, Debrecen, 1565. RMNY I. 207.

20. Pl. *Trója megszállása és veszedelme.* Ford. Hunyadi Ferenc (?). Kolozsvár, 1577. RMNY I. 388; *Nagy Sándor históriája.* Ford. Ilosvai Selymes Péter (?). Debrecen, 1574. RMNY I. 339; Nagy Sándornak históriája. Ford. Heltai Gáspár (?). Kolozsvár, 1572–64. RMNY I. 324; Lévai Névtelen: *Páris és Görög Ilona históriája.* Debrecen, 1576. RMNY I. 367; *A Caius Crispus Salustiusnak két históriája.* Ford. Baranyai Decsi János. Szeben, 1596. RMNY I. 786; *Száz fabula.* Ford. Heltai Gáspár. Kolozsvár, 1566. RMNY I. 219.

21. *Volter király históriája.* Ford. Istvánfi Pál, Debrecen, 1579. RMNY I. 340; *Szép rövid história két nemes ifjaknak igaz barátságokról.* Ford. Szegedi Veres Gáspár, Kolozsvár, 1578. RMNY I. 415. Az előbbi szöveg Petrarca,

az utóbbi egy Boccaccio-novella latin feldolgozására vezethető vissza.

22. *Kedves és nyájas história, Szép Mag'elonarol, Neapolis Királynak leányáról, és egy Péter nevű vitézről, ... Franciái nyelvből német nyelvre meg-fordított...M. Warbeck Vitus által, Lócse, 1676. RMK I. 1202; Az Fortunatusról íratott igen szép nyájas beszédű könyvecske, Lócse, 1651. RMNY III. 2375, ill. Az Fortunatusról való szép história, Kolozsvár, 1580. RMNY I. 461, valamennyit ford. Tesseni Vencel.*

23. Bécs, 1558. RMNY I. 144.

24. Debrecen, 1591. RMNY I. 656, Kolozsvár, 1591. RMNY I. 663, Szeben, 1598. RMNY I. 840.

25. *Keresztyén hadakozásnak tüköre, melyben minden hadviselő, hadnagyok, századosok és egyéb vitezlő nép, azok is kik őket a táborban követik etc. életeknek ártatlanságát és rend tartását haszonnal meg tekinthetik.* Ford. Pécsi Lukács. Nagyszombat, 1595. RMNY I. 765.

26. *Horologi principum, azaz a fejedelmek órájának második könyve.* Ford. Draskovich János. Graz, 1610. RMNY II. 994.

27. *Basilikon doron.* Ford. Szepsi Korotz György, Oppenheim, 1612. RMNY II. 1038.

28. Szepsi Csombor Márton: *Udvári schola.* Bártfa, 1623. RMNY II. 1283. 4–5.

29. Vö. Leonard W. Grant: *European Vernacular Works in Latin Translation.* Studies in the Renaissance 1. 1954. 120–156.

30. Idézi Lukácsy: *i. m.* 3.

31. Valószínűleg németből készült Heltai-fordítások például a következők: *Vigasztaló könyvecske.* Kolozsvár, 1553. RMNY I. 102; *Imádságok a hét napjaira.* Kolozsvár 1567–1574. RMNY I. 289.; *Ponciánus históriája.* Kolozsvár, 1572. RMNY I. 314.

32. Krakkó, 1572. RMNY I. 318.

33. *Psalterium Ungaricum.* Herborn, 1607. RMNY I. 962.

34. Vö. Vásárhelyi: *i. m.* 11.

35. Szenci Molnár Albert: *Psalterium Ungaricum.* Előszó, modern kiadása: Szenci Molnár Albert *Válogatott mű-*

vei. Szerk. Tolnai Gábor – Vásárhelyi Judit. Budapest, Magvető, 1976, 57.

36. Peter Burke: The Renaissance Translator as Go-between. In: Andreas Höfele – Werner von Koppenfels – Walter de Gruyter (szerk.): *Renaissance Go-Betweens. Cultural Exchange in Early Modern Europe*. Berlin/New York (Spectrum Literature, Comparative Studies 2), 2005, 17–31.

37. Höfele–Koppenfels–Gruyter: *i. m.* 20.

38. Heltai Gáspár: *A részszégségnek és tobzódásnak veszedelmes voltáról való dialógus*. Kolozsvár, 1552. RMNY I. 98.

39. A már idézett művek mellett (lásd fennebb: 20., ill. 31. jegyzetek), további Heltai-fordítások: *Catechismus minor, azaz a keresztyéni tudománynak rövideden való summája*. Kolozsvár, 1550. RMNY I. 86; *Imádságok a hét napjaira*. Kolozsvár 1570. RMNY I. 289; *Háló*. Kolozsvár, 1570. RMNY I. 288; *Chronica az magyaroknak dolgairól*. Kolozsvár, 1575. RMNY I. 360.

40. Szenci Molnár: *Válogatott művei... 9.*

41. Herepei: *i.m.* 10.

42. Ludovicus Luciusnak, 1607. aug. 18. In: Szenci Molnár: *Válogatott művei... 576.*

43. *Postilla Scultetica*. Ford. Szenci Molnár Albert, Oppenheim, 1617. RMNY II. 1144. Szenci Molnár Albert nagyszombati támogatóiról lásd Heltai János: Egy művelődéspártoló polgári kör a 17. század elején. *Magyar Könyvszemle* 1982/2, 113-126.

44. *Régi Magyar Költők Tára 17. század*. 6. kötet, Szenci Molnár Albert költői művei. Szerk. Stoll Béla, Budapest, Akadémiai, 1971. 469–470. (A továbbiakban RMKT 17/6.)

45. *Szent Biblia...* Oppenheim, 1612. RMNY II. 1037., az előszó modern kiadása: RMKT 17/6. 438.

46. *Secularis concio evangelica, azaz jubileus esztendei prédikáció*. Oppenheim, 1618. RMNY II. 1166.

47. RMKT 17/6. 428.

48. *Beteg lelkeknek való füves kertecske*. Krakko, 1572. RMNY I. 318; *Campianus Edmundnak ... tíz magyarul írott okai*. Bécs, 1606. RMNY I. 943, *Eurialus és Lucretia históriája*. Debrecen, 1587. RMNY I. 954.

49. Lásd Christopher Johnson: Florio's 'Conversion' of Montaigne, Sidney, and Six Patronesses. *Cahiers élisabethains* 2003/64, 9; Frances A. Yates: Italian Teachers in England. In: uő: *Collected Essays. 2. Renaissance and Reform: The Italian Contribution*. Routledge and Kegan Paul, London/Boston,/Melbourne and Henley, 1983, 161–188; Manfred Pfister: Inglese Italianato – Italiano Anglizzato. John Florio. In: Höfele–Koppenfels–Gruyter: *i. m.* 45.

50. Szenci Molnár: *Válogatott művei...* 469–551, 575–578.

51. Rimay János: *Levél I. Rákóczi Györgyhez*. 1629. május 25. In: Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók 17. század*. Budapest, Szépirodalmi, 1979, 510–523.

52. Rimay: *i. m.* 512.

A kora újkori magyar fordítások tétjei

A magyar nyelvű fordítások különös jelentőséggel bírnak a kora újkori Magyarországon. Noha a hivatalos eljárások és a természettudomány nyelve továbbra is többnyire a latin, a magyar egyre inkább az írott kultúra nyelvivé válik. Az anyanyelvűség programja elsősorban a reformáció és a katolikus reform céljait volt hivatott szolgálni: mindkét oldal nagy hangsúlyt fektetett a vallásos témájú anyanyelvű művek nyomtatására. A program azonban hamar kiterjedt más jellegű munkákra is: a 17. században már egyre több történelmi mű, grammatika, retorika, államelméleti traktátus, jogi, orvosi könyv születik magyar nyelven. A bibliafordító Sylvester János „a magyar népet” tartja a magyar nyelvű művek célközönségének,¹ az ajánlásokban megszólított „magyar nép” pedig egyre inkább magába foglalja a köznépet is.²

A magyar nyelv használatára vonatkozó reflexiókban az anyanyelv státusának emelése a nemzet felemelkedésével kapcsolódik össze. A *Magyar Enciklopédia* sokat idézett előszava a haza „síránkozásra méltó állapotjának” okát is az anyanyelven művelt tudományokban való elmaradottságban látja: „De mi szükség annak bizonyítása végett szót szaporítani, ami magamagát megbizonyítja? Nemdenem, ha ez említett

nemzeteknek számos tudósaikra tekintünk, orcánk pirulásával meg kell vallanunk, hogy vélek fel nem tehetünk? – Aminek ugyan (ha meg nem csálnak engem az érzékenyséгим) egyedül ez az oka, hogy jeles könyvekben bővölködnek, melyekben a magok nyelvöken mindenféle tudományok megírattak.”³

A magyar nemzet fogalmának az anyanyelvű művelődéssel való összekapcsolása és implicite a nemzeti kultúrának magyar nyelvű kultúráként való meghatározása gyakori jelenség a korszak magyar nyelvű irodalmában. Ezt igazolandó hosszasan idézhetnénk a nemzet kulturális felemelését a magyar nyelvű művelődéssel megvalósítani kívánó előljáró beszédeket és ajánlásokat.⁴

Az ekként elgondolt nemzeti kultúra egyik alapvető sajátossága, hogy jelentős részben eredetileg külföldön, más nyelven született művekből merít. A 16–17. századi magyar nyelvű szövegek többnyire idegen nyelvű eredetike visszavezethető fordítások, adaptációk, kompilációk. Az eredetiség kérdése nem tartozott a korszak alkotói vagy befogadói normáit meghatározó szempontok közé. Ellenkezőleg, a vallási küzdelmek korában, az eredetiség vagy innováció súlyos következményekkel járó vád lehetett, amelyet szerzőink tudós, nagytekintélyű elődökre való sűrű hivatkozásokkal igyekeztek kivédeni. A korabeli magyar nyelvű szövegek szerzői gyakran hangoztatták, hogy a magyar nemzet művelődéséhez, felemelkedéséhez kívánnak

hozzájárulni magyar nyelvű szövegeikkel, de az eredetiséget elhárították.

A magyar nyelvű írásbeliség, a tudományok magyar nyelven való művelése és a nemzet, illetve az ország állapota között többszörös összefüggést tételeztek. Amikor a nyelvek különbözőségéből adódó fordítástechnikai nehézségeket hangsúlyozták, leggyakrabban a magyar nyelvnek a tudományokban való elmaradottságából fakadó kiműveletlen, „elegendő szók nélkül szütkölködő mivolta”⁵ miatt panaszkodtak. A nyelveket ugyanakkor nemcsak szókincsük bőségének, szakterminológiájuk kidolgozottságának fokozatai szerint különböztették meg. Úgy vélték, a nyelveknek megvan a saját természetük, s ebből adódik a magyaros fogalmazás és a tartalmi hűség közötti választás kényszere vagy a középút megtalálásának szükségessége.⁶ A nyelvek természete ugyanakkor összefügg a különböző népek természetével, ezért a szólás módjának a népek természetét kell követnie, ahogyan azt Alsted Magyarországon is jól ismert *Enciklopédiájában* a prédikációkról állítja. Szerinte a különböző nyelvű prédikációk nem annyira a tárgy és módszer, mint a szóhasználat, a nép és nyelv génusza tekintetében különböznek.⁷

A koramodern magyar nyelvű szövegek eredetiségének hiánya több diszciplínán belül is ahhoz vezetett, hogy bár elismerik jelentőségüket a magyar nyelv kiművelése, esetleg a különböző szakterminológiák kialakítása szempontjából, mégis kevésbé tanulmányozzák őket. Külö-

nősképpen ez a helyzet a politikai eszmetörténet esetében: noha a 17. században több fontos államelméleti traktátus is megjelenik magyarul, Magyarország történetének tízkötetes szintézise egyenesen a politikai gondolkodás hiányáról beszél a korban.⁸

A korabeli, magyar nyelven nyomtatott szövegeket azonban éppen fordítás mivoltuk teheti érdekessé az eszmetörténész számára, ha feladjuk a nagy eredeti gondolatok és gondolkodók keresését, és ehelyett a különböző eszmék és nyelvhasználati módok elterjedésére figyelünk, arra, hogyan adaptálódnak ezek az új nyelvi és kulturális kontextusokba. Ezáltal az új kontextusok artikulációs feltételeire és lehetőségeire kérdezhethetünk rá, lévén a fordítások nem pusztán önazonos eszmék vagy tényállások más szavakkal történő újrafogalmazásai, hanem artikulációs és konceptualizációs kísérletek is, amelyeknek nyelvhez kötöttségét és az ebből adódó nehézségeket a korabeli fordítók erőteljesen érzékelték. Apáczaei például enciklopédiájának már idézett előszavában arról ír, hogy egy időre fel is adta vállalkozását a magyar nyelvű terminológiák hiánya miatt: „Annak okáért nekidühödtem az írogatásnak és meg akarván kísérteni, mennyire mehetnék, egyéb nyelveken megíratott mindenféle tudományból valamit magyarra fordítani kezdettem, de mivelhogy engem e nyelvnek elegendő szók nélküli szűkölködő mivolta s mintegy mezítelensége már a kezdetben elijesztett, félbeszakasztottam

a munkámat egy ideig, míg Gázának könyvére nem akadtam, aki mindazt a könyvet, melyet Aristoteles a sokféle állatokról írt, mindazt, amelyben Theophrastus a sokféle fáknak nemeit foglalta, deák nyelvre fordította, kinek előbeszédében ezeket olvastam: »Hozzáadom a dolgokhoz illendő neveknek feltalálását, amely gyakorlatra szükséges a fordításban és mástól ki nem telik, csak bölcs embertől, aki a dolgok természetét jól értvén, oly neveket tud kigondolni, amelyek ugyan újak, de a tudósok ítéleti szerént nem alábbvalók a régieknél. – Mert elejntén úgy neveztettek el a dolgok az emberektől, amint nekik tetszett és szinte oly szabadságok vagon most is, hogy aminek még neve sincs, annak nevet adhassanak.«⁹

Ha az eredetiség elvárását feladva, az átvételek, eszmeclserék, artikulációs keretek és lehetőségek vizsgálatát tűzzük ki célul, a 16–17. századi magyar fordítások – és így általában a korabeli magyar nyelvű nyomtatott szövegek – egyik lehetséges értelmezési keretként a kultúraközi kommunikáció elméletei kínálják magukat. A fordítások tanulmányozása egyre inkább az ismeretek kultúraközi kommunikálhatóságára és a kultúrák átkódolhatóságára rákérdező ismeretelméleti vizsgálódások formáját ölti: „a szavakkal végzett egyszerű művelet helyett a fordítás a kulturális anyagok átkódolásának nyelvközi műveleteként, komplex kommunikációs aktusként tűnik fel.”¹⁰ Ebből a perspektívából a magyar nyelvű fordítások is a kultúraközi kom-

munikáció aktusai, amelyeknek vizsgálata segíthet megérteni ezeket a „komplex kommunikációs aktusokat”.

A „kultúra” az emberek közötti különbségek jelölőjévé vált az elmúlt két évszázadban. Ebben a kontextusban válhatott a „fordítás” például az antropológiai vizsgálódások kulcsmetaforájává: az antropológusok a maguk munkáját gyakran írják le fordításként. A fordítás az európai kultúrában egyszerre jelenik meg szükségszerűként és lehetetlenként – ez utóbbit fejezi ki a traduttore-traditore (fordító-ferdítő) szójáték. A fordítás szükségszerűségére vonatkozó nézeteket Wolf Lepenies összegezte a következőképpen: „a fordítások mindig is magas presztízsnak örvendtek az európai kultúrában, mint kultúrák identitását biztosító eszközök. Noha a német kultúra ismerete nem lenne teljes a német Shakespeare-fordítások ismerete nélkül, vagy a franciáé a Faust-fordításoké nélkül, ez az európai fordításkultúra nemcsak összeköti a különböző nemzeti kultúrákat, hanem különbözőségeik kidomborítására is szolgál.”¹¹ Ez az a kontextus, amelyben a kultúraközi viszonyok tanulmányozása oly fontos szerephez jut, és amelyben a fordítások vizsgálata is fontossá válik.

A kultúraközi kommunikáció perspektívájából vizsgálva a fordítás nem pusztán egymással felcserélhető szavak behelyettesítését jelenti: a szóhasználat különbségeinek fogalmi különbségek felelnek meg, a *verba* különbözőségei a *res* különbözőségei is. Még ha a fordító meg is ki-

sérli híuen visszaadni az eredetit – ami nem feltétlenül és nem mindig igaz a 16–17. századi fordítási gyakorlatra –, az új nyelvi, történelmi, kulturális kontextusok, az új szövegkörnyezetek szükségképpen új jelentéseket írnak bele a szövegbe. A fordítás egy olyan nyelv megteremtésére tett kísérlet, amely képes újraartikulálni a fordítottat. Ezért nem gondolható el pusztán behelyettesítő aktusok sorozataként, „mert így éppen azt a tagoló műveletet ásnánk alá, amely a világ pontos megértésének az alapja; összetévesztenénk a fordítást a leírással; pedig a világra nem feltétlenül egy potenciálisan egynyelvű közegként kell tekintenünk”.¹²

A kultúraközi kommunikáció és a fordítás természetére vonatkozó, ilyen jellegű megfontolásoknak a koramodern fordítási gyakorlatra való alkalmazását nehezíti azonban, hogy egy olyan nézőpontból fogalmazódnak meg, amely nem volt a kor sajátja: a tapasztalatoknak és világértelmezéseknek a kulturális különbségekből adódó különbözőségei, vagy a jelentés kontextuális meghatározottsága nem foglalkoztatta fordítóinkat, akik amúgy is gyakran egy egyetemes *respublica litteraria* tagjainak tekintették magukat. Egy ilyen értelmezési keretben egy mai kommunikációfogalmat vetítenénk rá egy jóval korábbi korpuszra. És természetesen megtalálnánk, amit keresünk, hiszen számos olyan példa hozható fel a kora újkori magyar fordításokból is, amikor a különböző fogalmaknak más szavakkal való visszaadása alapvetően változtatja

meg az érvek élet, amikor a fordítás az új nyelvi, társadalmi, politikai kontextushoz alkalmazkodik, vagy azokban új értelmet nyer. Hogy csak egyetlen példát idézzünk, Szepsi Korotz György 1612-es *Basilikon doron* fordítása az I. Jakab által használt „good king” (jó király), illetve „to rule well” (jól kormányozni) kifejezésekben a „jó” fogalmát a fejedelem elvárt attribútumainak egész sorával adja vissza: „igaz és hű”, „jámbor és szent életű”, „tisztében híven eljáró”, „tisztinek teljességgel megfelelő”, „józan, emberséges, tisztességes, jó erkölcsű”.¹³ Szepsi szövegének az eredetivel való összevetése, az ilyen eltérések értelmezése olyan általános eszmetörténeti problémákat segíthet megvilágítani, mint Szepsi Korotz királytükrenek és a 17. századi magyar államelméleti irodalom többségének állítólagos abszolutizmusa, amely a magyar szakirodalomban általánosan elterjedt megállapítás.¹⁴ Amint a fenti utalásokból is jól látható, Szepsi szövege egyértelműen az uralgó kötelességeire és a fejedelmi hatalom gyakorlásának törvényes korlátaira helyezi a hangsúlyt, tehát semmiképpen nem nevezhető abszolutistának.

Ez az elemzési irány azonban nem ad választ arra a kérdésre, mi volt a fordítás tétje, jelentősége a korabeli kommunikációs helyzetekben az abban résztvevők számára. Ez az a kérdés, amelyre jelen tanulmány keresi a választ, és amelyet megválaszolva választ kaphatunk arra a további kérdésre is, hogy mennyiben írható le

kultúraközi kommunikációként a korabeli fordítási gyakorlat, milyen különbségeket hidaltak át vagy rögzítettek a fordítások. A továbbiakban a korabeli fordítók és kommentátoraik reflexióit vesszük szemügyre, ezekre alapozva próbáljuk megérteni a fordítások korabeli tétjét és jelentőségét, valamint a tudás, az ismeretek közvetíthetőségéről vagy kontextuális meghatározottságáról alkotott nézeteket. Ez a megközelítés segíthet a kultúraközi kommunikáció történeti jelenségként való megértésében is.

Ha azt próbáljuk megérteni, milyen jelentőséggel bírt a fordítás aktusa a fordítók számára, és így próbáljuk megérteni azokat a beszédhelyzeteket is, amelyekben szövegeikkel részt vettek, vagy Quentin Skinner szóhasználatával élve, ha azt próbáljuk megérteni, mit jelentettek számukra az általuk létrehozott jelentések,¹⁵ el kell távolodnunk a kultúraközi kommunikációról vallott mai nézetektől. Különösen igaz ez a kultúrának különbségként, különböző világértelmezéseknek és végső soron különböző világoknak a nyelv segítségével létrehozott kereteként való elgondolásaira, hiszen ez a nézőpont a kultúrát meghatározott keretekben élő zárt közösségekhez (végső soron a modern nemzethez és nemzetállamhoz) rendeli. Ez az eltávolodás nemcsak abban segíthet bennünket, hogy a korabeli szövegeket azokban a kontextusokban értsük meg, amelyben működtek, amelyekben beszédaktusokat hajtottak végre. A fordítás és kommunikáció nem modern értelmezéseinek és

funkcióinak, a beszédhelyzetek szereplői pozícióinak, helyzetértelmezésének és céljainak megértése rálátást nyújthat saját kulturális gyakorlatainkra is, különösen a kultúrának különbségként és a különbségek létrehozójaként való elgondolását ért újabb kritikák fényében.¹⁶

Nézetek a fordításról a 17. században

A fordításra vonatkozó korabeli reflexiókat olvasva sok olyan, a mai megfontolásainknak elmentmondó megjegyzést találunk, mint például: „a nyelvnek különbsége a dolgot különbbé nem teszi.”¹⁷ Jelen tanulmány nem aszerint olvassa e megállapításokat, hogy mai belátásaink szerint helytállóak-e vagy sem, hanem megpróbálja megérteni a szövegek szerzői és fordítói vagy a fordítók és célközönségük közötti kommunikációként felfogott fordítás aktusának jelentőségét és következményeit. Mint látni fogjuk, ezek a megállapítások, illetve a szövegek, amelyekre vonatkoznak, más beszédaktusokat is végrehajtottak, mint valamilyen eredeti jelentések (állítólag) pontos visszaadása. A fordítói reflexiók nemcsak pretextuális elemekként kívántak a befogadásra hatni, és nemcsak azt mutatják meg, milyen nézeteket vallottak a korban az ismeretek átadhatóságáról, hanem meghatározták a szövegek és eszmék cseréjében résztvevők beszédpozícióit, valamint azokat a szerepeket, amelyeket ezek a cselekvők – az eredeti szöve-

gek szerzői, azok fordítói, a mecénások és a célközönség – elfoglaltak és betöltöttek.

Térjünk ki azonban előbb néhány szóban a korabeli fordítási gyakorlatra. A 17. századra a fordítás tiszteletreméltó vállalkozássá válik, egyes szerzők pedig egyenesen egyenrangúnak tekintik az eredeti művek megírásával.¹⁸ A filológiai pontosságra való törekvés jegyében a szerzők és fordítók nevét pontosan megadják, és gyakran állítják, hogy az eredetihez való hűségre törekednek. Abban a kérdésben, hogy a fordításnak szó szerintinek kell-e lennie (amit különösen a Biblia-fordítások esetében tartottak fontosnak), vagy az eredeti jelentéseket a magyar nyelv sajátosságait figyelembe véve kell-e visszaadnia, a vélemények eltértek ugyan, de általánosan osztották azt a nézetet, hogy a fordításnak híven kell visszaadnia az eredeti tartalmat.¹⁹ A fordítás éppen az értelem és a jó stílus nyelvi sajátosságok szerint való visszaadásának művészeteként vált tiszteletreméltó vállalkozássá.²⁰ A hűségre való törekvés során fordítóink természetesen számos nyelvi nehézségbe ütköztek, innen erednek a magyar nyelvnek a többi nyelvtől való különbözőségére vonatkozó reflexiók is, és a nyelv szegénységére, a szakszókincs hiányára vonatkozó megjegyzések. Ezek tulajdonképpen nemzetközileg elterjedt toposzok, hiszen az Erzsébet-kori angol fordítók, Shakespeare kortársai is az angol nyelv szegényes voltára hivatkoztak.²¹

A 17. század talán legismertebb fordítás- és recepcióelméleti tanulságokat hordozó kommentárja Rimay Jánosnak a Prágai András Guevara-fordításáról I. Rákóczi Györgyhez írott levele. A *Fejedelmeknek serkentő órája* először spanyolul jelent meg 1528-ban, majd hamarosan számos további kiadás és francia, angol, olasz, holland, német fordítás követte.²² Guevara műve katolikus és protestáns körökben egyaránt nagy népszerűségnek örvendett, nem utolsósorban azért, mert a királytükör inkább moralizáló történetek gyűjteménye volt, mintsem politikai traktátus. A magyar fordítás az 1601-es latin kiadást követte, és két lépésben készült el. Előbb Draskovich János horvát származású katolikus főúr lefordította és 1610-ben megjelentette a mű második, a családi étellel kapcsolatos részét, majd a magyar protestáns prédikátor, Prágai András magyarra fordította az első és harmadik könyvet, és kiadásába beillesztette Draskovich szövegét is.²³

A magyar szöveg származástörténete jól példázza, milyen különböző kulturális és vallási kontextusokban volt képes népszerűsége szert tenni egy mű, és mennyire különböző vallási, társadalmi és nyelvi háttérrel rendelkező személyek járulhattak hozzá egy magyar fordítás megszületéséhez, a magyar nyelvű, „nemzeti” kultúra megteremtéséhez. A *Fejedelmeknek serkentő órája* hibrid természetét nemcsak az adja, hogy az eredeti és a magyar szöveg között egy harmadik közvetít, hanem fordítóinak eltér-

rő társadalmi és vallási háttere is. Ezt a hibriditást az tette lehetővé, hogy az alapszöveg, mint már említettük, különböző kontextusokban egyaránt jól befogadható moralizáló történetekből áll.²⁴ Annál érdekesebb megvizsgálunk, hogyan látták a korban a szóban forgó szöveg szerepét az anyanyelvű, magyar nyomtatott kultúra megteremtését célzó program megvalósításában.

Rimay János a Draskovich által kihagyott részek lefordítását és a teljes magyar szöveg ki nyomtatását támogató I. Rákóczi György fejedelemhez intézett levelében kommentálja a magyar fordítást. Elöljáróban leszögezi, hogy a magyar fordítás megjelenése időszerű volt az olasz, francia és spanyol kiadások megjelenése után. Ezután kifejti a magyaros fogalmazást előnyben részesítő saját fordítói elveit. Majd a fordítások szükségessége mellett érvelve, idézi Lipsius megjegyzését, miszerint a tudós emberek ékességei hazájuknak, ám egyetlen ország sem rendelkezik minden tudománnyal. Mindezzel azt sugallja, hogy nemcsak az eredeti mű szerzője, de a fordító is hazája dicsőségére válik. Az ország felemelkedését még jobban szolgálná azonban – teszi hozzá –, ha a különböző tisztségviselők is megfelelénének a királytükör által felmutatott elvárásoknak: „Nincsen oly boldog, szerencsés ország, aki minden szerencsés, tudós elméket magába rekkessen vagy rekkentsen, vagyon minden országnak és tartománynak oly tündöklő drágakövecskéje, aki vil-

logó fénylésével tündököltesse s ragyakoztassa is honjabeli tudományát, s országát magával. Így az ő részéről ebbéli hivataljának eleget téve Prágay András uram, kívántatnék, hogy azok is felelhetnének hivataljoknak meg e szép óra hangjához való életek egyengetésével, akik szemek tekintetét s fülöknek hallomását éregetik, s ébredgetheti csengése és pöcsögése.”²⁵

Rimay levele három, a korban általánosan elterjedt elképzelésre tesz utalást: a közös tudásnak a világban való szétszórtságára, az egymással versengő nemzetek toposzára és arra az elvárásra, hogy a politikai és morális traktátusok olvasóközönsége mindennapi életét és tevékenységeit az előttük fekvő szöveghez igazítsa.

Az az elképzelés, hogy az ember számára elérhető ismeretek az egész világon szétszórva találhatók meg, akárcsak a bölcs emberek, akik ezekkel rendelkeznek, korábban a klasszikus örökségre vonatkozott, amit nemzetközileg (pontosabban nemzetfölöttiként) gondoltak el, olyanként, ami bárki számára hozzáférhető, aki rendelkezik az ehhez szükséges kompetenciákkal. Ezt az örökséget gyakran írták le az egész világon szétszórta, de mégis közös tudásként, amelyet különböző helyekről kell összegyűjteni: „Azmiképpen az méh [...] nem csak az ő urának kertiben szedi az hasznót, hanem még szintén idegen határookban is megyen és édességgel megterhelt lábakkal tér meg, csakhogy az ő gondviselőjének kedveskedhessen: így nagy so-

kan az régi görög bölcsek filozófusok közül nem elégségesnek ítélik lenni, hogy mindenkor Athenasban lakjanak, és csak az ott keresett tudományokkal hazájoknak az miben kívántatik, szolgáljanak, hanem nagy messze idegen földekre: Szicíliaába, Itáliába, Galliába és egyéb helyekre látni, hallani, tanulni, értelmet venni minden tartóztatás nélkül elindultak. Az latinusok viszontag Káldaeába, Egyiptomba, Sziriába, Görögországba elmenni nem restelltek. Püthagorasz [...] még ifjú korában Egyiptomba ment az papokkal való ismeretségnél okáért, kik őtet a zsidó vallásban oktatnák és a sacramentumok által közikben számlálnák. Onnan az asztrológia kedvéért Perzsiába, az törvényekért és az nemes republikáknak látásáért Kréta és Lacedemonba.”²⁶

A fentebbi idézet ugyan az utazási irodalomból származik, de a mézét különböző forrásokból összeszedető méhecske a fordításra vonatkozó leírásokban is előfordul: „Lesznek olyanok is, kik azt mondják: Együnnen is, másunnen is szedegettetet munka, fordítás, nem a maga munkája. Felelet: (...): A méh az ő mézét sok virágokról szedi, s mégis jó. A póknak háló szövése az ő gyomrából vagy, de nem leszen azzal jobb a méhnek gyűjteményénél, mely mind a másérol vagy. A nagy jó épületek nem jók-é, hogy a kő benne másunnen, a fa másunnen, másunnen vagy a vas is.”²⁷ Vagy: „Én itt nem az én sajátomat mutogatom, hanem én mint egy méhecske amaz tudós és bölcsek embereknek az ő

szép és virágos írásokról szedegettetet édességet nyújtok.”²⁸

Az elképzelés, hogy egyetlen ország sem birtolhatja minden bölcsességet, valamint hogy a bölcs emberek, akár csak a bölcsesség maga, az egész világon szét van szórva, és fordítások által hozzáférhetővé tehető, a tudásnak egy nem nemzet- vagy kultúra-specifikus elgondolását feltételezi.

Felmerül tehát a kérdés, hogy mennyiben írhatók le kultúrák közti kommunikációs aktusokként a más országokban, más nyelveken megfogalmazott szövegekben fellelhető tudás hű visszaadásaként felfogott fordítások abban a korban, amikor az országok, nyelvek és kultúrák határai távolról sem estek egybe. A kultúrák közti kommunikációval foglalkozó tanulmányokat újabban éppen azért érik kritikák, mert hajlamosak a kultúrákat nemzetállamokhoz rendelni.²⁹ Az is megfogalmazódott ezekben a kritikákban, hogy a különböző terek, kultúrák és csoportok egymás mellé rendelése modern kori fejlemény, ami a nemzetállam kulturális és eszmei megalapozását szolgálja. Ahogyan Niedermüller Péter fogalmaz: „itt a modernitás egyik alapvető jelentőségű fikciójáról van szó, arról a politikai és társadalmi gyakorlatról, amely az individuumokat konkrét helyekhez, valamint azokon a helyeken található »kultúrákhoz« kapcsolja, s ily módon azonosítja”.³⁰ Ebben az értelemben az interkulturális kommunikáció maga is egy sajátos percepció formaként értelmezhető, amivel a

modernitás előtti fordítók nem rendelkezettek. Kézenfekvőnek tűnik tehát a következtetés, hogy értelmetlen kísérlet kultúraközi kommunikációként konceptualizálni a koramodern fordítási gyakorlatot, annál is inkább, mivel a különböző szerzők és fordítók egy európai *respublica litteraria* tagjainak tekintették magukat, anyanyelvük különbözőségét nem érzékelték meghatározó kulturális különbségként, a nyelvi, kulturális és országhatárok pedig távolról sem estek egybe.

Mielőtt azonban végképp elutasítanánk ezt a megközelítést, emlékeztetnünk kell rá, hogy létezik a kultúraközi kommunikációnak egy történeti elgondolása is, amely nem áll távol a 17. századi magyar fordítók szemléletmódjától. „Történeti gondolkodás a kultúraközi diskurzusban” című tanulmányában Jörn Rüsen³¹ arról beszél, hogy a *historia magistra vitae* formulával leírt történelemtudat a múltat az emberi tudás és tapasztalat olyan tárházaként fogja fel, amelyből a viselkedés általános szabályai vezethetők le. A közös tudásnak ez a tárháza – amelyet fordítóink a magyarra fordítás által gondoltak hozzáférhetővé tenni – magába foglalja az emberi múlt teljességét, „semleges a múltat a saját- és más-lét aszimmetrikus dichotómiájához szabottan értékelő hozzárendelés perspektivizáló eljárásához képest”.³² Rüsen érvelése számunkra azért fontos, mert a tanulmány szerint éppen ez az a perspektíva, amely lehetővé teszi a tulajdonképpeni kultúra-

közi kommunikációt. Ez az elképzelés igen közel áll ahhoz, ahogyan a 17. századi magyar fordítók elképzelték nemcsak a régmúltban született, a klasszikus örökséghez tartozó szövegek, hanem kortársaik szövegeinek fordítását is. Noha a nyelvi különbségek áthidalásának nehézségeit folyamatosan megtapasztalták, meg voltak győződve róla, hogy a nyelvi különbségek nem maguknak a dolgoknak a különbségei, és hogy a fordításokból olvasóik saját viselkedésükre vonatkozó irányelveket nyerhetnek (az ebből adódó társadalmi-politikai következményekre később visszatérünk): „Az históriáknak azért Urunk ő felsége sok különb különb féle hasznait megtapasztalván, azon Quintus Curtiusnak régi római nyelven irattatott chronikáját magyar nyelvre méltán fordíttatta s nyomtattatta ki ez böcsületes magyar nemzetnek javára; mert ebből mind életének viselésére hasznos példákat vehet, s mind hadakozó mesterségeket, melyekkel hazáját oltalmazza, tanulhat. Ezen fő autoroknak az lengyel nemzet is hasznos voltát észébe vevén, nem régen az maga nyelvére megfordíttatta, és kinyomtattatta.”³³

Ha azonban azt állítjuk, hogy a fordításokra vonatkozó reflexiók az eszmék olyan cserélhetőségét feltételezték, amelyet nem befolyásoltak nemzeti vagy nyelvi szempontok, ha a kultúraközi kommunikáció egy olyan felfogását képviseljük, amelyben más terekben, időkben és kultúrákban született művekből azonnali tudás és magatartásbeli szabályok nyerhetők, magyará-

zatot kell adnunk az egymással versengő nemzetek toposzának sűrű előfordulására.

A fordítói előszavak, ajánlások visszatérő eleme, hogy, amint azt a fenti Háportoni-idézetben vagy Rimaynál is láttuk, a fordító nemzetének javát kívánja szolgálni egy már számos más nyelven megjelent mű magyar fordításával, hogy „hazánknak, s annak lakosinak hírért, nevét [...] terjesztené,”³⁴ különösen ha azt „mind az németek, gallusok, belgák és az nemes deákok is [...] saját nyelvekre fordították,”³⁵ és emiatt a tudományok művelésében és hírnév dolgában „minket [...] felyülhaladnak”, „vélek fel nem tehetünk”.³⁶ Ez az érvelés természetesen nemcsak a magyar fordítók sajátja, jellemző volt például a korabeli angol fordítókra és fordításokra is.³⁷ Ebben a tekintetben nincs különbség régi vagy új művek fordítása között: azért kell őket lefordítani, mert más nemzetek is ezt tették hírnevüknek és műveltségüknek öregbítésére. Úgy tűnik, elsősorban a fordítás gyakorlata az, ami más nemzetektől átvételre érdemes. A fordítók tehát a nemzet javát szolgálják, ezért érdemesek a nemzet és az előljárók megbecsülésére. A kötelező hivatkozás ezen a ponton Mátyás király, aki a nemzet felemelkedését a tudományok, a kultúra (és implicite a fordítók) támogatása által megvalósító uralkodóként tűnik fel sűrűn a fordítások előszavaiban. Szepsi Korotz Györgynél például így: „A tudós széptudományoknak tanítóit messzünnen való országokból is ezen Magyarországba hívatván, sok

jótéteményivel ékesgette, hogy ezek által a nemes magyar nemzet is, azon széptudományokban épületet vévén, amely az győzedelmes hadakozásokkal méltán nemesített címerekben tündökölné, ezen széptudományokban is ne lenne minden egyéb nemzetségek között legutolsóbb.”³⁸

A nemzetek közötti versengésben az a nemzet bizonyul előbbre valónak, aki a fordítókat megbecsüli: ennek az állításnak a fordítók számára olyan társadalmi és politikai tétjei vannak, amelyek, amint a továbbiakban látni fogjuk, nem nemzet- vagy kultúraközi keretben értelmezhetők, hanem a fordítóknak a magyar társadalomban elfoglalt helyével függenek össze.

A fordítás társadalmi és politikai jelentősége

A nemesi nemzet hagyományos központi erénye a katonai vitézség. A fordításokat támogató patrónusok viszont azért méltók a fordítók dicséretére és a nemzet hálájára, mert katonai erényeiket tudós erényekre cserélik, amelyek sokkal inkább öregbítik hírnevüket: „Nagyságod neve emlékezetinek terjedtebb kezd sokkal is ágadzani dicsősége, hogynem ágazhatnék táboros, nagy hadi ellenségén való diadalmas, szép győzödelméből, vagy valami derekas tartománynak, váraknak, városoknak vívatással való megvételeből is. Tudjuk, [...] sokan sokféle vi-

tézlő dolgokat mint forgattak, igazgattak. [...] De ritkán hallatik csak immár is sok érdemekkel keresett hírek, nevek is azoknak...”³⁹

Annál is inkább így van ez, mivel a hírnév osztogatói maguk a fordítók: „Én érdemesnek ítélem Kegyelmednek ebbéli cselekedetét is arra, hogy Kegyelmed jó hírét, nevét e fordításomnak Kegyelmed neve alatt való kibocsátással örök emlékezetben hagyjam a magyar nemzetnél.”⁴⁰ A külső vitészség belső, lelki vitészségre való cserélésével⁴¹ a nemzet hírét, nevét öregbíteni kívánó fordítók a nemesi központi erényt, a katonai erényeket írják fölül saját értékrendjükkel. Ebben a kontextusban nyeri el értelmét a többi nemzettel való versengés toposza is: a velük való összehasonlítás jelentősége nemcsak az általuk birtokolt tudás átvétele, hanem azoknak a tulajdonságoknak a felmutatása is, amelyekkel a fordítók szerint saját célközönségüknek rendelkeznie kellene, hogy ezáltal a nemzet és ők maguk is elnyerhessék az őket megillető hírnevet és megbecsültséget. Az itt zajló játszma tétje ennyiben nem elsősorban kultúraközi, hanem kultúrán belüli: a nemzeti kultúrának és erényeknek az újradefiniálásáról szól.

Nyelv és nemzet 16–17. századi összekapcsolása, „a nemzettudat határozott megfogalmazásai”⁴² a magyar nyelvű szövegek írásának, fordításának argumentumaiban, „a magyar anyanyelvű nemzetéről kialakult tudat”⁴³ a nemzet alsó társadalmi határainak kitágítása oly módon, hogy az magába foglalja a *vulgust*, a „jámbor népet”⁴⁴

is, a sokat emlegetett reformációkori anyanyelv-
vűség-program megvalósulása – mindez a for-
dítók teljesítménye is. E fordítók ráadásul
gyakran maguk is a „jámbor népből” származ-
tak, ezért számukra saját szellemi teljesítmé-
nyük felértékelésének komoly egzisztenciális
tétje is volt.

A fordítói előszavak, ajánlások beszédhely-
zetét bonyolította, hogy a célközönség két rész-
ből állt: a tágabb értelemben vett olvasóközön-
ségből, a kegyes olvasókból, akikhez általában
az előszavak szólnak, és az ajánlások címzettje-
iből, a patrónusokból, akiknek mecenatúrája
lehetővé tette a művek fordítását és kinyomta-
tását. Tovább bonyolította a beszédhelyzetet
és a szövegek tétjeit, hogy a patrónusoknak is
megvoltak a maguk, többnyire reprezentációs
és propagandisztikus céljai e művek támogatá-
sával, amelyet a szolgálatukban álló és nekik
sokféleképpen kiszolgáltató fordítóknak
figyelembe kellett venniük, sőt ki kellett
szolgálniuk.⁴⁵

A kor egyik markáns példája a Bethlen Gá-
bor által gyakorolt mecenatúra. A fejedelemsé
választásának körülményei és külföldi hadjá-
ratai miatt is legitimációs krízisben szenvedő
Bethlen sikeresen gyűjtötte maga köré korának
protestáns értelmiségét, sőt támogatta a kato-
likus Biblia-fordítás megjelenését is. Bethlen
udvari értelmisége a fejedelemnek ajánlott
művek ajánlásaival teremtette meg a Bethlen
körüli, Gusztáv Adolféhoz hasonló protestáns

mitizációt.⁴⁶ A Bethlennek ajánlott művek, amelyek ajánlásaiban a fejedelem az uralkodói erények megtestesítőjeként, a nemzet, a haza és a vallás védelmezőjeként jelenik meg, jelentős részben fordítások, ezek sora Quintus Curtius Rufus Nagy Sándor-életrajzától Kálvin *Institúció*jáig különböző történeti és teológiai műveket foglal magába.

A fejedelmi reprezentációs igények kiszolgálásának és az értelmiségnek a nemesi nemzet központi erényei újradefiniálására való törekvésének összeegyeztetését a korabeli nyilvánosság szerkezetének sajátosságai tették lehetővé.⁴⁷ A szövegeket, mint azt láttuk, követésre méltó példák és szabályok gyűjteményeként prezentálták. A fordítások egyik leggyakrabban hangoztatott haszna is az volt, hogy ezek segíthetik olvasóikat életük megjobbításában. Másképpen fogalmazva, a fordítások gyakran tartalmazták azt a kimondott vagy kimondatlan elvárást, hogy célközönségüknek az ott olvashatókhoz kell saját életüket (és a „kösség” életét is) szabniuk. Ezt megkönnyítette e fordított szövegek jellege is, mivel ezek jelentős részben moralizáló jellegű vallási, történeti és politikai művek voltak.

A patrónusoknak címzett ajánlások emellett azt is hangoztatták, hogy az ajánlás címzettje azal érdemelte ki a megtiszteltetést, hogy a fordító ítélete szerint az illető megtestesíti a könyvben foglalt erényeket. Ez az a retorikai stratégia, amelynek segítségével például Bethlen mint új Nagy Sándor, vagy az uralkodói erények meg-

testesítője jelenhetett meg. Curtius Nagy Sándor-életrajzának említett fordítása⁴⁸ például egy hosszú ajánlással indul, amelyben a fordító az ajánlás címzettje, Bethlen Gábor fejedelem életútját részletezi. Az ajánlás párhuzamot von Bethlen és Nagy Sándor között, egyértelműen sugallva, hogy a fordítandó mű kiválasztásánál a megrendelő reprezentációs igényei, az őt körülvevő mitizáció építése volt az elsődleges szempont. A fordító által a fejedelem életútjából kiemelt elemek éle azonban kettős. A felvázolt *vita* szerint a fejedelem azért felel meg, „még ez üdeig,” a mű által felmutatott mércének, mert tiszteletben tartja az ország törvényeit és szokásait, valamint iskolák alapításával, könyvek nyomtatásával, a peregrináció előmozdításával támogatja az értelmiséget:

„De azt sem illik az felséged dicséretes dolgai közül kihagynom, hogy felséged az tisztességes deáki tudományokat, melyek az jó dolgoknak kútfejeinek mondatnak, országában, amint látjuk, nagy kedvvel és szeretettel gyámolítja. [...] De ezt is felségednek azon tisztességes deáki tudományokhoz való szeretetéből hiszem származottnak lenni, hogy felséged az becsületes magyar nemzetnek minden reménysége felett való javára ebben is teljességgel fejedelmi indulattól viseltetvén, az régi bölcs és nevezetes Quintus Curtiusnak históriáját, melyben ez csodálatos szerencsájú és győzedelmes Nagy Sándornak viseltetett dolgai római nyelven igazán hagyattanak emlékezetre, magyar nyelvre én álta-

lam alázatos szolgája által fordíttatta. Felsőged bizonyára hogy ezt a vitéz győzedelmes királyt, kinek hírneve mind ez egész világon tündöklik, ez magyar nemzet között ennél is inkább híresíti, nagy királyi dicsőségének fényességével felsőged is részesíttetik, és annak nagy híre-neve mellett felsőgedé is terjed.”⁴⁹

Az ajánlás ugyanakkor arra is lehetőséget ad a fordítónak, Háportoni Forró Pálnak, hogy kifejtse az uralkodótól elvárt erényeket: „...felette szükséges, hogy az fejedelmek magokat az nekik csak bizonyos ideig engedtetett hivatalban úgy viseljék, hogy életeket az alattuk valóknak jó példájukra formálják, atyai szeretettel és gondviseléssel, igazsággal, mértékletességgel, kegyelmességgel és mindennemű jószág cselekedettel.”⁵⁰

Az ajánlások tehát kétfajta reprezentációs célt szolgáltak, kétfajta célközönségüknek megfelelően. Azáltal, hogy a patrónusok mint a szövegben felmutatott erények megtestesítői jelentek meg, a szövegek segítségével tulajdonképpen „a nép »előtt« reprezentálják uralmukat,” úgy, ahogyan azt a habermasi reprezentatív nyilvánosság fogalma feltételezi.⁵¹ Ugyanakkor azonban, ahogyan a reprezentáció kifejezésnek a korban létezett egy másik értelme is, amely a sérelmek megfogalmazására vonatkozott, ezek a szövegek lehetőséget teremtettek a fordítói elvárások megfogalmazására is a patrónusokkal szemben. Jól illusztrálja ezt a már idézett Rimay levélrészlet, amelyben a Guevara-fordítást kom-

mentáló költő azt fejtegeti, hogy noha a magyar fordítás a nemzet dicsőségét szolgálja, de még jobban szolgálhatná, ha a tisztségviselők is megfelelnének az ott felállított mércének.

A fordító saját elvárásainak és a patrónusok reprezentációs igényeinek összeegyeztetésére az egyik lehetőség egy olyan beszédhelyzet megteremtése, ahol a beszélő és befogadói pozíciók felcserélhetővé válnak. Ezt a stratégiát alkalmazza például S. Pataki István Teleki Mihályhoz címzett ajánlásában.⁵² Az ajánlás egy antik anekdotával indít, miszerint Krózus megnehezítel a világi boldogság és szerencse mulandó voltát hangoztató Szólonra, aki szerint ráadásul a méltóságoknak nem szabad hízelegni, vagy semmit sem kell szólni, vagy csak az igazat. A legyőzött és máglyára küldött Krózus azonban belátja Szólon igazságát, mi több, a nálánál bölcsőbbnek bizonyuló legyőzője, akinek Krózus elmeséli a történeteket, megkegyelmez a királynak. Az anekdotát S. Pataki előbb a fejedelmi tanácsos Telekinek a fejedelemhez való viszonyára, majd saját maga patrónusához való viszonyára alkalmazza. Ugyanúgy, ahogy a fejedelmi tanácsosnak nemcsak a fejedelmet, hanem a „közönséges jót és amellet mindeneket” kell szolgálnia, ugyanúgy a fordított szöveg és a fordító is nemcsak a patrónust, hanem a közjót is szolgálja: „Engemet talán meg ítélnék, és Szólonnak feljebb megírt mondását fordítják reám: hogy a nagy urak előtt vagy semmit nem kell mondani, vagy mind igazakat, nem úgy

kedveseket: de úgy szerette Isten kegyelmedet, hogy én ezekben mind igazakat, s mind kedveseket mondhatnék.”⁵³

Az ajánlásban így annak címzettje is és szerzője is tanácsadó szerepbe kerül, és a tanácsadó szerepnek előbb a patrónusra, majd önmagára való vonatkoztatásával sikerül S. Patakinak megoldani azt a problémát, hogy „mind igazakat, s mind kedveseket” mondjon.

Egy másik, a fordítók rendelkezésére álló eszköz az eredeti szövegek kulcsfogalmainak retorikai átírása, az eredeti hangsúlyainak megváltoztatása. Szepsi Korotz György *Basílikon doron*-fordításában például a törvényalkotásról szóló részekben nem azt hangsúlyozza, mint I. Jakab, hogy a törvényhozás és ítélkezés az uralkozó jogköre, hanem azt, hogy a fejedelemnek a törvény szerint kell élnie, azt be kell tartatnia és tartania, még magánügyeiben is. Szepsi Korotz ezáltal az uralkodó jogköréről az uralkodó kötelességeire irányítja a figyelmet. A prédikátor-fordító előszavában emellett arról is beszél, hogy a magisztériumnak osztozni kell a hatalom gyakorlásában. A példa itt Dávid király, aki Salamon mellé rendelte Náthán prófétát: „Aki az isteni tiszteletre szolgáló tanítással együtt, kétség nélkül mindenféle bölcs tudományra és a községnek igazgatására tartozó tanóságokra is vezérlötte őket. Mivelhogy nemcsak tanítók voltak az ótestamentumban az próféták, de még az békességre és hadakra tartozó tanácsoknak igazgatói is.”⁵⁴

A 16–17. századi magyar fordítások hozzájárultak egy olyan nemzeti kultúra fogalmának megteremtéséhez, amelynek nyelve magyar – erre szoktunk általában anyanyelvűség-programként hivatkozni. Ez a folyamat egy új nemzetfogalom megjelenésével járt együtt, amelyben az anyanyelv meghatározó fontosságúvá vált. A magyar nyelv használata mellett érvelő szerzők ugyanakkor úgy próbálták saját társadalmi-kulturális szerepüket hangsúlyozni, hogy megkísérelték újradefiniálni a nemesi nemzet fogalmának hagyományos központi értékét, a katonai vitézséget, s a lelki vitézséget és a tudományok művelését szegezték vele szembe. Noha fordításaikra vonatkozó reflexióikban éltek az egymással versengő nemzetek gyakran katonai metaforájával, számukra a nemzetek versengése alapvetően a műveltség mezején zajlott. Mindez mégsem valamiféle kultúraközi versengést jelölt számukra. Az idegen nemzetekre vonatkozó hivatkozások, akárcsak maguk a szövegek, a hallgatóságtól elvárt cselekvési normák felmutatását szolgálták.

Célközönségük kettősségének megfelelően a fordítások tétje és célzata is kettős volt. Egyrészt kiszolgálták a patrónusok reprezentációs igényeit, másrészt azonban a beszédhelyzet manipulálásával sikerült megfogalmazniuk saját elvárásaikat is velük szemben. Fordítóink elvárásai két irányba tekintettek: egyrészt az általánosan igaznak, követendőnek tartott, a közjót szolgáló elvek betartására és betartatására

vonatkoztak, másrészt (noha az előbbtől nem függetlenül) saját szimbolikus státusuk emelését, fordítói tevékenységük elismertetését célozták. A nemzet fogalmának az a meghatározása, amely a műveltséget teszi központi erénnyé, ebben a kontextusban azt a célt is szolgálta, hogy a fordítók fordítói teljesítményükkel bekerülhessenek az így definiált nemzetbe.

JEGYZETEK

1. *Új Testamentum magyar nyelven*. Ford. Sylvester János. Sárvár, 1541. RMNY I. 49, „A magyar népnek, ki ezt olvassa.” A továbbiakban az Régi Magyarországi Nyomtatványokra történő utalások az Elektronikus Régi Magyar Könyvtár, illetve Régi Nyomtatványok Tára adatbázisokra hivatkozva történnek (<http://www.arcanum.hu/oszk>)

2. Sylvester János nemzetfogalmához, illetve a magyar nemzet alsó társadalmi határaihoz a 16. század végén lásd Péter Katalin: A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapota idején. In: uő: *Papok és nemesek*. Budapest, Ráday Gyűjtemény, 1995, 211–232.

3. Apáczai Csere János: *Magyar encyclopaedia*. Utrecht, 1655, lásd még Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók. 17. század*. Budapest, Szépirodalmi, 1979, 659.

4. Vö. Bartók István: *Sokkal magyarabbul is szólhatnánk és írhatnánk. Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*. Budapest, Akadémiai, Universitas, 1998, „A nemzet felemelkedéséért” című fejezet.

5. Apáczai Csere: *i.m.*

6. A vonatkozó nézetek összefoglalásához lásd Bartók István: „Szükséges azért a jó fordítás és hasznos...” Vázlat az 1630–1700 közötti magyarországi fordításirodalom kritikatörténetéhez. *ItK* 1993/4, 451–469, itt: 458–460.

7. „Conciones in aliis atque aliis linguis habent aliquid singulare. Non quidem quantum ad res et methodum, sed

quantum ad verba, et *genium lingue atque populi.*” Idézi Kecskeméti Gábor: A történeti kommunikációelmélet lehetőségei. *ItK* 1995/5–6, 575–576. (Kiemelés – V. H. O.)

8. Lásd Makkai László vonatkozó fejezetét: Pach Zsigmond Pál et al. (szerk.): *Magyarország története* 3/2 (1526–1686). Budapest, Akadémiai, 1985, 1529 skk.

9. Apáczai Csere: *i.m.*

10. „In the past two decades, the study of translation in history has been transformed. Where it was once a metaphor for new strategies of intellectual history it is now an object of sophisticated epistemological inquiry. Under the tutelage of linguistic and literary theory, moreover, we now understand translation in a manner quite differently from two decades ago. Translation is no longer a simple transfer of words or texts from one language to another, on the model of the bilingual dictionary, or the bridging of language differences between people. Rather than a straightforward operation performed on words, translation has become a translingual act of transcoding cultural material – a complex act of communication.” („Az elmúlt két évtizedben megváltozott a fordítás történeti tanulmányozása. Míg korábban az értelmiségtörténet új stratégiáinak metaforája volt, mára a finom episztemológiai kérdésfelvetés tárgya lett. Főként a nyelvészet és irodalomelmélet hatására a fordítást a két évtizeddel korábbinál jócskán eltérő módon értelmezzük. A fordítás már nem szavak vagy szövegek átvitele egyik nyelvről a másikra a kétnyelvű szótárak mintájára, vagy az emberek közötti nyelvi különbségek áthidalása. A szavakkal végzett egyszerű művelet helyett a fordítás a kulturális anyag átkódolásának nyelvközi tevékenysége lett – komplex kommunikációs tevékenység.” Douglas Howland: *The Predicament of Ideas in Culture: Translation and Historiography. History and Theory* 2003/42. 45–60.)

11. Wolf Lepenies: A kultúrák fordíthatósága. Ford. N. Kovács Tímea. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *A fordítás mint kulturális praxis*. Pécs, Jelenkor, 2004, 30.

12. To think in substitutional terms is to undermine the very process of delineation on which any precise understanding of the world is based; it is to confuse translation with description; and the world is not best seen

as some potential monoglot. Conal Condren: *The Status and Appraisal of Classic Texts*. Princeton/New Jersey, 1985, 21.

13. *Basilikon doron*. Ford. Szepsi Korotz György. Oppenheim, 1612. RMNY II. 1038.

14. Ezt teszi az akadémiai irodalomtörténet (Klanciczay Tibor (szerk.): *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*. Budapest, Akadémiai, 1964, 42.), Tarnóc Márton válogatása (Tarnóc *i.m.*, lásd a *Fejedelmi tükrök. A fejedelmi abszolútizmus teoretikusai* részt), újabban pedig Schlett István, aki szintén a „nemzeti abszolútizmus teoretikusaként” tárgyalja a királytükröket (Schlett István: *A magyar politikai gondolkodás története*. 1. Budapest, Korona, 1996, 160.), vagy Hargittay Emil (Hargittay Emil: *Gloria, fama, literatura. Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*. Budapest, Universitas, 2001, 8, 51.)

15. Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, xi–xiii.

16. Ulf Hannerz: *Gondolatok a globális világról*. Ford. Niedermüller Péter. In: N. Kovács: *i.m.* 73–93.

17. *Szű titka*. Ford. Nánási István. Kvár, 1670, idézi Bartók. Bartók: „Sziükséges azért a jó fordítás”... 455.

18. Vö. *Szű titka...* 286.

19. Vö. *Szű titka...* 290–292.

20. Lukácsy: *i.m.* 3.

21. Julia G. Ebel: Translation and Cultural Nationalism in the Reign of Elizabeth. *Journal of the History of Ideas* 1969/4, 593–602.

22. Zombori István: *Külföldi művek magyarországi fogadtatása*. In: uő (szerk.): *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*. Szeged, 1988, 165.

23. *Fejedelmeknek órájának második könyve*. Ford. Draskovich János. Grác, 1610. RMNY II. 994; *Fejedelmeknek serkentő órája*. Ford. Prágai András. Bártfa, 1628. RMNY II. 1400.

24. A különböző vallási kontextusok közötti átjárhatóságot biztosító moralizáló szövegekről lásd Natalie Zemon Davis: Cultural Mixture and Historical Mediation. *Budapest Review of Books* 1997/1–4, 6–9.

25. Rimay János: *Levél I. Rákóczi Györgyhez*. 1629. május 25. In: Tarnóc: *i.m.* 517.

26. Szepesi Csombor Márton: *Europica varietas*. Kassa, 1620. RMNY II. 1219, 2.

27. *Szű titka...*, idézi Bartók, *Sokkal magyarabbúl...*, 305.

28. Derecskei Ambrus: *Az Szent Pál apostol levele*. Debrecen, 1603. RMNY II. 895, Előljáró beszéd.

29. „Starting about 1978, »culture« comes to be conceived almost entirely in terms of »nation-state« and by 1980, »culture« is predominantly configured as a variable in positivist research projects.” (Dreama G. Moon: Concepts of „culture”. Implications for Intercultural Communication Research. *Communication Quarterly* 1996/1, 73.

30. Niedermüller Péter: A kultúraközi kommunikációról. In: Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Budapest, 2001, 109. 96–113.

31. Jörn Rüsen: Történeti gondolkodás a kultúraközi diskurzusban. Ford. V. Horváth Károly. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijárat, 203–214.

32. Rüsen: *i. m.* 207.

33. *Nagy Sándornak macedónok királyának históriája*. Ford. Háportoni Forró Pál. Debrecen, 1619. RMNY II. 1174, Ajánlás Bethlen Gábornak.

34. *Mennyei lámpás*. Ford. Bökényi Filep János. Utrecht, 1652. RMNY III. 2450, ajánlás „A nemes Ugotsa vármegyének, ... Bökénynek nemes lakosinak s Nagy Szölös városának minden istenes tagjainak.”

35. Szepesi Korotz: *i. m.*, ajánlás „Drugeth Homonnai Istvánnak... boldog emlékezetű gróf Drugeth Homonnai Bálint... egyetlenegy örökös fiának”.

36. Apáczai Csere: *i. h.*

37. „...they apply to the translation the language of international rivalry that we think of as appropriate to armaments.” (Ebel: *i. m.*, 597.) „...a fordításra a nemzetközi versengés nyelvezetét alkalmazzák, melyre mi úgy gondolunk, mint ami a fegyverkezés leírására alkalmas.” A szerk. fordítása.

38. Szepesi Korotz: *i. h.*

39. Rimay: *i. m.* 511.

40. *A polgári társaságnak tudományáról.* Ford. Laskai János. Bártfa, 1641, Ajánlás „Nemzetes nemes Madarasz György uramnak”.

41. Kéri Sámuel szóhasználata, idézi Bartók: *Sokkal magyarabbúl...* 308.

42. Bartók: *i. m.* 302.

43. Péter: *i. m.* 221. Természetesen nem ez az egyetlen nemzetfogalom, ami a korban Magyarországon létezett, pusztán ez az, amelyet a fordítók használtak, illetve érvényesíteni akartak.

44. Sylvester: *i. m.*, Ajánlás „Sacrae regiae maiestatis Ferdinandi ... filii Maximiliano et Ferdinando.”

45. Arról, hogy a korabeli literátusok egy másik – noha a fordítókéval sok átfedést mutató – rétege, a prédikátorok hogyan oldották meg a tanítás és reprezentáció számukra is kettős feladatát lásd Kecskeméti Gábor: „Domini sumus.” Vallási tanítás és nemesi reprezentáció 17. századi halotti beszédek inventiójában. *ItK* 1992/4, 381–398.

46. Heltai János: *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok.* Budapest, Balassi, 1994, 160.

47. A humanista nyilvánosság hasonló működéséről lásd Bene Sándor: *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban.* Debrecen, Kossuth, 1999.

48. Háportoni Forró: *i. m.*

49. Háportoni Forró: *i. m.*, Ajánlás Bethlen Gábornak.

50. Uo.

51. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása.* Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Osiris, 1999, 58.

52. S. Pataki István: *Ez világnak dolgainak igazgatásának mestersége.* Kolozsvár, 1681.

53. Uo., Ajánlás Széki Teleki Mihálynak.

54. Szepsi Korotz: *i. m.*

A Királyi ajándék fordítói és fordításai

A fordítás jelensége, gyakorlata iránt az elmúlt évtizedekben jelentősen megnövekedett az érdeklődés. Nemcsak a kultúrák közötti közvetítés eszközeként, hanem komoly társadalmi és politikai tétellel rendelkező praxisként vált például történettudományi vagy kulturális antropológiai vizsgálatok tárgyává.¹ Ezeknek a kutatásoknak az egyik meghatározó irányát a nyelvi kolonializmus és globalizáció hatásainak, illetve a domináns és alávetett, hátrányosabb helyzetű vagy kiszolgáltatott kultúrák közötti nyelvi viszonyoknak a vizsgálata képezi. Központi kérdésük, hogy milyen hatalmi érdekeket szolgálnak a domináns kultúra nyelvéből vagy akár nyelvére készült fordítások. A fordítást ezért gyakran ábrázolják olyan egyirányú kommunikációs folyamatként, olyan egyenlőtlen beszédhelyzetként, amelyet csak az egyik, jellemzően hatalmi pozícióban levő fél diskurzusai határoznak meg.

A továbbiakban egy olyan fordítástörténeti esettanulmány felvázolására teszek kísérletet, amely más megközelítési lehetőségeket is felvet. Azt, hogy a fordítás, amelyet magyarul szövegek és gondolatok visszaadásának is szoktunk nevezni, a felek közötti dialógus és vita médiumaként is szolgálhat. A szerző neve pedig az eredeti szöveg megjelenése mögötti intenciókkal el-

lentétes politikai érdekek szolgálatába is állítható, akár a szerzővel vitatkozva is.

Különböző nemzeti hagyományok számára jól ismert szövegekről lesz szó, amelyeket azonban nem vizsgáltak még együttesen. Holott összeköti őket, hogy ugyanannak a szövegnek, I. Jakab angol (illetve VI. Jakab skót) király *Basilikon doron* című királytükrének (1599) fordításai. A magyar olvasó számára ez a szövegcsoporthoz is különösen érdekes, mert magába foglalja az első magyar nyelvű politikaelméleti traktátust, Szepsi Korotz György *Királyi ajándék* című *Basilikon doron*-fordítását (Openheim, 1612.)

Jakab király művének eredetije és fordításai között nem húzódik egyértelmű választóvonal. Nem a szöveg önazonosságának irodalomelméleti vagy filozófiai problematikussága okán, hanem azért, mert Jakab királynak fiához, Henry herceghez címzett intelmei csak fordításban maradtak ránk. Azt is mondhatnánk, hogy azon szövegek közül való, amelyek gyakorlatilag mindig is csak fordításban léteztek. Szigorú filológiai értelemben létezik ugyan egy eredeti, egy későközép skót nyelvű kézirat. Ám az angol szöveg, amelyet a *Basilikon doron* modern szövegkiadásai „eredetiként” kanonizáltak (Edinburgh, 1603), amelyen a korabeli fordítások egy része alapult, és amelyhez I. Jakab király politikai gondolkodásának kutatói fordulni szoktak, már maga is fordítás.

Szövegünk fordítástörténetének első fontos szereplője ezért maga Jakab király. Nemcsak szerzőként, hanem fordítóként, illetve saját szövegeinek olvasójaként is. Jakab ugyanis erős olvasatokkal rendelkezett saját szövegeiről, amelyeket konkrét helyzetek és érdekek tükrében változtatott. A *Basilikon doron* angol szövege például a skót király angol trónra lépését volt hivatott elősegíteni 1603-ban, I. Erzsébet halála után. Úgy is mondhatnánk, hogy a skótról angolra való *translatio* szövegre és trónra egyaránt vonatkozott. Az 1603-as angol kiadás ráadásul már egy második angol változat, a skót szöveg anglicizálása ugyanis már 1599-ben megtörtént, egy összesen hét példányban készült, Henry hercegnek, illetve a király közvetlen környezetének szánt kiadás számára. Az 1603-as, második kiadás előtt azonban a szöveget teljesen, mondatról mondatra átdolgozták. A beavatkozások egy része filológiai jellegű volt: azokat a szöveghelyeket, amelyeket a király emlékezetből idézett, közelebb hozták az eredetihez.² Ez is több volt pusztán szöveggondozásnál: Jakab nyilvános arculatát „a brit Salamon” toposza határozta meg, szövegeinek pedig a szerephez illő erudíciót kellett felmutatniuk. Hogy a beavatkozásokat valószínűleg nem saját maga végezte el, ebből a szempontból lényegtelen, hisz a király nyilvános arca is kollektív erőfeszítések terméke volt. Ezeknek az erőfeszítéseknek részét képezhette az is, hogy a királynak tulajdonítottak olyan, presztízsertékű szövegeket, amelyeket

nem ő írt, bár a *Basilikon doron* esetében Jakab szerzőségét megnyugtatóan bizonyítja a király kézírásában ránk maradt skót eredeti.

Az 1603-as angol kiadás legfontosabb újdonsága *Az olvasóhoz* címzett előszó, amelyből egyértelművé válik, hogy ez a szövegváltozat a trónra lépés megkönnyítését volt hivatott elősegíteni. Az előszóra azért volt szükség, állította Jakab, mert királyi kötelességének érezte, hogy útmutatást nyújtson az olvasónak, megvilágítva olyan részeket, amelyeket, tömör és szűkszavú stílusa miatt, egyébként félreérthetnének. A félreértések elkerülése végett hangsúlyozta tehát, hogy a szöveg „igaz protestantizmusának” bizonyítéka, a puritánusokkal szembeni kritikái, illetve az urakat eláruló szolgák elleni támadásai ellenére. (Erzsébet néhány évvel korábban kivégeztette Jakab katolikus anyját, Stuart Máriát, Jakab új, angol alattvalóinak tehát okuk lehetett félni az esetleges megtorlásoktól.) Szintén az új alattvalók megnyugtatóását célozta a skót és angol egyházak közötti különbségekről vallott, a különbségek formális természetét hangsúlyozó nézeteinek kifejtése. És bár a skót egyház egyszerűbb liturgikus formáit minősítette kívánatosnak, az anglikán ceremóniákban sem talált kivetnivalót, sőt még a törvénytisztelő katolikusokkal sem kívánt konfrontálódni. Szerzőnk pontosan tudta, hogy az előszavak és ajánlások nem pusztán a szöveg homályos pontjait hivatottak megvilágítani. A szerzői szándékok kifejtését az értelmezési keretek megszabására, a

célközönség kijelölésére, az olvasatok irányítására próbálta használni. Az előszavak és ajánlások eszközével azonban a fordítók is élhettek, gyakran egészen más olvasatokat sugallva.

A királytükör maga inkább az uralkodó mindennapi életmódjával, viselkedésével kapcsolatos, gyakorlati tanácsokat tartalmazott, mint az állam rejtelmeibe való bevezetést. Egy királynak gondoskodnia kell alattvalóiról, hűséges szolgákat kell alkalmaznia, a családi béke érdekében saját vallásán levő házastársat kell választania, csatában pedig ajánlatos könnyű fegyverzetet viselnie, hogy szükség esetén elmenekülhessen – hangzanak Jakab közhelyes bölcsességei. A *respublica litteraria* közönsége nem is volt különösebben jó véleménnyel művéről. Jean Hotman, a neves jogász-történész, Francois Hotman fia például burkoltan a könyv eredetiségét és erudícióját kérdőjelezte meg, amikor azt javasolta a párizsi angol követnek, hogy a francia fordításnak úgy kell a szöveget átírnia, hogy a király beszédmódja inkább udvarinak, mint tudóskodónak tűnjön.³

Ennek ellenére a *Basilikon doron* a koramodern sikerkönyvek közé tartozott. Az első kiadást két év alatt további nyolc angol, tizenegy francia, két holland és két latin kiadás követte.⁴ 1607-ig két német fordítás is megjelent, összesen hat kiadásban, valamint egy svéd változat is. Ezeket követte Szepsi Korotz György 1612-es magyarítása. Figyelemreméltó, hogy a két-két francia, illetve német változat, illetve a

holland fordítás angol nyelvről készült, holott ebben a korban az angol nem tartozott az általánosan ismert európai nyelvek közé, angol szövegek fordításának hagyományai csak Németalföldön léteztek.⁵ Jean Hotman francia fordítása (*Basilikon doron ou present royal*, Paris, 1603) így az első, angolból francia nyelvre készült fordítás is. A jelenség mögött az Erzsébet trónjára lépő új király személyével kapcsolatos, fokozott európai érdeklődés és várakozás állt. A szövegnek készült ugyan az európai közönségnek szánt, latin nyelvű fordítása (*Basilikon doron, sive regia institutio*, London, 1604), ám az 1604-es megjelenés túl későinek bizonyult.

A fordítások egy részét a fordítók magának a királynak dedikálták. Ezek a gesztusok természetesen az uralkodói kegy keresésének hagyományos eszközei. Jakabnak dedikálta például kézíratos olasz fordítását (*Basilikon Doron overo istrutioni et animaestramenti..*, 1603) John Florio, majd sikeresen folyamodott egy udvari nyelvtanári állásért a királynő mellett. Florio elsősorban angol Montaigne-fordításairól, illetve olasz nyelvkönyveiről és szótáraitól ismert. Ez utóbbi munkáinak fontos szerepe volt az itáliai hatások angol recepciójában, például Shakespeare Itália-képének és nyelvhasználatának alakításában.⁶ Ugyanúgy, ahogyan a latin nyelv oktatása hagyományosan nemcsak a nyelv, hanem a republikánus erények elsajátítását is célozta, Florio számára a fordítás – esetében azonban nemzeti nyelvek közötti fordítás – kulturá-

lis és pedagógiai vállalkozás is volt.⁷ Az olasz *Basilikon doron*-fordítás tehát azt a lehetőséget példázza, hogy a fordítás nem az eredeti szöveg nyelvének és kultúrájának terjesztését, esetleg a fordítás célnyelvének kiművelését szolgálja, hanem fordítva, a fordítás célnyelve – esetünkben az olasz – ismerete az eredeti kulturális közeg számára szolgál útmutatóul.

A Jakabnak dedikált olasz fordítás már csak ezért is több, mint az uralkodói kegy keresése. Ugyanakkor minden dedikáció, amely a szerzőnek ajánlja saját könyvét, komplex beszédhelyzetet is teremt. Különösen igaz ez egy olyan szöveg esetében, amely a *Királyi ajándék* címet viseli, ráadásul egy olyan udvari világban, amely kölcsönös ajándékok, pártfogások, szívességek rendszerére épül, és amelyben az ajándék címzettje mindig adóssá is válik. Az ajándékozás a koramodern udvari világban ugyanis társadalmi és politikai tétikkel rendelkező gyakorlat, annak az elképzelésnek a gyakorlati megnyilvánulása, miszerint a társadalmat a kölcsönös haszon tartja össze.⁸ Mindennek maga Jakab is tudatában volt, hiszen „ajándékának” egyik visszatérő motívuma Henry herceg apjával szembeni tartozása. Maga a könyv nagy példányszámú angol kiadása is tekinthető az új uralkodó alattvalóinak szánt ajándékának, olyan ajándéknak, amely lekötelezi címzettjeit, és amelyre azoknak alattvalói hűséggel és engedelmességgel kell válaszolniuk. Természetesen az ajándékot vissza-

adó alattvalók is pontosan értették, hogyan használja a király uralkodói szavának tekintélyét.

Ezt a komplex beszédhelyzetet világítja meg egy walesi nyelvre készített, töredékesen ránk maradt fordítás (*Basilikon doron: neu, Athrawiaeth i fawredh*. London, 1604). Robert Holland Jakabhoz intézett angol nyelvű dedikációja a kölcsönös szívességek és előnyök politikai nyelvén íródott. Holland azzal érvel a fordítás szükségessége mellett, hogy a királyi ajándékból a skót és angol alattvalók már részesülhettek. Márpedig a walesiek, akik nem kevésbé hűséges alattvalói királyuknak, ráadásul az ősi britek leszármazottai, nem kevésbé szeretnének részesülni abból a kiváltságból, hogy a király saját nyelvükön szóljon hozzájuk. Emellett Jakab ősi walesi fejedelmek leszármazottja, akihez így walesi alattvalói különösen kötődnek, illetve akinek a maga során különösen kötődnie kell hozzájuk. Végül pedig a fordítás lehetőséget teremt a könyv eredeti címzettje, Henry, a jövődéli walesi herceg számára, hogy alattvalói nyelvét tanulmányozza, és a jövőben „a hozzá folyamodókat tolmács nélkül is megérthesse... Ami a fejedelmekben igen fontos és kívánatos: hiszen az egyházi és polgári társaságban... gyakran megесik, hogy a kormányzók meggazdagodnak, az emberek pedig elszegényednek, amikor a legfőbb hatalmak nem értik panaszukat.”⁹

A fordítás kísérletet tett arra is, hogy a királyi könyvét Britannia és a britek walesi nézőpontú meghatározásának terjesztésére használja. A

kétnyelvű címoldal ugyanis arról tudósított, hogy a walesi az igaz brit nyelv. A brit koronák egyesítése pedig, amely a Jakab trónra lépését övező uralkodói reprezentáció egyik központi témája is volt, a kiadás szerint walesi fejedelmek leszármazottja által valósul meg. A királyi ajándék célja itt egyértelműen lekötelezni az uralkodót, hogy teljesítse a walesiek elvárásait. Ugyanakkor a fordítás arra is alkalmat teremtett, hogy a fordító maga is kifejtse az uralkodóktól elvárt erényekről alkotott nézeteit, és az uralkodóval szembeni elvárásait, mindezt magának Jakabnak címezve.

Az európai közönség érdeklődése a negyvenöt évig uralkodó Erzsébet utódja iránt a protestáns Európa új vezéralakjának szólt. Jakab külpolitikájából természetesen hamar kiderült, hogy ezt a szerepet nem kívánta felvállalni. 1603-ban azonban még senki nem tudta, milyen is lesz az új király külpolitikája, különösen a protestáns ügghöz, illetve a katolikus hatalmakhoz való viszonya, bár természetesen az érdekelt feleknek határozott elképzelésük volt arról, milyennek szeretnék. Jakab könyvének európai fordításai ennek az érdeklődésnek és ezeknek a különböző érdekeltségeknek a megnyilvánulásai. A saját elvárásaikat a királyra vetítő fordítók egyben megpróbálták a király tekintélyét – és lehetőleg magát Jakabot is – saját ügyük szolgálatába állítani, és ha a királyt magát nem is, de állítólagos példája által másokat is ennek támo-

gatására bírni. Ezért aztán a *Királyi ajándék* nagyon változatos történetek szereplőjévé vált.

A protestáns röpirattirodalomban Anglia gyakran tűnt fel a nemzetközi kálvinizmus vezetőjeként és védelmezőjeként, ami a Jakab iránti európai érdeklődés egyik központi, könyvének recepcióját is meghatározó eleme volt. Különös várakozással tekintettek az új király fellépése elé a spanyol Habsburgok ellen függetlenségi háborút vívó hollandok, akik egyben a Jakab műveinek fordításában és kiadásában is élen jártak. A walesihez hasonlóan a holland kiadás is úgy próbálta adott mederbe terelni a szöveg potenciális jelentéseit, hogy egy másik szöveggel együtt jelentette meg azt. A holland *Een coninglijck gheschenck* (Amsterdam, 1603) úgy reprezentálta Jakab vallásos nézeteit, hogy szövegét egy 1581-es, Jakab és udvara által aláírt skót hitvallással együtt nyomtatta ki. Ez az úgynevezett *Negatív hitvallás* a katolikus egyház tanainak erőteljes elutasítását tartalmazta.¹⁰ A szöveg jelentéseit és jelentőségét tovább befolyásolta, hogy az angol szöveg elején olvasható, címe szerint annak mondanivalóját összegző szonettet egy Viverius-szonettre cserélték. Jacobus Viverius a függetlenségi háború neves propagandistája volt, akinek szonettje szerint a király szerződéses viszonyban áll alattvalóival, az alattvalók lázadása pedig Isten büntetése a rossz urakon. Ez utóbbi gondolat az angol szövegből éppenséggel levezethető volt, ám a függetlenségi háború kontextusában – és a szöveget

bevezető, kiemelt helyen kinyomtatva – jóval nagyobb hangsúlyt kapott.

A királynak a vallási vitákban elfoglalt álláspontja és különösen a katolikus egyházhoz való viszonya más európai fordítók számára is központi jelentőségű volt, ám ez néha ellentétes célzatú fordításokhoz vezetett. Míg a németalföldiek Jakabot a protestantizmus harcos védelmezőjeként szerették volna feltüntetni, a francia fordító, Jean Hotman úgy látta, hogy a *Basilikon doron* a katolikusokkal való megbékélést szolgálhatná. Szerinte a fordításnak tekintettel kell lennie a különböző vallási érzékenységekre, különösen a bonyolult németországi helyzetre, azaz a király szavait úgy kell „megédesíteni”, hogy a szöveg a katolikusok számára is elfogadhatóvá váljon. Ezért francia fordításából gyakran kihagyta a katolikusokra való hivatkozásokat, különösen a sértő „pápisták” kifejezést tartalmazó szöveghelyeket. Ahol ez nem volt lehetséges, Jakab potenciálisan sértő nyelvezetét semlegesebbre írta át, pl. „papistrie” (kb. „pápistaság”)¹¹ helyett a „római egyház tanairól” („doctrine de l’Eglise Romaine”) beszélt.¹² Az irénikus Hotman fordítását, és egyben a fordított szöveg szerzőjének tekintélyét is, a vallási megbékélés ügyének szolgálatába kívánta állítani. Ez a törekvése nem is maradt észrevétlen: a párizsi nuncius például azt jelentette Rómába, hogy a szövegben végrehajtott javítások Jakabnak a katolikus egyházzal szembeni jóindulatát bizonyítják.¹³

Az első német fordítás körülményeiről rendelkezésünkre álló adatok szintén a vallási kérdés központi szerepét hangsúlyozzák. Georg Michael Lingsheim, IV. Frigyes, majd V. Frigyes tanácsosa 1604-ben arról tájékoztatta a pfalzi francia követet, hogy hamarosan elkészül egy német *Basilikon doron* fordítás, amely, a franciával ellentétben, híven tükrözi majd a király szándékait. Lingsheim elutasította a javasolt változtatásokat, és aggodalmát fejezte ki a jezsuiták franciaországi térnyerése miatt.¹⁴ A Hotman-féle francia fordítás és a német *Basilikon doron* (Speyer, 1604) közötti különbséget a német államférfi a katolikusokkal szemben követendő politika prizmáján keresztül szemlélte.

A protestáns-katolikus hitviták és diplomáciai offenzívák történetén túl egy másik sajátos történet, amelybe a királytükkrünk, szerzőjének akaratától függetlenül, sőt némiképp azzal ellentétben belekeveredett, az angol kegyességi irodalom európai recepciójának története. A másik ismert német fordítás szerzője, Emanuel Thomson ugyanis nem más, mint a Parsonsfordító „Sonthom.” A jezsuita Robert Parsons *Booke of Christian Exercise* című munkáját Edmund Buny dolgozta át kálvini szellemben, ezt fordította Sonthom néven németre Emanuel Thomson angol származású, Stade városában élő kereskedő. Fordítását később a magyar kegyességi irodalomban is fontos szerepet játszó *Praxis pietatis* szövegével együtt nyomtatták ki

újra.¹⁵ Thomson fordítói előszava szerint a fordítás egyszerre gyakorlati tevékenység és lelki gyakorlat, amely segít távol tartani a semmittevésből fakadó bűnöket.¹⁶ Ugyanezt a kegyességi irodalomból ismert nyelvezetet használta, évekkel korábban, a *Basilikon doronhoz* írott dedikációjában, amely szerint a könyv, bár elsősorban Henry herceghez szól, számos olyan hasznos példát és tanítást tartalmaz, amely mások okulását és lelki épülését is szolgálhatja (*Das Königlich Geschenke*, Hamburg, 1604.)

A szöveg példaszzerű útmutató funkcióját hangsúlyozta Szepsi Korotz György magyar fordítása is (*Királyi ajándék*, Oppenheim, 1612.) A Wilhelm Antonius latin kiadása (Hanau, 1604) alapján dolgozó Korotz szerint a könyv „az felháborodott szívbéli indulatoknak lecsendesítésére”¹⁷ tanít. A fordítást kísérő társszövegek is azt hangsúlyozták, hogy a király könyvének témája „az életnek tisztos formája”: „Bár legyen értelmed, kincsed, jószágod, erőddel/Bírj sokakat, felség bár legyen az te neved, / Rendeled éltednek de ha rossz dolgokba folyását, / Mind elapad, s magad végre pokolra veted. / Ellenben bizonyos szép rendet idődbe követvén, / Megmarad az birodalom, lelked is egekbe megyen.”¹⁸

A kegyességre intő, tanító hangnem a szöveg politikai érvrendszerét is átalakította. A beszéd címzettje, a fejedelem, az intelmek aláztos befogadójának pozíciójába kerül. Ezt tükrözik a szöveg státusára utaló kifejezések magyar fordításai: Jakab saját szövegét többnyire tanács-

adásnak („advice”), illetve emlékeztetőnek („remembrance”) és megbízásnak („charge”) nevezi. Ezeket a kifejezéseket Szepsi rendre „intés”-nek, „tanításnak”, sőt „parancsolat”-nak fordítja.¹⁹ A tanácsadásból nemcsak az önreflexív kifejezések szintjén lesz tanítás, hanem a mondandó szintjén is. Bizonyos helyeken például Szepsi nem arról beszél, hogy mit kell tennie az uralkodónak, hanem arról, hogy hogyan működnek azok az intézmények, amelyeket tiszteletben kell tartania. A számúzetésről szóló részben például Jakab azt tanácsolja, hogy számúzetésekre, amelyeket a parlamentnek kell kimondania, ritkán kerüljön sor, és csak jóvátehetetlen vétkek esetén. Szepsi az országgyűlés szerepére utaló szókapcsolatot külön mondatban fejt ki, hangsúlyozva, hogy senkit nem lehet számúzni anélkül, hogy az országgyűlés meg nem hallgatta és ítéletet ne hozott volna ügyében.²⁰ Ami Jakabnál jó tanács, az Szepsinél így az uralkodói hatalom korlátaira vonatkozó tanítássá és figyelmeztetéssé válik.

A modern korban Jakab király műve, mondhatni „önhibáján kívül”, egy újabb történetbe is belekeveredett: a fejedelmi abszolutizmus történetébe. Az akadémiai magyar irodalomtörténet szerint például „a könyv az abszolutizmus politikai elméletével foglalkozó kiterjedt irodalom primitívebb termékei közé tartozik”.²¹ Az itt vázolt fordításokban megnyilvánuló recepcióban azonban az abszolutizmus nem kiemelt jelentőségű probléma. A könyvet elsősorban az uralko-

dók, tisztségviselők és közemberek viselkedésére vonatkozó, a mindennapi és lelki élet kérdéseit tárgyaló gyakorlati útmutatásként olvasták. A királytükör politikai vonatkozásai iránti érdeklődés pedig elsősorban a szerző személyének, Anglia új királyának szólt. A különböző olvasóközönségek különféle, néha homlokegyenest ellenkező szerepben szerették volna látni a királyt, és a fordításokat néha arra használták, hogy ezekben a szerepekben tüntessék fel őt. Ezekből a nézőpontokból egyáltalán nem az államelméleti kérdések voltak a fontosak, inkább az, hogy Jakab király hogyan fogja fel majd saját szerepét.

A fordítások szorosabb, szövegszerű vizsgálata ugyanakkor azt mutatja, hogy számos változat vitatta a fejedelmi hatalom abszolút természetét. Szepsi Korotz György magyar fordítása például, amely általában szorosan követi a latin változatot, a rendelkezésére álló retorikai eszközökkel fokozta a királyi hatalom gyakorlását ellenőrző és szabályozó intézmények fontosságát. Az angolból készült francia fordítások a maguk során a parlament szuverenitásáról beszélnek. Ezek a szöveghelyek azonban nem fordítások, sem félfordítások: a fordítások alapjául szolgáló szövegek általában megengedték a szóban forgó megoldásokat. Mindez azt is jelenti, hogy a kortárs fordítások tekinthetők olyan kortárs értelmezéseknek, amelyek útmutatóul szolgálhatnak az angol „eredeti” értelmezésében is. Jakab király politikai gondolkodásánál maradvá

például, a korabeli fordítások azokat az értelmezéseket támasztják alá, amelyek szerint a király az ősi alkotmány politikai nyelvét használta, amelyben a hatalom a király, törvény és politikai intézmények között oszlik meg.²²

Természetesen nem zárhatjuk ki, hogy bizonyos esetekben a fordítók félreértették Jakab király szándékait. Mint ahogy az is tény, hogy a fordítók tudatosan figyelmen kívül is hagyhatták a szerző szándékait, például amikor a szerzői szándékokat kifejtő előszót gyakran saját fordítói előszavukkal helyettesítették. Mindez azonban nem a szerző halála melletti érveket szaporítja, hiszen, mint láttuk, Jakab király olvasóként, felhasználóként, sőt fordítóként is fontos szereplője a *Basilikon doron* történetének. A szerző azonban egy az olvasók közül, olvasatai pedig a lehetséges, de nem az egyedsül lehetséges olvasatok. A fordítói megoldásokat is a szöveg lehetséges jelentéseinek kell tekintenünk, és amikor egy történelmi szöveg jelentéseiről és jelentőségéről beszélünk, ezeket a korabeli olvasatokat éppoly legitim olvasatoknak kell tekintenünk, mint a szerző saját értelmezését.

JEGYZETEK

1. Összefoglalóan lásd Thomka Beáta (szerk.): *A fordítás mint kulturális praxis*. Jelenkor, Pécs, 2004.

2. James VI and I *The Basilikon Doron of King James VI*. Szerk. James Craigie. 2. kötet, William Blackwood & Sons Ltd., Edinburgh/London, 1950, 99–106.

3. Jean Hotman levele Sir Thomas Parry-hez. 1603, kiadta Posthumus G. H. M. Meyjes: *Jean Hotman's English Connection*. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Noord-Hollandsche, Amsterdam/New York/Oxford/Tokyo, 1990, 203.

4. A kiadások bibliográfiájához lásd : James VI and I i. m.

5. Peter Burke: *Lost (and Found) in Translation: A Cultural History of Translators and Translating in Early Modern Europe*. Netherlands Institute for Advanced Study, 2005, 17.

6. Desmond O'Connor: Florio, John (1553–1625). In: *Oxford Dictionary of National Biography* (<http://www.oxforddnb.com/view/article/9758>, letöltve 2006. március 18.)

7. Lásd Christopher Johnson: Florio's 'Conversion' of Montaigne, Sidney, and Six Patronesses. *Cahiers élisabethains* 2003/64, 9.

8. Az ajándékozás udvari gyakorlatához és politikai nyelvéhez lásd Linda Levy Peck: *Court Patronage and Corruptio in Early Stuart England*. London, Routledge, 1993.

9. *Basilikon Doron ... Fragment of a Welsh Translation*. Ford. Robert Holland. Kiad. John Ballinger. London, 604. Ajánlás I. Jakab királynak.

10. Astrid J. Stilma: *A King Translated. James VI & I and the Dutch Interpretations of his Works. 1593–1603*. Amsterdam, Vrije Universiteit, 2005, 18, 198.

11. *Basilikon Doron*. London, 1603, 28.

12. *Basilikon Doron. Ou Present royal*. Paris, 1603, 74.

13. Lásd James VI and I i. m. 35.

14. *Jacobi Bongarsii et Georgii Michaelis Lingelshemii Epistolae*. Argentorati, Ex Officina Josiae Staedelii, 1660, 177.

15. Udo Sträter: *Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)(Beiträge zur historischen Theologie 71), 1987, 9.

16. Idézi Höltgen: Die Lösung des alten Rätsels: Emanuel Sonthom. Das *Güldene Kleinod* und das Englische Original. *Anglia* 1982/100, 362

17. *Királyi ajándék*. Ford. Szepsi Korotz György. Oppenheim, 1612, Dedikáció Drugeth Homonnai Istvánnak.
18. Kertvélyesi János: Elme, tanács, tudomány, méltóság, drága nemesség... In: *Királyi ajándék...* 9a.
19. *Királyi ajándék...* 66, 86, 136, 144 stb.
20. *Királyi ajándék...* 56.
21. Klaniczay Tibor (szerk.): *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*. Budapest, Akadémiai, 1964, 41.
22. Lásd pl. Glenn Burgess: *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven/London, Yale University Press, 1996; Paul Christianson: *Royal and Parliamentary Voices on the Ancient Constitution*. In: Linda Levy Peck (szerk.): *The Mental World of the Jacobean Court*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 71–95.

Kegyesség és buzgó serénység: változatok hazaszeretetre

Lipsius *Politicájának* 1641-es magyar kiadását a fordító, Laskai János „Nemzetes nemes Madarász György uramnak” ajánlotta. Az ajánlás címzettje a megtiszteltetést buzgó hazaszeretetével érdemelte ki. A hazaszeretet legmegfelelőbb kinyilvánítási módja ugyanis – különösen az írástudók nézőpontjából, tenné hozzá némi iróniával Lipsius – a könyvek szeretete, az írástudók gyámolítása és a vallásban való állhatatosság: „Immár hazájához való szeretetivel, az én ítéletem szerint, akárkinél sem utolsó Kegyelmed. Nemhogy annak gyámolításában való erejét venném Kegyelmednek fontban a nagyobbakkal, hanem jó igyekezetit, mely a kisebb rendekben is egyenlő lehet. A szent igyekezetet még Isten is cselekedetül tulajdonítja. Főképpen, ha a vallásban való állhatatosság és buzgó serénység a hazának szeretetire tartozik. Kivétel nélkül mondom; hazáját kegyelmed tökéletesen szereti, elválhatatlanul összeköttetett e kettő: vallásunk és hazánk. Szent a haza, szent a vallás, és a jók mindenikért egyenlőképpen meghalnak.”¹

A magyar fordító a hazaszeretetet egy olyan változatára hivatkozik a Lipsius-fordítás bevezetőjében, amely, a bevett modern értelmezések szerint legalábbis, a lipsiusi állásponttal gyöke-

res ellentétben áll. Ma ugyanis úgy tartjuk, hogy a vallási és polgárháborúk korában Lipsius távolságtartást hirdetett minden olyan érzelemtől, amely magával sodorhatná az embert a harcok sűrűjébe, a hazaszeretet pedig kiemelt helyen szerepel ezek között. A hazaszeretet Lipsiusnál, írja Maurizio Viroli, olyan hamis és ártalmas hit, amelyet messziről el kell kerülni, hiszen „alapja a kérkedő áltatás (*malitiosa simulatio*), a hamis könyörület (*pietas*), a szánakozás (*miseratio*), három olyan érzelem, amelyek mind az állhatatosságtól térítenek el.”²

Az állhatatosságról című munkájában Lipsius hosszú oldalakat szentelt kegyesség és hazaszeretet szétválasztásának. Elutasította a *szülőhaza* bevett képét, amelynek segítségével az Isten és haza iránti, gyermeki szeretet összekapcsolható volt. A kegyesség, mint írta, Isten tisztelete és szeretete, amellyel az ember csak Neki tartozik. A hazaszeretet ellenben *amor privatus*, alapja az egyéni érdek, a saját javak szeretete és a személyes veszteségtől való félelem: „Mert a közönséges romlásokon sokan igen szánakoznak miközülünk: avagy azért, hogy azok ugyan rohanva és háborogva tólulnak, és mintegy fegyveres seregek borítják azt, aki ellenek áll: avagy inkább azért, hogy néminemű hízelkedéssel kelletik magokat, és a mi szíveinkben azokból származott keserúséget gyakorta eszünkbe sem vesszük, meg sem érezzük. Imé, aki az maga bánatja miatt ellankadott, szükséges, hogy azt őmagában véteknek és erőte-

lenségnek lenni megvallja, ha szintén meg nem jobbítja is, mert; mivel mentegetheti attúl magát? De aki közönséges veszedelmek alatt hanyatlik meg, gyakorta annyira nem vallja azt meg véteknél és esetnek lenni, hogy találkozik, aki kérkedik inkább avval és dicséret gyanánt tartja. Mert azt kegyességnek és könyörületességnek nevezik: és micsoda híja vagyona, hogy e közönséges vétek a jószágos cselekedetek, sőt a szentek közé nem számláltatik?”³

A *De constantia* fentebb idézett 11. könyvét nehéz másként olvasni, mint ami pont azt a hazaszeretet-felfogást utasítja el, amelyet Laskai Madarász Györgyben megvalósulni lát. Amikor a *Politica*-fordítás ajánlásában a haza és a vallás szentségéről beszél, amelyekért az erényesek egyformán életüket adják, Laskai egy olyan hazaszeretet-fogalmat látszik magáévá tenni, amely szöges ellentétben áll Lipsius álláspontjával.

Ugyanebben az ajánlásban azonban a hazaszeretethez egy másik jelentésével is találkozunk. Eszerint a hazaszeretet kitartó és állhatatos munkálkodás a haza javáért: „szent igyekezet”, „állhatatos és buzgó serénység.” Ez a hazaszeretet-felfogás szintén igen elterjedt volt a tizenhetedik században, és Lipsius munkásságának központi fogalmaira támaszkodott.

1641-ben, Laskai *Politica*-fordításának megjelenésekor a lipsiusi neosztoicizmus már széles körű recepcióval bírt Magyarországon, amely kiterjedt a hazaszeretet fogalmának értelmezé-

sére is.⁴ Laskai ajánlása maga is a magyar Lipsius-recepció jellegzetes vonásait tükrözi, amikor két különböző nyelven beszél a hazaszeretetről. A tizenhetedik században ugyanis a hazaszeretetről való beszéd két változata volt forgalomban. Amikor a hazaszeretetet nyelveiről vagy nyelvezeteiről beszélünk, azt a politikai nyelvek alábbi, J.G.A. Pocock munkásságából merített definíciója alapján tesszük: „Elsősorban egy adott nemzeti nyelven belül létező idiómák vagy beszédmódok érdekelnek. Ezek a nyelvek különböző fokú önállósággal és állandósággal rendelkezhetnek. Az „idiómák” áttűnhetnek „stílusokba,” el egészen addig a pontig, ahol a *langue* és *parole* közötti, itt tételezett különbség eltűnik. Ám általában olyan diskurzustípusok után kutatunk, amelyek elég állandósággal bírnak ahhoz, hogy több beszélő számára is hozzáférhetőek legyenek, és olyan játékok természetét mutassák, melyeknek meghatározó szabályrendszerét több játékosra tekintettel állították fel.”⁵

Az egyik nyelvezet, amelyet itt a kegyesség nyelvének fogunk nevezni, az Istennel, a vallással és a hazával szembeni kötelességek egyenmőségét állította, és a vallás által előírt kötelezettségekből vezette le a haza irántiakat. A másik nyelvezet a neosztoicizmusé.

A hazaszeretet neosztoikus nyelvéről beszélni, bár a modern értelmezésekbe ez nemigen fér bele, a korban egyáltalán nem önellentmondás. A Lipsius-követők úgy válaszoltak a kegyes, Is-

tent és a hazát összekapcsoló hazaszeretettel szembeni kihívásra, hogy a központi neosztoikus erények, a szorgalom és állhatatosság segítségével adtak új tartalmat a patriotizmusnak. Az első magyar nyelven íródott, Bethlen Gábor fejedelemnek dedikált királytükörben például Pataki Füsüs János az uralkodói hazaszeretetet Senecából kiindulva, a köz javáért folytatott, szorgos munkálkodásként határozza meg: „*Omnium domos illius vigilia defendat, omnium otium illius labor, omnium delicias illius industria, omnium vacationem illius occupatio*. Az királyoknak vigyázása mindeneknek házokat meg oltalmazza, munkájával mindeneknek tunya hivalkodásokat, szorgalmatosságával mindeneknek gyönyörű köttetéseket, foglalatosságával mindeneknek henyéléseket.”⁶

A „vigyázás”, „szorgalmatosság”, vagy, mint később fogalmaz, „az serenysegh avagy hazájához való buzgoság”⁷ egyértelműen ugyanannak a nyelvnek a része, mint Laskai „buzgó serénysége”.

A továbbiakban a hazaszeretetnek ezt a két nyelvét, a kegyest, illetve a neosztoikust elemezzük, különös tekintettel a neosztoikus nyelvezet által végrehajtott retorikai elmozdulásra, melynek eredményeképpen a vallási erények megalapozó funkcióját a sztoikus erények veszik át. Előtte azonban ejtenünk kell néhány szót a haza fogalmáról.

A magyar nyelv különbséget tesz a területi-közigazgatási jelentésű, érzelmileg és morálisan

semleges *ország*, illetve a normatív felhangokkal teljes *haza* között. Akárcsak más nyelvekben, a latin *patria* megfelelőjeként a magyar *haza* is előbb szülőhelyet, az eredet helyét jelölte, amire a szótó „ház” jelentése is utal. A kifejezés területi jelentése a tizenhatodik században, a humanisták munkásságában tágult ki, ekkor kezdte a *haza* Magyarországot is jelenteni. Ballasi Bálint például Magyarországot érti rajta, Petrarcat idéző érzelmi töltettel.⁸ A század végére ez a használat elterjed a vallási és iskolai célokra szánt könyvekben is, amelyben nagy szerepet töltött be Szenci Molnár Albert mint a heidelbergi peregrináció egyik szervezője és szellemi útmutatója, illetve nagyszámú kiadvány szerzője vagy sajtó alá rendezője. Tolnai Gábor elemzése szerint a pályakezdő Szenci Molnár szóhasználatában a *patria* kezdetben csak szülőföldet jelent, soha nem az országot; 1599-től azonban kezdi a kifejezést „Magyarország” értelemben is használni, „és ettől kezdve egyaránt szerepel mindkét jelentésével a ’patria’ ugyanúgy, mint magyar megfelelője, a ’haza’”.⁹

A *haza* jelentésének kitágulásával tovább finomodott a két kifejezés területi jelentése is. Az *ország* jelenthette a középkori magyar királyság három részre szakadása után létrejött három területi egység bármelyikét, a kitágult jelentésű *haza* azonban a háromra együttesen vonatkozott. Amint Péter Katin kimutatta, a koramodern korban, a középkori állam felbomlása ellenére megmaradt a közös nemzethez és a

közös hazához való tartozás tudata.¹⁰ Ugyanakkor az is tény, hogy a használatban a két kifejezés területi jelentése nem mindig tér el egymástól. Számos szerző használja a két kifejezést együtt, mintegy szinonimaként. Szepsi Korotz György *Királyi ajándék*ában például így fordítja magyarra I. és VI. Jakab király „maiores ortus tui partem patria vendicat”¹¹ kifejezését: „nagyobb részét az te életödnek az te hazád, és országod magának tulajdonítja.”¹²

Az *ország* és a *haza* közötti különbség ezért, akárcsak ma is, elsősorban nem területi, hanem normatív természetű volt. Az itáliai reneszánsz humanisták *patria* kifejezéséhez hasonlóan a magyar *haza* erkölcsi és érzelmi mércét állított, amelyeket a hazaszeretetet diskurzusai moralizáló és az érzelmekre ható toposzok segítségével mutattak fel. Ezeknek a normáknak a vonatkozásában a két kifejezés már egyáltalán nem felcserélhető, hiszen magyarul az ország szeretetéről nem, csak a haza szeretetéről lehet beszélni. A *haza* terminus érzelmi töltetére utal a már Ballassitól is jól ismert „édes haza” kifejezés. A *haza* által felállított viselkedési normákat pedig Szepsi Csombor Márton így fogalmazta meg: „Azt tartom penigh én igaz házafiának, az ki nem szá'al, hanem szüvel szeretöie hazáiának, és azt az ki házáiáért az mikor kévántatik örömezt meghal, és vigan el hadgya mind azokat, valamellyek ez világhban vadnak, csak házáiának szölgálhasson.”¹³ Maga a természet diktálja, teszi hozzá Csombor, „hogy hüttel köte-

lesek vagyunk az mi házánknak, mely ellen veteni kárhozatos dologh”.¹⁴ Mint Csombor megfogalmazásából is látható, ezek az érzelmi és viselkedésbeli normák erős vallási felhangokkal is telítettek. Ugyanakkor ez az a hazaszeretet-fogalom, amelyet Lipsius éppen azért bírál, mert a hazaszeretetet természetes érzelmeként, illetve a vallási normákkal egyneműként tünteti fel.

A haza és a vallás összekapcsolása hosszú hagyományokkal rendelkezett, elsősorban a törökellenes harcok kontextusában, ahol egyik védelme a másik védelmét is jelentette. Ez a hagyomány a legtisztábban a *querela Hungariae* toposzban kristályosodott ki. A magyar és a német *Türkenliteratur* központi eleme az allegorizált Magyarországot szólaltatta meg, amint német nővérének panaszkodva egyben figyelmeztette is azt, hogy amennyiben népe nem emelkedik felül belső ellentétéin, a háború sújtotta Magyarország sorsára jut.¹⁵ A toposz Alvinczi Péter *Querela Hungariae* című röpirata nyomán telítődött felekezeti felhangokkal. A kassai prédikátor ugyanis a török elleni harcra buzdító retorika hagyományos elemeit a katolikus egyházra alkalmazta, annak papságában találva meg a török győzelmeknek és az ország romlásának okát, beleértve az „igaz” vallás veszedelmét is: „Tetszik rövideden ujjal, mint egy jelenséggel megmutatni attól az emberi nemzetnek közönséges ellenségétől mit és minémű dolgokat szenvedjünk mind kezdetitől fogva ez ország birodalmá-

nak, holott (melyet bőséges, véres könnyhullatással siratunk) nem közrendbéli és becstelen, galád emberek, hanem önnönmaga a nyírt pap-ság által, valami gonosz hazánknak közönséges társaságára kiáradhatott, kiöntötte, és ma sem szünik kiönteni.”¹⁶

Alvinczi röpirata a protestáns sérelmeket az egész ország sérelmeként ábrázolta, és Bethlen Gábor első hadjáratát volt hivatott legitimálni. A Bethlen magyarországi hadjáratai körüli propagandairódalom tovább erősítette a vallás és a haza ügyének összekapcsolását. Ennek az irodalomnak a legfontosabb elemeit foglalta össze Melotai Nyilas István unitárius-ellenes vitairata, amelynek Bethlen Gáborhoz szóló dedikációja egyben a fejedelmi reprezentáció fontos irata is.¹⁷ Melotai szerint a két legfontosabb erény Isten szolgálata és a haza védelme. Ezek követésére a kegyesség és szeretet indítja az embereket. A hitbeli kegyesség és a haza szeretete olyan erős késztetések, hogy az emberek inkább életüket áldozzák, mintsem elszenvedjék Isten tiszteletének sérelmét vagy a haza veszedelmét. A kegyes és hazájukat szerető emberek tudják, hogy a szabad vallásgyakorlás és a békesség Isten lelki és anyagi jótéteményeit vonják maguk után. A kegyes magatartás egyszerre irányul Isten és a haza felé, hisz mindkettőt édes szülőként kell tisztelni. Melotai érvelésében tehát a vallás és a haza ügye szorosán összekapcsolódik: az előbbi veszedelme utóbbi veszedelmét is maga után vonja, ezért a hazájukat szerető embe-

rek egyben a vallás védelmezői is. Az egész eszmefuttatás azt hivatott bizonyítani, hogy a kegyes fejedelem, Bethlen Gábor megtestesíti mindezeket a normákat, amint azt magyarországi, a vallás és haza védelmében indított hadjáratai bizonyítják.

A vallás és a haza összefonódásának kontextusát a vallási küzdelmek határozták meg. A különböző politikai szereplők előszeretettel jelenítették meg cselekedeteiket a vallási sérelmek orvoslásaként, a vallásszabadság védelmeként. Bethlen Gábor előtt ezt tette Bocskai István fejedelem. Végrendeletében, melynek megszövegezése valószínűleg szintén Alvinczi Péter munkája, azt olvassuk, hogy felkeléséhez magyarországi támogatói „hiteknek és régi szabadságoknak megkereséséért”¹⁸ csatlakoztak. Leveleiben, melyekkel a magyarországi nemességet próbálta maga mögé állítani, Bethlen szintén a rendek kegyességére és hazaszeretetére hivatkozott, az ország és a vallás szabadságának együttes visszaállításáért hívta őket harcba.¹⁹ Természetesen a protestáns prédikátorok, mint Alvinczi is, amikor ezt a propagandairódmát gyarapították, saját elképzeléseik megvalósítására próbálták a különböző személyiségeket felhasználni, és a hit védelmezőiként ábrázolva őket a (saját) vallás támogatását és védelmét tették meg a hazaszeretet központi összetevőjének.

Ugyanez a retorika jellemzi a katolikus ellen-propagandát is. Az Alvinczivel kiterjedt vitát folytató Balásfi Tamás is „hazája szerető igaz

magyar emberként” szólal meg, amikor azt fejtegeti, hogy Bethlen támogatói, a főuraktól a városokon át a katonáig mind Istenük, hazájuk és nemzetük árulói. A török szolgálatában álló Bethlen, mint írja, „akármit paranchollyon akárkinek-is, à vagy Istene, à vagy Hazája, à vagy Nemzete, s ha maga-ellen vagyon-is, azt kéuánnya, hogy a' néki valo kötelességből, mint azokat megchielekedgie; à mint ez rakua mindennapi példákkal.”²⁰

Isten és haza összekapcsolása tehát mélyebben gyökerezett a vallásszabadságnak a rendek politikai szabadságaként való, hagyományos védelménél. A kegyes hazaszeretetet nyelve a haza szeretetét a vallásos hit szókészletével írta le, és ezáltal a hazaszeretethez a hittel kapcsolatos jelentéseket társított, beleértve a hívekre és igazakra való utalásokat is.

A *hit* segítségével határozza meg Szepsi Csombor Márton a hazaszeretet kötelességét : „hüittel kötelesek vagyunk az mi házáknak, mely ellen véteni kárhozatos dologh.” Szenczi Molnár Albert korabeli, latin–magyar szótára szerint a *hüt* a latin *fides* megfelelője.²¹ Vallási jelentéstöltetét mutatja, hogy ugyanezzel a kifejezéssel találkozunk a *sacrosanctus* („hütös, szent-séges”), *impius* („Istentelen, hitötlen”) és *infidelis* („nem hiv, hütetlen”) magyarításaiban.²² Hogy nem egyszerű homonímiával van dolgunk, bizonyítja, hogy a hitszegők, azaz hazájukkal szembeni kötelességük elmulasztói, Csombornál egyenesen kárhozatra jutnak. Ugyanezzel a

szóhasználattal él a *Basilikon doron* fordításának ajánlásában Szepsi Korotz György, amikor azt fejtegeti, hogy a polgári társaság „éltető lelke és... megmaradására szerezhető erős lánca és kötele” nem egyéb, mint „az *hű és igaz* tisztiben eljáró, s hazája megmaradására törekvő fejedelem”.²³ Nem mellékesen a fejedelem „tisztének hív kiszolgáltatása” nem egyéb, mint „az igaz isteni tisztelet” megtartása és megtartatása, valamint „az jámbor szelíd erkölcsű és tudós egyházi emberek”, „az anyaszentegyházban híven munkálkodó szolgák” támogatása, és saját udvarában is „az hű igaz, és mind tekintetre, s mind pedig böcsületre méltó szolgák” megtalálása.²⁴ A nyelvezet erőteljes biblikusságát erősíti, hogy az ajánlást követő 101. zsoltár 6. versszaka, Szenci Molnár Albert fordításában, a következő szavakat adja a király szájába: „Az én szemeim azokra nézzenek, / Az kik ez országban igazán élnek, / Nálam ezek lakjanak, s hű szolgák / Szolgáljanak.”²⁵

Az Istennel és a hazával szembeni kötelességek nyelvi összekapcsolása azt sugallta, hogy az Istennel, a vallással, illetve a hazával szembeni kötelességek alapvetően egyneműek. A kegyes hazaszeretet politikai nyelve továbbá a haza iránti, illetve a vallási értelemben vett hűséget a politikai legitimitással kapcsolta össze, a haza iránti, uralkodókra és alattvalókra egyaránt vonatkozó kötelességeket pedig a kegyesség vallási eredetű terminológiája, az igazakra és hívekre való utalások segítségével fogalmazta meg.

A „hívek és igazak” terminológiájának a hazaszeretettel való összefonódása több fontos következménnyel járt. Mivel az „igaz hívek” az erőteljesen konfesszionális beszédhelyzetekben az adott felekezethez tartozókat jelölte, a kegyes hazaszeretetet nyelve felekezeti alapon legitimált politikai cselekvőket, vagy tagadta cselekedeteik legitimitását. Mint láttuk, a katolikus Balásfi szerint a protestáns vallásszabadság nevében fellépő Bethlen hívei egyszerre árulták el Istent, a hazát és a nemzetet. A protestáns Alvinczi a maga során a Sátán műveként jellemezte a katolikus papság és a Habsburg-párt tevékenységét.²⁶ Ebben a retorikában a politikai nézetkülönbségek, a nép és a haza javáról alkotott elképzelések eltérései az igaz és hamis hit, illetve hit és hitelenség különbségévé váltak, ahol az egyik az üdvözülés, a másik a kárhozat útjára vezet, a földön és a túlvilágon egyaránt. Ezekkel a jelentésekkel terhes Csombor kárhozat-utalása is.

A kegyes hazaszeretet nyelvére utalt Laskai, amikor ezt írta: „elválthatatlanul összekötött e kettő: vallásunk és hazánk. Szent a haza, szent a vallás, és a jók mindenikért egyenlőképpen meghalnak.” És ez az a hazaszeretet, amelyet a szerző, akit magyarra fordított, olyan erőteljesen elutasított. Amikor a hazaszeretet nevében folytatott háborúk okozta szenvedéseket szemléli, Lipsius a vallásos felindulásként és buzgósággént működő, kegyes hazaszeretetet támadja: „Mert ez hazához való szeretet közönségesen kegyességnek mondatik: a kit én, megvallom, sem

nem értek, sem nem szenvedhetek. Mert honnan vagyon a Kegyesseg? Kit én tudom mely nagy jószágos cselekedet: nem-is egyeb tulydonképpen, hanem Az Istenhez es szüleinkehez törvényes tisztünk szerint valo tisztelet es szeretet. Micsoda orczával elegyiti tehát a Haza ö magát ezek közzé? Mert, azt mondgyák, az is szentséges és régi szülénk. O semmire kellök: és a kik immár nem az okosságon, hanem a természetten tésznek bosszút! Szülétek-é az? mijért, avagy miképpen?”²⁷

Figyelmen kívül hagyhatta-e Laskai a *Politica* fordításakor *Az állhatatosságról* hasonló szöveghelyeit? Vagy felülírni próbálta-e ajánlásával a lipsiusi bírálókat? Bizonyos mértékig természetesen minden fordítás kisajátítás, olyan új jelentések beírása a szövegbe, amelyek az értelmezés és szöveghasználat új kontextusaiból származnak, fakadjon az a célnyelven elérhető szókincs sajátosságaiból vagy a fordító saját élethelyzetéből.²⁸ Ugyanakkor a magyar Lipsius-recepció sajátosságainak feltárása nemcsak a magyar kontextus megvilágítására alkalmas, hanem, mint érvényes, korabeli értelmezések együttese, átírhatja a modern Lipsius-értelmezéseket is.

Amikor ajánlásában a hazaszeretetről Laskai azt írja, hogy „A szent igyekezetet még Isten is cselekedetül tulajdonítja. Főképpen, ha a vallásban való állhatatosság és buzgó serénység a hazának szeretetire tartozik,” akkor a lipsiusi neosztoicizmus két központi fogalmára, az áll-

hatatosságra és szorgalomra hivatkozik. A haza és a vallás ügyét összekapcsoló, kegyes hazaszeretetet nyelvét próbálja összeegyeztetni a hazaszeretetet neosztóikus, az állhatatosság, serénység és szükségszerűség fogalmai köré szerveződő nyelvvel. A kegyes hazaszeretet elleni támadása dacára ugyanis Lipsiusnál fellelhetők voltak a hazaszeretetet egy másik felfogásának nyelvi és fogalmi eszközei, amely szemben állt ugyan az előbbivel, ám normatív ereje továbbra is az ókoriak hazaszeretetéhez volt fogható: „Mert minekutánna az emberek, ama paraszt és magokban való buydosó életet elhagyván városokban kényszerítették menni, és házakat s kőfalokat kezdetek építeni, és társaságokat csináltak, és közakarathból magokat ótalmazták avagy másokra támadtak: imé ebből szükségesképpen némi-nemü közösülés támadott, és sokféle dolgoknak szövetsége. Némely földek és határok közönségesek voltak: templomokat, piaczat, kéncses házakat, törvény tévő helyeket közösleg birtak (...) Mely közönséges dolgokat mindazáltal a mi fösvényiségünk szintén úgy kezdett szeretni és tartani (nem is tellyességgel ok nélkül) mint a maga tulaydonit. Mert bizonyára minden polgárnak külön-külön közi vagyon ahoz: nem is különböz a magok javaitúl, hanem csak a menyiben nem egy emberé. De e társaságból minegy uy rendnek formája, és néminemü ábrázattya származott mellyet közönséges társaságnak és ugyan azont Hazának nevezzük. Mellyben mikor vennék eszekben az emberek

hogy felette igen használna kinek-kinek megmaradására: törvényeket is szabtak annak segédelmére és óltalmazására.”²⁹

A *De constantia* hazaszeretet-fejezetében Lipsius a hazaszeretetet a kegyességtől kívánja elválasztani. Érvelése szerint a hazaszeretet nem egy Isten által az emberbe táplált, természeti adottságként felfogható érzelemből fakad, hanem annak belátásából, hogy az egyén sorsa összefonódik az országéval, amelyben él. A hazaszeretet természeti adottságként való felfogásával tehát „a *patria* politikai közösségként és életmódként való, republikánus felfogását”³⁰ állította szembe. Elutasította Isten és a haza iránti szeretet összekapcsolásának bevett formáját, a szülőhaza szóképét is. Ugyanakkor hozzátette, hogy a jó emberek egyben jó polgárok is, akik megvédik hazájukat, ameddig esély mutatkozik arra, hogy küzdelmüket siker koronázza: „.... mely bódogok amaz erdei vagy mezei emberek, a te ítéleted szerint, kiknek születések helye mindenkor virágzik, és mayd minden veszedelmek avagy romlások kívül vagyon. De bizonyára nem az a Haza, nem: hanem a mint mondám, egy király avagy egy törvény alatt levő valamely rend, es mintegy közönseges haio. Mellyet ha akarod hogy a polgárok szeressenek, veled tartom, hogy ótalmazák, akarom, hogy érette halált szenvedgyenek, megendegedem, de azt nem, hogy valaki bánkodgyék, földön heverjen, zokogjon érette: *Kedves és dicséretes dolog hazánkért meghalni...* de meghalni mondotta,

nem sirni. Mert úgy kell jó polgároknak lennünk, hogy jó férfiak is legyünk, nem lézünk pedig, valamikor gyermekek avag' asszonyemberek módgyára sirünk és kesergünk.”³¹

A *De constantia* tehát nem teljesen elutasítani kívánja a hazaszeretetet, hanem azt állítja, hogy „móddal és mértékletessen kell annak lenni”.³² A hazaszeretnek pedig redefiniciók sorának segítségével próbál megfelelő mértéket szabni, új nevet és tartalmat találni számára: „De azt mondod, gyakor helyen nevezik ezt Kegyességnek a tudós és nagy emberek. Megvallom de csak szokásból, nem valóba, mely valóságot ha követz, Istennek tulaydonitod azt a szent és becsületes nevet, és, ha úgy tetszik, szüléinknek; ez indulatot pedig, még ha megtisztított-is, meg-elégszel becsületessen Szeretnek nevezni.”³³

A latin szöveg a *pietas* helyett javasol *caritas*-t, a javaslatot magát pedig az *emendare*, *temperare*, *circumcisio*³⁴ terminusok segítségével jellemzi. Laskai fordítói megoldása, amikor a *pietas*-t *kegyességnek*, a *caritast* *szeretnek* magyarítja, megtartja a hazaszeretetre használt, hagyományos magyar kifejezést, ugyanakkor sikerül visszaadnia a lipsiusi szembenállást is.

A *De constantia* a hazaszeretet tárgyalására a hamis nyomorúságok és „negédes képmutatások”³⁵ kapcsán kerít sort, amelyek eltérítik az embert az állhatatosság követésétől. Lipsius azonban megengedi, hogy a törvényerővel bíró szokások elvárják az emberektől, hogy szeressék

és megvédjék hazájukat mint közös tulajdonukat, földjüket és politikai berendezkedésüket. A hazaszeretet meghatározása azonban itt is elmozdul a természeti adottság vagy isteni parancs irányából a szokás és érdekek meghatározta viselkedés irányába. Ez a különbségtétel nem az egyén nyilvános viselkedésében volt hivatott változást előidézni, hanem abban a módban, ahogyan a nehéz időket megélte.³⁶ Ami a nyilvános viselkedést illeti, a szokások, törvények és az egyén saját érdeke továbbra is megkívánta, hogy megvédje hazáját. Lipsius célja nem az, hogy feladja a hazaszeretetet eszményét vagy a hazáért halni klasszikus eszményét; amit fel kíván számolni, az a „negédes kép-mutatással” társuló búsongás, amely helyébe az állhatatosság és kitartás elvárását állítja.

Amikor tehát a *Politica*-fordítás ajánlásában Laskai a hazaszeretetről mint igyekezetről, állhatatosságról és buzgó serénységről beszél, a hazaszeretetet egy olyan értelmezését nyújtja, amely tulajdonképpen összhangban áll a *De constantia* hazaszeretet-definíciójával. Hiszen, mint láttuk, Lipsius sem elutasítani, csak mérsékelni akarta a hazaszeretetre való hivatkozásokat, megkeresni annak „valódi” tartalmát, amely tartalom igen hasonló ahhoz, ahogyan Laskai fogalmaz.

Laskai ajánlása ugyanakkor összhangban áll azzal a móddal is, ahogyan a magyar neosztoicizmus a hazaszeretetről beszél. Tény, hogy a neosztoicizmus magyar nyelvű szövegei sok-

szor inkább elkerülik a hazaszeretet témáját. Vetéssi István levele az uralkodás művészetéről például, noha szorosán követi a vétkek és erények lipsiusi rendszerét, nem érinti azt.³⁷ Máskor inkább a háború sújtotta országok ékesszóló leírásaiért fordulnak Lipsiushoz. A haza válságos állapota mint komoly egyéni szenvedés forrása közhelynek számított a 16–17. századi magyar irodalomban, ami nagyban hozzájárult Lipsius népszerűségéhez: „Allassuk penig Magyarországbán Lipsiust (mert immár ez könyvetskéjében magyarul is szól velünk:) nem hiszem, hog’ ez irását nyilvánban szabhatta volna reánk, ha szintén jó idejét ez hazában töltötte volna is el. Mert ez széles világnak minden nemzetségi közzül, mellyiknek vagyon nagyobb szüksége az allhatatosságra, mint az magyar nemzetnek? Ama le-nyomattatott, el-tapodtatott, minden külső társaságbeli igazgatástúl tellyességgel megfosztatott, es csak regi nevezetiről meg ismertethető dirib-darab népen kívül, hazudgyak benne ha nyomorultabbat találisz a magyar nemzetnél. Ennek régi jó hire-neve, népeket rettentő vitézi erőssége, meltságos szabadsága, csak emlekezetben maradott: valosága tellyességgel elkölt.”³⁸

A középkori királyság bukása és a törökellenes küzdelmek kilátástalansága más szerzőket is arra indított, hogy a jelenre mint végtelen szenvedés forrására tekintsenek, és erőteljes nosztalgiával idézzék fel a múlt hősies küzdel-

meit. A tizenhetedik század elején e megpróbáltatásokra válaszként Rimay János hangsúlyozta Lispius nyomán az egyéni erények fontosságát, amelyek megerősíthetik őt a nehézségekkel szemben. Ugyanakkor költészetében a hazaszeretet témája elsősorban az elmúlt évszázad heroikus küzdelmeinek nosztalgikus felidézései során bukkan fel. A haza fő attribútuma pedig, mely a harcokban elveszett és amelyre fájdalommal emlékezik, a szabadság.³⁹

A hazaszeretet neosztoikus politikai nyelve segítségével a hazaszeretethez kapcsolódó erényeknek is új tartalmat lehetett adni. Pataki Füsüs János királytükre például a hazát megóvó „hadi jószágos cselekedeteket” már nem a nemesség hagyományos katonai erényeként határozza meg. Részben, mert, mint írja, a parasztok jobb katonák.⁴⁰ Részben azonban, és a mi szempontunkból fontosabb lépésként, a hadakozáshoz szükséges erények között elsősorban a megfontoltságot, bölcsességet, állhatatosságot tartja fontosnak, olyan erényeket tehát, amelyek a polgári („togata”) erények között is kiemelt helyen szerepelnek művében: „Az hadi jószágos cselekedet, mellyet az Deákok bellica virtusnak neveznek, nem egyéb, hanem az veszedelemnek idején való erősség, az cselekedetekben való szorgalmatosság; valamely dolognak véghez vitelében való gyorsaság; és az gubernálásnak gondviselésében való eszesség.”⁴¹

A korabeli szövegek hangsúlyainak a katonai erények irányából a polgári erények, a civil élet,

sőt gyakran a magánélet és spiritualitás irányába való eltolódását az irodalom gyakran értelmezi az előbbieknél a törökellenes harcok kilátástalanságából fakadó leértékelődéseként. Bitskey István például a korabeli vitézségeszményeket elemezve az aktív élettől a passzív életbe való visszahúzódásról beszél.⁴² Szilasi László némiképp eltérő hangsúlyokkal arról ír, hogy a *heroica virtust* a magánérdek követésének legitimálása váltja fel.⁴³ Mindkét érveléstípus a katonai erények devalválódásában a közérdekre irányuló politikai cselekvés lehetőségeinek beszűkülését vagy egyenesen leértékelődését véli tetten érni. Mikor azonban Füsüs úgy tolja el szövegének hangsúlyait a hagyományos katonai erényektől a polgárerények irányába, hogy a katonai erényeket magukat redefiniálja az utóbbiak segítségével, az általa végrehajtott beszéd tett nem írható le a magánérdek és közérdek, politikai aktivitás és passzivitás ellentétpárok mentén. Füsüs a katonai erényeken alapuló, örökletes nemesi kiváltságokat előbb a petrarcai *vera nobilitas* eszményére hivatkozva bontja le: „Nem illetlenül szól azért az keresztyén Poéta: Nobilitas vera est, virtus quam vivida nutrit. Az igaz nömössegh az, mellyet az élő iosagos czelekedetek táplálnak.”⁴⁴ Füsüsnél a katonai erények meghatározásában is szerephez jutó kitartás, szorgalom, gyorsaság, eszesség, majd a tulajdonképpeni polgári erények, az ártatlanság, mértékletesség, nyájasság, ékesszólás, állhatatosság nem tekinthetők sem passzív jellegű-

eknek, sem magántermészetűeknek. Ellenkezőleg, mindezeket a köz javát szem előtt tartva, aktívan kell gyakorolni.

Pataki Füsüs királytükre sorra veszi az elvárt fejedelmi erényeket. A hazaszeretetet, akárcsak Laskainál, a serénységgel kapcsolódik össze, a serénység erényének tárgyalásakor bukkan fel: „az királynak valamely dologhnak véghez vitelében való serénysége mely nem egyéb, hanem buzgó indulattya, és hazáiához való szereteti, melytől kénszerítettik hogy országának békességéért, és meg maradásáért szorgalmatosan vigyázzon.”⁴⁵ Az uralkodó hazaszeretete tehát serénységében nyilvánul meg, amellyel a haza javán, illetve alattvalói javain öröködik.

Füsüs királytükkrét Bethlen Gábornak dedikálta, és szövegének szerkezete is azt sugallja, hogy a mű Bethlen fejedelmi reprezentációjának volt része. Az egyes fejezetek végén ugyanis többször is azt olvassuk, hogy az ott tárgyalt erények élő példája maga Bethlen Gábor. Ugyanezt állítja a nyomdász, Klösz Jakab ajánlása az olvasóhoz. A serénységről szóló fejezet végén is azt olvassuk, hogy „Világossan megmutatta ezt a mi nagy türhető kiályunk Bethlen Gábor, mikor nagy keresztyén indulást tett Erdélyből Ausztria felé...”⁴⁶ Ugyanakkor az a mód, ahogyan Füsüs a hazaszeretetet, illetve annak Bethlen példáján szemlélhető megnyilvánulását megjeleníti, jelentősen eltér a fejedelem magyarországi hadjáratait kísérő propagandairódalom nyelvezetétől. Utóbbiban a haza iránti hűség, illetve szeretet

többnyire az igazság, illetve a nemesi- és vallás- szabadság védelmezéseként jelenik meg. A kegyes patriotizmus nyelvén ír például Melotai Nyilas István református püspök, majd Bethlen udvari prédikátora a fejedelem vállalkozásairól, hadi sikereit isteni elhívásának és ügye igazságának bizonyítékként mutatva be.⁴⁷ Füsüsnél ellenben a hadi sikerek annyiban a hazaszeretet ékes bizonyítékai, amennyiben ezek a fejedelmi serénység megnyilvánulásai. A serénység tárgya pedig, mint láttuk, elsősorban a békesség és az emberek javainak védelme. Tény, hogy Bethlen Gábor Füsüs szerint is isteni elhívásra lépett fel a vallás ügyének védelmezőjeként. Amikor azonban ezt fejtegeti, nem a hazaszeretet érvrendszerét alkalmazza. A hazát és a vallást pusztán az örök hazában való hit kapcsolta össze.⁴⁸ Füsüsnél tehát, akárcsak Lipsiusnál, a vallás és a kegyesség gyakorlása elválik a hazaszeretettől, a hazaszeretet pedig a serénység neosztoikus erényének gyakorlásában nyilvánul meg.

A hazaszeretnek ez az értelmezése, amely, mint láttuk, levezethető volt a *De constantia* vonatkozó részeiből, különválasztotta Isten és a haza iránti kötelességeket, a vallási és patrióta erényeket. Ugyanakkor fenntartotta a hazaszeretetet mint a közjó védelmének elvárását. Ennek a redefiníciónak a következményei jóval messzebbre mutatnak a hazaszeretetet mint olyan jelentésénél.

A kegyes patriotizmus nyelve a hazaszeretetet vallási terminusokban határozta meg, az

„igazakra” és „hívekre” hivatkozva tagadta az igazság mibenlétéről más elképzelésekkel bírók hazaszeretét. A hazaszeretet neosztoikus nyelvezte ellenben, a kitartást és állhatatosságot helyezve középpontjába, felszámolja az igazságra való hivatkozást. Nem a valóság ontológiai természetéből, vagy ahogyan Lipsius mondaná, a természetből indul ki, hanem az egyén viselkedésére és annak az egyén által befolyásolható következményeire összpontosít, olyan következményekre, amelyek nem elsősorban a lélek üdvözülését, hanem a közjót érintik. A neosztoicizmusban az egyén kötelességei mindig másokra vonatkoznak. Rimay szerint például, bár az erényes sem hálát, sem becsületet nem várhat életében, mégis jót kell másokkal tennie.⁴⁹ A század második felében hasonló gondolatokkal találkozunk Kéri Sámuel ferences szerzetes *Keresztény Senecájában* is.⁵⁰

A hazaszeretet egyéni állhatatosságként, kitartásként és mások iránti, a közjó iránti gondoskodásként való felfogásának egyik legékes-szólóbb megfogalmazása Zrínyi Miklóstól származik. 1660-ban Zrínyi *Az török áfium ellen való orvosság* című, szenvedélyes hangvételű röpiratában a haza védelmére buzdított a török fenyegetéssel szemben. Mottójában a hazaszeretet klasszikus, Lipsiusnál is felbukkanó, horatiusi meghatározásával találkozunk: „Dulce et decorum est Pro Patria mori.”⁵¹ Zrínyi érvelésmódja erőteljesen idézi az előző évtizedek prédikátor-szerzőinek pátoszát, sőt még apokalipti-

kus szóképeiket is. De Zrínyinél a haza védelméért nem Isten vagy az igazság nevében kell lépni. Ehelyett a végső érv a végzet kényszere, a *fatalis necessitas*, a szívet és akaratot a *desperatio* keményíti. Az egyén helyzetének és motivációjának neosztoikus elgondolását, az egyéni viselkedés mozgatórugóit és normáit az egész közösségre kiterjesztve szólítja Zrínyi az egész népet a haza védelmére. „... persiaiak a görögöket mind elgázolták, míg az elkerülhetetlen kénytelenség avagy desperatio ugy annyira görögök szívet nem keményítette volna, hogy Xerxes király ellen, amely annyi száz ezer embert hoz vala, kevés ezerrel ellentállának, és annyira megverték azt a számlálhatatlan sokaságot, hogy szégyennel gyalázattal kelle a királynak visszafutni. Ha azért ez a kénytelenség, szükség, fatalis necessitas megorvoslotta görögökben sziveknek lágyságát és tunyaságát, miért minékünk is, lévén szintén abban az elkerülhetetlen veszélyben ügyünk, nem csinál egy férfiú gondolkodást szivünkben, hogy avagy megoltalmazzuk magunkat, avagy vitéz módra haljunk meg?”⁵²

A „kegyes patriotizmusként” jellemezhető politikai nyelv a hazaszeretetet az Istennek és a szülőknél kijáró tisztelet és szeretet mintájára gondolta el, és a hűség és igazság fogalmai köré szerveződött. A hazaszeretet neosztoikus nyelvezete ezzel a beszédmóddal szemben tételezte önmagát, ezt a patriotizmus-felfogást utasította el. Lipsius és követői a hívek és igazak helyett a köz javáért kitartóan és állhatatosan munkálko-

dók példáját mutatta fel követésre méltóként. Világi és felekezeti szempontból semleges érvrendszere nagymértékben hozzájárult magyarországi népszerűségéhez is.⁵³ Míg a kegyes patriotizmus a hazaszeretet kapcsán hitről és igazságról beszélt, amikor az egyes cselekvők lojalitása és legitimitása fölött ítélt, a hazaszeretetet neosztoikus nyelven az állhatatosság és sérénység központi erényei köré szerveződött, végső hivatkozási pontját pedig nem az igazság vagy valamely metafizikai instancia, hanem a közjó és a szükségszerűség adta. Amikor ezek a diskurzusok Lipsiusra hivatkoznak, akkor nem félreértik vagy kisajátítják műveit. Hiszen Lipsius az Isten iránti szeretettel egyneműen beállított, kegyes hazaszeretetet utasította el, ennek helyébe pedig egy olyan hazaszeretet-felfogást állított, amely a közjóért való, illetve a közjó iránti aggodalomból fakadt. Elutasította ugyan a kegyes patriotizmus kesergését, de nem a klasszikus republikánizmus hazaszeretet-esszéjét: „*Kedves és dicséretes dolog hazánkért meghalni...* de meghalni mondotta, nem sirni. Mert úgy kell jó polgároknak lennünk, hogy jó férfiak is legyünk, nem lézünk penig, valamikor gyermekek avag’ asszonyemberek módgyára sirünk és kesergünk.”

JEGYZETEK

1. *Justus Lipsiusnak a polgári társaságnak tudományáról írt hat könyve*. Ford. Laskai János. Bártfa, 1641, modern kiadás: *Laskai János válogatott művei. Magyar Justus Lipsius*. Szerk. Tarnóc Márton. Budapest, Akadémiai (Régi Magyar Prózai Emlékek 2), 1970. 162

2. Maurizio Viroli: *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford, Oxford University Press, 1997, 45. Lásd még: Richard Tuck: *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 52–53.

3. *Justus Lipsiusnak az alhatatosságról írt két könyve*. Ford. Laskai János, Debrecen, 1641, modern kiadás: Laskai: *i.m.* 556.

4. Összefoglalóan lásd Wittmann Tibor: A magyarországi államelméleti tudományosság 17. század eleji alapvetésének németalföldi forrásaihoz. J. Lipsius. *Filológiai Közöny* 1957/1, 53–66; Trencsényi Balázs: Conceptualizing Statehood and Nationhood. The Hungarian Reception of ‘Reason of State’ and the Political Language of National Identity in the Early Modern Period. *East-Central Europe* 2002/1–2. 1–26.; Nicolette Mout: Die politische theorie der Bildung der Eliten: Die Lipsius-Rezeption in Böhmen und in Ungarn. In: Joachim Bahlcke et al. (szerk.): *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa*. Leipzig, Universitätsverlag, 1996, 243–264.

5. J. G. A. Pocock: The State of the Art. In: uő: *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 7.

6. Pataki Füsüs János: *Királyoknak tüköre*. Bártfa, 1626. RMNY II. 1347, 108. A továbbiakban a Régi Magyarországi Nyomtatványokra történő utalások az Elektronikus Régi Magyar Könyvtár, illetve Régi Nyomtatványok Tára adatbázisokra hivatkozva történnek (<http://www.arcanum.hu/oszk>)

7. Uo.

8. Lásd *Óh, én édes hazám, te jó Magyarország...* kezdetű versét.

9. Tolnai Gábor: Előszó: In: *Szenci Molnár Albert válogatott művei*. Szerk. Tolnai Gábor – Vásárhelyi Judit. Budapest, Magvető, 1976, 21.

10. Péter Katalin: A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapotára idején. In: uő: *Papok és nemesek*. Budapest, Ráday Gyűjtemény, 1995, 211–232.

11. I. és VI. Jakab: *Basilikon doron, siue Regia institutio ad Henricum principem primogenitum filium suum, & hæredem proximum*. London, Norton, 1604, 114.

12. *Basilikon doron*. Ford. Szepsi Korotz György. Oppenheim, 1612. RMNY II. 1038, 125. (Kiemelés – V. H. O.).

13. Szepsi Csombor Márton: *Udvári schola*. Bártfa, 1623, modern kiadás: *Szepsi Csombor Márton összes művei*. Szerk. Kovács Sándor Iván – Kulcsár Péter, Budapest, Akadémiai (Régi Magyar Próza Emlékek 1), 1968 192.

14. Szepsi Csombor: *i. m.* 162.

15. Ennek az irodalomnak a monografikus feldolgozását lásd Imre Mihály: „Magyarország panasza.” *A Querela Hungariae toposz a 16–17. század irodalmában*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995.

16. Alvinczi Péter: *Querela Hungariae*. Kassa, 1619, modern kiadás: Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók 17. század*. Budapest, Szépirodalmi, 1979, 166.

17. Melotai Nyilas István: *Speculum Trinitatis*. Debrecen, 1622, az ajánlás modern kiadása: Makkai László (szerk.): *Bethlen Gábor emlékezete*. Budapest, Európa, 1980, 593–611.

18. Bocskai István: *Testamentomi rendelése 1606*. In: Tarnóc: *i. m.* 11.

19. Pl. Széchi Györgyhöz, 1619. szeptember 2.; Rákóczi Györgyhöz, 1619. szeptember 5.; Thurzó Imréhez, 1619. szeptember 12, kiadva: Szilágyi Sándor (szerk.): *Bethlen Gábor fejedelem kiadatlan politikai levelei*. Budapest, MTA, 1879.

20. „Akármit paranchollyon akárkinek-is, à vagy Istene, à vagy Hazája, à vagy Nemzete, s ha maga-ellen vagyon-is; azt kéuánnya, hogy a' néki valo kötelességből, mint azokat megchielekedgie; à mint ez rakua mindennapi példákkal.” Balásfi Tamás: *Magyar orszagnak mostani állapattjáról egy hazájaszereiteo igaz magyar embernek tanachlása*. Bécs, 1621. RMNY II. 1234, 37–38.

21. Szenci Molnár Albert: *Dictionarium Latinoungaricum*. Nürnberg, 1604, hasonmás kiadás: Szenci Molnár Albert: *Dictionarium Latinoungaricum*. Szerk. Kószeghy Péter. Budapest, Akadémiai, 1990 (Bibliotheca Hungarica Antiqua 25.)

22. „sacrosanctus: hütös, szentséges”; „impius: Istentelen, hitötlen”; „infidelis: nem hiv, hütetlen,” uo.

23. Szepsi Korotz: *i.m.*, ajánlás (kiemelés tőlem)

24. Uo.

25. Zsolt. 101:6, Szenci Molnár Albert fordításában, a magyar *Basilikon doron* paratextuális elemei között.

26. Alvinczi: *i.m.* 166. Az apokaliptikus várakozások irodalmához és a Habsburgok Antikrisztusként való ábrázolásához összefoglalóan lásd Graeme Murdock: *Calvinism on the Frontier 1600-1660: International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*. Oxford. Clarendon Press, 2000, 266–267.

27. Laskai: *i. m.* 88.

28. Ennek általánosabb kifejtéséhez, illetve eszmetörténeti következményeihez lásd Kontler László: Fordítás és összehasonlítás a kora újkori eszmetörténetben. *Helikon* 2009/1–2, 142–182.

29. Laskai: *i.m.* 89.

30. Viröli: *i.m.* 47.

31. Laskai: *i.m.* 90.

32. Laskai: *i.m.* 83.

33. Laskai: *i.m.* 88.

34. Justus Lipsius: *De constantia libri duo*. Oxford, William Hall, 1663, 34.

35. Laskai: *i.m.* 84.

36. Vö. Gerhard Oestreich: *Neostoicism and the Early Modern State*. Ford. David McLintock. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 20–21.

37. Vetéssi István: Levél az uralkodás művészetéről I. Rákóczi György fejedelemhez (1631). In: Tarnóc: *i.m.* 120–132.

38. Laskai: *i.m.* 70.

39. Pl. Rimay János: Kiben kesereg a magyar nemzetnek romlásán s fogyássán. In: uő: *Összes művei*. Szerk. Eckhardt Sándor. Budapest, Akadémiai, 1955, 83–84.

40. Pataki Füsüs: *i.m.* 95.

41. Pataki Füsüs: *i.m.* 80.
42. Pl. Bitskey István: A vitézség eszményének változatai a régi magyar irodalomban. In: uő: *Virtus és religio*. Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó, 1994, 114–132.
43. Szilasi László: Argumenta mortis. Érvek és ellenérvek a hősi halálra: becsület és méltóság a régi magyar elbeszélő költészetben és emlékiratokban. *ItK* 1997/3–4, 217–234.
44. Pataki Füsüs: *i.m.* 27.
45. Pataki Füsüs: *i.m.* 108–109.
46. Pataki Füsüs: *i.m.* 110.
47. Melotai Nyilas: *i.m.*
48. Pataki Füsüs: *i.m.* 313.
49. Lásd pl. *Az idő ósága nevel magas fákat...* kezdetű versét, Rimay: *i.m.*
50. Bécs, 1654, kiadva Tarnóc: *i.m.* 558–608.
51. Zrínyi Miklós: *Az török áfium ellen való orvosság* 1660. kiadva Tarnóc: *i.m.* 240–271.
52. Zrínyi: *i. m.* 243.
53. Lásd Trencsényi: *i.m.* 4, illetve Bene Sándor: *Theatrum Politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*. Debrecen, Kossuth, 1999, 357–363.

**A fordítás perspektivizmusa.
A *Küzdelem az idővel* fordításáról
és a szerző
fordítói teljesítményéről**

A *Küzdelem az idővel* fordítása küzdelmes vállalkozás. Természetesen minden fordítás az, hiszen minden fordításnak meg kell küzdeni az- zal a problémával, hogy a különböző nyelvek szavai másként osztják fel a szemantikai mező- ket, hogy a fogalmak és fogalmi sorok soha nem feleltethetők meg pontosan egymásnak. És akkor még nem beszéltünk a másodlagos jelen- tések, konnotációk és eltérő kontextusok játékaról.¹ A *Küzdelem az idővel* azonban foga- lomtörténeti munka, ahol ezek az eltérések vagy konkordancia-hiányok nemcsak fordítástechni- kai problémákat, hanem összehasonlító foga- lomtörténeti kérdéseket is felvetnek.

Amikor például Palonen könyvének magyar fordításában a *play and game* toposzát a *játék és játszma* szavakkal adjuk vissza, egy tudomá- nyos munka fordításától elvárható pontossággal járunk el. Mégsem mondhatjuk azt, hogy az an- gol szavak jelentéstartományai teljes egészében megfelelnek a magyarokénak. A színházi metaforikát például az átlag magyar olvasó első hallásra nemigen fogja érzékelni, miközben a *play* elsődleges jelentései között kiemelt fontos- ságú a „színdarab,” „színmű,” „színjáték”. Mind-

ez nem pusztán fordítástechnikai kérdés, hanem közvetlenül érinti a magyar nyelven forgalmazott politikafogalmakat is. A politika összefüggésében használt magyar *játék*, *játszma*, sőt még a *színjáték* is jóval erősebben negatív felhangokkal telített, mint az angol *play*, olyannyira, hogy Shakespeare színjátékairól beszélni magyarul már nem is igen szoktunk.

A tudományos szövegek fordításától elvárt fogalmi pontosságot szokás úgy is értelmezni, hogy az eredeti szöveg kulcsszavait a szöveg folyamán mindvégig, következetesen ugyanúgy fordítjuk. Azonban még abban az esetben is, ha a kulcsszavakat magából az eredeti nyelvből vesszük át, „ugyanazok” a szavak a fordítás célnyelvén mégis mást fognak jelenteni. Hiszen, mint Ricoeur fogalmazott, a szavak „hosszú textuális hagyományokat sűrítenek magukba, összetett kontextusokat tükröznek, az intertextualitás jelenségéről nem is beszélve”.² Az angol *gentleman* kifejezés például jóval bonyolultabb történelmi, textuális és intertextuális hagyományokat sűrít magába, mint amit a magyar *gentleman-politika* kifejezés érzékeltetni tud. Ennél is nagyobb horderejű az angol *deliberative* és a magyar *deliberatív* kifejezések különbsége. A *to deliberate* vagy *deliberation* kifejezések ugyanis az angol köznyelv részei, különféle testületek tanácskozó tevékenységére vonatkozhatnak. A magyar *deliberatív* viszont elsősorban a politikatudományi műveltségű olvasónak mond valamit, ennek az olvasónak pe-

dig nagy valószínűséggel Habermast fogja idézni. Ezzel az intertextuális kapcsolatlehetőséggel az eredeti nemigen számol. Mi több, más szövegekben Palonen meglehetősen elutasítóan nyilatkozik a habermasi ideális beszédhelyzetről, amely nem veszi figyelembe a beszélők közötti egzisztenciális különbségeket, az ebből adódó konfliktusokat, azaz minden személyközi viszony eredendően politikai természetét, mint ahogyan eltekint attól is, hogy az olyan kulcsfogalmak, mint szabadság vagy demokrácia szintén saját történettel rendelkeznek, viták és eltérő értelmezések tárgyai lehetnek.³

A fordító küzdelmeire való fenti reflexiók mindazonáltal távolról sem a magyar fordítás „gyengéire”, „hibáira” vagy a politikáról való magyar nyelvű beszéd korlátjaira vonatkoznak. Inkább arra kívánják felhívni a figyelmet, hogy a magyar nyelv a politika fogalomtörténete esetén is hozza magával a saját perspektíváját, amelyet a szavaiban sűrűsödő történelmi, textuális és intertextuális hagyományok határoznak meg, ugyanúgy, mint bármilyen más nyelvben. Ezért egy fogalomtörténeti munka fordítása önmagában is összehasonlító fogalomtörténeti gyakorlat.

A *Küzdelem az idővel* ezenfelül maga is összehasonlító fogalomtörténet, három nagy nyelv és politikai kultúra politikafogalmait elemzi. Ezért a nyelvi perspektíva kérdése, akárcsak a fordításé, Kari Palonen számára is központi jelentőségű. Bevezetőjében meg is jegyzi, hogy a fordítás bármilyen fogalmi összehasonlítás egyik

központi kérdése. A továbbiakban arról ejtenék néhány szót, hogyan viszonyul Palonen a nyelvi különbözőségekhez, hogyan próbálja áthidalni ezeket, milyen megoldásokat keres – és talál –, amelyek segítségével a különböző nyelvek politikafogalmi összevethetők. Úgy is fogalmazhatnánk, arról szeretnék szólni, milyen fordító Kari Palonen, és hogy fordítói megoldásai milyen konzekvenciákkal bírnak az összehasonlító fogalomtörténet-írás lehetőségeire.

A különböző európai fordítási hagyományok közül a legelterjedtebbek egyike azt kívánja, hogy a fordító maradjon láthatatlan. Lawrence Venuti például a kortárs angol fordításkultúrát feltérképező monográfiájának *A fordító láthatatlansága* címet adta. A láthatatlan fordító ideálja azt kívánja, hogy a közvetítésnek, a fordítói hang vagy nézőpont jelenlétének ne legyünk tudatában. Azt kívánja, hogy a fordítás nyelvileg legyen áttetsző, azt sugallva, „hogy az idegen szerző személyiségét, avagy szándékát, avagy az idegen szöveg lényegi jelentését tükrözi – más szavakkal, azt a benyomást kelti, hogy a fordítás tulajdonképpen nem fordítás, hanem maga az eredeti”.⁴ Ez a felfogás, amely meghatározza a kortárs angolszász kiadói gyakorlatot is, a fordításra úgy tekint, mint ami az autentikus eredetihez képest pusztán másodlagos és másodrendű utánezat.

A nyelvi áttetszőségnek ezt a kívánalmát utasítja el Palonen, amikor a többnyelvűség mellett dönt. Az eredeti szöveg ugyanis háromnyelvű,

az angol főszöveg a német és francia forrásokat eredeti nyelvükön idézi. A gesztus követését a magyar fordítói és kiadói hagyományok nem tették lehetővé, értelmezését azonban fontosnak tartom.

A szerző saját magyarázata így hangzik: „A nyelvi árnyalatkülönbségek egyszerre képezik a politikáról való írás akadályait és nyitnak számára új lehetőségeket. Egy másik nyilvánvaló probléma, hogy a különböző nyelvek politikafogalmainak elemzése során csak egyiküket, az angolt használom a bemutatás nyelvi közegeként. Bár az angolt tekintem a huszonegyedik századi tudományos világ érintkezési nyelvének, a német és francia forrásokat eredeti nyelvi formájukban idézem, fő gondolataikat a főszövegben is bemutatva. Soknyelvű megközelítéssel hangsúlyozni szeretném azt is, hogy a fordításnak milyen nagy szerepe van a nyelvi reprezentációban, valamint fel szeretném kínálni az olvasónak a lehetőséget, hogy az eredeti megfogalmazáshoz folyamodhasson, és ha kívánja, visszautasíthassa az angol bármiféle nyelvi autoritását a többi hivatkozott nyelv fölött.”⁵

Palonen eljárását jellemezhetnénk a német és francia fordítói hagyományokból ismert, elidegenítő fordítás sajátos változataként. Az elidegenítő fordítás, a fordítás tényét láthatatlanná tenni igyekvő gyakorlattal ellentétben, megpróbálja megőrizni a fordított különbözőségét, az idegen idegenségét. A gyakorlat melletti ér-

vek etikai töltetét, akárcsak Palonennél, az anglocentrizmus elleni küzdelem adja.⁶ Ugyanakkor értelmezhetjük a megoldást a vendégszövegek iránti nyelvi vendégbarátságként is, amelyről Ricoeur beszél: „Mint ahogy egy történetet is mindig másképpen is el lehetne mesélni, a fordításra is áll, hogy mindig lehetséges egy másik fordítás is, és reményünk sem lehet arra, hogy az egyenértékűség és a teljes megfelelés közötti szakadékot áthidaljuk. A nyelvi vendégbarátság viszont azt jelenti, úgy lakjuk be a Másik nyelvét, hogy közben befogadjuk a Másik nyelvét is saját házunkba, saját vendégváró otthonunkba.”⁷

A másik másságának megőrzése, amelyet többnyelvű megközelítése lehetővé tesz, segít elkerülni továbbá egy olyan csapdát, amellyel a látszólag egynyelvű magyar szövegnek mindvégig küzdenie kell. Ebben a kötetében ugyan nem reflektál rá, de máshol Palonen is részletesen elemzi, milyen bonyolult fogalomtörténeti problémákat vetnek fel például az angol nyelvű Weber-fordítások.⁸ Amikor tehát úgy dönt, hogy eredetiben idéz, egy egész sor, a hivatkozott szövegek kulcsfogalmainak korábbi fordításából fakadó problémát sikerül megelőznie. Mindeközben például Carl Schmitt magyar fordítói körében nincs egyetértés abban, hogy Schmitt kulcsszava a „kivételes állapot”⁹, vagy inkább a „rendkívüli helyzet”.¹⁰ Ráadásul egyik létező magyar megoldás sem fedi teljesen Kari Palonen szóhasználatát, aki inkább szükség-

helyzetről („emergency situation”) beszél. Ami a cselekvő politika perspektívájából azért nem mindegy, mert a *helyzet* az itt felvázolt fogalomtörténet egyik központi toposza.

Ha viszont megpróbáljuk megőrizni az idegen idegenségét, amint azt Palonen teszi, amikor megőrzi szövegében forrásai szóhasználatát, hogyan hidalható át a nyelvek közötti különbség, úgy, hogy az összehasonlítható fogalomtörténet lehetséges legyen egyáltalán?

A probléma megoldásához szerzőnk a klasszikus retorika toposzfogalmához nyúl vissza. Ernst Robert Curtius nagyhatású könyvei óta a különböző kultúratudományokban toposzokon jól meghatározott tartalommal rendelkező, közhelyszerű gondolatokat, hasonlatokat, általános igazságokat értettek. Ezzel szemben az arisztotelészi formális toposzfogalom, amelyet *A küzdelem az idővel* is használ, a toposzokat az érvek tartalmilag meghatározatlan, általános formáinak tekinti. A toposzok, Palonen szavaival, olyan „tág, nyitott locus”-ok, olyan „támpontok vagy keretek”, amelyek „lehetővé tesznek egymással ellentétes értelmezéseket, egyedi használatokat és ötvözéseket, ráadásul a toposzokon belül, illetve egymáshoz való viszonyaikban látványos történeti változások is lehetségesek.”¹¹ A toposzok tehát a politikáról való gondolkodás, a politika szemlélésének keretei.

Palonen könyvének elméleti szempontból egyik legizgalmasabb, a nyelvi perspektivizmuson és kulturális relativizmusokon túlmutató

állítás, hogy a toposzok nem nyelvileg definiáltak. A toposzok prizmáján keresztül összekapcsolhatók, vagy legalábbis együtt szemlélhetők különböző nemzeti nyelvek, illetve különböző politikai nyelvek politikafogalmai. Mint mondja, „a politika cselekvésfogalmának kialakulása átívelt az itt tárgyalt nyelveken és politikai kultúrákon, illetve ... a legizgalmasabb fogalmi társtítások és elkülönülések nem nemzeti vagy nyelvi határok mentén szerveződnek.”¹² Továbbá: „Az angol, francia és német nyelv politikafogalmai nem feleltethetők meg szigorúan az illető politikai kultúráknak, alakításukban például osztrák, svájci vagy belga szerzők is szerepet kapnak. Nem a politikai kultúrákat kell tehát összehasonlítani politikafogalmaik alapján, hanem különbözőségeiket kell a politikafogalmat befolyásoló sajátos tényezőkként elemeznünk.”¹³

Palonen megközelítése azért is újszerű, mert a politikai eszmetörténet művelésének fő irányzatai, a kosellecki fogalomtörténet, illetve a politikai nyelvek Skinner, Pocock és társai nevével fémjelezhető vizsgálatai nem nemzeti nyelveken átívelő vállalkozások. Koselleck szerint ugyanis a fogalmak mintegy stabil vagy megkövült jelentéssel rendelkező szavak, azaz nyelvi jelölő és jelölt szigorúan összetartoznak: „Bár minden fogalom valamilyen szóhoz tapad, mégis több egyszerű szónál: egy szó akkor válik fogalommá, ha egy politikai-társadalmi tapasztalás- és jelentéssz összefüggés teljes gazdagsága, amelyben és

amelyre az adott szót használjuk, teljesen beépül ebbe az egyetlen szóba. (...) Egy fogalom esetében a jelentések és a jelöletek bizonyos értelemben egybeesnek, mivel itt a történelmi valóság és a történelmi tapasztalatok gazdagsága úgy kölcsönöz többértelműséget egy adott szónak, hogy ez a sokféleség ebben az egy szóban nyer értelmet, általa válik megragadhatóvá.”¹⁴

Pocock viszont a maga során a politikai nyelveket kifejezetten „egy adott nemzeti nyelven belül létező idiómák vagy beszédmódok”-ként¹⁵ határozza meg.

A magyar politikai eszmetörténet számára különösen érdekes lehet, hogy hogyan közvetít Palonen nem pusztán az egyes nemzeti nyelvek, hanem a különböző politikai eszmetörténeti hagyományok között is. Mikor ugyanis a toposzokat a politika szemléleti kereteiként határozza meg, a kosellecki horizontfogalomra apellál, ám úgy, hogy közben mindvégig szem előtt tartja a kontextusok jelentésképző erejét, illetve a szóhasználatok illokúciós hatásainak fontosságát, azaz Skinner megközelítésének központi elemeit.

A nyelvi különbözőségek áthidalásának, a nyelvi perspektivizmus meghaladásának egyik, nagy hagyományokkal rendelkező módja a közös struktúrák keresése vagy létrehozása, valamiféle univerzális hivatkozási alap megtalálása. Palonen vállalkozása azonban nem a tökéletes nyelv keresése, szerzőnk nagyon is tudja, hogy fordítói, közvetítói pozíciója Babel utáni. A nyelvi perspektivizmussal nem egyetemes struktú-

rákat állít szembe, hanem további perspektívákat. A toposzok ugyanis nem egy „közös” vagy „univerzális” nyelvet, vagy mindenek fölött álló „tertium comparationist” képviselnek, hanem maguk is sajátos perspektívák. Azt is mondhatnánk, hogy a nyelvi perspektivizmus áthidalására a toposzok perspektívája szolgál.

A toposzok perspektíváján két dolgot kell értenünk: egyrészt a toposzok elsősorban sajátos nézőpontokat, szemléleti kereteket képviselnek, amelyek segítségével a politika megragadható. Másrészt a toposzok elkülönítése, az itt elemzett toposzok tárának kialakítása maga is egy erőteljes szerzői nézőpont függvénye.

A toposzok mint sajátos nézőpontok nem egyszerűen ugyanannak a jelenségnek, a politikának más és más aspektusaira világítanak rá, hanem egy „új nézőpontból teljesen új jelenség körvonalai rajzolódnak ki”.¹⁶ A szemlélet és érvelés kereteiként ráadásul a toposzok nyitott jellegűek: a különböző vitákban ugyanaz a toposz teljesen eltérő jelentéseket, helyi tétet hozhat.

A nézőpontok sokfélesége a politika esetében azt is jelenti, hogy a politika jelensége (az 1920-as évek óta legalábbis, mondja Palonen) nem ragadható meg egyetlen egységes narratíva segítségével. A politikáról való beszéd individualizáló, profilírozó jellegű, a fogalom maga pedig kámeleonszerű, csak részleges, nézőpontfüggő megközelítései lehetségesek, amelyek nem szintetizálhatók egységes egészzé. Hiszen a politika

toposzai néha „kifejezetten egymással szemben határozódnak meg”.¹⁷ Nem mellékesen ez a nézőpontfüggőség magyarázza a fogalom huszadik századi vitatottságát, vitathatóságát is, azt, hogy „nem egyetlen nagypolitikával van dolgunk; a politika több perspektívát felölelő fogalom”.¹⁸

A politika fogalom perspektivizmusa mellett beszélnünk kell egy erőteljes szerzői perspektivizmusról is. Palonen Quentin Skinnerre hivatkozva utasítja el, hogy az elemzett nézetek „igazságát” vagy „autentikusságát” vizsgálja. Ehelyett „a nyelvi cselekvés illokúciós vagy performatív dimenziója”¹⁹ érdekli. Esetében ez azokat az új jelenségeket jelenti, amelyeket az újfajta toposzhasználatok tesznek megragadhatóvá. Ugyanakkor a fogalomalkotási lehetőségek elkülönítése, toposzokhoz való rendelése – azaz a kategorizáció –, illetve az egyes toposzok elnevezése is a szerzői perspektíva függvénye, sőt, mint mondja, a képzelőerő terméke.²⁰ Azaz olyan fogalmi elmozdulásokat, „hozzájárulásokat” elemez és sorol együvé, amelyek a kortársak számára, sőt maguk az elemzett szövegek szerzői számára sem tűntek fel a cselekvő politika fogalomtörténetéhez való hozzájárulásokként. Ugyanakkor az egyes szerzők, akiket sajátos elemzési szempontjai alapján egymás mellé sorol, többnyire nem vettek tudomást egymás munkájáról. Az egyazon toposzokhoz sorolás által láthatóvá váló rejtett intertextualitások és másodfokú viták így elemzői perspektíva termékei, a rejtett intertextualitások kreatív feltárása

pedig fontos összetevője Palonen „fordítói” teljesítményének.

A fordítás kifejezés nemcsak azért találó leírása annak a beszédhelyzetnek, amelyből Palonen megszólal, mert három nyelv és három politikai kultúra között kell közvetítenie. Hanem azért is, mert a fordítást fogalomtörténeti módszernek tekinti. Nemcsak arról van szó, hogy a fordítással járó nyelvi és kulturális kontextusváltások során szükségképpen „valami más, valami szándékolatlan is bekúszik” a fogalomba,²¹ amelyre az eszmetörténésznek érzékenynek kell lennie, és ezért a fordítások vizsgálata fontos lehet az eszmetörténésznek számára.²² Hanem arról is, hogy a fordítás során válnak értelmessé és értelmezhetővé a fogalmi változások: „a fordítást – írja Palonen – tekinthetjük fogalomtörténeti módszernek is, nemcsak metaforikus értelemben, hanem mint olyan eljárást, amely a jelen számára értelmessé és értelmezhetővé teszi a múltbeli fogalmi változásokat, valamint az elemzésben használt, szükségképpen kortárs nyelvet.”²³ Azaz a fordítás során nemcsak a múlt politikafogalmait, hanem saját nyelvünket is jobban meg fogjuk érteni. És természetesen ezek a fordítások is mindig nézőpontfüggőek lesznek, azaz mindig lehetségesek lesznek alternatív fordítások, alternatív értelmezések.

Egy klasszikus, vagy esetünkben legalábbis klasszikusgyanús tudományos munka fordításáról szoktunk úgy beszélni, mint ami új tudo-

mányos eredményeket tesz elérhetővé a fordítás nyelvén, vagy új módszereket népszerűsít az illető nyelvet beszélő tudományos közösség körében. Ugyanakkor egy fogalomtörténeti munka fordítása szükségképpen tovább is írja az elemzett fogalmak történetét. Ezért a magyar kiadás nem egyszerűen egy összehasonlító fogalomtörténeti munka fordítása és módszereinek népszerűsítése, hanem tekinthető úgy is, mint ami része a cselekvő politika európai fogalomtörténetének. Hiszen nemcsak a németek és franciák küzdöttek meg a politika angol toposzainak meghonosításával – és engedtek új jelentéseket „bekúszeni” a fogalomba a folyamat során – hanem a politikáról magyarul beszélők, a politikát magyarul elgondolók is, akiknek nyelvhasználatát ez a könyv tükrözi, és a maga nézőpontjából talán érthetőbbé is teszi.

Mindazonáltal a fordítás nemcsak küzdelem és győzelem, hanem, mint Ricoeur írja, a boldogság forrása is. Az utolsó fejezetben Palonen azt írja munkájáról, hogy azt haszonnal forgathatják nemcsak a kutatók, hanem mindazok, akik „újító ideológusként” új politikafogalmat akarnának bevezetni, hiszen ehhez mindig szükségük van a régebbi nézetek erőforrásaira. A szerény megjegyzés a fogalomtörténet-írás gyakorlatának egy itt ki nem mondott tétjére is utal. A változó, fordításra szoruló és a fordításokban mindig átalakuló fogalmak hatalma szemben áll a számok hatalmának „Gallup-demokráciájával,” vagy az állandó definíciókra építő bürook-

rációkkal.²⁴ A fogalmak vitatása, átírása, újraalkotása mindenfajta politikai alternatíva-keresés központi összetevője. A fordítás mint fogalomtörténeti praxis ilyen és ehhez hasonló, normatív és etikai vonatkozásai pedig nemcsak kihívást, hanem sok izgalmat és örömet is rejthetnek magukban.

JEGYZETEK

1. Vö. Paul Ricoeur: *On translation*. Ford. Eileen Brennan. London/New York, Routledge, (Thinking in action), 2006, 22–24.

2. Uo.

3. Kari Palonen: Translation, Politics and Conceptual Change. *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 2003/7. 16, 29.

4. Lawrence Venuti: *The translator's invisibility : a history of translation*. London/ New York, Routledge, 1995, 1.

5. Kari Palonen: *Küzdelem az idővel. A cselekvő politika fogalomtörténete*. Ford. Vincze Hanna Orsolya. Budapest L'Harmattan, 2009. 30.

6. Vö. Venuti: *i. m.* 20.

7. Ricoeur: *i. m.* 10.

8. Palonen: *Translation, Politics and Conceptual Change...* 22–24.

9. Paczolay Péter megoldása, lásd Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. Budapest, ELTE Állam- és Jogiudományi Kar, 1992.

10. Cs. Kis Lajos megoldása: lásd Cs. Kis Lajos (szerk., ford.): *A politikai fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris, Pallas Stúdió, Attraktor, 2002.

11. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 297.

12. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 23-24.

13. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 27.

14. Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő: a történelmi idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz, 2003. 135.

15. J. G. A. Pocock: *The State of the Art*. In: uó: *Virtue, commerce and history : essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge/ New York, Cambridge University Press (Ideas in context), 1985. 7. V. H. O. fordítása.

16. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 12.

17. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 293.

18. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 299.

19. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 16.

20. Palonen: *Küzdelem az idővel...* 23.

21. Palonen: *Translation, Politics and Conceptual Change...* 16.

22. A kérdéstről bővebben lásd még: Kontler László: Fordítás és összehasonlítás a kora újkori eszmetörténetben. *Helikon* 2009/1–2, 142–182.

23. Palonen: *Translation, Politics and Conceptual Change...* 18.

24. Palonen: *Translation, Politics and Conceptual Change...* 31.

**OLVASÓK
ÉS OLVASATOK**

Hermányi Dienes József Bethlen- és Kemény-olvasata – adalékok a két önéletírás receptiójához

Bethlen Miklós és Kemény János önéletírásának receptiójában három nagy korszak különíthető el: a kéziratos másolás, a tizenkilencedik századi, nyomtatás utáni receptió,¹ illetve az önéletrajzi irodalom huszadik század végi újraanonizációjának korszakai.

A kéziratosan terjedő emlékiratok receptiójára vonatkozóan alig van egyéb fogódzónk, mint a szövegekből magukból kirajzolódó elvárások. Bár a műfaji konvenciókra és olvasói elvárásokra vonatkozó megjegyzéseiket nemigen szokták receptiótörténeti szempontból vizsgálni, esetükben is igaz, hogy a művek korabeli receptiójára elsősorban a művek szövegéből következtethetünk.² Az olyan reflexiók, mint „szokták az ilyetén életek leírásában illetni az emberi indulatokat is, *passiones animae*”³ világosan utalnak egy, a közönség részéről megnyilvánuló elvárásrendszerre. Ugyanakkor az is tény, hogy az ilyen megjegyzésekből felrajzolható elváráshorizont nem teljesen azonos a receptióval, amelyben az illető elvárásokat maguk a művek módosíthatják.

Az önéletírások 19. századi, kiadásuk utáni fogadtatásának már számos dokumentuma áll

rendelkezésünkre. Az irodalomtörténet-írás rögtön felfigyelt ezekre a szövegekre, ám meghatározó alakjai (Toldi Ferenc, Horváth Cyrill, Horváth János) elsősorban történetírásnak tekintették őket.⁴ Komolyabb elmozdulás ettől az állásponttól a huszadik század végén következett be, amikor a kritika, illetve az irodalom a magyar irodalmi hagyomány szerves részeként kezdi kezelni őket.⁵

A különböző szövegek 19. század előtti fogadtatására, olvasásmódjára utaló források hiánya általánosan jellemző a régi magyar irodalomra. A régi korok irodalmi gondolkodásával foglalkozó szerzők ezt azzal magyarázzák, hogy a magyar nyelvű teoretikus munkák (grammatikák, poétikák, retorikák) gyakorlati céllal születtek, az iskolai oktatás segédeszközei voltak, a mai értelemben vett irodalomkritika pedig természetesen egyáltalán nem létezett. Egy másik lehetséges magyarázat szerint a *vulgaris* magyar nyelv és az anyanyelvű szövegek alacsonyabbrendű státusa és ebből fakadó terminológiai elmaradottsága indokolhatja a teoretikus művek hiányát: „nálunk a szép szó kultusza a 18. század utolsó harmadáig annyira a latin nyelvhez volt kötve, hogy elméletét magyarul lehetetlen volt megfogalmazni” – írja Bán Imre.⁶ A (nem csak nyelvi) jelenségek elemzéséhez-értelmezéséhez szükséges magyar nyelvű terminológia hiányára utal Bethlen Miklós is az *Elöljáró beszédben*: „...bizony nékem könnyebb és alkalmatosabb lőtt volna

deákul írnom; nem úgy értem, mintha deákul jobban tudnék, mint magyarul, ...hanem azért, hogy a deák nyelv az ő bősége és annyi száz esztendőök alatt a sok nagy elméktől lett excoláltatása miatt alkalmasabb a dolgok leírására a magyar nyelvnel.”⁷

Egy kor irodalmi gondolkodását a teoretikus művek mellett a konkrét szövegekről született interpretációk jellemezhetnék, ám irodalomtudományunk a régi magyar irodalom esetében ilyeneket sem tud felmutatni. A szövegnyomozás módjának recepciótörténeti szempontú vizsgálata azonban valószínűleg sok tanulsággal szolgálhatna. Nyomtatásban való megjelenésük előtt ugyanis ezek a szövegek másolatok formájában terjedtek (az eredeti kézirat gyakran el is vészett, mint Bethlen és Kemény önéletírása esetében), és a különböző másolatok kisebb-nagyobb mértékben eltérnek egymástól. Ha ezeket a szövegvariánsokat a feltételezett eredeti rekonstruálása céljából olvassuk, akkor a másolatok közötti különbségek, az elírások, kihagyások a szövegek hibái, hiányosságai, megbízhatatlanságuk jelei lesznek. Recepciótörténeti szempontból azonban ezek az elírások „elszólásoknak” is minősülhetnének, amelyek a másolónak mint olvasónak az eredeti szöveghez való viszonyáról, a primér szöveggel szembeni elvárásairól, figyelmének irányáról árulkodnak. Amennyiben ezek az eltérések a szövegek által felkínált olvasói pozíciókat, a szövegek alapján létrehozható értelemkonstrukciókat is befolyá-

solják, akkor a szövegvariánsok a primér szöveg különböző interpretációjává válnak. Annál is inkább, mert a szelekció, vagy egyes részletek kiemelése más részletekkel szemben az olvasás aktusának lényegi műveletei.

A továbbiakban ilyen olvasatokként próbálom jellemezni azt a két kivonatot, amelyet S. Sárdi Margit Hermányi Dienes József művei kritikai kiadásának⁸ függelékében tett közzé. Az első szöveg *E biographia Nicolai Bethlen*⁹ címmel Bethlen Miklós önéletírását kivonatolja, a második, *Continuatio gyanánt holmi elegybelegy, de igaz, historiai Obsevatio*¹⁰ Kemény János önéletírása alapján Bethlen Farkas *Historiájához* készített toldalék. A „toldalék” szót Hermányi használja, a kézirat minden oldalán a „Hermányi Josef Toldalékja Bethlen Farkas Historiájához” élőfej szerepel,¹¹ azaz a szöveg egy másik, történelmi szöveg értelemképző összefüggésébe hivatott illeszkedni.

A kivonatolás, másolás folyamatában természetesen el(mis)másolódnak egyes részletek. Habár a kritikai kiadás a szövegkoherencia hiányait többször is Hermányi másolási hibájának nevezi,¹² az így létrejövő különbségek az eredeti szöveghez képest jóval többek, mint hibák. Az el(mis)másolásnak az írás mint másolás, kivonatolás konkrét cselekvésén túli jelentősége van: nem véletlen, hogy Hódosy Annamária ezzel a szóval magyarította Harold Bloom *misprison* terminusát, ami az utódoknak az elődökhöz, a hagyományhoz való viszonyát hivatott leírni.¹³

Az utódok úgy olvassák újra az elődöket, hogy az újraolvasás által utólagosan megteremthessék saját művészetük lehetőségfeltételeit, alapjait, ez pedig mindig átértelmezést, szándékos vagy szándékolatlan el(mis)másolást, produktív félreolvasást jelent.

Hermányi úgy kivonatolja Bethen és Kemény önéletírását, hogy ezáltal megteremti saját későbbi műveinek előzményeit. Elsősorban a két szöveg epikus részeiből válogat, és főleg azokból, amelyek egyes személyeket jellemeznek. Saját emlékirata is egy hatalmas jellemkép lesz: apja portréját rajzolja meg, saját életpályájának aránylag kis részt szentel, és ifjúkoránál abba is hagyja. Az emlékirat önelemző funkciója háttérbe szorul, ezt a háttérbe szorítást pedig először e két kivonatban hajtja végre. Apja jellemképe, akárcsak a különböző történelmi személyiségek portréi a kivonatokban, különböző, sokszor egymástól független események sorozatából áll össze. Bethlen és Kemény nagyívű kompozíciójának itt elkezdődő felbomlását a *Nagy Enyedi Eklesiának Papjai* teljesíti be, ahol az anekdoták sorozatát már nem foglalja egységbe sem egy nagyobb történet, sem a kronológia elve.

Hermányi kivonataiban az anekdoták poétikai szerepe jóval hangsúlyosabbá válik. Habár a *Continuatio...* megtartja a Kemény önéletírására jellemző szerkesztésmódot, azaz a nagy történelmi események leírását rövid anekdoták sorozata követi, ezek jóval nagyobb teret kapnak,

mint az eredeti szövegben, a jellemzés elsődleges eszközeivé lépve elő. A jellemzésnek pedig azért jut igen fontos szerep, mert Hermányi a történelmet a kiemelkedő személyiségek történeteként ábrázolja: a *Continuatioban* különböző fejedelmek portréi váltakoznak. Az önálló anekdoták poétikai fontosságára utal a cím is: *Continuatio gyanánt holmi elegy-belegy, de igaz, historiai Obsevatiok*. Azaz nem história a szöveg, hanem historiai megjegyzések, megfigyelések sorozata, „elegy-belegy” jellegük nemcsak sokféleségükre (egyes szereplők tréfálkozásai, rendhagyó, a mindennaposhoz képest meghökkenítő tettei, példabeszédei stb.), hanem az átfogó poétikai szerkezet hiányára is utal. A kisepika Hermányi életműve által végrehajtott felszabadításának első mozzanata ez, ennek lehetőségét látja meg Kemény önéletírásában.

A megfigyelések „elegy-belegy” jellege még erősebb a Bethlen-kivonatban, ahol esztendőnként haladva jegyez fel egy-egy epizódot, furcsaságot. Mindazonáltal Bethlen metaforikus szerkesztésmódját a különböző, látszólag egymástól független részletek egymás mellé rendelésében megtartja. Apafi házassága az udvar egyet nem értése ellenére, az egyház elnyomásának megnyilvánulásai, a főurak egymás elleni praktikái, nyereségvágya, a magyarországi ördög kiruccanása az erdélyi országgyűlésbe mind Erdély romlásához vezetnek, a hanyatlástörténetet pedig két metaforikus epizód zárja le. Az egyik Bethlen Miklós vendégsége a bécsi követnél, aki

a fejedelmi palotába beköltözve a trónszéket találóasztalnak használja. A „tejes, vajjas fazekas Majestás”¹⁴ láttán Bethlen így kiált fel: „O! fata Transylvaniae, et praesertim Ecclesiae Reformatae!”¹⁵ Ezzel a kommentárral egészen Bethlen stílusában lenne vége a kivonatnak, ám Hermányi egy mondatban hozzáfűz még egy epizódot, amelyben a fentebbi követ öccse „a Hartzon el fogott Kurutz Rabokat a Vár es Templom nagj Kapuja kőzött ugj lóvöldözte, az ablakból, mint a Puskás az őzeket”.¹⁶ Az előző mondat pátozából így valamennyit visszavesz, a direkt kommentárt egy metaforikus anekdota váltja fel, amely az előző rész kontextusában ugyancsak Erdély tragédiájára utal. Bethlen szövegének példázatszerű jellege megmarad, csak-hogy míg Bethlennél a történelmi események példáznak általánosabb igazságokat, itt az anekdota példáz egy történelmi folyamatot.

Hermányinál nemcsak az anekdota poétikai, hanem történelemszemléleti funkciója is módosul. Míg Keménynél a saját, illetve mások magánéletéből származó anekdotikus részleteknek a történelmi elbeszélés hitelességét kell biztosítaniuk az elbeszélő személyes részvételének bizonyítása által, Hermányinál ezek az epizódok a történelem alakítóivá lépnek elő (Báthori Gábor és Radu moldvai vajda hadakozását például „egy fako lo kéretése, ’s nem adása”¹⁷ okozza). Még hangsúlyosabban így van ez a Bethlen-kivonat esetében, nemcsak azért, mert a *Continuatio*... egy történetírói mű toldaléka lé-

vén, a történelmiírás hagyományai itt jobban kötik, hanem mert Bethlen maga is hangsúlyozza, hogy nem történelmet ír. A török portától új fejedelmet kérő főurak vesztét (akik, ellenpártjukkal együtt, kisebbséget beháborút okoztak) például Hermányinál feleségeik istentelensége okozta: „A maga Felesége [ti. a Kapi Györgyé], kinek szebb vala a Teste, mint a Lelke, és a szeme, mint a szive (ide téstem én H[ermányi] J[ózsef] amit az édes Atyámnak Mostoha Attja Albert Ferentz beszéllett rolla, hogj egj Jasko nevű Czigánnya volt ennek az Aszszonjnak, kit meg fertéztetett, és fertelmeskedett véllé, s ugj fektette a maga agjába) az árulta el Anyja által a Fejedelemnek.”¹⁸ Jellemző, hogy Hermányi (egyébként meglehetősen ritka) betoldásai ilyen érdekességek. Amikor azonban nem tőle származnak ezek az epizódok, funkciójuk akkor is megváltozik. A felségárulással vádolt Bánffi Dienes vesztét például Hermányinál olyan anekdotikus történetek okozzák, melyek Bethlennél is megvannak,¹⁹ ám teljesen más kontextusban, nem a Bánffi esetéről szóló fejezetekben, hanem Bethlennek az illető szereplőkről saját, illetve Béli tragédiája kapcsán adott jellemzésében. A narrációban elfoglalt helyük megváltoztatásával ezeket az epizódokat Hermányi az események elsődleges okaivá lépeti elő. Az anekdota így nemcsak fontos alkotóelemmé, hanem mintegy a szöveg egészének szervezőelvévé lép elő, hiszen az a groteszk, humoros hatás, amelyet a sorsdöntő történelmi

eseményeknek az ilyen vulgaris részletekkel való magyarázata által elér, az anekdota sajátja. A történelmi elbeszélés familiarizációja, a hagyomány által meghatározott nézőponttól való eltávolodás, amelyet Kemény önéletírásának anekdotikus részei hivatottak megvalósítani, Hermányinál a teljes szöveg jellemzőjévé válik, nem véletlen, hogy elsősorban ezek közül a részletek közül válogat.

Ez a történelem a mindennapok, a személyes motivációk, a rendhagyó események, furcsaságok történelme. Olyan lehetőséget használ ki Hermányi, amely minden emlékiratban benne rejlik azáltal, hogy beszélőjük egyben az események résztvevője is, és nézőpontja mindig az eseményekre való sajátos rálátást képes biztosítani. Ugyanakkor ez a történelemszemlélet magánélet és közélet viszonyának átalakulását is maga után vonja. Keménynél a *historia privata* referenciális, potenciálisan ellenőrizhető bizonyítékokat szolgáltat az általa elbeszélte *historia publica* hitelességének alátámasztására, ugyanakkor az egyén életének alakulását a nagy történelmi események határozzák meg. Bethlennél az ország és az egyén sorsa ugyanazoknak az általános törvényszerűségeknek engedelmeskedik és azokat hivatott példázni. Hermányi kivonataiban viszont a magánélet, a személyes vonatkozások határozzák meg a történelmet. Ami a két primér szövegben az elbeszélés sajátossága volt (hogy tudniillik az események elbeszélését a *privatus* elbeszélő mint szereplő nézőpontja ha-

tározza meg), Hermányinál az elbeszéltek, a történet, maga a történelem sajátosságává is lesz. A *historia publica* a *historia privata* függvénye: „Ez a' Császár Szakállában kapás az Erdély veszedelmének oka, de az a' fejedelem a' *privatum commodumot* úzte.”²⁰ A 18. század közepén tehát,²¹ egy évszázaddal Kemény önéletírásának és egy féllel Bethlenének születése után az azokat olvasó Hermányi elsősorban humorukra, a történelmet a mindennapokhoz közelítő vonásaikra, a magánéleti epizódoknak a történelmi eseményekben játszott szerepére figyelt. Ebben az olvasatban, mely valószínűleg összefüggésben áll a világot zárt rendként érzékelő barokk világkép felbomlásával, mely már nem kedvezett a Bethlen és Kemény önéletírásához hasonló nagylélegzetű, mindent átfogó összefüggések felmutatására képes művek születésének, Kemény *Önéletírása* és Bethlen *Élete leírása magától* a későbbi magyar kisprózát alapozzák meg. Nem elképzelhetetlen, hogy ez az olvasásmód folyamatosan továbbélt a 19. századig, hiszen a romantikus magyar történelmi regények is anekdoták, furcsaságok, illetve a történelmi háttér megteremtéséhez szükséges, a korabeli mindennapi életre vonatkozó információk tárházaként használták fel ezeket a szövegeket.

JEGYZETEK

1. Akárcsak az erdélyi emlékiratok többségét, e szövegeket is a 19. században adták ki először. Kemény János önéletírását a múlt század tizes éveiben Rummy Károly György tette közzé meglehetősen pontatlanul, majd ezt követően Szalay László adta ki az eredeti, mára már elveszett kézirat alapján 1856-ban. Ugyancsak Szalay László gondozásában jelent meg először Bethlen önéletírása 1858-ban, és a 20. századi, kritikai igényű kiadások e két utóbbit veszik alapul (lásd Bethlen Miklós: *Önéletírása I-II*. Sajtó alá rend. és jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Magyar Századok, 1955; Kemény János: *Önéletírása*. Sajtó alá rend., bev. és jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Magyar Századok, 1959.)

2. Vö. Hans Robert Jauss: *Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja*. Ford. Bernáth Csilla: In: *uő:Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1997, 53–54.

3. Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In: *Kemény János és Bethlen Miklós Művei*. Szöveggond., jegyz. V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 399–981, itt: 484.

4. Vö. Szávai János: *Magyar emlékirók*. Szépirodalmi, Budapest, 1988, 12–15.

5. A századvégi újraolvasás szempontrendszeréhez lásd az *Önéletírás, tények, toposzok* című, korábbi tanulmányt.

6. Bán Imre: *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a 16–18. században*. Budapest, Akadémiai, 1971, 7.

7. Bethlen: *i.m.* 407.

8. Hermányi Dienes József: *Szépprózai munkái*. S. a. r., előszó és jegyz. S. Sárdi Margit. Budapest, Akadémiai – Bállassi, 1992.

9. Hermányi Dienes: *i. m.* 477–498.

10. Hermányi Dienes: *i. m.* 499–539.

11. Hermányi Dienes: *i. m.* 611.

12. Hermányi Dienes: *i. m.* 530., 533.

13. Lásd Harold Bloom: *Költészet, revizionizmus, elfojtás*. Ford. Hódosy Annamária. *Helikon* 1994/1–2, 58–76.

14. Hermányi Dienes: *i.m.* 498.

15. Uo.

16. Uo.

17. Hermányi Dienes: *i. m.* 504.

18. Hermányi Dienes: *i. m.* 494.

19. Pl. „Egykor Nalaczi Istvánnal lévén a Fejedelemnél Nalaczi jól meg iszsza magát s, terdre esik a Fejedelem előtt s, kezdé tsokolni a kőntöse állját; kinek is monda Banfi Dienes, *Mit hazudozol mint egy vísla, vén illyen s, illyen oláh Fia? s nagyot pökik a kopatz feje tetejére.*” (Hermányi Dienes: *i. m.* 479.)

20. Hermányi Dienes: *i. m.* 526., kiemelés – V. H. O.

21. Egyik Hermányi-szöveg sem datálható pontosan; a kiadáshoz írott előszavában S. Sárdi Margit az *E biographia*-t 1752 előttre teszi az azt megőrző kollégátumban szereplő évszám alapján, és ugyanekkor keletkezhetett a *Continuatio...* is. A két önéletíráshoz Hermányi a század negyvenes éveiben férhetett hozzá a Kemény-család levéltárában.

**A Rákóczi-kép.
Szilágyi István:
*Kő hull apadó kútba***

Szilágyi István *Kő hull apadó kútba* című regénye médiumát tekintve hagyományos, nyomtatott könyv. Ugyanakkor a történetet, a szereplők állapotváltozásait döntő módon befolyásolják a vizuális értelemben vett képi reprezentáció működésének sajátosságai. Ha szigorú különbséget teszünk verbális és vizuális reprezentáció között, akkor ez a szöveg, mely egy másik médium reprezentációs problémái által meghatározott történetet hordoz, akár multimédiálisnak is tekinthető. Ennek a történetnek és az azt mozgató képi reprezentációs logikának a felfejtésére vállalkozom itt, több nekifutásban.

A regényben elbeszélte legfontosabb események a következők: Szendy Ilka, a jaidoni tímárlány megöli napszámos szeretőjét, Gönczi Dénest, amikor az ki akar vándorolni Amerikába. A tetemet az udvarán levő kiszáradt kútba dobja, majd kényszeresen hordja rá a követ. Eközben egyre jobban elszakad a külvilágtól, és úgy tűnik, a valóságtól is. Végül ügyintézője, Faggyas megöli, mert – valószínűleg provokációképpen – nem akarja kiadni a bérét. Nagyjából ezek az események alkotják a történetet. Az elbeszélés Dénes meggyilkolásának éjszakáján indul, de már a gyilkosság után. A regény kilenc

fejezetéből az első négy a gyilkosság utáni két napot, a következő öt pedig a következő néhány hónapot beszéli el. Ezekkel mutatja be az elbeszélés Ilka és Dénes történetét, a Szendy-család történetét, Ilka anyja halálát és temetését, ahogyan azok Ilkának eszébe jutnak, illetve ahogyan Béla bácsi és Faggyas elbeszéléseiből tudomást szerez róluk.

Ilka, Dénes, Faggyas és a többi jajdoni ember mellett van a regénynek egy másik szereplője is: a Rákóczi-kép. A fejedelem képe szintén viselkedik valahogyan, attribútumokkal rendelkezik, egészen konkrét állapotváltozásokon megy át, azaz története van.

A Rákóczi-kép Ilka szobája falán, az ablak mellett függ. Szendy kisasszony, miközben Dénessel szeretkezik, azt képzei, hogy a fejedelem jön el hozzá, hogy a kép elevenedik meg. A fejedelem akkor mozdul meg, mikor Ilka először hívja be Dénest a szobájába: „A lány úgy állt meg a fejedelem képe előtt odabenn, mintha az hirtelen magához parancsolta volna kopott tekintetével. (...) Aztán mozdult s előrébb lépett a fejedelem, majd nagyúri elgyámoltalanodással ugyan, de elindult a lány fele. (...) Erre Szendy Ilka elijedt a kép elől, s az ágyra dobta magát. De a furcsa, régi ember küszködve tovább közelgett, már a medvebőr süveg is mögötte lebegett, valahol a semmit rácsozó vitézkötés fölött. Jöjjön, Dénes. Jöjjön már ide. (...) [Dénes] fejét Ilka vállába fúrta, szertehulló hajába. És Ilkának így volt jó, télikörte melle sajtását sem bánta,

tárhatta végre szemét a fejedelememberre Gönczi Dénes gerendaválla fölött. Mert a valószínűleg igazi közelgett rendületlenül... Olyan közel járt, ha karját kinyújtaná, elérné talán.”¹

Dénes halála után Ilka tovább szölongatja a képet, monológokat ad, fejedelem szájába, de a hangadási, illetve a jelenlévővé tételre irányuló kísérletek sikertelenek maradnak: a figura többet nem kel életre, nem hagyja maga mögött a keretet. Annak ellenére nem sikerül újra kiléptetni a fejedelmet a keretből, hogy Dénes felesége, Mari leejti a képet, és a keret meg az üveg összetörnek. Innen arrafelé viszont nem a képbe rögzített fejedelem, hanem a kép materiális hordozója megy át állapotváltozásokon, ez utóbbinak lesz története. A fejedelem öregedni látszik rajta, kétrét görnyed, ám ezek a változások nem a figura megelevenedésével függenek össze, hanem a kép kartonjával, amely „a páratól mind jobban megbarnult, elszíntelenedett, s végül egészen meghajlott”.²

Ilkának többé nem sikerül jelenlévővé tennie a fejedelmet, és ehelyett, miközben a képhez beszél, ő maga kerül be a képbe: „Ekkor már saját magát is ott látta a képen; a kavicsnak megtört fehér márvány csikorgását érezte a talpa alatt. A kép kitárult vele, csodálkozva hallgatta saját szavait... Körben hajlottak a kert díszes fái, alattuk ott álltak a papírlovacskák, s a kötőféket piros mentés papírapródok tartották. És keshedt papondekli volt mellette a fejedelmi pár s az agár. Vigyáznia kellett; ne érintse őket a szok-

nyája széle, nehogy elsodródjanak és papír mi-
volutukban meghaljanak.”³

Míg Dénes megölése után a materiális érte-
lemben vett kép belép az időbe, Ilkával ennek
ellenkezője történik: „maradjunk szépek” –
mondja, miután Dénest bedobja a kútba. A való-
ságtól való elszakadásának egyik fő tünete, hogy
elveszíti időérzékét. Amikor gondolatban a feje-
delemhez beszél, vagy amikor a követ hordja,
nem tudja, mennyi idő telik el. A kő, mondja
Eisemann, „a mozdulatlan idő metaforája, s Ilka
számára valósága,”⁴ a kényszeres kőhordás pe-
dig ebben az értelemben ugyanúgy az időbeliség
által meghatározott való világból való kilépésé-
nek a jelölője.

A Rákóczi-kép a funkcióját a regény viszony-
lag kevés számú értelmezője igen különbözően
látja. Egyesek szerint a regény egy történelmi
mítosz megidézésével a gyilkosságot követő
bűnhődés folyamatának ábrázolását mitologi-
kus síkra próbálja emelni.⁵ Máshol a kép világ-
teremtő kísérlet, egy fiktív világ megteremtésé-
nek eszköze,⁶ amely a maga során lehet az
értékteremtés,⁷ a valóságból a képzeletbe,⁸ illet-
ve a jelenből a múltba menekvés lehetősége.
Kulcsár Szabó Ernő szerint Ilka a kép által a fe-
jedelem képviselte múlthoz fordul, hogy kinyo-
mozza jelen sorsának okait.⁹ Eisemann György
számára, az előbbiekkal ellentétben, a fejedelem
megelevenedése a pillanatot és a jelent abszolu-
tizáló, és ezáltal az idő legyőzésére törő abszurd
szemlélet megnyilvánulása.¹⁰ Végül Bretternél a

kép a történelmi elbeszélés kísértését, az események, az egymásutánosság kísértését jelképezi az elbeszélő számára.¹¹

Ezeket az igen eltérő értelmezéseket összeköti, hogy valamennyien jelképes értékű motívumnak, a történetre, a főszereplő lélektanára vagy az elbeszélői döntésekre való reflexió eszközeinek tekintik a képet, Ilka viszonyát a képhez pedig megbomló tudata szimptomájaként kezelik.

A képnek azonban, mint mondtuk, története van. Emellett pedig a kép és a szereplők érintkeznek egymással, viszonyokat létesítenek. Ezért a Rákóczi-kép nem a primér történetre való reflexió eszköze vagy az öntükrözés alakzata, hanem maga is a tulajdonképpeni történések, ok-okozati viszonyok szintjén helyezkedik el.

A képpel és Ilkával a következő eseménysor történik: az első szeretkezés Dénessel a kép előtt – a kép megelevenedése – Dénes meggyilkolása – Ilka kiszakadása a valóságból, a kép pusztulásnak indulása – Ilka halála. De mi a kapcsolat ezek között az események között? Kezdjük ismét előlről.

Bizonyára feltűnt, hogy már sokadjára futok neki annak, hogy elmeséljem, mi és miért történik a regényben. Narratívákat próbálok gyártani az eseményekre, mint Ilka, illetve mint a többnyire az ő nézőpontját elfoglaló elbeszélő. Ugyanis elbeszélői narratívából is több van.

Az egyik ilyen narratíva szerint Ilka cselekedeteinek mozgatója a rémület. Először akkor ré-

mül meg, amikor a fejedelem megelevenedik, majd amikor Dénes távozni akarásával ez a megelevenedés lehetetlenné válik. „Ezen a hegyalji tájon bizonyára Ilkát tartotta legkevesbé fogva a jelen, az egyetlen lehetséges idő. Ő pedig e jajdoni-egrestelki jelen rendjéből éppen azt taszította ki, azt az egyetlen embert, aki ideig-meddig mégiscsak a számára adott időbe kötötte. Vagy annyira ragaszkodott volna ehhez a szálhoz, ...hogyan amint oldódni készült, megrémült, és maga tépte és hullatta el valahová az idő mélyére?”¹²

Eszerint a történetben akkor áll be a fordulópont, amikor a kép megelevenítése sikertelenné válik. A képet megeleveníteni annyit tesz, mint jelenvalóvá tenni, azaz áthidalni a jelenlét és távollét, jelenlét és hiány közötti ontológiai differenciát. Ez utóbbi bejelentésének eszköze a festészetben a keret.¹³ A keretből kilépni annyit tesz, mint megvalósítani azt a prezenciát, amelyet a reprezentáció struktúrája, a jelölés struktúrája szerint lehetetlen, hiszen a reprezentációban eleve valami jelenlevő helyettesít valami távollevőt, és így a különbség felszámolása egyben a reprezentáció, a jelölés felszámolása is. Márpedig ha az embert a jelhasználat teszi, akkor ez a mozgás igencsak ijesztő, mint ahogy Ilka meg is rémül, mikor először látja mozdulni a fejedelmet, és az előbb idézettek szerint talán félelmében öli meg Dénest, aki által a kép megelevenedhet.

A sikeres ekphraszisztól, a sikeres képleírás-tól, a prezencia megvalósulásától való félelmet W. J. T. Mitchell Lessingre támaszkodva magyarázza: „Nem olyan lenne ez, mintha egy ember, aki tud nagyon hangosan beszélni, és szabad is beszélnie, még azzal a jelbeszéddel is élne, melyet a török szerájok némái hang hiányában kiáltanak?” (*Laokoón*, idézi Mitchell)¹⁴ Szikágyi István regényében az ekphraszisz egyben hangadás is, prozopopeia, egy hiányzó, holt, hang nélküli létező, a fejedelem hanggal és cselekvőképességgel való felruházása.¹⁵ Ez a hangadás Ilkát a saját hangja elvesztésével fenyegeti. A nyelv, a jelölés felcserélődések játéka. Ha bevonjuk ebbe a játékba a holtat, a hang nélkülit, akkor előfordulhat, hogy magunk foglalkozunk el a helyét. Ilka attribútumai is felcserélődnek a fejedelemével: a fejedelem belép az időbe, ő pedig kilép belőle. A fejedelem kilép a keretből, Ilka viszont belép a képbe. Képszerűvé válik, és személyisége úgy kezd strukturálódni, mint egy jel: megkettőződik. Tudatának megkettőződése az időből való kilépés mellett a valóságtól való elszakadásának egyik fő tünete. Elkezd kiülni látni saját arcát, de fél is szembeülni ezzel az arccal, ezért figyelni lehetőleg „hátról” önmagát.

Az önmagára való reflexió a jelszerűség egyik meghatározó ismérve. Louis Marin szerint minden jel, „abban a pillanatban, amikor jelenlévővé tesz egy távollevő vagy halott lényt, megkettőzi, visszaveri és felerősíti a reprezentáció mű-

veletét. E művelet egyrészt mint a reprezentáció alanyának cselekedete, másrészt pedig mint az ezt az alanyt a saját reprezentációjaként azonosító művelet jelentődik be. Ez különösen jól látható az arcképen. Az »én« úgy van megjelenítve, mint aki az őt reprezentáló jelben jelenti be önmagát. Az arckép maga a reprezentáció bejelentésének alakzata.”¹⁶

Elképzelhető tehát, hogy Ilka a sikeres ekphraszisztól való félelmében gyilkol, és a gyilkosság vissza is utalja a képet a jelenlétből a távollétbe, de ő nem nyeri vissza korábbi önazonosságát, a szellemet mégsem sikerül visszazárni a palackba – illetve esetünkben a keretbe.

Ez a nekifutás azonban még nem tud mit kezdeni azzal, hogy miért szólongatja Ilka tovább a fejedelmet a gyilkosság után. Ha vissza akarta zárni a keretbe, miért akarja megint jelenlévővé tenni. Miért akarja megeleveníteni, ha a kép megelevenedése az ő személyiségvesztésével jár. Az is lehetséges, veti fel a narráció, hogy nem félelmében gyilkolt, a gyilkosság tétje, éppen ellenkezőleg, a teljes prezencia megvalósítása, Dénes, azaz a közvetítő kiiktatása: „Vagy talán Szendy Ilka hitte volna azt, hogy a fejedelmet, kit Gönczi Dénes késő őszi s téli éjszakákon lova kantárszáránál vezetve elhozott, most már egymaga is idetalál?”¹⁷

A gyilkosság után ugyanis a kép sikertelen megszólításainak egész sorozata következik. Ilka újra és újra megszólítja a fejedelmet, beszél a képhez, hosszú monológokat ad a figura szájá-

ba, amelyekben az magányáról, keretbe zártságról panaszkodik. Úgy próbálja ismét kiléptetni a keretből, hogy keretbe zártként figurálja. Csakhogy a fejedelem már nincs keretbe zárva. A keret ugyanis eltörött, meszeléskor leverte Mari, Gönczi Dénes felesége, és a megrázkódta-
tást a szüette fakeret nem bírta ki.

A szűnnek mindvégig erős metaforikus sűrítő ereje van a regényben. Például: „Toll nem rótt errefele csak számvetést. Hacsak a szű a barna bútorok s mestergerendák rostjaiba nem írt egyebet – mert az örökké percegett –, na de azt nem olvasta el még a balta sem. A tűz, az lehet.”¹⁸ A szű – idő megfeleltetés itt az írás, sőt a reprezentáció konkrét keretébe való inskripció jelenségeivel bővül.

Amennyiben a keret funkciója elkülöníteni a kép mint reprezentáció terét a valóságostól, illetve amennyiben a keret jelenti be a reprezentáció aktusát,¹⁹ a keret az a hely, ahol Ilka időbeliségbe vetett való világa érintkezik a képi reprezentáció pillanatnyiségbe rögzített idejével. Ezt a keretet rágja meg a szű. Ebből a szöveg által erősen felkínált allegorézisből annak kellene következnie a történet szintjén, hogy a fejedelem a keret felszámolásával tud megelevenedni. De, mint tudjuk, ennek a fordítottja történik: „De azóta nem jön a fejedelem. (...) Mert amióta Gönczi Dénes elment, a fejedelem fáradt-ridegen ácsorog a szoba sötétje túlsó peremén, a medvebőr süveg, asszony és kutya hármasszorításában. Komor,

lemondó, a »keretbe« rögzítő erőket lebírni képtelen.”²⁰

Ilka világa, illetve a fejedelem képi világa között a kapocs a keret, illetve Dénes. Pusztulásuk nyomán nem a prezencia valósul meg, hanem maga a reprezentáció, a jelszerűség, illetve az ezeket artikuláló különbség számolódik fel. Ekkor válik értelmezhetővé az első narrátori hipotézis, miszerint Ilka a gyilkossággal azt a szálát vágta el, amely a számára lehetséges időhöz és rendhez kötötte. A keret ugyanis, mondja Derrida, mindkét irányba funkcionál: a belsőhöz képest a külsőben, a külsőhöz képest a belsőben alapozódik meg, elkülöníti őket egymástól, ugyanakkor egymáshoz képest hozza is őket létre.²¹

A regény szereplőinek, Ilkának és a képnek erre az egymás általi meghatározottságára utal Bretter, amikor úgy jellemzi a regényt, hogy a szerző „megragad egy struktúrát, és azt nézi, hogyan funkcionálnak a struktúra hordozói”. Nem mellesleg ez az eleme a Bretter-tanulmánynak, amit a kritika többnyire elutasított, mert úgy érzékelt, hogy ez kizárja mind a tragikum lehetőségét, mind a lélektani jelentéseket. Dénes, aki Ilkát a számára adott rendhez köti, illetve a kép kerete, amely a két világot artikulálja, strukturális szempontból azonos funkciót tölt be.

Ilka számára Dénes egyszerre volt a fejedelem pótléka és a kép közvetítője. A kép kerete pedig nemcsak a képnek az a része, amelyen a képen kívüli erők (esetünkben az idő) még hat-

ni tudnak, azaz nemcsak érintkezési felület, hanem egyben pótlék is, amely a szupplementumok logikája szerint működik. Azaz csak azért adódhat hozzá a belsőhöz, mert van valamilyen hiány, ami pótlásra szorul, vagy legalábbis megengedi, hogy valami pótlékként kapcsolódjon hozzá. A fejedelem nincs jelen, halott és hang nélküli; jelenlevővé Dénes által válik, ám a közvetítettségnek ez a ténye nem számolható fel anélkül, hogy maga a reprezentáció (a maga hiány-struktúrájával) fel ne számolódjék, hiszen „a fejedelmek szolgálókról, fullajtárokról, kíséretéről még titkolt útjaikon sem képesek lemondani”. Ha Ilka azt hitte, hogy a fejedelem „most már egymaga is idetalál”, tévedett, mert a közvetítő, a pótlék, a keret lényegileg tartozott hozzá jelenléte lehetőségéhez. Dénes halálával a fejedelem nem jön többé, a megszólítások, a hangadási kísérletek, a hosszú monológok, amelyeket Ilka a szájába ad, nem vezetnek sehova. A keret eltörésével pedig a kép jelszerűsége is megszűnik: innentől kezdve nem a megelevenedő fejedelemmel, hanem a kép kartonjával történnek az események, a karton barnul meg, hajlik meg, megy tönkre a konyhában.

Ilka úgy tesz egy utolsó kísérletet arra, hogy a halott Dénest megszólítsa, hogy az ablakon keresztül beszél az üres ágyhoz, amelyen Dénesnek kellene feküdnie. Mintha az immár a reprezentáció játéka által beszippantott Ilka számára az ablakkeret tudná létrehozni azt a teret, amelyben a hiányzó jelenlevővé válhat. Csak-

hogyan ez a tér üres: „Hát jöjjön, Dénes – szolt be most az üres szobába.”²² Aztán ellépett az ablaktól, és nekidőlt a tornác könyöklőjének, amit soha nem szokott tenni. Az elbeszélés szerint azért, mert a tornác könyöklőjére támaszkodó jaidoni vénlányok olyanok, mint valami megfakult dagerrotípiák: „utcahosszat töltötték ki az ablakkereteket – mintha a házak falára lettek volna aggatva – ezek a megfakult, magányos dagerrotípiák.”²³ Korábban Ilka nem akart közejük tartozni, mostanra azonban ő is visszavonhatatlanul képszerűvé vált. Azaz hiányzóvá, halottá, hang nélkülivé. Ez magyarázza azokat a folyamatosan visszatérő utalásokat, melyek szerint tudja, hogy meg fog halni. A fejedelem képbe zártsága ellen küzdött, de nem ő, hanem a kép kerekedett felül. Ezért, bár Faggyas személyes motivációja előreláthatatlan, a történetet lezáró újabb gyilkosság a reprezentáció itt tárgyalt logikájából szigorúan következik.

JEGYZETEK

1. Szilágyi István: *Kő hull apadó kútba*. Budapest, Magvető, 2001 [1975] (negyedik kiadás.) 50–52.
2. Szilágyi: *i. m.* 215.
3. Szilágyi: *i. m.* 263.
4. Eisemann György: Sziszüphosz köve és csillaga. Uő: *Ősformák jelenidőben*. Orpheusz Könyvek, 1995, 32.
5. Bertha Zoltán: *Gond és mű*. Budapest, Széphalom Könyvműhely, 1994, 83.
6. Szilágyi Zsófia: Motívumok a pusztulásra. *Alföld* 1997/6, 61–68; Olasz Sándor: Látomásos képrendszer az

újabb magyar regényben. (Szilágyi István, Krasznahorkai László, Sándor Iván). *Forrás* 2000/2, 76–82.

7. Bertha Zoltán – Görömbei András: *A hetvenes évek romániai magyar irodalma*. Budapest, TIT, 1985, 91.

8. Olasz: *i.m.*

9. Kulcsár Szabó Ernő: Szilágyi István: Kő hull apadó kútba. *Kritika* 1976/3, 21–22.

10. Eisemann: *i.m.*

11. Bretter György: Szilágyi István bizonyára regényt írt. In: uő: *Párbeszéd a vágyakkal*. Budapest, 1979, 345.

12. Szilágyi: *i. m.* 59–60.

13. Vö. Jean-Claude Lebensztejn: A keretből kiindulva. Ford. Simon Vanda. In: Házas Nikoletta (szerk.): *Változó művészetfogalom. Kortárs frankofon művészetelmélet*. Budapest, Kijárat Kiadó, 2001, 179–181.

14. W. J. T. Mitchell: Az ekphraszisz és a Másik. Ford. Milián Orsolya. In: Szőnyi György Endre – Szauter Dóra (szerk.): *A képek politikája. W. J. T. Mitchell válogatott írásai*. Szeged, JATE Press (Ikonológia és Műértelmezés 13), 2008 196–197.

15. Vö. Paul de Man: Az önéletrajz mint arcrongálás. Ford. Fogarasi György. *Pompeji* 1997/1–2, 101.

16. Louis Marin: *A reprezentáció kerete és néhány alakzata*. Ford. Z. Varga Zoltán. In: Házas Nikoletta: *i. m.*, 197–217, itt: 207.

17. Szilágyi: *i. m.* 60.

18. Szilágyi: *i. m.* 12.

19. Marin: *i.m.* 198.

20. Szilágyi: *i. m.* 60.

21. Jacques Derrida: *Parergon*. Ford. Boros János és Orbán Jolán. In: Házas Nikoletta: *i. m.* 143–179, itt: 171.

22. Szilágyi: *i. m.* 356.

23. Szilágyi: *i. m.* 333.

Szó és test. Egy lócsiszár virágvasárnapja: három olvasat

1. Az Egy lócsiszár virágvasárnapja kultikus-kanonikus interpretációja

„...politikai gesztusai tollvonásait is értelmezik.”
(Szász János)

A romániai magyar irodalom Sütő-kultuszának¹ Egyed Péter 1981-ben külön tanulmányt szentelt. Eszerint Sütő művei egy társadalmi igénynek felelnek meg, miközben természetesen alakítják is azt. A közönség ún. „sorsirodalom” iránti preferenciáját, a tanulmány szerint, a hatvanas-hetvenes években érzékelhető közösségi öntudat-igény reneszánsza indokolja. Ennek az igénynek felelnek meg a Sütő-művek, szerzőjük pedig ezáltal válik a romániai magyar irodalom legrepresentatívabb írójává.²

Egy irodalmi kultusz kialakulásában azonban az irodalomszociológiai tények mellett a kritika beszédmódja legalább olyan fontos szerepet játszik. Dávidházi Péter tanulmánya szerint³ a kritika beszéd- és magatartásmódja akkor kultikus, ha magától értetődőnek és vitathatatlanak tekinti a művek értelmét, ezért nem is érzi szükségesnek, hogy különösebb interpre-

tációs erőfeszítéseket szánjon az értelmezések, értékítéletek alátámasztására. A kultikus kritika nyelvhasználatában túltengenek az olyan, a vallásos nyelvhasználatra emlékeztető szuperlatívuszok és dicsőítő kijelentések, melyeket ellenőrizni nemcsak hogy nem lehet, hanem felülvizsgálni egyenesen véték volna a közösség ellen, mely magáénak vallja a műnek tulajdonított értékeket. Hiszen, amint Egyed Péter is állítja, ezek az értékek alapvető, konstitutív elemei a közösségek öndefiníciójának, identitásának.⁴

Az *Egy lócsiszár virágvasárnapja* hazai recepciójában ilyen és ehhez hasonló kijelentésekkel találkozunk: a mű „*egyetemes érvényű* tanulságokat hordoz”, „az öntörvényű, nagy és autentikus művek *igézetével* hat”, a néző „*a reveláció* erejével érvényesülő művészi sokk *lelkiismeretébresztő* hatása révén veszi újra tudomásul...”⁵ azt az igazságot, melyet Sütő „*tételesen kinyilatkoztat*”⁶, olyan nyelven, mely „*tájakon túli és felüli kvintesszencia...*”⁷ A kiemelt szavak a vallásos nyelvi regiszterből származnak, a prófécia, a kinyilatkoztatás státusával ruházzák fel a szöveget, melyre vonatkoznak, és ennek megfelelő tiszteletet követelnek számára.

A kultikus magatartásmód meghatározza az értelmezési stratégiákat is. Bíró Béla így érzékeli a Sütő-kritikus helyzetét: „A közönség tovább ünnepel. A kritika dicsér vagy hallgat. Tapintatosan.”⁸ Ha mégis megszólal, olyan pozícióból szólal meg, ahonnan az interpretáció lezártnak tekinthető, hiszen a „kinyilatkoztatás”

értelme vitán felül áll, ami hátra van, az a történelmi, morális, filozófiai tanulságok levonása, továbbgondolása és applikációja, hiszen „e drámák gondolatvilágának fejlődésvázlata szükségessé teszi az ötvenes évek történelmi-ideológiai mozgásainak, (...) a dogmatikus torzulások fő jellemvonásainak a vizsgálatát”.⁹ A kultikus magatartásmódból fakadóan az interpretációk argumentációja enthimematikus, azaz feltételezi, hogy a kijelentések, amelyekre épít, a hallgatók tudatában igazságként elfogadottak: „A néző... pontosan érti a szerző erkölcsi-filozófiai ítéleteit.”¹⁰ Innen adódik, hogy a kanonikus interpretáció, mely szerint „A *forradalomban* nem szabad félúton megállni, mert a *humanizmus igazi eszméitől* áthatott tömeg csak úgy nyerheti el *igazi szabadságát*, ha az *embertől elidegenedett hatalom* embertelenségeivel szemben *mindhalálig* védi az *erkölcs* hatalmát”¹¹ igen kevésbé argumentált, „tapintatosan” nem reflektál annak eldöntetlenségére, hogy tragédia vagy tragikomédia-e a darab, hogy tragikus hős-e Kolhaas vagy „botcsinálta forradalmár”.¹² Nem az efféle irodalomértelmezési-értékelési kérdések a fontosak, hanem a mondanivaló közösségi relevanciája.

A mű kultikus kezelésmódjából következik az az értelmezési stratégia is, melynek célja mindenáron behelyezni a művet az életmű kontextusába. A „megtalált”, végleges mondanivaló, amely, Dávidházi Péter fent említett tanulmánya szerint, a kultikus művek fő jellemzője, tel-

jesen magától értetődő, a mű legfeljebb a teljes életmű fényében nyerhet új jelentéseket. Ezekben az értelmezésekben az *Egy lócsiszár virágvasárnapja* Sütő Bretter Györgyéhez hasonló, „a másság etikájához és esztétikájához” vezető gondolkodói útjának egy stációja, mely út „a hétköznapoktól a történelemig s a történelemtől a metafizikáig” ível.¹³ A műveket mindenáron egymás összefüggésében értelmező narratíva szerint Sütő prózája reprezentálja a hétköznapokat, a történelmi drámák természetesen a történelem stációját, a *Káin és Ábel* pedig a metafizikát. Az ilyen értelmezések erejét bizonyítja, hogy az életmű mottójaként gyakran szerepelnek a dramaturgiailag gyakran gyengébbnek nyilvánított, mégis az életmű betetőzésének kiáltott *Káin és Ábel*ből vett mottók: „az alázat: gyalázat”, „... meg nem maradhatunk az alázat porában” stb.

Az egyes műveket egymással összekapcsoló értelmezési stratégiának természetesen a teljes életmű kanonizálása is célja. Egy egységes, koherens életmű kanonikus rangja magasabb, mint egy töredékesé. A koherencia megteremtésének szükségszerűen áldozatul esik számos integrálhatatlan jelentéslehetőség, ami csak felerősíti a kultikus válást, így ugyanis ezekre fátylat lehet (sőt kell) borítani.

Milyen következményei vannak mindennek? A kultikus kezelésmódból fakadó, azaz önmagát véglegesnek tételező és radikálisan reduktív olvasat a szövegszerűség létfeltételeit számolja fel.

Roland Barthes definíciója szerint ugyanis egy szöveg csak olvasásban létezik. Sajátos szubverzív ereje lehetetlenné teszi, hogy egyetlen jelöltre záruljon. Ehelyett a jelölőket játékban tartva vég nélkül elhalasztja a jelölt megtalálását, és felszámolja a közte és olvasója közti distanciát.¹⁴ A barthes-i terminussal élve, a fent jellemzett olvasási stratégiák viszont művé olvassák a szöveget: „... a mű egy jelöltre záródik..., a jelölt nyilvánvaló. (...) A mű a leszármazás folyamatának foglya. Három dolgot értek ezalatt: a műnek a külvilág általi *meghatározottságát* (a faj, majd a történelem által), a művek *egymásra következését* és a mű kapcsolódását a szerzőhöz.”¹⁵ A kultikus olvasat a szöveget másként, művé olvassa. Véglegesnek és egyetlennek tételezi magát, azaz kizárja az újraolvasás lehetőségét. Tételezi a szöveg végső jelöltjét, azaz lezárja a jelölő játékát. A kultikus magatartásmód által meghatározott stratégiákkal létrehozott interpretáció, mint láttuk, noha egyetemesnek tételezi a mű mondanivalóját, mégiscsak kontextuálisan, az életmű perspektívájából és bizonyos közösség sajátos problémáira adott válaszként olvassa a művet, azaz olvashatatlanná teszi azt az önmagát másként definiáló olvasók számára.

Így minden kultikus mű újraolvasása kultuszrombolás. Fontos hangsúlyozni azonban, hogy az újraolvasás mint kultuszrombolás egyben a szöveg létfeltételeinek a visszaállítása is. Ilyen újraolvasásként próbálom a továbbiakban

Tasnádi István: *Közellenség (Kohlhaas)*¹⁶ című darabját értelmezni.

2. Közellenség (Kohlhaas)

„A mi szavaink értelme ott van,
azoknak a fejében, akik azokat olvassák.”
„Akkor jobb lenne, tekintetes uram,
ha magunk is kutyákká keresztelkednénk.”
(Sütő András)

Tasnádi darabjának alcíme Heinrich von Kleist: *Kohlhaas Mihály* című elbeszélésére utal mint közvetlen pretextusra: „Zenés uszítás Heinrich von Kleist elbeszélése nyomán”, akár csak Sütő drámájáé: „Dráma három felvonásban Heinrich von Kleist krónikája nyomán”. Ebből akár arra is következtethetnénk, hogy a két darab között közvetett viszony van, pusztán közös pretextusuk kapcsolja össze őket. Azonban mindkettő tekinthető a Kleist-elbeszélés színpadi adaptációjának, és ilyen értelemben viszonyuk már közvetlen, egymás műfaji intertextusaivá válnak. Még közelebb hozzuk a két művet egymáshoz, ha a Tasnádi-darab alcímét a Sütő-darabok társadalmi funkciójára való ironikus utalásként fogjuk fel (lásd a dolgozat első részének Szász Jánostól származó, a politikai tetteket a szövegekkel összekapcsoló mottóját).

Mindez természetesen még nem jogosít fel arra, hogy a *Közellenséget* az *Egy lócsiszár virágvasárnapja* újraolvasásaként értelmezzük.

Ráadásul, ha közelebbről szemügyre vesszük a szöveget, azt tapasztaljuk, hogy Tasnádi hangsúlyosan Kleist szövegéhez nyúl vissza. A párbeszédnek egy része, különösen a Csődör és Kohlhaas replikái, majdnem szó szerint idézik Kardos László Kleist-fordítását: „CSÖDÖR (halakban): Erre a rendkívüli emberre harmincéves koráig mindenki úgy nézhetett, mint a jó állampolgár mintaképére. Gazdasága volt egy faluban, ahol szépen és jól éldegélt mesterségéből, a lókereskedésből. (...) A gyerekeket, akikkel embertársa megajándékozta, az új vallás szellemében nevelte szorgalomra és tisztességre. Egy sem akadt szomszédai között, aki ne élvezte volna jójátékosságát és igazságszeretetét...”¹⁷ „Erre a rendkívüli férfiúra élete harmincadik évéig akár úgy nézhetett volna az ember, mint a jó állampolgár mintaképére. Gazdasága volt egy faluban, ahol szépen és jól éldegélt mesterségéből; a gyermekeket, akikkel felesége megajándékozta, istenfélelemben nevelte szorgalomra és tisztességre; egy sem akadt szomszédai között, aki ne élvezte volna jójátékosságát vagy igazságszeretetét...”¹⁸

Az a mód azonban, ahogyan az egyszerre narrátori és rendezői funkcióban levő csődör a történeteket és saját helyzetét értelmezi, erősen idézi a Sütő-kritikának a dolgozat első részében kiemelt kulcsszavait (*a humanizmus igazi eszméi, szabadság, mindhalálíg védeni az erkölcs hatalmát, méltóság stb.*): „CSÖDÖR: ...Engem az emberi nem feltétlen tiszteletére neveltek. Tisz-

telem is az embert, persze. Pedig... (*Csönd*) Nem, nem vagyunk rabszolgák! A feltétlen engedelmesség még nem zárja ki *az önérzetet*. (...) A külső kényszer, az... az *belső szabadság*. Úgy értem, attól. Amikor kívül ütnek, én belül erősödök.”¹⁹

Az utóbbi mondat egyenesen a közösségi elkötelezettségű romániai magyar irodalomnak a kiszolgáltatottságra adott válaszát, helyzetértelmezéseit idézi (gondoljunk a gyöngykagyló vagy a súly alatt a pálma metaforákra), annál is inkább, hogy a csődör a drezdai sintértelepen, teljesen reménytelennek tűnő, kiszolgáltatott helyzetben beszél: „KANCA: Bizony, bizony, te is fel leszel dolgozva, öregem. Persze te öntudatos kolbász leszel... elves leves... tartás mártás!”²⁰

A csődör tehát egy, az erkölcs, hősiesség és önfeláldozás köré szerveződő diskurzust képvisel, kasztrálása pedig ennek a diskurzusnak a központi jelölőjétől, értelmétől, legitimációjától való megfosztásának gesztusa. Legalábbis amennyiben a fallosz kulcsjelölő, „általában a társadalmi viszonyrendszerekben szereplő jelölők értékét meghatározó metafizikus középpont”.²¹ Tasnádi darabja azonban ezt a diskurzust nemcsak ilyen direkt tagadásnak, hanem a darab metaforikája és retorikája általi szubverzióknak is kiteszi.

Az események értelmezésének módja ugyanaz, mint Sütőnél. A Kolhaas és Nagelschmidt, Kálvin és Szervét, Káin és Ábel alakjai köré épülő Sütő-drámákban, két, egymásnak ellentmondó, ugyanakkor egymást kiegészítő nézőpont

folytonos ütköztetéséből bomlik ki az események értelme, a két nézőpontot pedig a két főszereplő képviseli. Tasnádi is a Sütőéhez hasonló bipoláris szereplőstruktúrát használ, csak hogy a szerepeket ironikusan a két lónak utalja ki. Az embert tehát, akinek felegyenesedéséért Sütő Kolhaasa küzd, itt állatok reprezentálják nemcsak a szerepcsere által, hanem mert a rendezői utasítás szerint a lovak embernek vannak öltözve: „*A Csődörön gatya és zokni, a Kancán szakadt harisnya és kombiné.*”²² Azaz a lovaknak emberi tulajdonságok vannak kiutalva, ami metaforikus azonosítást hoz létre ló és ember között. Az ember-állat azonosítás végigvonul a teljes előadásszövegen (pl. „VENCEL: Rád uszít-sam a kutyákat? *Günther és Siegfried veszetten csahol Kohlhaas felé.*”)

Drámaszöveg és előadásszöveg megkülönböztetését azért fontos bevezetnünk, mert Tasnádi darabjában utóbbi folyamatosan új jelentéseket rendel az előzőhöz. Drámaszövegen itt a verbális jeleket, a dialógusokat értem, míg előadásszövegen a verbális és nonverbális jelek összességét. Utóbbiakról a darab olvasásakor a rendezői utasítások tudósítanak, melyeknek alapján az olvasó tudatában a darab virtuális mise en scène-je végbemegy.²³ Az almaevés Kleistnál is megtalálható mozzanatát például váratlan jelentéssel látja el az a tény, hogy Kohlhaast kivégzésekor egy alma reprezentálja.

A jelentésképzésnek ezzel a módjával a *Közellenség* egy olyan paradigmába írja be magát,

ahol a szó csak egyik jelentésképző elem a nem-verbális jelek között. Ezzel szemben az a tény, hogy a Lócsiszár-utalásokat a Csődör beszédében találjuk, aki többnyire szó szerinti Kleist idézetekkel meséli a történeteket, Sütő darabját egy olyan hagyományos színházi paradigmába írja bele, ahol az irodalmi szöveg uralkodik. Jellemző például, hogy a Kanca keresi a „vattába csomagolt ébenfa csikó” kifejezést (mely nem Kleist-, hanem Sütő-idézet), de nem találhatja meg, mert Sütő beszédét a Csődör képviseli: „KANCA: Azt mondták, olyan vagy, mint a szárnyas Pegazus, mint a táltos unikornis, mint... mint... CSÖDÖR: Mint egy vattába csomagolt ébenfa csikó.”

A hagyományos színházat a beszéd uralja, a racionalitással, a logosszal asszociált beszéd pedig próbálja letakarni a testet, ami a szenvedéllyel, szexualitással és femininitással asszociálódik. Ezért nem hajlandó a Csődör tudomást venni a Kancáról, a visszautasítást azzal indokolva, hogy a testiség nem tartozhat ide: „KANCA: Csináljon nekem kiscsikót! CSÖDÖR: Hogy jön ez most ide? KANCA: Úgy! Fedezzen be! CSÖDÖR: Nem ez jön!”

A beszéd emellett a hagyományos színházban a jelenlét hiányának lefedésére szolgál,²⁴ a színház a tökéletes reprezentáció, a jelen illúzióját próbálja kelteni, úgy olvassuk, ahogyan az olvasást Gadamer definiálja: „a betűk szinte eltűnnek, és egyedül a szavak értelme épül fel.”²⁵; „Nyilvánvalóan másodlagos refle-

xió, ha a színészt vagy énekest és egyáltalán a művészt közvetítő funkciójában tudatosítjuk: a műalkotás tökéletes tapasztalata olyan, hogy épp az előadók diszkrécióját csodáljuk...”²⁶ Ennek az olvasásmódnak áll ellent Tasnádi darabja akkor, amikor hangsúlyozza a nézők jelenlétét: a lovak a nézőknek mesélik el történetüket, megnyugtadják a közönséget, hogy a Kanca betegsége nem fertőző, azaz bevonják a nézőt is a reprezentáció terébe. Így a játékszerűség hangsúlyozása, a teatralitásra való reflexió, a poliszém jelvehikulumok (ugyanazon tárgyak, díszletek jelentése jelenetenként változik) nem a reprezentációból való kilépést, hanem a reprezentáció kitakarását és kiterjesztését szolgálják. Ilyen gesztusként értékelhető a Kanca záróreplikája: „És ti?”, amely, mint a nézőkhöz intézett kérdés, nemcsak azt implikálhatja, hogy a nézők is a drezdai sintértelepen vannak, hanem azt is, hogy ők is egy-egy saját, hasonló módon elmesélhető történetbe vannak zárva.

Egy olyan interpetációban tehát, amelyben a Csődör beszéde képviselné az *Egy lócsiszar virágvasárnapjának* beszédmódját (mint láttuk, a darab nagyon erősen felkínál egy ilyen befogadói pozíciót), a *Közellenség* az emberhez és a reprezentációhoz való viszonya tekintetében szubvertálja ezt a beszédmódot. A Csődör beszéde és az *Egy lócsiszar virágvasárnapja* egymáshoz rendelését azonban olyan szempontok és kulcsszavak alapján hajtottuk végre, melyeket a dolgozat első részében jellemzett kultikus-

kanonikus interpretációból merítettünk, ezért a szubverziót csak erre az olvasatra vonatkoztathatjuk. Felvetődik a kérdés, hogy e szubverzió retorikája nem őrzi-e maga is Sütő szövegének nyomait, mely esetben a *Közellenség* Sütő drámájának újraolvasásává válna, olyan olvasattá, melyben az eredeti szöveg maga ássa alá a kanonikus olvasatot.

3. Reprezentáció és metaforika az *Egy lócsiszár virágvasárnapjában*

„Hűség a névhez, hűség a Barthes-hoz.”
(Farkas Zsolt)

Sütő drámájának felvonásai, az első kivételével, képekre tagolódnak. Az első felvonásban is megjelenik azonban egy kép: a festmény, amit Kolhaas hoz Lisbethnek ajándékba Drezdából. A kép érdekessége számunkra, hogy a drezdai mester egy jelen nem lévő, soha nem látott alakot festett meg „élethűen”: Lisbethet. Mint kiderül, a mester úgy „írta meg” a képet, hogy Kolhaas tollba mondta neki Lisbeth vonásait: „KOLHAAS: Lediktáltam neki a vonásaidat. Tollba... azazhogy ecsetbe mondtam”.²⁷ Kolhaas elszólása, az írás és festés felcserélése nem véletlen. Ami a képről elhangzik, számos ponton kapcsolódik a darab többi, írott jelenetéhez, így értelmezhető öntükrözésként, mise en abyme-ként, és egyben olyan olvasási utasításként, mely a többi „képre” is vonatkozik.

A jelenlét hiányát a mester számára a beszéd hidalja át: Kolhaas az Énekek Éneke szavaival írja le neki Lisbethet, azaz a Bibliának az egész darab során kódként, nyelvként működő kifejezéseivel. Ugyanígy rajzolja meg a darab Kolhaas alakját, mielőtt még színre lépne: „MÁRIA: (...) Aki megdob téged kővel, dobd vissza kenyérrel, ez az én jó uram: ha meg akarod ismerni, a Bibliát olvasd. Ha pedig a Bibliát óhajtanád megismerni: Kolhaas Mihály életére vess egyetlen pillantást. Ő a megtestesült tízparancsolat és annak betartása egy személyben.”²⁸ Ez a kód nemcsak a dráma-, hanem a teljes előadásszövegre is érvényes: a kezdőjelenet háttérét a rendezői utasítások szerint istentisztelet hangjai adják, és a színen először megjelenő Mária nem is hallja a cselekményt elindító hangokat (Nagelschmidt menekülésének hangjait), „annyira csak az Istennel társalog”.²⁹ Erről a nyelvről, amellet, hogy referenciája hiányzik (Lisbeth nincs jelen), az is kiderül, hogy önmagára zárul: Kolhaast a Bibliából kiindulva, azt viszont Kolhaasból kiindulva lehet megérteni. A spontán beszéd illúziója helyett a darabban nagyon sokszor hangsúlyozottan idézetekben beszélnek, úgy, ahogyan Kolhaas leírta Lisbethet. Amit azonban ezek az idézetek megteremtenek, az nem egy prezencia: a „tollbamondás” eredményéről nem lehet megtudni semmi biztosat: „LISBETH: Szép. Szébb nálamnál. KOLHAAS: Az igazinak csak halvány lenyomata.”³⁰ Azaz: „értelme ott van, azoknak a fejében, akik ... olvassák.”³¹ Emellett utalásai

nem is megbízhatóak, Lisbeth kijavítja Kolhaas kijelentéseit, amelyek alapján megfestette a feleségét.

A reprezentáció, a nyelv megbízhatóságát elbizonytalanító, értelmét az értelmezésnek kiszolgáltatató öntükröző jelenet ráirányítja a figyelmet a darab többi állatmetaforájára is. Ahogyan Kolhaas az Énekek Éneke állatmetaforáival írja le Lisbethet, úgy a drámaszövegen végigvonuló állat-utalások is az ember metaforáiként működnek. Ezek közül a két leghangsúlyosabb elem a kutya meg a ló. A „kutyák” metafora a maga negatív jelentésárnyalataival többnyire Vencelhez és poroszlóihoz kapcsolódik, ezzel szemben a lovak Kolhaas méltóságával, családjával, igazságával azonosítódnak. Az állatmetaforika azonban egyben szubvertálja is azt a bináris oppozíciót, melynek pozitív pólusán Kolhaas, a másik oldalon a hatalom helyezkedne el. Mikor ugyanis Kolhaas fellázad a hatalom ellen, a drámaszöveg metaforikája áthelyezi őt Vencelé pólusára: „Őt is legyilkoltatok! Kutyák!”³² mondja Günther, mikor kiderül, hogy Kolhaasék meggyilkolták ártatlan apját. A metaforika e szubverzív erejének, az állati kegyetlenség, az erőszak színrevitelének állt ellen a darab recepciója: a Harag György rendezte kolozsvári bemutatóból például kimaradt az az epizód, amikor a vámost kidobják az ablakon.³³ Kolhaas, Lutherrel folytatott vitájában, maga is a kutya metaforájával írja le a hatalomhoz való viszonyulás alternatíváit kereső embert: „A meghirdetett és be nem

váltott igazság, a drezdai és brandenburgi alkotmányok, uram, ocsmányabbak a nyílt hazugságnál, mert olyanok, mint a családok: fogát vicso-
rítja, vagy elmenekül a kutya, ha vasvillát vetnek feléje, de gyilkosának kezét nyalva pusztul el egy darabka mérgezett kenyértől.”³⁴

A pólusok felcserélhetőségének ez a játéka az eddig egyértelműen Kolhaas igazságát jelölő lovak metaforikus értelmezhetőségét sem hagyja érintetlenül: a zárójelenetben a lovakat reprezentáló csengők hangja a császárt ünneplő kürtszóval, ágyúdörgéssel, harangzúgással keveredik el.

A jelölők elmozdulását, felcserélődését irányító hatalom működése a nyelvéhez hasonló és a nyelvre utalt. Müller azért boldogul sikeresen a törvény paragrafusai közt, mert tudja ezt: „MÜLLER: Ezt csak a végén. A drámai csattanót oda kell tartogatni. A nyomorúságot is, akár egy görög drámát, meg kell szerkeszteni. Különben hatástalan. (...)”

KOLHAAS: Nincsen már értelme a leírott szónak? MÜLLER: Csak értelmezése, kedves barátom. A mi szavaink értelme ott van azoknak a fejében, akik azokat olvassák.”³⁵

Kolhaas sorsát mindvégig a felcserélhetőségek játéka szervezi: mikor törvényes úton keresi igazát, Lisbeth viszi helyette a kérvényt a fejedelmhez, Lisbethet pedig Nagelschmidt kíséri helyette. Mikor pedig szembeszegülni próbál a hatalommal, átveszi Nagelschmidt pozícióját, míg Nagelschmidt tiszteletteljesen át akarja adni he-

lyét Vencelnek az ítélethozatalakor, majd az ítélet után Kolhaas korábbi attribútumait veszi fel: „KOLHAAS: Milyen szelíd most az arcod, Karl. Soha nem láttalak ennyire szelédnek. Mintha Jézus törülközőjét használtad volna.”³⁶ Az első jelenetben ezzel szemben Kolhaasról mondja Mária: „Nálánál csak Krisztus urunk volt szelídebb és béketűrőbb...”³⁷ Kohlhaas halálát a cselekmény szintjén az okozza, hogy nem látja be: a szubjektumok pozícióit nem az ember, hanem a nyelvként működő hatalom jelöli ki, az elmozdulásoknak mindenki, így Luther is ki van téve. Luther szavában való bizalma az önzonos szubjektumpozíciók lehetőségében való bizalom: hiszi, hogy az egykori Luther azonos a mostanival, holott Nagelschmidt szavai, akár csak saját szerepcseréi rég meggyőzhették volna az ellenkezőjéről.

A hatalom működésének tematizálása így a nyelv és az általa megvalósuló reprezentáció tematizálásaként értelmezhető. Kolhaas sérelmét csak a nyelvi alkotásokra érvényes szabályok betartásával lehet prezentálni, úgy kell szerkeszteni, „akár egy görög drámát”. A prezentáció azonban csak re-prezentáció lehet, a kettő közötti résben pedig elsikkad az eredeti sérelem. Ami viszont elkezdődik, azt Kolhaas már nem irányíthatja, sőt a panasz megfogalmazója, Müller sem, mert ez már a jelölő és a felcserélhetőségek játéka.

Ha az *Egy lócsiszár virágvásárnapjának* fenti értelmezését vesszük alapul, a *Közellenség*

olyan interpretatív tettnek minősül, mely megmutatja azokat a pontokat, ahonnan a dráma újra olvasható. A kultikushoz képest természetesen Tasnádi Sütő-olvasata eretnek olvasat (kultikus szövegeket másként olvasni mindig is eretnokség volt), ám olyan olvasat, mely visszaállítja a szöveg létfeltételeit, amennyiben újra játékba, olvasásba hozza a hagyomány corpusának egy elemét. Ez a corpus ugyanis önmagában nem szöveg, csak szövegtest, új jelentéseket csakis új olvasatokban képes létrehozni.

JEGYZETEK

1. Az irodalomkritika Sütő-recepciójának feltérképezése Virginás Andreával közös vállalkozásunk volt. Ezúton mondok köszönetet azért, hogy végül a teljes jegyzetanyagot én használhattam.

2. Egved Péter: A műhely aggodalma és bizonyossága. *Korunk* 1981/6, 448–541.

3. Dávidházi Péter: Cult and Criticism. Ritual in the European Reception of Shakespeare. In: Dávidházi Péter – Karafiáth Judit (szerk.): *Literature and Its Cults*. Budapest, Argumentum, 1994, 29–45. A tanulmány az irodalmi kultuszok három összetevőjét különíti el: sajátos attitűd (feltétlen tisztelet), meghatározott rítusok (pl. évfordulók közösségi megünneplése) és jellegzetes, kvázi-vallásos nyelvhasználati mód.

4. Bretter György írta: „Sütőben lehetőségeink egyik megvalósítóját látjuk, s mert úgy tűnik, hogy az embereknek szilárd értékekre is szükségük van, hát nyugodtan mutassunk rá munkáira: értékek ezek, s mert részei vagyunk ezeknek, magunk is értékesek vagyunk.” (Bretter György: A hegyen túl is hegy van. In: *úó: Itt és mást*, Bukarest, Kriterion, 1979, 479.)

5. Ráczy Győző: A forradalom etikája. *A Hét*, 1975/1, 6–7.

6. Marosi Péter: Kolhaas haragja és Harag Kolhaasa. In: uő: *Világ végén virradat*. Bukarest, Kriterion, 1980, 144.
7. Marosi Péter: *Sütő genfi zsoltára* In: uő: *i. m.* 149.
8. Biró Béla: *A tragikum tragédiája*. Bukarest, Kriterion, 1984, 6.
9. Lázok János: *A céltől az eszközig. Sütő András drámái*. In: uő: *Irodalomtudományi és stilisztikai tanulmányok*. Bukarest, Kriterion, 1984, 177.
10. Rác: *i. m.* 6.
11. Rác: *i. m.* 7. Ennek az interpretációnak az erős kano-
nikusságát jelzi, hogy többször idézik vagy hivatkoznak rá
(lásd pl. Kántor Lajos: A megtalált színház. *Korunk* 1975/6,
425–433, az általam kiemelt kulcsszavai pedig majd minden
kritikában visszatérnek. Hangsúlyos elem még a másság, a
sajátosság méltósága, az emberi hősiesség, a közösségi fele-
lősség stb.
12. Páll Árpád kifejezése, lásd Páll Árpád: Azonos mon-
danivaló, különböző műfajok, avagy jegyzetek a drámairó
Sütő Andrásról. In: uő: *Színházi világtájak*. Bukarest,
Kriterion, 1987, 240–250.
13. Kántor Lajos: A tiltakozás metaforái. In: uő: *Korvál-
tás*. Bukarest, Kriterion, 1979, 45.
14. Lásd Roland Barthes: *A múltól a szöveg felé*. Ford.
Kovács Sándor. In: uő: *A szöveg öröme*. Budapest, Osiris,
1996. 67–74.
15. Barthes: *i. m.* 69–71.
16. Tasnádi István: Közellenség (Kohlhaas) *Színház*
1999/9. Drámamelléklet. Elektronikusan elérhető az alábbi
linken: <http://mek.oszk.hu/02900/02947/02947.htm> (le-
töltve – 2010. 03. 02.).
17. Tasnádi: *i. m.* 2.
18. Heinrich von Kleist: *Kohlhaas Mihály*. Ford. Kardos
László. In: *Heinrich von Kleist válogatott művei*. Vál.
Gyórfy Miklós. Budapest, Európa, 1977, 645.
19. Tasnádi: *i. m.* 1. (Kiemelések – V. H. O.)
20. Uo.
21. Kiss Attila: A szubjektum-elméletek néhány kulcsfo-
galma. *Helikon* 1995/1–2, 155.
22. Tasnádi: *i. m.* 1.

23. Vö. Kékesi Kun Árpád: Színházelmélet és történetiség. In: uó: *Tükörképek lázadása*. Budapest/Pécs, József Attila Kör – Kijárat Kiadó, 1998, 15–36.

24. Vö. Jacques Derrida: A kegyetlenség színháza és a reprezentáció bezáródása. Ford. Farkas Anikó, Ivács Anna, *Gondolat-jel* 1994/1–2, 3–17.

25. H. G. Gadamer: *A szép aktualitása*. Ford. Bonyhai Gábor. In: uó: *A szép aktualitása*. Budapest, T-Twins, 1994, 74.

26. Gadamer: *i.m.* 80.

27. Sütő András: Egy lócsiszár virágvasárnapja. In: uó: *Három dráma*. Bukarest, Kriterion, 1978, 17.

28. Sütő: *i. m.* 10–1.

29. Sütő: *i. m.* 9.

30. Sütő: *i. m.* 17.

31. Sütő: *i. m.* 36.

32. Sütő: *i. m.* 52.

33. Lásd Marosi: *i.m.* 147.

34. Sütő: *i.m.* 57.

35. Sütő: *i. m.* 32., 36.

36. Sütő: *i. m.* 62.

37. Sütő: *i. m.* 10.

A szövegek eredeti megjelenési helye

A szubjektum mint stratégia. Szubjektum és szubjektíváció *A szexualitás történetében*. *Lk.k.t.* 9, 2002 tavasz. 30–34.

Önéletírás, tények, toposzok. *Lk.k.t.* 5, 2001 tavasz. 43–44.

Public Opinion in Absolutist Political Systems (Társadalmi nyilvánosság abszolutista rendszerekben). = Lévai Imre, A. Gergely András, eds., *Regions and Small States in Europe*. Research Centre of Ethno-regional Studies at the Institute for Political Science of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2004. 36–50.

Geografie simbolică în discursul jurnalistic contemporan. (Pillantás a hídról. Szimbolikus földrajz a romániai sajtóban) = Ilie Rad (coord.): *Schimbări în Europa, schimbări în mass-media*. Limes, Cluj-Napoca, 2004. 300–308.

Competing Narratives on Transylvanian Space in the Interwar Period. (Versengő térképzetek Erdélyről) *Carnival. Journal of the International History Students' Association*, 36. March 2001. 37–42.

Peregrinus diákok Európa-képe. *Könyvesház*, 2003/1–2. 38–41.

A magyar fordításkultúra kezdetei. *Korunk*, 2008/5. 90-96.

A kora újkori magyar fordítások tétje. *Korall: társadalomtörténeti folyóirat* 23, 2006 március. 116–132.

A *Királyi ajándék* fordítói és fordításai. *Korunk*, 2010/3, 40–46.

Piety and Industry: Variations on patriotism in seventeenth century Hungarian political thought. (Kegyesség és buzgó serénység. Változatok hazaszeretetre.) = Trencsényi Balázs, Zászkaliczky Márton, eds., *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*. Brill, Leiden, Boston, 2010. 333–350.

A fordítás perspektívizmusa. A *Küzdelem az idővel* fordításáról és a szerző fordítói teljesítményéről. Elhangzott A *politika fogalomtörténete és Kari Palonen munkássága* c. konferencián, Miskolci Egyetem BTK Politikatudományi Intézete és a MTA Miskolci Területi Bizottsága, Miskolc, 2009 december.

Hermányi Dienes József Bethlen- és Kemény-olvasata – adalékok a két önéletírás recepciójához. *Látó*, 2001/3.

A Rákóczi-kép Szilágyi István *Kő hull apadó kútba*. Elhangzott a *Szó és kép* c. konferencián, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, Bölcsészkar, 2002 május.

Szó és test. *Egy lócsiszár virágvasárnapja* – három olvasat. *Lk.k.t.1*, 2001 tavasz, 2–6.

TARTALOM

A BESZÉLŐ SZUBJEKTUMRÓL

A szubjektum mint stratégia.	
Szubjektum és szubjektiváció	
<i>A szexualitás történetében</i>	7
Önéletírás, tények, toposzok	25
Privatus emberek. A szubjektivitás formái	
Bethlen Miklós és Kemény János emlékiratában	40

A NYILVÁNOSSÁGRÓL ÉS EGYÉB SZIMBOLIKUS TEREKRŐL

Társadalmi nyilvánosság abszolutista rendszerekben	51
Pillantás a hídról. Szimbolikus földrajz a romániai sajtóban	74
Versengő térképzetek Erdélyről	89
Peregrinus diákok Európa-képe	101

FORDÍTÓK ÉS FORDÍTÁSOK

A magyar fordításkultúra kezdetei	117
A kora újkori magyar fordítások tétjei	140
A <i>Királyi ajándék</i> fordítói és fordításai	173
Kegyesség és buzgó serénység: változatok hazaszeretetre	191

A fordítás perspektivizmusa. A <i>Küzdelem az idővel</i> fordításáról és a szerző fordítói teljesítményéről	221
---	-----

OLVASÓK ÉS OLVASATOK

Hermányi Dienes József Bethlen- és Kemény-olvasata – adalékok a két önéletírás recepciójához . . .	239
--	-----

A Rákóczi-kép. Szilágyi István: <i>Kő hull apadó kútba</i>	251
---	-----

Szó és test. <i>Egy lócsiszár virágvasárnapja:</i> három olvasat	264
--	-----

A szövegek eredeti megjelenési helye	283
--	-----

KOMP-PRESS KIADÓ
KORUNK

Kolozsvár, E. Grigorescu u. 52.

Telefon és faxeszám: 00-40-264-375035

Postacím: 400304 Cluj, C.P. 273, Románia

www.korunk.org

Felelős kiadó: Balázs Imre József

Sorozatborító: Deák Ferenc

Számítógépes tördelés: Balázs Júlia

Készült a csíkszeredai ALUTUS nyomdában

Felelős vezető: Hajdú Áron