

XIK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



CSILLAG ISTVÁN
DEMÉNY PÉTER
FOSZTÓ LÁSZLÓ
GÉCZI JÁNOS
HORKAY HÖRCHER
FERENC
KORPA TAMÁS
KOVÁCS ESZTER
MAKKAI BÉLA
NAGY ÁGOSTON
NÉMETH GYÖRGY
NYIRKOS TAMÁS
PETNEHÁZI GÁBOR
SMRCZ ÁDÁM
SZILÁGYI JÚLIA
TÓTH GÖDRI IRINGÓ
TÓTH KÁLMÁN

9

MAGYAR POLITIKAI
GONDOLKODÓK

III. FOLYAM
2023.
SZEPTEMBER

XXK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXXIV/9. • 2023. SZEPTEMBER

TARTALOM

PETNEHÁZI GÁBOR • Egység és széttagozódás. A magyar politikai gondolkodás a 16–17. század fordulóján két ismeretlen dokumentum tükrében	3
SMRCZ ÁDÁM • A homo oeconomicus és homo politicus csatája a 19. századi magyar politikai eszmetörténetben	14
HORKAY HÖRCHER FERENC • Raymond Aron és a „politikai” fogalmának morális és realista értelmezési paradigmája	23
NAGY ÁGOSTON • A rendi politika határai. Egy diétai vita tanulságai	36
TÓTH KÁLMÁN • A nyugat-európai modernizáció tapasztalatának hatása Gorove István politikai gondolkodására	45
NYIRKOS TAMÁS • „Egy elsőrendű államférfi”. Joseph de Maistre a <i>Religio</i> folyóiratban (1841–1900)	54
KOVÁCS ESZTER • Concha Győző a politikai szabadságról	65
HORKAY HÖRCHER FERENC • Kolnai Aurél és „a politikai” fenomenológiája	74
GÉCZI JÁNOS • Tök, Baucis, Zsoltár, kökénnyel (<i>versek</i>)	84

■ HISTÓRIA

MAKKAI BÉLA • A pozitív szomszédságkép(ek) formálása a regáti magyar sajtóban (1860–1918)	86
---	----





■ DISPUTA

NÉMETH GYÖRGY • Szociológia vagy antiszociológia?	96
FOSZTÓ LÁSZLÓ • Válaszfele Németh Györgynek	104

■ MŰHELY

„A minden sosem elmondható.” Szilágyi Júliával beszélget Korpa Tamás ...	107
--	-----

■ TÉKA

DEMÉNY PÉTER • Tündöklő sötét (<i>Sasszé</i>)	119
TÓTH GÖDRI IRINGÓ • 55 évnyi szeretet és elfogadás egy fényképalbumba csomagolva	121

■ ABSTRACTS

.....	124
-------	-----

■ KÉP

CSILLAG ISTVÁN



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

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

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

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

■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

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

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség. A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a Miniszterelnökség Nemzetpolitikai Államtitkársága, a Nemzeti Kulturális Alap, a Bethlen Gábor Alap, MOL Románia, a bukaresti Kulturális Minisztérium és az Amerikai Magyar Koalíció – Cultural Foundation for Transylvania

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

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

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

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

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

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

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

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul Ministerului Culturii și MOL România

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

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

■ ISSN: 1222-8338

PETNEHÁZI GÁBOR

EGYSÉG ÉS SZÉTTAGOZÓDÁS

A magyar politikai gondolkodás a 16–17. század fordulóján két ismeretlen dokumentum tükrében

A Mohács utáni magyarországi politikai gondolkodásról összefoglalóan írni, akár az eleve rossz forrásadottságok, akár a korabeli politikaelmélet szinte teljes hiánya miatt – hogy az egész korszak ellentmondásos megítélését és különböző, máig élő meta-narratíváknak való kitettségét már ne is említjük – szinte lehetetlen vállalkozásnak tűnhet.¹ Az alábbiakban mégis erre teszek kísérletet azzal a céllal, hogy két, mostanában felfedezett forrásszöveg tágabb kontextusát és jelentőségét körülrajzolhassam, illetve megpróbáljam megállapítani, hogy e két dokumentum hogyan módosítja – ha módosítja egyáltalán – a kora újkori „magyar” vagy „magyarországi és erdélyi” politikum mibenlétéről eddig kialakult képet. Előljáróban annyit mindenképpen érdemes rögzíteni, hogy ez a kép korántsem egységes. Sőt az egység hiánya éppen a legfőbb és gyakran még ma is figyelmen kívül hagyott jellemzője vizsgálatunk tárgyának; a hosszú, ellenséges hadjárásokkal és polgárháborús időszakokkal tarkított megosztottság egyértelműen rányomta bélyegét a korszak politikai gondolkodására, amely melé valóban csak kérdőjelesen, idézőjelek között, esetleg valamilyen másik jelző társaságában (Habsburg-párti, törökpárti, protestáns, katoli-



**...magas színvonalú,
ráadásul magyar nyelvű
politikai diskurzus
létezhetett a 16. század
második felében
Magyarországon,
amelyben egy
unikális reformtervet
is kidolgoztak...**

A tanulmány az OTKA K 143251 azonosító számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.

kus, magyarországi, erdélyi stb.) lehet hozzátenni (különösen a tizenöt éves háborút és a Bocskai-felkelést követő korszakban), hogy „magyar” lett volna. Ezt akkor is leszögezhetjük, ha a közösségtudat és a kora újkori nemzeti identitás tudományos vizsgálata a három (sőt olykor még több) részre tagolt, egykori (drasztikusan fogalmazva: megszűnt; eufemizmusmal élve: jelentősen átalakult) Magyar Királyság területén máig feltáratlan terület. Valójában Péter Katalin egyetlen, mára szinte elfeledett tanulmánya nevezhető az egyetlen olyan próbálkozásnak, amely az „ország”, „haza” és „nemzet” fogalmainak a teljes korszakon átívelő változásait, e változás tendenciáit és dinamikáját megkísérelte felvázolni.² Az alábbiakban én is ezt a tanulmányt fogom kiindulási pontként használni: a két dokumentum ugyanis véleményem szerint részben igazolja, részben pedig árnyalja vagy pontosítja az ott megfogalmazott sejtéseket és hipotéziseket.

Péter Katalin egyik fő megállapítása az volt (érdemes itt rögzíteni, mert úgy tűnik, a szakirodalom sincs mindig tisztában vele), hogy a Mohács utáni, Buda visszafoglalásáig terjedő időszakban az „ország”, „haza” és „nemzet” kezdetben még összetartó és az összetartozást jelölő fogalmi lassan eltávolodtak, szétcsúsztak egymástól: a három időmetszetben vizsgált korszak végére már csak a „nemzet” őrizte meg valamiképpen, még a háborús helyzet dacára is, közösségjelölő funkcióját, miközben a „haza” és „ország” fogalmának a 16. században még meglévő egyesítő ereje és jelentése elveszett, ami természetes is volt, hiszen ez tükrözte a politikai realitást. „Ország” tehát a közbeszédben és közgondolkodásban már a 17. század elejétől kettő volt: egy erdélyi és egy (nyugati) magyar vagy királyságbeli; e változás pedig – Péter szerint – nagyjából a Thököly-korszakra a „haza” fogalmára is áttevődött.³ Bár tanulmánya pozitív konklúziójaként valóban azt vonta le, hogy a nemzettudat valamiféle csírája ennek ellenére végig megmaradt a török korban,⁴ a Péter Katalin által felvázolt tendencia egyértelműen a szétaprózódást és a széttagozódást mutatja. Ez nem jelenti azt ugyanakkor – és itt érkezünk el a politikai gondolkodáshoz –, hogy ne történtek volna időről időre kísérletek arra, hogy ezt az egyértelmű és egyre inkább elkerülhetetlennek vagy végzetszerűnek felfogott tendenciát megállítsák, vagy akár visszafordítsák. A hagyományos, primordialista szemlélet szerint⁵ ezek a kísérletek jelentik a „magyar” politikai gondolat vagy „nemzeteszmé” autentikus manifesztációit, elsősorban is Zrínyi Miklós programja, illetve Bocskai, Bethlen, sőt a kurucok tevékenysége.⁶ A modern történettudomány mára valamennyiüket – az egy Zrínyi kivételével – sikeresen lerángatta erről a piedesztálról, mert – ahogyan Péter Katalin is megállapítja – „érthetetlen [...], hogy a török függésben élő fejedelmek hadjáratait, majd a Portától fejedelemmé tett Thököly mozgalmát miért nevezte bármelyik vitázó fél is függetlenségi harcnak”.⁷ Tegyük halkan hozzá: természetesen ez attól is függ, mit értünk valójában függetlenség alatt, illetve kié ez a függetlenség, és kiktől határol el. De ez megint csak a probléma eredőjéhez vezet vissza, ti. ahhoz, hogy az utókor hajlamos oda is egységet képzelni, ahol ennek nyomát sem találjuk. Amit találunk, az legfeljebb egy olyan politikai igény vagy program, amely ha egyáltalán nagyobb egységben gondolkodott, azt a korábbi ország/nemzet egy jelentős részének az ellenállása közben tette, ily módon tehát éppen a kívánt (és a hálátlan utókor által olyannyira kérészt) concordia ellenében hatott. Igaz ez Bocskai, Bethlen, Thököly tevékenységére, de alkalmazható a Szent Korona 17. század elején feltalált ideológiájára is,

amely – továbbra is Péter Katalin óvatos megfogalmazása szerint – Erdélyben legalábbis „visszhangtalan” maradt.⁸

A nemzeti egység hangoztatása tehát (és itt egy hosszú zárójelben kell megindokolni e jelző használatát, de maradjunk annyiban, hogy természetesen nem 19. századi, etnikai értelemben, de nem is kizárólag a kora újkori, reménytelenül szétszabdaldótt rendi-politikai keretekre, hanem éppen a fent vázolt összetartozás-tudatra értve) – hivatkozással akár a Koronára, akár a Habsburg- vagy klérusellenességre – már a korszakban is egészen egyszerűen politikai termék volt; vagyis egy nem egyszer a fegyveres harcig eszkalálódó politikai szembenállás generálta diskurzus részeként érdemes ezeket a jelenségeket vizsgálnunk. Ilyen értelemben természetesen a magyar politikai hagyomány részét képezik, de korántsem egy egységes „magyar” nemzet vagy ország politikai hagyományát (és akkor itt a felekezeti szembenállást nem is érintettük). Politikai értelemben vett, egységes magyar nemzet ugyanis 1526 és 1848 között legfeljebb és feltételelesen (íme, egy újabb feltárandó terület) a Rákóczi-szabadságharc alatt létezett csupán. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lett volna igény rá, és a kortársak előtt – ahogyan azt Schlett István írja, elfogadva és kimerevítve Barta Gábor eredetileg csak a Mohács utáni polgárháború 1527-es kitörését fatalista beletörődéssel nyugtázó nemzedékről írt sorait – valóban csak a külső erők előtti állandó meghajlás és alkalmazkodás (ami a megosztottság tudatos felvállalását is jelentette) vagy a pusztulás alternatívái lebegtek volna.⁹ Reális esély az „ördögi körből”¹⁰ való kitörésre azonban eleve csak olyan időszakban kínálkozhatott, amikor sem egy totális idegen offenzíva, sem belső harc nem pusztította az (egykori és reménybeli) országot. Ilyennek tekinthető a költő Zrínyi Miklós korszaka, akivel némi fenntartással összekapcsolható Comenius szintén a közös cselekvés és reform igényével írt memoranduma (*Gentis Felicitas*).¹¹ Akármelyikre tekintünk is azonban, valódi alternatívát egyikük sem tudott kínálni. A jól átgondolt, igaz hevülettel írt sorok mögül ugyanis hiányzott a megvalósításukra irányuló, egységes politikai akarat.

Ha nem sokkal kevesebb, mint száz évvel korábban tekintünk azonban, az 1568–1591 közötti békeidőszakra, már biztatóbb a kép. Az alább elsőként tárgyalt, nemrég előkerült dokumentum azt igazolja ugyanis, hogy magas színvonalú, ráadásul magyar nyelvű politikai diskurzus létezhetett a 16. század második felében Magyarországon, amelyben egy unikális reformtervet is kidolgoztak, egyértelműen a török által megszállt területek felszabadításának és az ország egyesítésének az igényével. A reformterv készítői vagy készítője ráadásul arra is rájött, hogy e cél érdekében a korábnál jóval nagyobb belső kohézió szükséges, amelynek eléréséhez viszont nem elég a humanista (vagy keresztény humanista) erénypolitika súlykolása, hanem meglehetősen konkrét gazdasági, katonai és igazságszolgáltatási átalakítások is szükségeltetnek.

Országegyesítés és reform: *Libellus Paraeneticus* (Tanácsló Könyv) a Báthory-korból

■ A jelenleg csak egy latin nyelvű, ám részletes kivonatból ismert dokumentum 1580 körül keletkezhetett,¹² időben tehát egybeesik azzal az időszakkal, amelyben az erdélyi és magyarországi közvélemény jelentős része az 1576-ban lengyel királlyá választott erdélyi fejedelemben, Báthory Istvánban látta az új Mátyást, sőt az új Nagy Sándort, aki okosan lavírozva a nemzetközi politikában végül egy

jól kiválasztott pillanatban a törököt is kiűzheti, és az elvesztett területeket is visszaszerezheti.¹³ Bécsben szintén természetes vetélytársként tekintettek Báthoryra, és nem alaptalan gyanakvással szemlélték a királyi országrészben is egyre növekvő szimpátiát iránta. A Királyság és Erdély közötti kapcsolatok ekkor még egyébként is jóval élénkebbek voltak. Az arisztokrata és nemesi családok sűrű rokoni kapcsolatai még nem haltak el (sőt az egyik nagy áttelepülési hullám éppen az 1560-as évek végétől kezdve zajlott le Magyarországról Erdélybe), az ekkor még többnyire neves külföldi egyetemeket járt értelmiség pedig akadálytalanul áramlott és közlekedett a nyugati, a középső és keleti országrész között. Ez azt jelenti tehát, hogy a Zrínyi és Comenius esetében hiányolt politikai konszenzus és politikai erő is sokkal kézzelfoghatóbb távolságban lehetett, amely az irat jelentőségét tovább emeli. Ha esélylatolgatásokba lehet bocsátkozni, akkor ténylegesen ebben a korszakban nyílhatott volna a legnagyobb esély az utókor által olyannyira igényelt „nemzetegyesítésre”, még ha ez talán nem is egészen úgy nézett volna ki, ahogyan romantikus nemzeteszmén iskolázott szemünk elvárná (utalva ezzel pl. a kora újkori „nemzet” bizonytalan szociális vagy akár nyelvi dimenzióira).¹⁴

Megint csak Schlett István szerint az országegyesítés és a „nemzet szabadságának” ügye alapvető ellentmondásban álltak egymással, ti. a kortársak alapvető felismerése – Mohács óta – az volt, hogy egységes ország csak külső segítséggel, vagyis a két szemben álló birodalom valamelyikének a kizárólagos támogatásával jöhet létre, amely azonban egyben tartós lemondást is jelent a szuverenitásról. E róka-fogta-csuka helyzet olyan tehetetlenséget eredményezett aztán, amelyben végül egyik cél sem tudott megvalósulni. „A »két hatalmas császár« küzdelme anélkül hozta az ország pusztulását, hogy a török kiűzése és az országegyesítés megvalósulhatott volna, az állami központosítás pedig anélkül fenyegette a rendi szabadságokat, hogy esetleges előnyei – például az országegyesítés – megfoghatóvá váltak volna.”¹⁵ Utólag természetesen mindig könnyű okosnak lenni, és bármiféle „harmadikutas” megoldást a naivitás vagy az illúziók kerge-tésének kategóriájába sorolni. De nem is kell semmilyen utólagosan értékelő címkével ellátni ezt a valóban impozánsnak tűnő tervezetet, amelyben a szerző (talán a történetíró Forgách Ferenc testvére, Forgách Simon¹⁶) nagyon józanul és kesergéstől mentesen szedte pontokba azokat az elméleti alapokat és gyakorlati tennivalókat, amelyek garantálhatták volna a közös cselekvéshez szükséges politikai konszenzust egy erőskezű király mögött, a jobbiztonságot, valamint a kel-lő létszámú és erejű, állandó hadsereg fenntartásához szükséges gazdasági potenciált. Mivel a dokumentum legközelebbi szövegpárhuzamai az 1577-es nagy Haditanácshoz köthetők,¹⁷ az is okkal feltételezhető, hogy éppen az ott hozott döntésekkel szemben próbált volna a *Paraeneticus* valamiféle magyar álláspontot megfogalmazni. E döntések ugyanis évtizedekre meghatározták a bécsi udvar magyarországi hadszíntéren folytatott stratégiáját, amelynek a lényege éppen az volt, hogy az ország közepén húzódó, költséges végvonal további fejlesztésével, vagyis védekezéssel és nem támadással érdemes csak a török elleni harcot fenntartani. Háborús konfliktus esetén nyilvánvalóan ez a megoldás jelentette a legtöbb pusztítást a harcokban és hosszú ostromban érintett terület lakosságá-nak, amelyet a *Paraeneticus* szerzője gazdasági, katonai és emberieségi okokból is elítélt. Az ő álláspontja szerint ugyanis a várakba ölt pénzekből sokkal célsze-rűbb lett volna egy ütőképes (lehetőség szerint: magyar) hadsereget fenntartani, és nyílt, mezei csatában megverni a törököt, hiszen ez sokkal kisebb pusztítás-

sal járt volna, és hamarabb is eredményhez vezetett volna. Ehelyett következett be 1591-től aztán az egykori ország addig még megkímélt területeit is elpusztító, hosszú török háború, amely a fizikai pusztításon túlmenően az egységesítés és a visszafoglalás ügyét is hosszú évtizedekre levette a politika látómezejéről.

A Péter Katalin tanulmányában tárgyalt három időmetszet közül az első a Mohácstól a speyeri szerződésig terjedő időszakot öleli fel (1526–1570). Megítélése szerint ebben az időszakban volt a leginkább élő az egy ország, egy haza, egy nemzet ideája, amelyet a fent vázolt élénk szellemi, gazdasági és személyes kapcsolatok is jól alátámasztanak.¹⁸ Schlett István (és általában a történettudomány hagyományos álláspontja) szerint a Habsburg-főség alatti országegyesítés 16. századi kudarcai vezettek ahhoz a kényszerű felismeréshez, hogy a megmaradást a megosztás, és a szuverenitás nem egy, hanem mindkét birodalom részére történő átadása kell hogy jelentse.¹⁹ Úgy tűnik azonban, legalábbis a *Paraeneticus* és a Báthory Istvánhoz fűződő várakozások ezt mutatják, hogy a megosztottságba való kényszerű belenyugvás valamivel később következett be, viszont jóval nagyobb hirtelenséggel és radikálisabb módon, mint ahogy eddig feltételezték. És nem is annyira belenyugvás volt ez, hanem valódi, addig legfeljebb a felszín alatt megbúvó felekezeti és politikai konfliktusok eszkalálódtak egy tényleges polgárháborúvá, amely aztán évtizedekre konzerválta a megosztottságot.

Péter Katalin Erdély tizenöt éves háborúba történt belépése és Bethlen Gábor második hadjárata (1595–1626) közé tette a két országrész tényleges elkülönülését, amellyel szemben a látszólag az összetartozást erősítő Szent Korona-kultusz felívelése is vajmi kevésbé tudott hatni.²⁰ Szintén az elkülönülést erősítő tényezőként említi a nemesség korábbi szoros családi kapcsolatainak meglazulását, illetve az értelmiség országrészek közti áramlásának megritkulását. A korszakra jellemző felekezeti szembenállást nem említi, pedig a háború lezárása mellett alighanem a legfontosabb háttérét jelentette ezeknek a folyamatoknak. A széttagozódás azonban – a következőkben tárgyalt, szintén nemrég felfedezett dokumentum fényében – még ennél is határozottabb és véglegesebb lehetett abban az értelemben, hogy már az 1620-as évek második felére kialakulni látszik nem csupán az „egy nemzet, két ország”, de az „egy nemzet, több haza” (értve utóbbi alatt a politikai közösséget) képlet. A több haza ráadásul már nem csupán a Királyságot és Erdélyt jelentette (az megint külön és nyitott kérdés, hogy a Hódoltság lakói hogyan álltak a kérdéshez), hanem a kettő közt elhelyezkedő, a korszakban Bethlen fejedelemsége alá tartozó Felső-Magyarország (különösen a nikolsburgi béke értelmében neki átadott hét vármegye) is önálló entitásként tűnik fel az iratban, amelynek szerzője – nagy valószínűséggel Szepesi Laczkó Máté – harcosan katolikus- és németellenes nézetei közt a legvadabb, szinte a mai great replacement elméletekre emlékeztető teóriákat találunk a magyarság kiirtására törekvő Habsburg-kormányzat évszázados praktikáiról. Mindez egyrészt újfent azt látszik igazolni, hogy a széttagozódás valóban rövidebb idő alatt és intenzívebben következett be az eddig feltételezettnél, másrészt – sajátosan paradox módon, az egység tartósnak bizonyult hiánya ellenére – a „magyar” nemzeti identitásban (legalábbis egy felső-magyarországi protestáns lelkészében) olyan, szélsőségeségükben szinte modernnek ható elképzelések is megjelentek, amelyek még egy 20., sőt 21. századi nacionalista-populista diskurzusban is elmennének. Ezek után viszont az is érthetőbbnek tűnik, hogy a romantikus és modern történelemszemlélet szinte a 20. század második feléig miért mosta össze a nemzetegyesítést, a nemzeti függetlenséget és a kuruc mozgalmak

ideológiáit. Éppen azért, mert az 1670-es évektől felívelő kuruc mozgalom is a maga identitását és ideológiai előzményeit a legnagyobb természetességgel találta meg a Bocskai és Bethlen kori, meglehetősen egysíkú, harcosan protestáns németellenességben. A nemzet ebben a kontextusban viszont (már akkor is) teljesen mást is jelenthetett, mint a megelőző korszakban, ami szintén fontos és eddig nem regisztrált fejlemény. De lássuk, hogy miről is van szó!

A kuruc hagyomány Bethlen kori előzményei. Szepsi Laczkó Máté *Responsiója és Krónikája*

■ Szepsi Laczkó Máté (1576–1633) további vizsgálatra váró figurája a magyarországi szellemtörténetnek: életéről alig tudunk valamit, eddig ismert egyetlen műve egy magyar és latin nyelvű krónika, amelynek 19. századi cenzúrázott kiadásából éppen azok a sarkosan (nincs erre jobb szó sajnos, de később látjuk, miért) nacionalista, németellenes részek lettek elhagyva, amelyek lényegében e kompilatív jellegű krónikának a narratív keretét szolgáltatják.²¹ A másik, nemrég felfedezett műve egy sajátosan igénytelen latinsággal írt röpirat *Responsio ad quaestionem dilemmaticam a populis Europaeis nationi Hungaricae propositam*, azaz *Válasz az európai népek által a magyar nemzetnek feltett dilemmatikus kérdésre* címmel.²² A rövid (átiratban mintegy tízoldalny) munka valószínűleg 1625–27 táján, tehát Bethlen Gábor második hadjárata környékén (ez előtt vagy után) keletkezhetett, válaszul – ahogyan az címből is kitűnik – egy feltehetően a magyarok kétszínűségét firtató és európaiságát kétségbe vonó, nyomtatott vagy kézíratos formában terjedő pamfletre. A *Responsio*, valamint az azt kiváltó (még felfedezésre váró) *Quaestio* vagy *Nodus Dilemmaticus* (e két címen nevezi őket a Szepsi Laczkó) mindenképpen érdekes színpontját jelentik az eddig sem szegényes Bethlen kori politikai irodalomnak. Itt most csak két, a tárgyunk szempontjából fontos elemet szeretnék kiemelni a szövegből. Az első az, ahogyan a nemzetről és az országról beszél. „Kiknek teszik fel ezt a dilemmát és fogós kérdést? A *Quaestio* szerint: a magyar nemzetnek. Ármányos és csodálatos koholmány, hogy a magyar nemzetet közösen szólítják meg, és ahogyan egy a magyar nemzethez közösen intézett dilemmában gyanúsítgatnak. A Magyar Királyság maradéka ugyanis két részre oszlik: Felső- és Alsó-Magyarországra. Alsó-Magyarország lakosai Ausztriával határosak és szomszédosak, illetve a római császár pártján állnak, őfelsége alattvalói, és az ő zászlaja alatt katonáskodnak. Ezért tehát rájuk, bár ők is magyar nemzet, a kérdés és dilemma nem vonatkozik. Mégis álságos módon ezeket a magyarokat is bevonják és belekeverik a dologba, hogy a teljes magyar nemzet ellen egyöntetű gyűlöletet és utálatot keltsenek az európai népek körében. Nagy igazságtalanság ez tehát azon magyar nemzet ellen, amely Alsó-Magyarországon él, és a felséges római császárnak engedelmeskedik, érte harcol: hiszen azt vonják kétségbe, ami szemmel látható, és ország-világ előtt egyértelmű. Felső-Magyarország lakói hét²³ vármegye kivételével a császári és királyi felség által a nagyságos Bethlen Gábor őfelségére, Erdély fejedelmére lettek rábízva, akit a dilemmatikus kérdésben a keleti császárral kötött szövetsége miatt az őfelsége fennhatósága alatti lakosokkal együtt a keleti császár pártján állani mondanak: s felettébb nagy hazugság és rágalom mind őfelségére, mind a neki engedelmeskedő területek lakosaira nézve a római császár oldaláról ezt hallani, és ezt állítani, hiszen a felséges fejedelem és a területén élő lakosok szomszédjukkal, a keleti császárral békében élnek.”²⁴

Az idézet egyértelműen igazolja Péter Katalin tézisét az ország és nemzet elválásáról. Ami meglepő, az Alsó- és Felső-Magyarország elválásata, illetve utóbbiban a Bethlen uralma alá került hét vármegye teljesen külön kezelése. E terület lakóit – Szepsi Laczkó szerint – el kell ismerni kettős elkötelezettségükben, és nem szabad kizárólagosan sem egyik, sem másik oldal támogatásával vádolni őket. „Felső-Magyarország lakói nem semlegesek, nem szabad annak nevezni őket, és ezzel gyanúsítani őket: ám a keleti császár hűséges szövetségesei, miközben hűségesek a nyugati császárhoz is mint koronás királyukhoz, egészen addig, amíg a Magyar Királyság és nemzet a királyság törvényeiben és rendeleteiben foglalt jogait és szabadságait (amelyek betartására őfelsége mint magyar király esküvel kötelezte magát) nem sérti meg.”²⁵

A részletben egyszerre van jelen a koronázási hitlevélre való hivatkozás, amelyet először éppen 1622-ben iktattak be az ország törvényei közé,²⁶ valamint az immár Bethlen alá került terület önállóságának újabb, határozott megfogalmazása. E makacsul hangoztatott különállás egyik indoka azonban a pusztulástól való páni félelem: a nyugati szövetség, a keresztény császár pártjára állás ugyanis a tizenöt éves háborúban olyan mértékű pusztulást hozott a magyarságra, hogy amögött Szepsi Laczkó és kálvinista kortársai egy régtől fogva létező Habsburg-mestertervet vizionáltak. A harcokban folyamatosan gyengített, kivéreztetett és elnéptelenedett ország – szölt a narratíva – aztán annál könnyebben hullhat majd a dinasztia ölébe. Ez az elképzelés valójában Bethlen propagandájának a szerves része volt. Szepsi a *Responsió*ban csak megemlíti egy titkos, Bécsben folytatott tanácskozást, amelyen a spanyol követ állítólag a teljes magyarság kiirtását vetette fel negyvenezer jól fizetett spanyol zsoldosnak az országba vezénylésével. A *Krónikájából* derül ki aztán (igaz, csak a kéziratból, mert a 19. századi kiadásból ez a részlet is kimaradt), hogy itt valóban egy konkrét, 1624-ben keletkezett „titkos” jegyzőkönyvről van szó, amelyet Szepsi lemásolt, sőt magyarrá is lefordított, s amelyről azt is megjegyzi, hogy a fejedelem nyomtatásban terjesztette.²⁷ A „mesterterv” Bethlen végrendeletében is felbukkan, bár nem ennyire konkrét, hanem csak általános formában: „De mihelyt a német nemzet mellé állának, micsoda jutalommal fizete, szájunkban az íze. Azzal tudniillik, mellyel régen kívánta és mesterkedett benne, hogy nemzetünket elfogyathassa, kegyetlen halálnak nemével megölesse, országunkat a földdel egyenessé tégye, vagy éppen elpusztíthassa [...]. Ki meri azt mondani nemzetünk közül, hogy Erdély országát idegen nemzettel meg nem töltötték volna? Hol volna az isteni tisztelet? Hol volna a magyar nemzet? És hol volna szabadsága?”²⁸

Bethlen néhány mondata mögé érdemes még Szepsi Laczkó *Krónikájából* két erős részletet idézni, amelyek egészen sötét hátteret adnak e gondolatnak. Az egész kompilatív munka eleve és kimondottan azzal a céllal íródott, hogy a török kor egészét bemutató igazolja a fenti tézist: a Habsburgok a török elleni harc és az országegyesítés ürügyén valójában csak gyengíteni és pusztítani igyekeztek a maradék országot is.²⁹ A két jellemző részlet tehát: „1564. 25. Julii. Meghal Ferdinand császár. Ez az Ferdinand német nemzetből magyarok királyává választatván igen szép színt mutat vala az magyaroknak és jó akaratot; de szívvel az magyar nemzet ellen bosszú állásra gerjedett vala; és az régi magyaroknak Németországon cselekedett rontásokért mindenkor titkon és alattomban akar vala vindicálni. Mert mikor tanácsi némelykor azt kérdezték tőle: micsoda az oka, hogy felséged illy igen fáveál (ki látta hogy már!) az magyar nemzetnek, holott elejök annyi sok injuriákkal illeték légyen nemzetségönket? Azt felele:

kételen vagyok, úgymond, véle, mert ha nem faveálok nekik, mindenikből egy-egy törököm leszen; de azért úgy szeretem az magyarokat, úgymond, hogy valamennyi magyar az világon vagyon, ha lehetne mind egyszersmind torkát meg metszeném, vérét egy kádban venném és az Dunába fordítanám. Ez volna igaz koronás királynak országához való jó akarattya! Oltalmaz Úristen ilyen jó akarttól. Posteritása is nem igen külömb szívet visele az magyar nemzethez, mint ide alá ez idővel meg tetszik.”³⁰ „[1596] Ez időben keszde az pápistaság es az német nemzet az magyar nemzet ellen (ismét) álnok tanácsot foralni és végezni, hogy ne fogják szívök szerint az magyarakval az dolgot, mert úgymond, ha derékképpen megszabadíttjuk országokat és meg gyarapodhatnak, ismét úgy bánának velünk és országunkval, mint az előtt: hanem úgymond, bocsássuk mindenött elől őket az törökre, nézzük őket, ne segécsük, hadd fogyassza el az török és tatár őket, mi csak ha láttyuk hogy meg fogyatkoznak, üssük el láb alól az maradékját és occupáljuk országokat: mert kár ő nekik ez jó földön lakni. [...] Ez az álnok tanács az idővel lassan lassan de nyilatkozék, minémő jóakarattal volna az Austriaca familia az Magyar nemzethez: és ez az veszedelmes tanács szakaszta félben Magyar Országának az Török birodalma alól való derék megszubadulását, az mint az idő és az példák ide alá meg mutattyák. Sőt az praktika lassan lassan az cselekedetből kinyilatkozván sokkára is alkalmatosságot ada az Magyar Nemzetnek, hogy jövendő állapattya és meg maradása felől gondolkodnék, és az sendölt³¹ az praktikások után hordaná. Artem arte eluderet. Tromphot tromphval ütne.”³²

Konklúzió

■ A *Responsio* kéziratának közvetlen környezetéről és hagyományozásáról még nem esett szó. Szepesi Laczkó röpirata ugyanis nem a saját példányában maradt ránk (bár nem kizárt, hogy ez is előkerül egyszer), hanem egy az 1670-es években keletkezett, vegyes másolatokat tartalmazó gyűjteményben. E kéziratba a bujdosók kancellárjának is nevezett Négyesi Szepesi Pál másolt össze az erdélyi kancellár, Teleki Mihály sorostélyi kastélyában 1671 januárjában vendégeskedve (mint maga írja: „Erdélyi bújdostomban”) olyan dokumentumokat, amelyekről úgy ítéltette meg, hogy a maga és társai számára fontos ideológiai kapcsolódással bírnak. Zrínyi *Afiuma* és a Wesselényi-összeesküvéshez kapcsolódó iratok³³ mellett kronológiai rendben haladva itt találjuk Báthory István végrendeletének másolatát, Jan Zamoyski levelét Báthory Zsigmondhoz,³⁴ Francken *Dolium Diogenicum*át,³⁵ a Bocskai-korból egy hadiszabályzatot,³⁶ Bethlen korából pedig a *Responsio* mellett Alvinci Péter *Quereláját*.³⁷ A gyűjtemény tehát egy elég alapos összegzési kísérletnek is tűnik, amelyben nem meglepő módon valamennyi, a későbbi romantikus függetlenségi hagyományban szereplő hűzónév (Báthory, Bocskai, Bethlen, Zrínyi) is feltűnik. Vagyis úgy tűnik, hogy a protesztáns Habsburg-ellenesség az 1670-es évekre már ténylegesen egy olyan egységes és erős eszmerendszerré szerveződött, amelyet aztán a 19–20. században szinte csak elő kellett venni a fiókból, és az új időkhöz igazítva leporolni.

Mit igazol mindez? A lakosságcsere ideája, a magyarság kiirtásától való félelem, amely már a Bocskai-kor politikai irodalmában is felbukkan,³⁸ egyszerre mutat rá a Habsburg-ellenes és a dinasztiahoz hű politikai irányzat közti törés mélységére és régiségére. Ilyen mértékű, láthatóan egzisztenciális dimenziójú antagonizmus mellett pedig (Péter Katalin tézisével ellentétben) sokkal valószí-

nűbb, hogy a nemzet fogalma sem jelentette ugyanazt a két oldalon, már a 17. században sem. Vagyis a magát sarokba szorítva és létében fenyegetve érző protestáns magyar közösség bár ki tudott termelni a 17. század első felében egy olyan, egyébként meglepően durva nacionalista elemeket tartalmazó identitást, amely természetes módon illeszkedett a harmincéves háború környékén egész Európát lángba borító felekezeti konfliktusba, ám ez az ideológia vagy nemzet-tudat a teljes, a katolikus és udvarhű magyarságra is kiterjedő egyesítő erőt (feltehetően éppen a felekezeti becsatornázottsága miatt) soha nem tudott elérni. Az összetartozás tudata tehát valóban megmaradt, de – már a 17. században – teljesen mást jelenthetett a két oldalon (vö. a Szent Korona iránti érdektelenséget Erdélyben). Ez pedig egyrészt elmélyítette és konzerválta a megosztottságot, másrészt a szétagozódást az ország mint területi és a haza mint politikai egység megszűnése után a nemzet éppen átalakult fogalmára is kiterjesztette; harmadrészt pedig termékeny talajt biztosított az újkori nacionalizmus szekuláris vallásos dimenzióinak a kialakulásához.

Az országegyesítés és az ahhoz szükséges reformok, illetve a nemzet szabadsága tehát valóban egymást bénító és egymást kioltó ideáknak bizonyultak. A „paradox helyzet szülte kognitív disszonancia”³⁹ azonban nem csupán egy korszak politikai gondolkodását paralizálta, hanem a nemzettudat genomjába is beépült.

■ JEGYZETEK

1. Az áttekintéshez lásd Bene Sándor: *Eszmetörténet és irodalomtörténet. A magyar politikai hagyomány kutatása*. BUKSZ 2007. 1. sz. 51–64. Uő: *A láthatatlan könyvtár*. In: *Források a 17. századi magyar politikai gondolkodás történetéhez*. II. (Szerk. Báthory Orsolya – Bene Sándor – Kármán Gábor – Zászkaliczky Márton) Reciti, Bp., 2020. 317–327. Vö. *Politikai nyelvek a 17. századi Magyarországon*. (Szerk. Kármán Gábor – Zászkaliczky Márton) Reciti, Bp., 2019; már a kora újkori történetírásban kialakuló metanarratívákhoz lásd: Petneházi Gábor: *Tabu és kognitív disszonancia. A kettős királyválasztás Révaynál és a magyarországi historiográfiában a kora újkorban*. In: *Révay Péter, a koronaőr és történetíró*. (Szerk. Tóth Gergely) Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Bp., 2023. (megjelenés alatt).
2. Péter Katalin: *A haza és a nemzet az ország három részre hullott állapotára idején*. In: *Papok és nemesek. Magyar művelődéstörténeti tanulmányok a reformációval kezdődő másfél évszázadból*. Ráday Gyűjtemény, Bp., 1995. 211–232.
3. Uo. 228–232.
4. „A két hazában ugyanis a 17. század utolsó felében élők felfogása szerint nem élt két nemzet. Egyetlen magyar nemzet létezéséről tudtak.” Uo. 231.
5. A kora újkori nacionalizmus és nemzeti identitás kérdéséhez a legátfogóbb elméleti összegzés: Balázs Trencsényi – Márton Zászkaliczky: *Towards an Intellectual History of Patriotism in East Central Europe in the Early Modern Period*. In: *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*. (Ed. Balázs Trencsényi – Márton Zászkaliczky) Brill, Leiden, 2010. 1–72.
6. Ennek kritikáját lásd Pálffy Géza: *A Magyar Királyság és a Habsburg Monarchia a 16. században*. Bp., 2010. 13–20. Uő: *A Bethlen-kutatás alig vizsgált kérdéséről: a magyar királysági rendek és az erdélyi fejedelem (1619–1622)*. In: *Bethlen Gábor képmása*. (Szerk. Papp Klára – Balogh Judit) Debrecen, 2013. 139–158. (A továbbiakban: Pálffy 2013.) A primordialiszt szemlélethez vö. Óze Sándor: *Nemzettudat és historiográfia*. Hamvas Béla Kultúrákutató Intézet, Bp., 2009. Óze és Pálffy emlékezetes, kompromisszum nélkül zárult vitája a Bocskai-felkelés megítéléséről: *Tanulmányok Bocskai Istvánról. A 2006. április 22-én megrendezett konferencia előadásai* (Publicaciones Universitatis Miskolcensis, Sectio philosophica Tomus XIII. Fasciculus 2.) Miskolc, 2008. 187–243.
7. Péter Katalin: i. m. 212. Vö. Pálffy Géza: *A Bethlen-kutatás alig vizsgált kérdéséről: a magyar királysági rendek és az erdélyi fejedelem (1619–1622)*. 145: „a nagy erdélyi fejedelem királysági hadjárataiban esetén összmagyar érdekről vagy magyar egységről beszélni, mint ezt a magyar történetírás gyakran teszi, valójában a 19–20. századi magyar nemzetállam szemléletének torzított visszavetítése.”

8. Péter Katalin: i. m. 227.
9. Schlett István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon*. I. Századvég, Bp., 2018.² 188–189. Vö. Barta Gábor: *Illúziók eszendeje (Megjegyzések a Móhács utáni kettős királyválasztás történetéhez)*. Történelmi Szemle 1977. 1. sz. 1–30. 29.
10. Uo. 230.
11. *A nemzet boldogsága tükörképben bemutatva azoknak, akik meg akarják tudni, boldogok-e, és miképpen lehetnek azzá. Rákóczi Györgynek, Erdély fenséges fejedelmének ajánlva.* (Ford. Kovács Gyula) In: *Comenius Magyarországon. Comenius Sárospatakon írt műveiből.* (Szerk. Kovács Endre) Tankönyvkiadó, Bp., 1962. 353–382.
12. Petneházi Gábor: *Libellus paraeneticus: ismeretlen 16. századi magyar nyelvű politikai traktátus*. Lymbus Magyarágtudományi Forrásközlemények 2022. 241–262.
13. A Báthoryhoz fűződő általános várakozást a legtalálóbban Hunyadi Ferenc énekelte meg 1580-ban megjelent kiseposzában: *Francisci Hunniadini Poemata Latina omnia.* (Ed. Dávid Molnár) L'Harmattan – Tokaj Hegyalja Egyetem, Bp.–Sárospatak, 2022. 96–175. Vö. Szádeczky Lajos: *Báthory István és egy magyarországi összeesküvés*. Századok 1886. 851–866; Veress Endre: *Báthory István Habsburg-ellenes politikája*. In: *A gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai 15.* Gyula, 1960. 19–28.
14. Ahogyan arra Péter Katalin is felhívja a figyelmet. I. m. 220–222.
15. Schlett István: i. m. 189.
16. A szerzőséghez és a további háttérhez lásd Petneházi Gábor: i. m. 247–252.
17. Uo. 249–251.
18. Péter Katalin: i. m. 215–218.
19. Schlett István: i. m. 189., 201.
20. Péter Katalin: i. m. 222–228.
21. Csonka, cenzúrázott kiadása: *Sepsi Laczkó Máté, Lórándfy Mihály udvari concionatora Krónikája és emlékezetre méltó hazai dolgoknak rövid megjegyzései 1521–1624.* In: *Erdélyi történelmi adatok*. III. (Kiad. Gróf Mikó Imre) Kvár, 1857. 1–246. A *Krónika* kézirata: Teleki Téka, Mvhely, Ms. 33.
22. OSZK Quart. Hung. 411. 84^r–95^v. Az átiratot és fordítást közlöm: Lymbus Magyarágtudományi Forrásközlemények 2023 (megjelenés alatt).
23. Valójában hat: a tizenhárom felső-magyarországi vármegyéből hét (Abaúj, Bereg, Borsod, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa, Zemplén) került Bethlenhez a nikolsburgi béke értelmében.
24. OSZK Quart. Hung. 411. 86^r–86^v: „Quibus proponitur nodus et dilemma? Quaestio ista respondet: NATIONI HUNGARICAE. Mirabile et dolosum figmentum est, quod communiter natio Hungarica compellatur et nationi Hungaricae in communi dilemma proponi intenditur et insimulatur. Reliquiae enim Regni Hungariae in duas partes dividuntur: in superiorem et inferiorem Hungariae. Inferioris Hungariae accolae finitimi et vicini Hungariae Austriae stant modo a parte imperatoris Romanorum et suae maiestatis imperio parent et sub signo eiusdem militant. Idcirco illos, licet sint natio Hungarica nodus et dilemma non concernit; verum fraudulenter et illi Hungari immiscentur ac involuntur, ut apud communes populos Europaeos communem invidiam et odium inflamment contra totam nationem Hungaricam. Maxima iniuria hic afficitur natio Hungarica degens in inferiore Hungaria et Romanorum augusto imperatori parens ac militans; dum in quaestione in dubium vocatur, quod in propatulo est, et modo toti mundo constat. Superioris Hungariae accolae praeter enim septem comitatus a caesarea regiaeque maiestate collati sunt serenissimo principe Transylvaniae domino Gabriele Bethlen, qui quoniam foederationem relatam cum imperatore Orientis a parte imperatoris orientalis stare dicitur in quaestione dilemmatica, una cum incolis ditionis suae celsitudinis; sed hoc valde ignominiosum et calamitosum est tam serenissimae suae celsitudini quam ditionis suae celsitudinis incolis ex parte imperatore Romanorum audire et proponere, propterea quod pacem colit serenissimus princeps cum ditionis suae celsitudinis incolis, cum vicino imperatore orientis.”
25. OSZK Quart. Hung. 411. 88^v: „Incolae superioris Hungariae non sunt neutrales nec debent dici, nec debent insimulari, sed sunt confoederati fidelissimi imperatoris orientis, et sunt imperatoris occidentis fideles tanquam regis sui coronati dum et quousque in libertatibus et iuribus regni ac nationis Hungaricae in decretis regni ac statutis (ad quae observanda sua maiestas tanquam rex Hungariae iuramento obstricta est) contentis non turbaverit.”
26. Pálffy Géza: *A Bethlen-kutatás alig vizsgált kérdéséről: a magyar királysági rendek és az erdélyi fejedelem (1619–1622)*. 152–154.
27. Mikó az iratot a következő megjegyzéssel hagyta ki: „Itt még van 1624-ről egy terjedelmes okmány, melyet azonban nem láttam közölhetőnek.” A kéziratban: Teleki Téka Ms 33. 518–527.

28. Bethlen Gábor: *Végrendelete (1629)*. In: *Magyar gondolkodók. 17. század.* (Szerk. Tarnóc Márton) Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1979. 104–119; 108.
29. Erre már a Mikó által a címből szintén [kihagyott] részletek is rávilágítanak: *Observationes Rerum Memorabilium. Emlékezetre való dolgoknak rövid megjedzési, mellyek az Magyar Nemzetet [kiváltképpen pedig az Magyar Keresztvény Statusokat] jo vigyazásra serkenthetik [mind az idegen nemzet, s mind az haza gonosz akaró fiai ellen] igen igyefogyott állapotjában.*
30. Teleki Téka Ms 33. 13.
31. Zsindelyt.
32. Teleki Téka, Ms 33. 41.
33. A kivégzésekről szóló dokumentumok részben átfedésben vannak az OSZK egy másik gyűjteményében található anyaggal. Kiadása: *Síralmast jajt érdemlő játék.* (Kiad. Bajáki Rita, szerk. Hargittay Emil, kísérő tanulmány: Bene Sándor) PPKE BTK, Piliscsaba, 1997.
34. A levél Szamosközy történeti művének egy jelenleg is kiadatlan darabjában fennmaradt, amit aztán Bethlen Farkas a saját, komplilált Erdély-történetébe a Habsburg- és németellenes részek finomításával vagy elhagyásával emelt át. Egy lengyelországi kézirat alapján közlöm a cenzúrázatlan változatot: Petneházi Gábor: *Exemplum és prudentia. Jan Zamoyski [cenzúrázott] Kasszandra-levele Báthory Zsigmondnak 1593-ból.* Magyar Könyvszemle 2017. 4. sz. 381–417.
35. *Dolium Diogenicum strepitu suo collaborat dynastis christianis bellum in Turcas parantibus* és az *Analysis rixae Christianae, quae imperium turbat et diminuit Romanum.* Praegae, 1594.
36. Ez a kézirat jelenleg egyetlen publikált darabja: *Hadi szabályzat Bocskay István fejedelemsége idejéből.* Hadtörténeti Közlemények 1890. 115–117.
37. Alvinci Péter: *Magyarország panasza.* In: *Magyar gondolkodók. 17. század.* 165–185.
38. Johannes Bocatius: *Hungaroteutomachia vel colloquium de bello nunc inter Caesareos et Hungaros excitato. Magyarnémetharc, avagy beszélgetés a császáriak és a magyarok között most fellángolt háborúról.* (Kiad. Kees Teszelszky-Tóthe Gergely, ford. Tóth Gergely) ELTE BTKE Középkori és Kora Újkori Magyar Történeti Tanszéke – Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület. Bp., 2014. 128–131.
39. Schlett István: i. m. 201.



SMRCZ ÁDÁM

A HOMO OECOMICUS ÉS HOMO POLITICUS CSATÁJA A 19. SZÁZADI MAGYAR POLITIKAI ESZMETÖRTÉNETBEN



...elismerte ugyan az emberek magánérdekek általi motiváltságát, ám úgy vélte, hogy az utóbbiba egy általa „közérületnek” nevezett változó is természetesen be kell hogy épüljön...

Bevezetés

■ Azt, hogy az egyének magánérdekekkel rendelkeznek, ténykedéseik során pedig ezeknek a magánérdekeknek az érvényesítésére törek-szenek, feltehetően soha senki nem vonta két-ségbe. A magánérdek-érvényesítés erkölcsi megítélése azonban hosszú és kacsringós utat járt be az európai eszmetörténet során. A Pla-tónnal és Arisztotelésszel kezdődő, majd évszázadokon átívelő filozófiai hagyomány még – tudomásul véve a túlzott magánérdek-érvényesítésben rejlő társadalmi és politikai kockázatokat – az egyéni önkorlátozást állította követendő példaként a társadalmi és politikai stabilitásra vágyó polgárok elé.¹ Igazán komoly változást csak a 17–18. század hozott ezen a téren, amikor is a magánérdek-követés egyre inkább a gazdasági fejlődés és a társadalmi jólét legfőbb le-téteményeseként kezdett feltűnni, ami pedig a közvélemény szemében is egyre kívánatosabbá tette e gyakorlatot. Albert Hirschman konkrétan Bernard de Mandeville-t és Adam Smitht neve-zi meg e gondolat ötletgazdáiként, akik azonban nem tettek mást szerinte, mint hogy a „szenvedély” (passion) és a „bűn” (vice) szavakat az „előny” (advantage) és az „érdek” (interest) kife-jezésekkel helyettesítették be, tehát mintegy

A tanulmány az OTKA K 143251 azonosító számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.

orwelli módon szentesítettek korábban bűnösnek vélt morális diszpozíciókat és magatartásformákat².

Dolgozatomban azt kívánom bemutatni, hogy ez a szentesítés mégsem ment egészen zökkenőmentesen, aminek oka egyebek mellett épp a fent említett személyek munkáiban keresendő. 1749. április 10-én Smith egyik barátja, David Hume ugyanis levelet írt Montesquieu-nek, amelyben először köteleződétt el egy olyan nézet mellett, amely – Mark Blaug megfogalmazása szerint – „megkonn-gatta a merkantilizmus vészharangját”³. Az azóta *pénzáramlási mechanizmus*-nak (specie-flow mechanism) nevezett jelenség értelmében⁴ ugyanis a pénz mennyisége minden, nemzetközi kereskedelmet folytató országban az egyensú-lyi állapot felé tendál: ha egy adott országban fellelhető pénz mennyisége nő, a többi országhoz viszonyított árszínvonala is emelkedni fog, ha viszont az előb-bi csökken, az árak is lefelé mozdulnak majd el. A merkantilizmus szempontjá-ból ez a – sokak által a mai napig igaznak vélt – megállapítás azért volt vészjós-ló, mert ennek értelmében az egyre gazdagabbá váló és következésképpen egyre magasabb árszínvonalat produkáló országok hosszabb távon nem lesznek majd vonzó kereskedelmi partnerek, ellentétben az elszegényedőben lévő országok-kal, melyeknek egyre csökkenő árszínvonala könnyebben keltheti fel a kereske-dők figyelmét. Márpedig a merkantilizmus épp a pénzmennyiség felhalmozás-át szorgalmazta, ennek gyakorlata viszont – vélte Hume és később például Smith is – saját országuk hosszabb távú érdekeivel is ellentétes volna.

Furcsa módon tehát mind a magán-, mind pedig a közérdek azt kezdte dik-tálni, hogy a pénznek kifelé is kell áramolnia egy adott országból. Ennek egyik legfőbb eszköze pedig, amikor egy állam lehetővé teszi nyersanyagok vagy ol-csobb és jobb minőségű végtermékek külföldről való felvásárlását például a vá-mok mértékének csökkentésével vagy akár eltörlésével.⁵ Mindez azonban könnyen gyanúra adhatott okot. Míg ugyanis egy merkantilista keretrendszerben fel sem vetődhetett annak vádja, hogy a magánérdeküket maximalizálni vágyó kereskedők ne szolgálnák egyúttal a közérdeket is (hiszen a saját pénzmennyi-ségük gyarapításával szükségképpen gyarapították az országukban fellelhető pénzmennyiséget is),⁶ a Hume és Smith által propagált laissez-faire rendszer bi-zonyos esetekben immár azt is lehetővé tette, hogy a haszonmaximalizáló ágen-szek az országuk érdekeivel ellentétesen lépjenek fel.⁷

Efféle vádak leginkább a világ kevésbé fejlett vagy esetenként egészen elsze-gényedett részein fogalmazódtak meg. Az ún. német történeti iskola egyik előfu-táraként számontartott Friedrich List fogalmazta meg például leginkább kereset-lenül azt a később széles körben elterjedt nézetet, miszerint a laissez-faire – épp a fent említett okoknál fogva – nem egyformán kedvező minden ország számára, hanem épp arra biztosít lehetőséget, hogy gazdag és fejlett országok konzervál-ják vagy akár még tovább növeljék előnyüket társaikkal szemben. A *Das natio-nale System der politischen Oekonomie* (1841) című munkájának egyik híres passzusában egyenesen úgy fogalmazott, hogy „közkeletű bölcsesség [gemeine klugheitsregel], hogy amikor valaki felért a csúcsra, elrúgja azt a létrát, amelyen felmászott azért, hogy megfosszon ezáltal másokat annak lehetőségétől, hogy utána másszanak. Éppen ebben rejlik márpedig Adam Smith titka is [...]”⁸.

Amíg tehát a merkantilista keretrendszerben a homo oeconomicus könnyen megfért egy testben a homo politicussal, a smithiánus paradigma ugyanilyen könnyen ébreszthetett – akár szándék-, akár következményetikai – kételyeket azzal kapcsolatban, hogy a homo oeconomicus mennyire politicus is egyúttal.

A magánérdek-követés morális megítélése tehát – Mandeville és Smith minden igyekezte ellenére – újfent inkriminálódni kezdett, ami nem csak államközi kérdésekben érezte hatását, hanem, mint látni fogjuk, adott államok polgárainak egymás közötti viszonyaiban is.

Ezt pedig egy másik, szempontunkból még fontosabb kérdést is felvet. Ha ugyanis egy adott cselekedet morális megítélése kedvezőtlen, akkor annak véghezvitele társadalmi presztízsveszteséggel járhat végrehajtója számára, márpedig korábban, morálfilozófiai főművében még maga Smith is elismerni látszott, hogy efféle tényezők költségekként épülhetnek be az ágensek döntéseibe, vagyis arra készíthetik őket, hogy elálljanak szándékaiktól.⁹ A közjó azonban még ebben az esetben sem öncélként, hanem legfeljebb szándékolatlan következményként (unintended consequence) tételeződik,¹⁰ ami viszont sokak szemében továbbra is megoldatlanul hagyta azt a kérdést, hogy politikai közösségek miként képesek efféle „spontán rend” révén létrejönni vagy fennmaradni. Meggyőződésük szerint ugyanis ahhoz, hogy ez megtörténjen (ami viszont quaestio facti, mivel politikai közösségek tényszerűen léteznek) nem elegendő az önszereteten alapuló magánérdek-racionalitás, hanem az emberek döntéseibe kimondottan egy arra irányuló szándéknak is be kell épülnie, hogy politikai közösségeiket létrehozzák vagy fenntartsák.

Dolgozatomban a fenti dilemmák néhány magyarországi vetületét ismertetem. Jóllehet, a hazai közvélemény közel sem egyöntetűen utasította el a smithianizmust,¹¹ a jelen írás kizárólag olyan gondolatokra koncentrált, melyekben az érdekracionális önérdékkövetésnek a kritikája fedezhető fel.¹² Elsőként (1) a reformkortól a dualizmus koráig szemezgetek olyan szépirodalmi példák-ból, melyek a magánérdek-érvényesítéssel szemben nagyjából azonos szemléletű bírálatot fogalmaznak meg: ennek értelmében az érdekracionalitás a politikai viszályok szülőanyja, legyen szó akár párttűtésekről, akár a haszonmaximalizálás által ámbár szándékolatlanul okozott pauperizmusról. Mint látni fogjuk, szerzőink nagyrészt ugyanazokat az aggodalmakat osztották, melyek a merkantilista paradigma térszűkítését követően különböző nyugati országokban is megfogalmazódtak. Ezeknek a jobbra implicit utalásoknak az azonosítását követően térek rá a (2) kérdés két explicit megfogalmazásának ismertetésére, melynek kapcsán egy olyan elgondolást vázlok fel, mely a Smith nevével azonosított politikai gazdaságtan diszciplináris kereteit kívánta oly módon kitágítani, hogy elismerte ugyan az emberek magánérdekek általi motiváltságát, ám úgy vélte, hogy az utóbbiba egy általa „közérzületnek” nevezett változó is természetszerűen be kell hogy épüljön, máskülönben az egyének önérdékkövetése politikai közösségeik felszámolását vonná maga után. A szóban forgó elgondolás szerzője, Kautz Gyula az utóbbi diszciplinát nevezte „nemzetgazdaságtannak”, valamint „országásztannak”, és állította ezeket szembe a hagyományos politikai gazdaságtannal.

Ott van a haza, hol a haszon? A magán- és a közérdek ábrázolásmódjai a 19. században

■ „Nem bízom senkiben, magamban is csak ott, hol érdek vonz vagy kötelez”¹³ – mondja a cselszövő Czillei Ulrik Vörösmarty *Czillei és a Hunyadiak* (1838) című tragédiájában, mikor épp a riválisaival való összeccsapását tervezgetve a polgárháború szélére sodorja az országot. Lelepleződését követően Czillei szél-

sőséges érdekracionalitása ráadásul a pozitív hős, Hunyadi László számára is nyilvánvalóvá válik, aki innentől fogva jól felfogott önérdekére apellálva igyekszik rávenni ellenlábását arra, hogy álljon el gyilkos szándékától: Hunyadi ugyanis azzal áll elő, hogy „kényszeríteni fogja” Czilleit a fő kormányzóságról való lemondásra, amikor pedig az utóbbi azt kérdezi, „és hogyan?”, arra azt a választ adja, hogy „ten érdekeddel! Ha ezt aláírod, csak néhányunk előtt lesz tudva vétked, és ez a kisebb baj. Nagy úr maradsz, és háborítlanul élsz a’ gyönyörnek [...]”¹⁴.

Czillei illetően ábrázolása meglehetősen különösnek mondható: a dráma egyik forrásaként szolgáló *Thuróczy-krónika* (1488) például még egy érzelemben, jelesül az irigységében (invidia) vélte felfedezni a bán cselekedeteinek okát,¹⁵ ami pontosan az ellenkezője Vörösmarty intrikusábrázolásának. Ha érzelemmentesnek éppen nem is nevezhetjük az ő Czilleijét, annyi mindenképp nyilvánvalóvá válik, méghozzá a saját szavaiból, hogy az érzelmeinek önmagukban nem lenne hajlandó engedelmeskedni. A témát Vörösmartyval nagyjából egy időben feldolgozó Tóth Lőrinc pedig, akinek munkája ma leginkább Erkel *Hunyadi Lászlójából* ismert,¹⁶ egy olyan machiavelliánus karakterként ábrázolja negatív hősét,¹⁷ akinek ambíciói kizárólag politikai természetűek, és akit aligha lehetne megvesztegetni egy a közügyektől távol töltött, háborítatlan élet lehetőségével.

Amíg tehát Thuróczynál egyszerű magánemberi gyarlóságként jelenik meg a közjával való szembehelyezkedés, Tóth Lőrincnél pedig el sem válik egymástól a kettő (mivel a machiavelliánus homo politicusban ezúttal is mintegy egyesül a köz- és a magánérdek), Vörösmarty Czilleije egyenesen ördögi karakter, mivel a nála megjelenő érdekracionális ágens különösebb morális skrupulusok nélkül képes a köz kárára cselekedni. Czillei ezen jellemábrázolása azért is adhat súlyos aggodalomra okot, mert szemben azzal, ahogy a korban épp diadalmenetét ünneplő smithiánus politikai gazdaságtan vélte, a tömeges önérdekkövetés közel sem biztosan vezet el ahhoz a spontán rendhez, mely által Smith követői a magán- és a közérdek szembenállását áthidalhatónak vélték. Smith és Vörösmarty – talán szokatlanul tűnő – ellenpárként való beállítása azonban már csak azért sem teljesen önkényes döntés részünkről, mert a *Tudományos gyűjtemény* éppen Vörösmarty szerkesztősége alatt (1828–1833) közölt Smithszel foglalkozó írásokat is,¹⁸ amiből joggal következtethetünk arra, hogy a *Szózat* későbbi költője legalább közvetett ismeretekkel rendelkezett a skót gondolkodó fontosabb nézeteit illetően.

Vörösmarty azonban közel sem az egyetlen olyan szerző, aki szélsőségesen érdekracionális karakterekkel borzolta a korszak emberének kedélyeit. Nyugat-Európában tett utazásairól szóló leírásában a későbbi földművelés-, ipar- és kereskedelemügyi miniszter, Gorove István a smithianizmus leplezetlen kritikáját tárta olvasói elé a manchesteri állapotok bemutatása révén. Érdemes hosszabban is idéznünk a vonatkozó részt: „A szabad ipar, szabad versenytannak, mely az emberi sors boldogságára alakult, legnemesebb, legtiszteletreméltóbb teoriái megszorodtak, teoriái életbe mentek át, de mit egy Shmith [sic!] elmekulcsai feltártak mint üdvöt, részben lett csak ilyen; a teoriának eredménye nagyszerű lőn, hasznos is, de nem jótékony egyaránt a népre; a szabad verseny, munkafelosztásnak, kereskedési szabadságnak eredményei felemeltek egyeseket, lenyomtak ezeket. Nem így volt ez elméletben kiszámítva, nem így fogamzott ez a félisteni agyban, hasztalan! most már Angolhon nagyszerű gépek birtokában nem fogja gépeit összerombolni, nem fogja tőkét felosztatni, amaz balgaság,

mert visszatérés a gyermekkorba, ez balgaság, mert jogot sért és küker nélkül sért. – Angolhon nem fog többé visszalépni.”¹⁹

Figyelmet érdemel, hogy Gorove bár „nemes” és „tiszteletre méltó” elméletnek nevezi a smithianizmust, jól láthatóan úgy véli, hogy a gyakorlatba átültetve az nem a várt eredményekkel járt, mert, míg egyeseknek kedvezett, másokra nézve káros hatással volt.²⁰ Különös körülmény, hogy Gorove e rövid beszámolója egy évvel Friedrich Engels *A munkásosztály helyzete Angliában* (1845) című, jóval részletesebb, de hasonló szemléletmódú szociográfiája előtt jelent meg. Még inkább különös azonban az a körülmény, hogy a hazai sajtóban elsőként a *Budapesti Híradó* és hasonló, konzervatív folyóiratok vették szárnyaikra a német szerző munkáját (nem is beszélve arról a Kemény Zsigmondról, aki a *Pesti Napló*ba 1853–54-ben írt cikkeiben a saját neve alatt, forrásmegjelölés nélkül emelt át részeket Engels könyvéből).²¹ Mindennek feltehető oka az lehetett, hogy az említett írások szerzői ezáltal igyekeztek idejekorán figyelmeztetni a közvéleményt a smithianizmus árnyoldalaira, és próbálták meg elejét venni a Gorove által is vázolt pauperizmus itthoni megjelenésének.

Kevésbé explicit módon ugyan, de hasonló aggodalmakat sejthetünk a század második felének regényirodalmában is. Hogy csak egyetlen példát említsünk: Jókai *Fekete gyémántok* (1870) című regényének egy emlékezetes helyén Berend Iván, a hangsúlyosan közjóorientált gondolkodású bányamérnök és bányatulajdonos, aki minden elfoglaltsága ellenére mindig empatikus még beosztottaival is, a Bécsből érkező és őt tönkretenni igyekvő bányavállalat vezetőit egyszerű „börzelovagoknak” nevezi „nemzetgazdászok” helyett.²² Az előbbieket ugyanis kizárólag a haszonmaximalizálás vágya vezérli, amit többek között az a jelenet is egyértelművé tesz, amikor a későbbi bányarobbanáskor emberéletek mentése helyett az anyagi kárukat igyekeztek volna mérsékelni inkább. Berend tehát kizárólagos magánérdek-érvényesítési szándékuk miatt tagadja meg tőlük a „nemzetgazdász” nevet, ám e kifejezés pontosabb jelentése után mégsem Jókainál érdemes kutakodnunk.

Nemzetgazdaság és országászat

■ Amikor Eötvös József 1864-ben svábhgyei otthonában egy rövid látogatás erejéig vendégül láthatta a német történeti iskola megalapítójaként számontartott Wilhelm Georg Friedrich Roschert (1817–1894), akkor a találkozózt követően azt vetette papírra, hogy éppen olyan embernek ismerte meg, „minőnek felfogás[a] szerént, nemzetgazdának lenni kell. Kevés úgy nevezett genialitás, de annál több természetes ész és józan felfogás”²³. Jóllehet más szavakal, de mintha Eötvös is a Gorovénál látottakat fogalmazná meg újra, csak még élesebben: az elmélet, legyen az bármilyen „nemes”, vagy „tiszteletre méltó” mit sem ér, ha a gyakorlatban nem az elvárt módon alkalmazható.

A pozitív benyomás aligha lehetett a véletlen műve, mivel Roschernek – Eötvöshöz hasonlóan – ugyancsak komoly fenntartásai voltak az általános igényű politikaelméletekkel (az „általános államelmélettel” vagy „doctrinar fejtegetésekkel”) szemben.²⁴ Az emlékezetes találkozó azonban nemcsak Eötvösben hagyott mély nyomot, hanem Roscher egy korábbi tanítványa, a szintén jelen lévő Kautz Gyula is beszámolt róla.²⁵ Kautz, akit ma leginkább a „magyar gazdasági eszmetörténetírás atyjaként”²⁶ ismerünk, később mintegy másfél évtizeden át (1865–1880) Deák-párti színekben volt országgyűlési képviselő, nyolc éven ke-

resztül (1892–1900) tevékenykedett az Osztrák–Magyar Bank főkormányzójaként, 1863-tól pedig a Pázmány Péter Tudományegyetem közjog-, kereskedelmi jog-, illetve nemzetgazdaságtan-tanáráként az Osztrák–Magyar Monarchia olyan prominens döntéshozóinak szellemi fejlődéséért volt felelős, mint Széll Kálmán vagy Wekerle Sándor.²⁷

Arról, hogy a svábhegyi villában eszmét cserélő triumvirátus mindhárom tagja közös szellemi talapzaton állt, már abból is meggyőződhetünk, hogy Eötvös politikafilozófiai főműve, *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* (1854), valamint Kautz (egyik) magnum opusa, *A nemzetgazdasági eszmék fejlődési története és befolyása a közviszonyokra Magyarországon* (1868) nemcsak címeikben emlékeztetnek egymásra, hanem módszertanuk is hasonló. Kautz szerint a nemzetgazdasági eszmék történetének azt kell leltárba vennie, hogy az „*egyres népeknél* [kiemelés tőlem – S. Á.] vagy egész korszakokban, az államszervezet, a nemzeti háztartás, a politikai és anyagi érdekek felőli eszmék s nézetek [miként] keletkeznek s alakúlnak.”²⁸ Ugyan Eötvöstől eltérően ő a szóban forgó eszméknek szinte kizárólag magyarországi dokumentumait gyűjti csokorba, a két szerzőnek mégis közös vonása, hogy egyikük sem kíván elköteleződni bármilyen, általuk tárgyalt eszmerendszer iránt. Az utóbbinak nyomát láthatjuk például Kautz egy későbbi írásának egyik, szempontunkból különösen érdekes szöveghelyén is: „Míg ugyanis az egyik fél (napjainkban az úgynevezett *laissez faire*- meg a manchester-párt) az államot majdnem teljes tétlenség és közönbösségre utalja, s attól vár minden üdvöt, ha a társadalom gazdasági életével és vajúdásaival mit sem törődik; sőt azt is állítja, hogy az emberek önérdeke a társadalomban már magától is mindég a közjó előmozdítására hat: addig egy másik fél [...] azt követeli, hogy a státus avatkozzék minden közgazdasági dolgokba, vegye vezetése alá a népgazdaság minden mozzanatait, s gondoskodjék tüzetesen a felől is, hogy az egyéni érdek romboló hatásai alatt a társadalom szerencsés fejlődése meg ne zavartassék. A felfogás egyike sem indokolható.”²⁹

Túl azon, hogy a fenti sorokból könnyen észrevehető Kautzknak az eötvösi felfogáshoz való közelsége, az idézet által felvetett legfontosabb kérdés mégis inkább az, hogy a szerző miért is nem kívánja letenni a garast egyik rivális eszmerendszer mellett sem.

Az utóbbinak márpedig nem szigorúan vett politikai gazdaságtani okai vannak (tehát elsődlegesen nem szakpolitikai kérdések miatt bírálta a fenti irányzatokat), hanem a politikum sajátos természetéről alkotott felfogása áll a kérdés hátterében. A politikai közösségeket ő ugyanis „öslétnek” vagy „közületnek”³⁰ nevezte, melynek egyik lényegalkotó tulajdonsága éppen az szerinte, hogy sem a magán-, sem pedig a közérdek szempontrendszer nem tekinthető kizárólagosnak bennük, hanem – mint véli – a polgárok mindennapi döntéseibe spontán módon beépül egy általa „közérületnek” (Gemeinsinn) nevezett változó, mely meggátolja őket abban, hogy magánérdek-érvényesítéseik során olyan túlzásokba essenek, melyek „öslétük” vagy „közületük” felbomlásához vezetnének, egyúttal pedig szükségtelenné teszi a manchesteristák által javasolt állami beavatkozást is. „Az önhaszonvágy, mely össze nem tévesztendő haszonleséssel és önzéssel, korántsem fogyatkozása erkölcsi lényünknek, hanem mint szükséges és termékenyítő kútfeje a legeredményesb emberi fáradozásnak és tevékenységnek [...]. Az önhaszonvágy elfajulását önzéssé s annak elszigetelő hatásait általában akadályozza, illőtőleg ellensúlyozza minden erkölcsileg egészséges emberben a *közérület* [kiemelés tőlem – S. Á.], a vonzalom embertársainkhoz.”³¹

Mindennek értelmében tehát az, hogy az embereket az „önhaszonvágy” (vagyis a smithi magánérdek) vezérli, Kautz szerint olyan ténykérdés, mely erkölcsileg se nem helyeselhető, se nem ítéltető el. Ha azonban az önhaszonvágnak nem szab határokat a közérzület, akkor immár morálisan is helyteleníthető önzéssé fajulhat. A közérzület ugyanakkor, mint változó (legtöbbször) spontán épül be az emberi döntéshozatalba, mivel ki-ki tisztában van azzal, hogy a rövid távú haszonmaximalizálás olykor hosszú távú társadalmi költségekkel járhat, mely alól legfeljebb az „erkölcsileg nem egészséges” döntéshozók képeznek kivételt (vagyis azok, akik felültek Mandeville és Smith – Hirschmannnál korábban látott – cselének, és a „szenvedélyt” (passion), valamint a „bűnt” „előnyként”, illetve „érdekként” gondolták el).

Összegzés

■ Amikor tehát Kautz nemzetgazdaságról beszél, egy olyan tudományterület diszciplináris kereteit igyekszik vázolni, mely az általa túlonként redukálnak tartott smithi elmélet sarokkövén, az önszereteten alapuló érdekracionalitáson túl egy másik motívumot, a politikai közösség és a politikai rend fenntartására irányuló szándék meglétét is feltételezi az emberben. A közérzület fogalmának a nemzetgazdaságba vagy általában véve a politikatudományba való beemelése azonban nyilvánvaló problémákat is felvet, mivel egy adott döntés vagy cselekedet sokkal kevésbé tűnik megjósolhatónak, ha az országonként és koronként nyilvánvalóan eltérő közérzületet tekintjük a szóban forgó döntések vagy cselekedetek egyik részokának. Úgy is mondhatnánk, társadalomtudományi szempontból egy ilyen elmélet sokkal kevésbé vonzó egy olyanhoz képest, mely kizárólag az érdekracionális önzést tekinti döntéseink vagy cselekedeteink mozgatórugójának.

Gondolatmenetünkkel mindenesetre azt kívántuk érzékeltetni, hogy Kautz egy olyan problémával viaskodik, amely már hosszabb ideje foglalkoztatta mind a magyar, mind pedig a nemzetközi közvéleményt. Mivel pedig a szerző nemcsak a „magyar gazdasági eszmetörténetírás atyjának” számít, hanem napjainkig egyetlen nagy formátumú képviselőjének is, a fentebb vázolt dilemma Kautz általi, explicit megfogalmazásai a korszak eszmetörténetének különösen fontos dokumentumait képezik.

■ JEGYZETEK

1. James Bonar: *Philosophy and Political Economy*. Transaction Publishers, New Brunswick 1992. 11–59.
2. Albert O. Hirschman: *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton University Press, Princeton, 2013. 39.
3. Mark Blaug: *Economic Theory in Retrospect*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985. 22.
4. David Hume: *Letter to Montesquieu*. In: J. Y. T. Greid (ed.): *The Letters of David Hume*. I. Clarendon Press, Oxford, 1932. 136. Nyomtatásban először 1752-ben jelent meg ez a gondolat a szerző egyik esszéjében: David Hume: *A kereskedelem mérlegéről*. In: Takács Péter – Kovács Zoltán – Kontler László (szerk.): *David Hume összes esszéi*. Atlantisz, Bp., 1994. 71–89.
5. Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága, e gazdagság természetének és okainak vizsgálata*. (Ford. Bilek Rudolf) Akadémiai Kiadó, Bp., 1959. 485–507.
6. John Pocock ezt a jelenséget nevezte „neomachiavellianus politikai gazdaságtannak”. Megfigyelései szerint ugyanis a 17. század politikai nyelvzetében olyan változások mentek végbe, melyek eredményeképpen az államérdek vagy államrezon „fontok és schillingek” formájában is kifejezhetővé vált. Mint írja: „[a] Kereskedelem nevű entitás pillanatok alatt tűnt fel a politika nyelvzetében, és onnantól fogva egyetlen szónok, röpiratíró vagy elméletalkotó sem engedhet-

- te meg magának, hogy megfelekedezzen róla [...]”. John Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 2003. 425.
7. Aaron Kitch: *Political Economy and the States of Literature in Early Modern England*. Ashgate Publishing Limited, Burlington, 2009. 105–128.
8. Friedrich List: *Das nationale System der politischen Oekonomie*. Cotta, Stuttgart-Tübingen, 1841. 501.
9. Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. A. Millar, London, 1759. 64., 258.
10. Anna Markwart: *Unintended Consequences – Chosen Aspects: Adam Smith vs Bernard Mandeville*. Ruch Filozoficzny 2017. 72 (4).
11. Vö. Nyíri Kristóf: *Európa szélén*. Kossuth Kiadó, Bp., 1986. 9–34.
12. Smith a 19. század közepén már viszonylag közismertnek számított Magyarországon is. Tudomásunk szerint Bethlen Elek az észak-amerikai gyarmatok monetáris politikája kapcsán említette első ízben Smith nevét egy 1818-as tanulmányában, ezt követően viszont a 30-as évektől kezdődően beszélhetünk számottevőbb Smith-recepcióról – csak hogy a legismertebbet említsük, Széchenyi is többször hivatkozik rá a *Hitelben* (1830) –, 1891–95 között pedig Smith politikai gazdaságtani főműve is megjelent magyar fordításban (*Vizsgálódás a nemzeti vagyonosság természetéről és okairól* címmel). Bethlen Elek: *Allgemeine Notizen über Siebenbürgen*. Ansichten von Siebenbürgen, 1818. 18–19.
13. Vörösmarty Mihály: *Czillei és a Hunyadiak*. In: *Vörösmarty Mihály drámai művei*. Osiris Kiadó, Bp., 2005.
14. Uo.
15. „Közben Cillei Ulrik gróf lelke heves háborgása közepette újra átgondolta hogy a néhai János gróf úr iránt régen fogant gyűlöletét miképpen hozhatná világra az apa halála után a fiai ellen [invidiam qua via illum defuncto patre in illius filios parturire posset]”. Thuróczy János: *A magyarok krónikája*. In: Thuróczy János: *A magyarok krónikája – Rogerius mester: Siralmas ének*. Osiris Kiadó, Bp., 2001. 154.
16. Vö. Ábrányi Kornél: *Erkel Ferenc élete és működése*. Buschmann F. könyvnyomdája, Bp., 1895. 26.
17. Hunyadi László egy ponton például azt mondja az akkor már Czillei cinkosának számító uralkodóról, V. Lászlóról, „tettetést tanult Cilleytől”. Tóth Lőrinc: *Hunyadi László. Tört. szomj*. Buda, 1839. 117.
18. Fenyő István: *A Tudományos Gyűjtemény Vörösmarty Mihály szerkesztése idején (1828–1832)*. In: Kókay György (szerk.): *A magyar sajtó története*. I. 1705–1848. Bp., 1979. 295–300.
19. Gorove István: *Nyugot. Utazás külföldön*. II. Heckenast Gusztáv, Pest, 1844. 35–36.
20. Gorove írásáról bővebben lásd Tóth Kálmán: *A kapitalizmus apológiája és kritikája Gorove István Nyugot című útleírásában*. In: András Csaba – Hites Sándor (szerk.): *Kapitalizmus és irodalomtörténet*. Reciti, Bp., 2022. 141–154.
21. Schlett István: *Szociáldemokrácia és a magyar társadalom 1914-ig*. Gondolat, Bp., 1982. 11; Komlós Aladár: *Kemény és Engels. Irodalomtörténet 1949*. 1. sz. 122–129.
22. „Iparizók társulata ez?« – Nem: börtelovagoké. »Nemzetgazdászattal foglalkoznak ezek?« – Nem: szerencsejátékosoké. Jókai Mór: *Fekete gyémántok*. Papadoskönyv.hu, Bp., 2016. 379.
23. Eötvös József: *Naplójegyzetek. Gondolatok 1864–1868*. Bp., 1941. 47.
24. Kautz Gyula: *Roscher Vilmos és a történelmi módszer a közgazdaságtudományban*. Magyar Tudományos Akadémia, Bp., 1896. 4.
25. Kautz Gyula: *Roscher Vilmos és a történelmi módszer a közgazdaságtudományban*. Magyar Tudományos Akadémia, Bp., 1896. 4.
26. Bekker Zsuzsa: *Széchenyi és Kautz. A „helyes középút” tradíciója*. Társadalom és gazdaság Közép- és Kelet-Európában / Society and Economy in Central and Eastern Europe 1999. 2. sz. 38–62.
27. Schwarzwölder Ádám: *Family Background, Preparation and Opportunity: The Making of the Dualist-Era Hungarian Minister, Kálmán Széll*. Central Europe 2022. Vol. 20. Issue 1–2. 45–64.
28. Kautz Gyula: *A Nemzetgazdasági eszmék fejlődési története és befolyása a közviszonyokra Magyarországon*. Heckenast Gusztáv, Pest, 1866. 1.
29. Kautz Gyula: *A Nemzetgazdaság és pénzügytan rendszere*. Heckenast Gusztáv, Bp., 1870. 16.
30. Az 1860-as években mindkét terminus neologizmusnak számított (jelenlegi tudásunk szerint az „öszlét” Kautz minden erőfeszítése ellenére sem eresztett gyökeret a korszak köznyelvében, de a közület sem vált a mindennapi diskurzus részévé, jöllehet 1868-tól kezdődően fel-felbukkan szakirányú sajtótermékekben), a szerző pedig minden bizonnyal azért kényszerült efféle szóalkotásra, mert egyértelművé kívánta tenni, hogy az általa „öszlét”-nek és „közület”-nek ne-

vezett fogalmak nagyban különböznek mind a közösség (Gemeinschaft, community), mind a társadalom (Gesellschaft, society), mind pedig az állam (Staat, state) fogalmaitól.

31. Kautz Gyula: *Politika vagy országásattan, tekintettel a két művelt világrész államintézményeire és törvényhozására*. Pest, 1862. 4



HORKAY HÖRCHER FERENC

RAYMOND ARON ÉS A „POLITIKAI” FOGALMÁNAK MORÁLIS ÉS REALISTA ÉRTELMEZÉSI PARADIGMÁJA

Vizsgálódások „a politikai” fogalmának a modern magyar politikai gondolkodásra való alkalmazásának kérdése kapcsán

1.

■ Raymond Aron egyike volt azon nyugati értelmiségieknek, akik az 1956-os magyar forradalom után kiálltak a forradalom mellett. Ráadásul még alapos elemzését is adta az eseményeknek. Szerinte egy, a totalitárius állammal szemben kitört népi forradalomként értelmezhető, ami történt. Az esemény felkelésként indult, de az államrend megbuktatásához vezetett.¹ Ritka az ilyen tisztánlátás a nyugati értelmiség körében, s ráadásul Aront nem 1956 ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”. Egyike volt ugyanis azoknak a francia értelmiségieknek, akik már a hidegháború idején is egyértelműen antikommunisták és a szovjet totális diktatúra kritikusai voltak. E tisztánlátásból fakadt, hogy a vasfüggöny mögötti politikai rendszerrel kapcsolatban sokkal kritikusabb volt, mint a francia értelmiség java része. Bár nem volt forradalmár, mégis lelkesen fogadta a magyar fölkelés hírért, olyan egyértelműnek látta benne a felkelő hétköznapi hősök igazát. Amikor pedig brutális leveréséről értesült, akkor is okosan rávilágított a bukott forradalom



**Egyfelől nem moralizál,
és nem próbál
külsődleges
szempontokat bevon-
szolni a politika sáncai
mögé. Másfelől viszont
nem is nevezhető
elvtelenül relativizáló
felfogásnak...**

A tanulmány az OTKA K 143251 azonosító számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.

történelmi jelentőségére: „A gyakorlati bölcsesség szempontjából a sikerült reform jobb lett volna az eltiport forradalomnál, de az igazak önfeláldozása, a behódolás visszautasítása, a halál vállalása olyan igazságot hirdetett, melynek csendes ereje hosszú távon erősebb a fegyverek erejénél és a hódítók kétes győzelménél.”² És valóban: 1956 hagyatéka fontos szerepet játszott a Kádár-rendszer legitimációjának aláásásában, és a rendszerváltás minimumát jelentette – egészen az MSZP 1994-es választási győzelméig és a dicstelen ’56-os szereplését elismerő Horn Gyula hatalomra kerüléséig.

Ez a tisztánlátás egy olyan politikai gondolkodó „erénye” volt, aki gondolkodásában épp a mindenkori politikai helyzet alapos ismeretére épülő értő elemzést tartotta lényegesnek. Vagyis saját gyakorlata tudta alátámasztani elmélete érvényességét. Aron nem elvont filozófiai doktrínákat és elveket, az igazságérzet által megkövetelt morális elvárásokat fogalmazott meg politikai filozófiájában, hanem a politika tényleges természetére volt kíváncsi, s csak a politikai életből kinyerhető tudást tekintette a politikai filozófia releváns kiindulópontjának. Illúziótlanságát sok, elsősorban baloldali kritikusa valamifajta cinizmusként értelmezte. Elgondolásai leginkább a nemzetközi kapcsolatok teoretikusainak körében találtak meghallgatásra. E területen a Morgenthau nevéhez köthető klasszikus realizmus híveként tekintettek rá. Ez az irányzat egészen Thuküdidészig vezet vissza családfáját. Jellemzője egy olyan politikai gondolkodás, amely „érzékenyen reagál a nemzeti érdekek követelményeire, mégsem tagadja, hogy a nemzetközi színtér politikai szereplői erkölcsi megítélés alá esnek”.³ Vagyis a nemzeti érdekre hivatkozva sem lehet bármit megtenni a nemzetközi porondon. De nem mindegy, miként érvényesítjük az erkölcsi megítélést, honnan vesszük értékeit, és mennyiben adunk helyt az itt és most speciális követelményeinek, valamint a nemzetközi politika inherens, autonóm logikájának. Aki ugyanis figyelmen kívül hagyja ennek sajátos természetét, az több kárt tud okozni, mint amennyi hasznot remélhetünk cselekvésétől.

Az alábbiakban Raymond Aront mint az állam belső politikai életéről töprengő gondolkodót vesszük szemügyre. Abból a szempontból elemezzük Raymond Aron politikai gondolkodását, hogy mit jelent az általa képviselt politikai realizmus egy adott rendszer belső működésének megértése szempontjából (persze nem függetlenül a külső környezetétől). Reményünk az, hogy gondolkodásának elemzése rávilágíthat arra, mit is értsünk „a politikai” fogalmán a magyar politikai gondolkodásban. Ez a dolgozat ugyanis annak az OTKA kutatásnak a része, amely *A politika és „a politikai” fogalma a modern magyar politikai gondolkodásban, a 16. századtól a 20. századig* címen fut, s amelynek célja egy olyan nagy elbeszélés körvonalainak felvázolása, amely végigvezethet a politikai fogalmával kapcsolatos gondolatok-kifejezések átalakulásának folyamatán.

2.

■ De mi köze Raymond Aronnak a magyar politikai gondolkodás történetéhez, ha eltekintünk alkalmi megszólalásaitól, mint például az ’56-os forradalommal kapcsolatos megjegyzéseitől?

Raymond Aron sajátos helyet foglal el a politikai eszmetörténetben. Általában klasszikus liberálisként aposztrofálják pozícióját, de van, aki liberál-konzervatívnek tartja – e sorok írója is. Mások a realizmus kategóriájával jellemzik – amit a nemzetközi kapcsolatok elméletéből vesznek. Ám témánk szempontjából

fontosabb, hogy azt lássuk: Raymond Aron nézőpontja nem azonos, sőt bizonyos értelemben épp ellentétes a Carl Schmittnek tulajdonított nézőponttal, melyet legenyhébb formájában a liberalizmussal szembeni kritikaként azonosíthatunk, s mely legmélyebb pillanatában a náciizmus mellett kötelezte el magát. Mindezt annak ellenére érdemes leszögezni, hogy köztudomású, hogy kései memoárjában Áron milyen elismerően nyilatkozott Schmitt teljesítményéről.

Az alábbi Aron-olvasat kontextusa „a politikai” fogalmának paradigmaticusan eltérő értelmezéseinek feltételezése. Ez a kontextus három paradigmát azonosít a politikai természetére vonatkozó meggyőződések terén: egy Machiavelli és Schmitt nevéhez fűződőt, egy moralizáló kantianus pozíciót és egy az előző két paradigma közé eső középutat, melyet Arisztotelész nevéhez köthetünk.

Az első a Machiavelli és Schmitt nevével fémjelzett paradigma, amely szerint a politika a hatalom megragadásának és megőrzésének művészete. Ez a felfogás tükröződik a szuverén Schmitt által adott meghatározásában, amely szerint „szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”. Schmitt az emberi természetben feltételez egy politikai érzéket, amelynek segítségével az egyén barátira és ellenségre osztja a körülötte lévő világot, s aztán politikai ágensként e felosztás mentén cselekszik a politikában. A politika világa a konfliktusok világa, amelyben erő ütközik erővel, s mindig a nagyobb erő fog győzedelmeskedni.

Ez a felfogás igen nagy hatással volt a kortárs politikai filozófiára annak ellenére, hogy Schmitt világossá tette, hogy a politikának a barát–ellenség konfliktusra való leszűkítését az államok egymás közötti kapcsolatára értette, s egy adott politikai közösségen belüli viszonyokra vonatkozólag nem tartotta azt alkalmazhatónak. A recepció egy adott pontján divatos lett a politikáról agonisztikus, kiengesztelhetetlen harcként (Kampf) beszélni.

E felfogást kritizálva könnyű azonosítanunk az ezzel ellentétes álláspontot, a moralizáló idealista politikaértelmezők nézőpontját. Szerintük a politikai cselekvés nem lehet kivétel, ugyanis ezt is a morális elvek alapján kell megítélnünk, mint bármely más emberi cselekvésformát. A politikust ugyanúgy kötik a morális elvárások, mint bármely más cselekvőtípust, a politika sem vonhatja ki magát egyfajta szigorú, kantianus kötelelőesetika ellenőrzése alól.

Végül a harmadik álláspont a fenti kettő közé esik, s Arisztotelész nevével fémjellezhető. E szerint az egyetemes érvényű és változatlan dolgok világával szemben az emberi dolgok folyamatos változásnak vannak kitéve. Ezekkel kapcsolatban nem tudunk bizonyosságokkal szolgálni, mivel a körülmények túlságosan is befolyásolják ahhoz, hogy elvont és mindenkor érvényes dolgokat mondhassunk róluk. A politika világa ilyen természetű. A változó körülményeknek kitett dolgokkal kapcsolatban a gyakorlati okosság tud eligazítani bennünket, amit frónészisznak nevez Arisztotelész, a rómaiak pedig a prudentia erényének. Ez az erény valami olyanfajta habitus, amely a körülmények szorításában is képes valamennyire eligazítani az embert. Morális döntéseinkben is ez segít, de Arisztotelész külön is kitér a politikai prudentiára, mint amely egy sajátos változata ennek az erénynek, s a jó politikust jellemzi. A politikai prudentia abban segíti az egyént, hogy olyan döntést hozzon, amely a közösség javára szolgál, és segíti a közösséget alkotó emberek életének kiteljesedését. A politika ebben az értelemben az emberi élet kiteljesedéséhez tud hozzájárulni.

Raymond Aron gondolkodását ebben a hármas paradigmarendszerben szeretném elhelyezni. Azt állítom, hogy realisztikus politikai gondolkodása nem a machiavellianus-schmittianus táborba sorolja, hanem abba a táborba, amelyet

arisztoteliánusként azonosítottam. Ez a tábor valamilyen középútként képzelhető el egy moralizáló és egy amorális álláspont között. Ez a felfogás ugyanis nem feledkezik meg a politika értékalapú megítélhetőségéről, és nem látja az embert eleve a másikkal szemben magát meghatározó lénynek, aki nem szabadulhat az ellenségeinek kikiáltottakkal folytatott harcból.

Az alábbiakban először azt fejtjük ki, hogy Aron ilyenfajta értelmezését mire alapozzuk. Ezt követően pedig azt a hipotézist fogalmazzuk meg, két konkrét történeti példára is utalva, amely szerint ez a politikafelfogás mérceként szolgálhat a magyar politikai gondolkodás értékeinek és eltévelyedéseinek feltérképezése során. Azért szolgálhat standardként, mert középutas. Egyfelől nem moralizál, és nem próbál külsődleges szempontokat bevonszolni a politika sáncai mögé. Másfelől viszont nem is nevezhető elvtelenül relativizáló felfogásnak, hiszen végső soron fenntartja az egyetemes mércéknek való megfelelés minimumát. Úgy gondoljuk, a magyar politikai gondolkodás legnagyobb teljesítményeit talán ezen mérce segítségével találhatjuk meg.

3.

■ Annak érdekében, hogy bemutassuk, milyen értelemben kapcsolódik Raymond Aron politikai gondolkodásmódja az arisztoteliánus paradigmához, egy kései szövegével és annak is egy meghatározott metszetével fogunk foglalkozni. Ez a szöveg a *Szabadság és egyenlőség* címet viseli.⁴ Azt az előadás-sorozatát tartalmazza, amelyet utoljára tartott a Collège de France-ban, 1978-ban. A nehezen olvasható, hibáktól hemzsegó módon lejegyzett kéziratot Pierre Manent előszavával posztumusz adták ki.

Az előadás első fele kevés meglepetést tartogat. A többes számban használt „szabadságok” kifejezés jelentésárnyalatait veszi sorra, szót ejtve a személyes, a politikai és a szociális szabadságok köréről is. Már itt kiviláglik Aron óvatos, visszafogott álláspontja: szerinte ezeket a jogokat csak az állam tudja biztosítani, ami azért érdekes, mert épp az állammal szemben kell érvényesülniük. Az is fontos továbbá, hogy szót ejt közösségek szabadságairól is, amit viszont nem nagyon ismer egyébként a francia jogfelfogás. Az is fontos, hogy – Benjamin Constant terminológiájával élve – „a régiek szabadságához” kapcsolódik, amikor amellet érvel, hogy a polgár szabadságai közül a legmeghatározóbb a politikai életben való részvétel szabadsága. Hogy nem véletlen ez az elhajlás, azt az is bizonyítja, hogy visszautal az eredeti szabadságfogalomra, amely szerinte a polisz szabadságát jelentette.

Hogy nem pusztán a 20. századi liberális paradigma szerint gondolkodik a szabadságról, azt az is igazolja, hogy egy olyan szabadságfogalom is előkerül nála, amely leginkább a berlini pozitív szabadság fogalmához áll közel. „A társadalomban az az ember, aki betartja a törvényeket, bizonyos értelemben már szabad ember, politikai értelemben, sőt még a filozófiai értelemben is: engedelmeskedik önmagának, legalábbis egy demokratikus rendszerben, és azt valósítja meg, ami a legjobb neki.” Berlin név szerint is hivatkozott Hegelre, amikor ezt a szabadságfogalmat jellemezte, Aronnál csak indirekt módon érzékeljük a gondolat mögött Hegelt, de nála megjelenik az önmagának törvényt alkotó demokratikus közösségi elv kantiánus elve is.

Ugyanebben a szövegben tetten érhetjük Aron gondolkodásának másik fontos elemét is, a realizmusra, a hideg, objektív megfigyelésre való törekvést. A re-

alításelvet szerinte háttérbe szorítja a modern társadalmakat eluraló, újonnan bevezetett élvezetelv, amelynek jegyében az egyén mindent annak perspektívájában ítél meg, hogy milyen talmi örömeket tud nyújtani, vagy milyen módon tompítja a természetes fájdalmat. Aron szerint az élvezetelv már-már azzal fenyeget, hogy kiszorítja a realitáselvet, aminek viszont a liberális demokráciák morális válsága lehet a következménye.

És ennek is jól körülírt oka van. Az tudniillik, hogy a kortárs liberalizmus elmélete elfeledkezett arról, hogy a közösség tagjai, az egyes egyének erénye is fontos feltétele a jól működő liberális demokráciának. „Demokráciáinkban elfelejtette az ember azt, hogy hol található az erény...” Szerinte a hagyományos liberális és demokratikus elméletek mindig kitértek arra, hogy hogyan határozható meg az erényes polgár, és hogy milyen életmód (*manière de vivre*) felel meg egy szabad társadalom eszméjének. A jelek szerint Aronnál a szabadságoknak valamiképp az emberi létfeltételekhez kell kötődniük. Vagyis nem fogadja el a negatív szabadság fogalmát, amely teljes szabadságot ad az egyének (amíg másokat nem sért vele). De úgy is fogalmazhatunk, hogy szerinte annak szabadsága, hogy az egyén maga válassza meg, mit tart jónak és rossznak, már sérti a másik szabadságát. Ha ugyanis ezzel a szabadsággal élve az egyének feladják a realitás elvét, és önkényes „jó” és „rossz” fogalmakkal kezdenek operálni, akkor az bizony nagyon hamar elvezet a liberális demokrácia válságához – hiszen a négyévenkénti választáson túl nem tudja semmi érdekeltté tenni az egyént abban, hogy az adott politikai berendezkedés védelmében adott esetben fellépjen. Ez a dilemma annak belátása, hogy egyéni erények nélkül nem tud hatékonyan működni a liberális demokrácia – hogy az önérdék vezérelte egyének szabad választásainak eredményeként nem tud csak úgy, szándékolatlan következményként előállni és tartósan fennmaradni a jól működő liberális intézményi rend. Aron problémája itt beleszalad abba a problémába, amit Böckenförde paradoxonnak hívnak. E paradoxon lényege, hogy a liberális politikai rend nem tudja biztosítani azoknak a feltételeknek az újratermelését, amelyek szükségesek a rend fennmaradásához. Ahogy Böckenförde fogalmaz: „a szabadelvű, szekularizált állam létalapját olyan előfeltételek jelentik, amelyeket ő maga sem tud garantálni”.⁵

4.

■ Ahhoz, hogy pontosan értsük, mi a tétje Aron erényeket kritizáló szövege, érdemes röviden felidézni, miként értelmezi Aron gondolkodásának ezt a vonatkozását az a Pierre Manent, aki maga is Aron tanítványa volt. Manent mára a kortárs francia filozófia nagy öregjévé vált, és időskorára maga is igen kritikussá vált a kortárs liberalizmus és annak elvi alapvetése iránt is. Ráadásul kritikája iránya is hasonló Aronéhoz – kijelenthetjük, hogy mindketten a politikai fordulat által felvetett szempontot hiányolják a liberális gyakorlatból és elméletből is. Merthogy számukra a politika megkülönböztető jegye a „politikai” hangoltság, a politikai irányultságú tekintet, „un regard politique”.⁶ Mindennek igencsak komoly, németes ihletettséggű filozófiai alapja volt náluk. Míg Aron a korai harmincas években kapcsolódott be a fenomenológia első nemzedékének a munkájába, Németországban, Manent maga már Aron és kortársai közvetítésével sajátította el azt annak francia fázisában, francia változatában. Mindketten tudják tehát, hogy az első személyű tapasztalat kiemelt jelentőségű a politikai gondolkodás

értelmezése szempontjából is. Hogy tehát az a filozófus, aki az elmélet magasából tekint le a politika világra, nem sok mindent tud érvényesen hozzátenni ahhoz.

Manent értelmezése szerint Aron első inspirációja Max Weber volt. Elsősorban azért, mert Weber képes volt megmutatni és meg is magyarázni a politika konfliktusos természetét. Ez azért volt fontos Aron számára, mert magyarázatul szolgált Hitler hatalomra jutására. Ráadásul ez az elmélet arra is utalt, hogy a konfliktus drámai, és olykor tragédiába torkollik. Aron számára ez a második világháború előestéjén igen fontosnak tűnt. A későbbiekben azonban úgy látta, Weber elmélete túlságosan is az ellentétekre épít, s ennyiben elveszíti a helyes mértéket, a realitáselvet. Weber mellett Machiavelli is előkerül a világháború előtti Aron gondolkodásában. Azért vált fontossá számára az olasz reneszánsz filozófus, mert meggyőződésévé vált, hogy a Nyugat nem jól reagál a hitleri kihívásra, ha nem lép fel ellene aktívan és a fegyveres konfliktust is felvállalva. Machiavellivel a realitáselvet próbálja megszemélyesíteni. Ám azt is hozzáfűzte, hogy egy mérsékelt Machiavellire gondol, nem annak tiszta és egyszerű változatára.⁷ Ebben azért van valami meglepő: ha Aront realistának tekintjük, nem teljesen világos, miért határolja el magát Machiavelli egyenes ági örökségétől. Nehéz másra fogni ezt, mint arra a különbségre, ami közte és az itáliai reneszánsz gondolkodó között a moralitás és a politika viszonyát illetően húzódik. Láttuk, hogy Aron szerint az erény fogalmára a liberális demokráciáknak is szükségük van. S persze az is igaz, hogy Machiavelli maga is használta a virtù fogalmát, igaz, erősen átértelmezve, a saját mondandójához igazítva. Márpedig ez a mondandó az erő alkalmazásának követelményét fogalmazta meg – s Machiavellinél bizony az erény sem volt más, mint az erő alkalmazásának képessége. „A virtúval rendelkező uralkodónak kompetensnek kell lennie az erő alkalmazásában; a virtù birtoklása valójában azt jelenti, hogy az erő hatékony alkalmazásával kapcsolatos összes szabályt elsajátította.”⁸ Míg Machiavelli virtusa az erőpolitika motorja, a hagyományos erénytani irodalom szerint az uralkodó erényessége a legitim uralkodás szükséges feltétele. Aron valahol e két álláspont között áll a maga nézeteivel. Ennek lényege, hogy minden polgárnak kell rendelkeznie bizonyos fokú erénnyel, míg az államférfi nem nélkülözheti a prudentia erényét, amely az okos döntés erénytani alapja.

Aron mérsékelt machiavelliánus korszakának azonban fontos megkötése volt, hogy valamilyen fokú hitre is szükség van a társadalomban. Bár tudjuk, hogy Machiavelli kikapcsolta a keresztnységre való hivatkozást érveléséből, republikánus énje számára fontos támpont volt Róma, ahol a város vallásos alapjai rendkívüli jelentőséggel bírtak.⁹ Machiavelli republikánus narratívája a „civil vallás” témáját éppúgy felvállalja, mint a második világháború előtt előadást tartó Aron, aki úgy véli, valamifajta hitre szükség van a közösségi akarat (volonté commune) érvényesülése mellett. Mindezt az indokolta, hogy Európa-szerte valamifajta „polgári nyugtalanságot (inquiétude civique)” tapasztalt, amelyet válsághangulat kísért, és amit úgy értelmezett, hogy „a polgári élet lényegének elvesztéséből” következett.¹⁰

A háború előtt tehát Weber és Machiavelli hatása érzékelhető Aron gondolkodásában, egyfajta realista irányultságot eredményezve. A két szerző azonban nem tudta hosszan meghatározni Aron saját gondolkodását, miközben realizmusa filozófiailag tovább mélyült. Manent szerint a háború utáni időszakban két liberális-kritikus hatott Aronra, igaz, negatív értelemben: Carl Schmitt és

Friedrich Hayek. Carl Schmitt magát a liberális politika létét vonta kétségbe, úgy érvelve, hogy liberális politika nincs, csak a politika liberális kritikája. A liberalizmus hibája tehát pont az, hogy elszakadt a valóságtól, és nem veszi figyelembe a politikai élet sajátosságait, hanem már-már dogmatikusan teoretikus, a valóságtól elvonatkoztatott elvárásokat fogalmaz meg a politikával szemben. Friedrich Hayek viszont mintha pont e karikatúraszerű liberalizmusképnek szeretne megfelelni, teljes mértékben háttérbe szorítja a politikát mint (egyéni és közösségi) cselekvési formát, és mindent rábíz a láthatatlan kézre és a nem szándékolt következményekre. Hayeknél a politika nem cselekvés, hanem intézményes elrendezés, amelyről azt állítja a szerző, hogy biztosítani tudja a kívánatos kimeneteket.

Ezzel ismét ahhoz a problémához térünk vissza, amelyet korábban is emlegettünk a Böckenförde-paradoxon kapcsán. Aron felfogása közel áll Böckenförde felfogásához, ami a liberális demokrácia szellemi önfenntartó képességével kapcsolatos aggodalmakat illeti. Úgy látja, hogy a negatív szabadság, vagyis hogy ki ki maga választhatja isteneit és értékeit, csak akkor nem válik társadalmilag veszélyesség ha ezen eszme elterjedése előtt az egyéneket már a közösségi életre nevelték. Ez a nevelési eszme azonban mára a legtöbb nyugati országban eltűnt, így az egyéni (negatív) szabadság elve egyedül maradt, s ez bizony válságos helyzetet eredményez. Pedig ennek az előzetes nevelésnek nemcsak a közösségi élet támogatása lenne a célja, hanem bizony az is, hogy ugyanazon eszmék rendszerét fogadják el a legtöbben a társadalomban, s ebből kifolyólag megszülessen az együttélésre vonatkozó közös akarat. Ezt a legfrappánsabban a következő formában fejezte ki Aron: „Ahhoz, hogy a társadalom liberális legyen, szükséges, hogy előbb már létezzen.”¹¹

Vagyis mindenekelőtt valamilyen módon létre kell jönnie egy összetartó közösségnek, amelynek tagjai elköteleződtek e közösség mellett. Ahhoz, hogy e kötődés természetét megértsük, azt kell látnunk, hogy Manent szerint Aron erős fogalmat alkot a polgáriság (citoyenneté) kategóriájából. Nem úgy tekint e fogalomra, mint egy egyszerű jogi státuszra, jogok és bizonyos kötelezettségek pusztá deklarálására. Inkább a politikai közösségre (collectivité politique) összpontosítva úgy mutatja be a polgáriságot, mint ami bizonyos értelemben a politika alapjaiban gyökerezik. Úgy látja ugyanis, hogy az emberi jogokról szóló vitának nincs értelme e korábbi, a politikai közösséghez kapcsolódó kötődés előfeltételezése nélkül. Ugyanis csak a kollektivitás tudja kikényszeríteni e jogokat, ahogy ki tudja kényszeríteni a köteleességek teljesítését is.¹²

Manent értelmezése itt válik igazán izgalmassá. Azt állítja ugyanis, hogy Aron nem annyira klasszikus liberális szerző volt, hanem inkább egy liberális klasszikus gondolkodó. E tétel kimondásában nyilvánvalóan tetten érhető egy másik szerző, Leo Strauss hatása Manent gondolkodására. Strauss ugyanis hajlamos volt arra, hogy a kortárs szerzőket is a klasszikusok felől olvassa. De Manent világosan kifejti, mit ért Aron klasszikusságán, és ez érvelését meggyőzővé teszi. Azt állítja, hogy Aron politikaszemléletének alapja valamifajta józanság (sobriété) az emberi ügyletek s különösképp a politikai dolgok (des choses politiques) megítélésében.¹³ Majd hozzáfűzi: „Az emberi élet határainak férfias (virile) elfogadása” jellemzi gondolkodásmódját.¹⁴ Ezek a fogalmak, a józanság és a határok elfogadásának képessége egy olyan szótár részei, amelyik az antik erénytanból ismert. Ezek vezetik fel Manent erős filozófiatörténeti tételét, mely szerint Aron fejlődéstörténete egy kantai és egy weberi fázis után egy arisz-

toteliánus fázishoz vezetett. E fázis a realizmus fázisa, ennek megfelelően Manent olyan képet fest a görög filozófusról, amelynek fontos eleme, hogy Arisztotelész nevéhez kapcsolódik a politika tudománya, s hogy mint e tudomány alapító atyja, a valóságosat tanulmányozta anélkül, hogy elfeledkezett volna a lehetségesről. Ez a kettősség arra utal, hogy miközben Arisztotelész leíró politikatudományt művel, nem zárkózik el az értékeléstől sem. Amikor arra utal Manent, hogy Aron politikai gondolkodása arisztoteleliánus, akkor arra utal vele, hogy bár ez a politika- és társadalomtudomány realista alapállású, mégsem utasítja el, sőt kifejezetten visszaperli az értékítéleteket. Ebben az értelemben Manent felállít egy Weber–Arisztotelész-ellentétet, amelynek lényege, hogy míg a német tudós az elfogulatlan, objektív politikatudományt hirdette, Arisztotelész a jó élethez kötötte politikai ideálját. A szembenállás ironikus csavarja az, hogy Weber politikatudománya semlegességi doktrínája ellenére sokkal szubjektívebb, mint Arisztotelészé – az irracionalizmus nála Nietzschehez hasonlóan mértékét veszett (intempéran), és Manent szerint Aron kifejezetten idegenkedett a német szerző harcias (bellicieuse) és patetikus víziójától.

Amikor Manent Arisztotelész örökségével társítja Aron felfogását, akkor lényegében saját ideálját fedezi fel elődje-mestere gondolkodásában. Erre utal az az összefoglaló, amelyet Manent Aron aktualitására vonatkozólag kínál, benne a következő, saját korunk liberális demokráciájára vonatkozó tételekkel: minden meghatározottság nélküli szabadságot hirdet, egy túlságosan is az általánosságok homályába vesző demokráciaelmélettel, miközben nem rendelkezik elfogadott elképzeléssel az erényről vagy a közjóról. Tehát Manent a mai nyugati politikai berendezkedés határozott kritikáját nyújtja Aron bemutatásának narratívájában. Ezáltal számunkra is elérhetővé tesz egy olyan realista politikafogalmat, mely azonban nem feledkezik el azokról a társadalmilag áthagyományozott értékekről sem, amelyek mindmáig eligazítanak bennünket választásaink értékvonatkozásai tekintetében.

5.

■ A dolgozat utolsó részében egy lehetetlen küldetésre vállalkozom. Szeretnék felvázolni két történelmi helyzetet, s annak egy-egy meghatározó alakját. Úgy gondolom, ezen politikai életutak értelmezése esetében releváns lehet annak a politikaszemléletnek az alkalmazása, amelyet Aronnál arisztoteleliánus realizmusként azonosítottunk, sőt hogy pont ez a szemléletmód ad kulcsot ezek megfelelő értékeléséhez. Az első történelmi alak Bethlen Gábor erdélyi fejedelem lesz, akinek fejedelemségéhez fűződik az „Erdély aranykora” elnevezés, s aki azal büszkélkedett, hogy uralma idején ellenség lova nem lépett a haza földjére. A második kiválasztott figura Deák Ferenc, a haza bölcse, aki, miután részt vállalt az első felelős minisztériumban, majd bujdosott, a passzív rezisztenciába vonult vissza, az 1860-as években ismét aktivizálta magát, s egyik fő tárgyalójává vált annak a kiegyezésnek, amely új pályára állította a Magyar Királyságot. E két, vitatott, de általában sikeresnek tartott politikai pályafutás sok tekintetben hasonló értékszempontokat követett ahhoz, mint amit Aron kapcsán arisztoteleliánus értékeknek neveztünk: vagyis a haza javának szolgálatát, a béke és a belső stabilitás megteremtését s az ország (kétségtelenül mindkét esetben korlátozott) szuverenitásának megőrzését. Ezen értékek védelmében hajlandóak voltak nagyon elvszerűen és keményen is fellépni, de volt bennük kompro-

misszumkészség is, és az egyezés feltételeinek elfogadására, majd megtartására irányuló tudatos törekvés is.

Válságos, már-már reménytelen helyzetben ragadta meg a hatalmat Bethlen Gábor 1613-ban, a korábban általa támogatott Báthory Gábort török csapatokkal szövetkezve buktatva meg, de saját megválasztásához már előtte megnyerve a Habsburgok támogatását is.¹⁵ Sok tekintetben hasonló ez a fellépés ahhoz, ahogy Machiavelli hírhedt művében ajánlja az újonnan hatalomra kerülő uralkodónak a fellépést. Nem csoda, hogy a kortárs propagandakiadványok rókaként ábrázolták a fejedelmet, a Machiavelli és Lipsius által fémjelzett állatszimbolikát alkalmazva. Ám szemben a machiavelliánus fejedelemmel, Bethlen nem expanziós politikára törekedett, hanem megpróbálta a korábban lerombolt országot konszolidálni mind bel-, mind külpolitikailag. Mára már tudni lehet, hogy a célja az volt, hogy „ennyi hadakozás után [...] keressük magunk megmaradásáért a béke útját”. E cél eléréséhez ragyogó felkészültséggel és nagyon tudatos stratégiaalkotással készült. Felkészülésének kulcsfontosságú eleme volt a külföldi udvarokban történt forgolódása, hiszen, mint R. Várkonyi is utal rá, a „sokoldalú ismereteket az egyetemek után az uralkodói udvarok biztosították”. Nem csoda, ha maga is ilyen udvart épít, tudatos kulturális és reprezentációs politikát folytatva. Erre azért volt szüksége, mert korfordulón vette át az uralmat, s a politika új nyelvét meg kellett neki is tanulnia. De igencsak sikeres tanulónak bizonyult. Nem csoda, hogy Botero is emlegette a leginkább robbanásveszélyes időszakban is a béke megőrzése érdekében aktív külpolitikát folytató Bethlen fejedelmet.¹⁶ A Botero által nevesített államérdek tana vált az új kor politikai diskurzusává, s ebben kellett elmélyednie annak, aki nemzetközi szinten is részese akart maradni az európai hatalmi vetélkedésnek. Bethlen gazdag könyvtárat épít, s könyveit még csatáiban is maga után hozatja. Bár e könyvtár később a lángok áldozatává vált, két kötetéről mégis tudunk: az egyik Antonio de Guevara spanyol udvari történetíró államelméleti munkája, a *Horologium principum* (1529) volt, mely megjelent magyarul is – először egy részlete, 1610-ben, *A fejedelmek órájának második könyve* címen, majd az egész, 1628-ban, *Fejedelmeknek serkentő órája* címen. A másik egy térképgyűjtemény, Abraham Ortelius híres *Theatrum Orbis Terrarum* című műve, amely a harmincéves háború idején csakugyan nélkülözhetetlen volt egy hadvezetésre készülő uralkodó számára. R. Várkonyi Ágnes két magyar szerzőt is emleget, akik Bethlenhez köthetők: Milotai Nyilas István és Pataki Fésüs János nevét. Az utóbbi *Királyok tüköre* című, Lipsiusra támaszkodó munkáját az uralkodónak ajánlotta.

R. Várkonyi áttekintése azt kísérli meg igazolni, hogy ez a korabeli államelméleti irodalom az államvezetés gyakorlatias művészetére vezette rá Bethlent, s akár a korai merkantilizmus felé is elindíthatta. E diskurzus Bethlen számára hasznos üzenete a következő lehetett: „Az ország belső nyugalmanak letéteményese a művelt uralkodó, záloga a törvény, az értelem, az »okosság«.”¹⁷ Ez utóbbi fogalom valószínűleg a prudentia fogalmához kapcsolódik. A politika világát olyan további fogalmak határozzák meg meg, mint a necessitas, a fortuna és a fama. Ennek megfelelően a fejedelemmel kapcsolatos narratívák mind a kompromisszumkészséget, a stratégiai gondolkodást, a meglepetést, a színlelést és a diplomáciai érzéket hangsúlyozzák, a korszak politikaértését rekonstruálva. Bár kritikusan machiavelliánusként állították be, turbános rókaként ábrázolva, a Lipsiushoz kapcsolódó irodalomnak megfelelőbb az az értelmezés, amely szerint Bethlen „a józanság az önmérséklet szimbóluma lett” – például amikor nem

fogadta el a neki felajánlott magyar királyi koronát. Még a realizmus fogalma is előkerül, amikor R. Várkonyi azt állítja: „Bethlent mindennél átfogóbb és reálisabb indítékok vezették”.¹⁸ Az angol nyelvű változatban a törökbarátságot is a realizmussal magyarázza a magyar történész: „Bethlen számára azonban a mindennapi realizmus a jó kapcsolatok fenntartását követelte meg.” Ez a kifejezés azért különösen fontos az angol nyelven tájékozódó olvasó számára, mert a nyugati világ biztonságos távolságban volt ahhoz a török udvartól, hogy a túlzott együttműködési szándékot gyanúperrel tekintse a mai olvasó is – miközben egyébként tudnivaló, hogy az európai nagyhatalmak maguk is igen élnék diplomáciai tevékenységet fejtettek ki Isztambulban. Összességében egy olyan politikai képe rajzolódik ki a történész rekonstrukciója során, akinek belpolitikájában és gazdasági stratégiájában is az biztosította a sikert, hogy alkalmazkodóképességgel rendelkezett, s nem feszítette a húrt tovább, hanem inkább „társadalmi békét teremtett”. Amit ily módon elért, az nem más volt, mint amit a meggyötört országban leginkább elvártak tőle: „védelem, nyugalom, biztonság”.

A másik történelmi példa az a kiegyezés, amelyet Deák Ferencnek sikerült kivívnia a Habsburg-házzal 1867-ben. Úgy gondolom, Deák pont azokat az államférfiúi kvalitásokat mutatta fel e történelmi jelentőségű tárgyalássorozat során, amelyek Aron szerint kulcsfontosságúak a politikában. Olyanfajta kompromisszumkészségről tett tanúbizonyságot, amelynek döntő eleme az volt, hogy képes volt a dolgokat a másik fél szemével is látni, s így olyan ajánlatot tudott tenni, amely megadta azokat a garanciákat a másik fél számára, amelyek a megegyezést lehetővé tették. Deák gyakorlati bölcsességének igazolására e dolgozat keretei között csak vázlatosan tudom felidézni azt a kiváló érvelési módot, amelyet az úgynevezett *Húsvéti cikk*ben mutatott Deák azzal, hogy azt igazolta, az általa javasolt megoldás mindkét fél számára előnyös, s ezzel döntő hatást gyakorolt az uralkodóra, Ferenc Józsefere és környezetére, akik most már csakugyan rászánták magukat a megegyezés közös kimunkálására.

Az 1865. április 10-én megjelent *Húsvéti cikk* először is a magyar fél tényleges motivációját tisztázta.¹⁹ Tagadta, hogy a magyar történelemben kimutatható lenne valamifajta „elkülönző vágy” (Sonder-Zug), ha ezen „végelszakadási törekvést” értünk. Elismeri ugyan, hogy „a magyar nemzet mindig hűen ragaszkodott saját alkotmányos önállásához”, s ezért természetesen érzékenyen reagált az olyan kísérletekre, melyek „Magyarország alkotmányának mellőzésére, sőt megsemmisítésére” irányultak. Az említett vágy csak akkor mutatkozott meg, ha „Magyarország törvényei és alkotmánya [...] megsértettek a hatalom [...] által”. Ebből pedig világosan látszik a cikk szerzője szerint, hogy „a bizalom megrendülésének nem a magyar nemzet volt az oka”. Igaz, nem is a fejedelmek, a Habsburg-ház aktuális uralkodói. Ellenkezőleg, a cikk elismeri, hogy „mindig a fejedelmek voltak azok”, akik az „osztrák államférfiak” által kezdeményezett hibás lépéseket, „a magyar alkotmány ellen intézett rendeleteket” bölcsen visszavonták, „a sértett törvényeket helyreállították, s a nemzet bizalmát és reményét ismét felélesztették”.

A jóságos, népe iránt mindig megértést tanúsító uralkodó ilyen irányú lépéseire történelmi példákat idéz a cikk. Először is, I. Lipót „az 1681-es országgyűlésen ismét teljesen és sértetlenül visszaállította a magyar alkotmányt”. Ugyanez történt 1711-ben a szatmári békekötés során, „mely az ország alkotmányos szabadságát újabban ismét biztosította”. S lám, a magyar fél meghálálta ezt, s „a magyar nemzet önkény, szabad akaratból átruházta a trónöröklési jogot a Habs-

burg-ház nőágára”. Ezzel itt is az történt, hogy „a bizalom és ragaszkodás a nemzet és az uralkodóház között ismét helyreállt”. Ugyanígy, II. József élete végén visszavonta vitatott rendeleteit, s utóda, II. Lipót „az ország rendjeivel egyetértve nemcsak visszaállította ismét a magyar alkotmányt, hanem újabb célszerű törvényekkel meg is erősítette azt”. Hálából a nemzet bizonyította hűségét a Napóleon ellen vívott küzdelemben.

Végül 1823-van ismét „a magyar alkotmánynak egyik alaptörvénye lón megtámadva tette a hatalomnak parancsoló szava és fegyvere által”. De már 1825-ben helyreállt a rend, amikor az uralkodó biztosította a rendeket arról, hogy szerint is „a fejedelem és ország boldogsága a törvények szoros megtartásán és épségben maradásán alapszik”.

A cikk szerint hasonló helyzet állt elő most is. Igazuk van azoknak az osztrák államférfiaknak, akik a „békés kiegyenlítés szükségét” hangoztatják. Ennek az alapja azonban, csakúgy mint a többi, említett esetben, „a kölcsönös bizalom lehet”. Ezért fontos megtartani a reményt a fejedelem személyében, s ezért nem nevezhető „józan, becsületes és bölcs politikának” e remény megtagadása a magyaroktól. Hiszen épp a fejedelembe vetett bizalom vezetett a kiegyező lépésekhez az említett történelmi példák esetében.

Mint látható, Deák érvelésének lényege, hogy a nemzet és az uralkodó közötti kölcsönös bizalmat kell újjáépíteni, mintegy a gáncsoskodó osztrák államférfiak és a rosszindulatú osztrák sajtó feje fölött. Ennek azonban esetleg jogos akadálya lehetne, ha a magyarok nem vennék figyelembe a nagypolitikai összefüggéseket, vagyis kétségbe vonnák „a birodalom szilárd fennállhatásának fontosságát”. Deák saját, 1861-es pozíciójától is elmozdulva, biztosítja az osztrák felet arról, hogy „a birodalom biztosságát, melyet a *sanctio pragmatica* is szem előtt tartott”, most is tiszteletben fogják tartani, mi több, elismerik ennek elsődlegességét. Deák jogi zsenialitása abban állt, hogy a kiegyezés történelmi alapjaként nem a '48-as áprilisi törvényeket emlegette, hanem az azok alapját is jelentő *pragmatica sanctio*t. Ennek alapján szerinte a most szükségessé vált megegyezés alapja az lehet, ha mindkét fél igényeit figyelembe veszik. Épp ezért fontos, hogy „mind a birodalom biztossága teljesen elérjék, mind a magyar alkotmány alaptörvénye a lehetőségig fenntartassék”. Hogy mindig is ez volt a kiindulópontja fejedelem és magyar nemzet viszonyának, arra ismét történelmi példákat emleget a cikk. Miután 1526-ban I. Ferdinánd „biztosította az ország rendeit [...]”, hogy az ország lakosai jogaikban és szabadságaikban sértetlenül” megtartatnak, 1527-ben a magyar nemzet I. Ferdinándot királyának megválasztotta. Hasonlóképp magának a *pragmatica sanctio*nak a megszületését is az tette lehetővé, hogy „ki volt kötve határozott feltételként Magyarország alkotmányának, törvényeinek sértetlen fenntartása”. Mindkét esetben arról volt szó a cikk szerzője szerint, hogy a nemzet teljesítette kötelességét – ugyanakkor ezt jól felfogott „önjaváért is tette”. S e példák azt is igazolják, hogy „alkotmányos önállásunk mellett sem veszített miattunk és általunk a birodalom biztossága”. Végül e megállapítás szellemében a cikk mintegy ígéretet tesz: „készek leszünk” most is és mindig „törvény szabta úton saját törvényeinket és a birodalom szilárd fennállhatásának biztosságával összhangba hozni”.

Deák érvelése természetesen történeti jogi érvelés. A nemzet most sem követel mást, mint ami a nemzet és uralkodója között mindenkor egyezség alapja volt. Érvelése azonban nyilvánvalóan és egyértelműen azokat az értékeket állítja középpontba, amelyek az aroni-arisztotelianus gondolkodás szerint is érték-

nek számítanak. A politika célja a békés megegyezés, s ezért a felek feladata az egymás iránti bizalom alapjainak tisztázása és biztosítása. E bizalom mindkét fél önjavának biztosítása révén érhető el. Ennek érdekében a magyar fél kész elismerni a dinasztia igényeit, és a birodalom fennmaradását tekinti az első számú prioritásnak. Ám meggyőződése szerint ezt épp a megegyezés szolgálja, amelynek alapját az adja, hogy ha visszatérünk a korábbi status quo-hoz, a *pragmatica sanctio* által is biztosított, mert alkotmányosan védett szabadságok és törvényesség biztosításához.

Hogy Deák cikke valóban a lényegre tapintott, azt az igazolja, hogy a májusi programadó írásával együtt sikerült kimozdítania az osztrák felet a holtpontról, s elindulhatott az intézményes egyeztetés a kiegyezés feltételeiről. A hamarosan megszülető új berendezkedés fél évszázadra biztosította a birodalom fennmaradását, a magyar nemzet alkotmányos hagyományait, és egy olyan virágzó korszakot eredményezett, mely igencsak ritkán adódott a két nemzet életében.

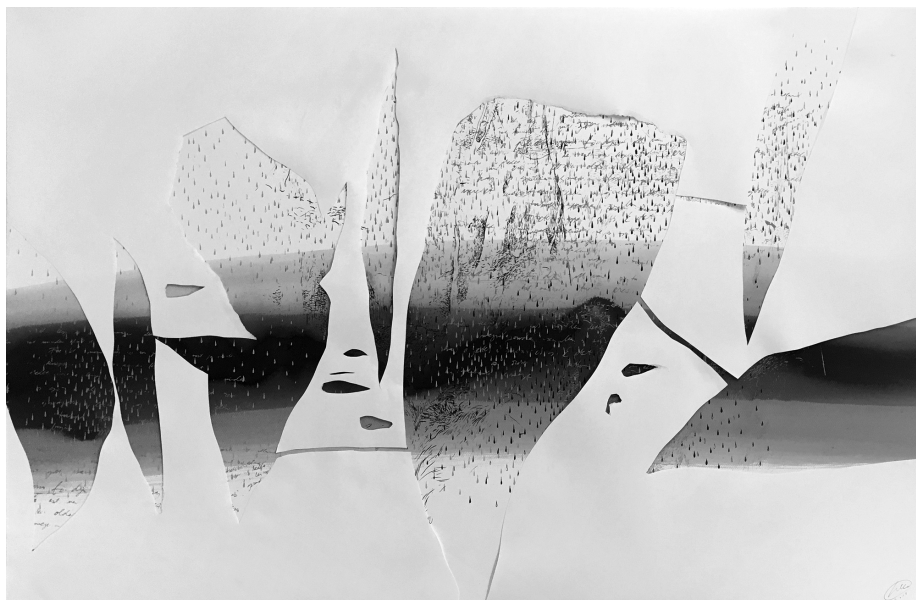
6.

■ A tanulságokat a következőképp foglalhatjuk össze. E tanulmány célja annak igazolása volt, hogy a politikáról való beszédnek van egy olyan hagyománya, mely mintegy köztes helyet foglal el a machiavelliánus-schmitti amorális, hatalomközpontú felfogás és a moralizáló, a politika autonómiáját figyelmen kívül hagyó kantianus megközelítés között. A dolgozat ezt a köztes pozíciót az arisztotelianus hagyománnyal azonosította. A dolgozat első fele azt igazolta, hogy Raymond Aron 20. századi politikafelfogása e hagyományhoz kötődik, s egy kései előadás-sorozat alapján vázolta fel e nézőpont politikaképének sajátosságait. Ezt követően Pierre Manent kortárs filozófus Aronra vonatkozó értékelését idézte föl, aki explicitté tette ezt az összefüggést az aroni szemléletmód és az arisztotelianus hagyomány között, megkülönböztetve azt Aron korábbi kantianus, majd weberi ihletésű álláspontjától. Végül a dolgozat harmadik részében a magyar történelem két példáját vette szemügyre, Bethlen Gábor virágzó erdélyi fejedelmi uralkodását és Deák Ferenc meggyőző gondolatmenetét az 1867-es kiegyezés előkészítése során, amellet érvelve, hogy ezek az epizódok pont e szemléletmód, valamifajta morális alapon álló, de nem moralizáló realizmus alapján értelmezhetőek megfelelőképp. E felfogás lényege, hogy az uralkodó hatalmi érdeke és a közjó, a politikai közösség egészének boldogulása igenis összeegyeztethető. Ha e példák meggyőzően igazolták e tételt, az azt a reményt is alátámasztja, hogy a magyar történelemmel kapcsolatban új megvilágítást jelenthet e morális alapú realizmus politikaszemléletének alkalmazása, ami egyben a dolgozat alapját jelentő OTKA-kutatás munkahipotézise.

■ JEGYZETEK

1. „Ebben a században még nem láhattunk olyan népi forradalmat egy parancsuralmi állam ellen, amely felkeléssel kezdődik, és az állam meghódításával ér véget.” Raymond Aron: *Egy antitotalitárius forradalom*. In: Philippe Capellaere: *'56 és a franciák. Francia gondolkodók a magyar forradalomról*. (Ford. András Imreh és mások) Font, Bp., 1993. 29–60. 47.
2. Uo. 60.
3. W. Julian Korab-Karpowicz: *Political Realism in International Relations*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/realism-intl-relations>.
4. Raymond Aron: *Liberty and Equality. Lecture Course at the Collège de France, 1978*. Edition established and introduced by Pierre Manent. Translated from French by Samuel Garrett Zeitlin. A jelen dolgozat egy publikáció előtti gépiratváltozatot használt a gépirat oldalszámaival.

5. „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.” Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: *Recht, Staat, Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 2006. 92–114. 112. Magyarul: *Uő: Állami jog és erkölcsi rend*. (Ford. Arató Balázs) L'Harmattan, Bp., 2020.
6. Daniel Mahoney: *A Liberal and a Classic: Peirre Manent's Neo-Aristotelian Reading of Raymond Aron*. *Perspectives on Political Science* 2016. Vol. 45. Issue 4. 230.
7. Manent ebből a forrásból idéz: Raymond Aron: *Democratic States and Totalitarian States*. Lecture, 17 June, 1939. In: *Uő: Pensér la liberté, penser la démocratie*. (Ed. Nicolas Baverez) Gallimard, Paris, 2005. 69–70.
8. Cary Nederman: *Niccolò Machiavelli*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/machiavelli>
9. Lásd erről Fustel de Coulanges fontos művét: *La Cité Antique* (1864). Magyarul: *Az antik városállam*. ELTE Eötvös Kiadó, Bp., 2003.
10. Pierre Manent: *Introduction: Politics as Science and as Concern*. In: Raymond Aron: *Liberty and Equality*. 2–23. 8–9.
11. Raymond Aron: *La définition libérale de la liberté*. In: *Les sociétés modernes*. (Ed. Serge Paugam) PUF, Paris, 2006. 627–646.
12. Pierre Manent: i. m. 14.
13. Uo. 14–15.
14. Uo.
15. Ebben a rövid áttekintésben a következő szakirodalomra támaszkodom: R. Várkonyi Ágnes: *Az európai jelenlét alternatívái. Bethlen Gábor fejedelemsé választásának évfordulójára*. Magyar Tudomány 2013. 10. sz. 1194–1207. A cikk angol nyelvű változata: Ágnes R. Várkonyi: *Gábor Bethlen and His European Presence*. *Hungarian Historical Review* 2013. Vol. 2, No. 4. 695–732.
16. Lásd a *The State of Bethlen Gábor in Transylvania* című fejezetet in: Giovanni Botero: *Relations of the most famous kingdoms and commonwealths through the world enlarged with an addition of the estates of Saxony, Germany, Geneva, Hungary and the East Indies*. (Trans. Robert Johnson) n. p., London, 1630.
17. R. Várkonyi Ágnes: i. m. 1198.
18. Uo. 1200.
19. Deák Ferenc húsvéti cikke a Pesti Naplóban: *Még néhány szó a „Botschafter”-nek április 9-i cikkére*. Pest, 1865. április 10. In: Deák Ferenc: *Válogatott politikai írások és beszédek. II. 1850–1873*. (Vál., sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta: Deák Ágnes) Osiris Kiadó, Bp., 2001. 305–312.



NAGY ÁGOSTON

A RENDI POLITIKA HATÁRAI

Egy diétai vita tanulságai



...hogyan teremtették meg és rendezték be nyelvileg a politikai teret, egyúttal implicit módon hogyan állapították meg a határok megvonásán keresztül, mi számít politikainak...

A következőkben egy hosszas és látszólag talán partikuláris ügy, a jobbágytelken ülő nemesség összeírása és megadóztatása körül forgó 1826-os politikai vita politikaelméleti, politikai episztemológiai tanulságairól lesz szó. A jobbágytelken ülők olyan címerleveles nemesek voltak, akik úrbéres földre telepedtek, ami után földesúri szolgáltatásokkal tartoztak. Ez után a változó helyi joggyakorlat nyomán vagy fizettek az államnak hadiadót, vagy nem. Jogilag köztes helyzetük rendezésére törvényi szinten sokáig nem került sor. Az 1825–27-es országgyűlésen azonban, mikor I. Ferenc király 1826. május 29-ével kibocsátott királyi válaszában felvetette az országos összeírás ügyét, amely az adó felosztását képező ún. nádori porták (eszmei adóegység) kiigazításához volt szükséges, egyértelműen utalt az úrbéres telket bíró nemesek összeírására és adóztatására is. A tulajdonképpen egy hosszabb összeírási utasítás részproblémájaként felvetett ügy a nemesség érintettsége miatt óriási vitához vezetett, amely 1826. június 4-től augusztus 11-ig tartott, melynek során a rendi alkotmányosság egyes alapelemei, az egy és ugyanazon szabadság, illetve a nemesi adómentesség elve váltak vitatottá. Az ügyben elfoglalt álláspont keresztlétszerte az alsótábla kormánypárti/ellenzé-

A tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-4-II-NKE-71 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs alpból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

ki politikai tagozódását, több esetben pedig a két-két megyei követ között, illetve a követek és küldő megyéjük között is súlyos konfliktusokat okozott. Mivel az alsó- és a felsőtábla számtalan üzenetváltás után sem tudott megegyezni a feliratban és a megyei követek között is rendkívül polarizáltak voltak az álláspontok, több kompromisszumos megoldási javaslat is született (Somogy, Bars, Csongrád). Végül a barsi javaslat mellett döntöttek, amely az eddigi adózási gyakorlat fenntartása mellett – az adót nem fizetők számára moratórium biztosításával – a jövőben úrbéres telekre ülő nemeseket adóztatta volna. Határoztak a nemesség kezén lévő úrbéres ingatlanvagyon összeírásáról, de a nemes személy védelme mellett, az adóztatás törvénybe iktatása azonban az 1831–36-is diétára maradt.¹ A vitában ugyanakkor a tárgyi szinten túl egyszerre több „metaszinten” magáról a politikáról és annak hatáiról is vita folyt.

Egy a „beszédközpontú politika valóságát”, azaz a nyelv cselekvő jellegét, a közösségi és nyilvános értelemalkotás folyamatában betöltött konstitutív szerepét vizsgáló megközelítésből kiindulva a kortársak felfogására vagyok kíváncsi:² a jelentésadások folyamatára, arra a dinamikára, hogyan teremtették meg és rendezték be nyelvileg a politikai teret, egyúttal implicit módon hogyan állapították meg a határok megvonásán keresztül, mi számít politikainak, azaz általában, mi az, ami legitim módon a diétai polémia terepére tartozik, és mi az, ami nem. Az első metaszintet maguk a „politikai nyelvek”, érvelésmódok jelentik, melyek azonosítása alapvetően az eszmetörténet-írás heurisztikus tudományos eszköze, de ez esetben sajátosságaik a korabeli diskurzusból is elvonhatóak: a polémia résztvevői maguk is reflektáltak politikai nyelvhasználatukra és annak hatáira. Ezek élén a rendi politika, de a konkrét vita alaphangját is jelentő „ősi alkotmányosság” vagy „régí törvényekre hivatkozás” nyelve áll, melynek fő irányát egyfajta alkotmányos-jogi formalizmus vagy pozitívizmus jelenti, amely tudatosan igyekszik a vitát a rendelkezésre álló – egyébként egyes elemeire és azok értelmezésére nézve is vitatott – joganyagról szóló diskurzus keretein belül tartani. A második és harmadik metaszint tulajdonképpen ezen belül értelmezhető: egyrészt a vitában legitim módon szóba jöhető jogforrások, elsősorban a törvények katalógusának elemei, illetve ezeknek a normahierarchiában betöltött helye és egymáshoz való viszonya (törvény és szokás stb.), másfelől kifejezetten a nemesség szabadságai és a rendi alkotmányosság szempontjából kulcsfontosságú 1741:8. tc. értelmezése körül forog. A „régí törvényekre hivatkozás” mellett az országos és megyei szinten is változó társadalmi-politikai kondíciókhoz igazodva egyéb érvelési mintákat is alkalmazhattak, amelyeket össze lehetett egyeztetni az előbbivel, de összeütközésbe is kerülhettek vele. Ezek – korántsem kimerítő jelleggel – a természetjogi, a rendi szolidaritástudatra hivatkozó szociális vagy „filantróp”, a prudentiára és a kismemesség politikai súlyára apelláló „politicus” érvelések.

A „régí törvények” nyelve és a rendi politika határai

■ A vitát a „régí törvényekre” hivatkozó, politikailag motivált jogi-alkotmányos argumentáció uralta, melynek ma már nem egyszer rabulisztikusnak ható bonyolultsága a kor politikája számára sajátos jogi-politikai adottságot jelentett. Az álláspontok kialakítását egyaránt befolyásolta az akár évszázadokkal korábban, egészen különböző kondíciókra alkotott jogszabályok szűkszavúsága és homályossága, helyük a jogforrások hierarchiában, a rájuk rakódó interpretációs ha-

gyományok tekintélye és az eltérő szokásjog, illetve a helyi társadalmi-politikai adottságok és elvárások. A követek a küldő megyei közösség akaratát voltak hivatottak képviselni, amely a követutasításban nyert kötelező formát, amelyet korszakunkban rendkívül szigorúan értelmeztek, ami számos konfliktushoz vezetett a megye és a követek, illetve az egyes követek között.³ Mivel az általunk vizsgált ügy nem a királyi propozíciókban, tehát a diéta elején, hanem jóval később merült fel, ezért az instrukciókért felelős deputációknak a beérkező követjelentések, diétai iratok és a rendelkezésre álló joganyag alapján időközben kellett kidolgozni a megyei álláspontot, majd elfogadtatni azt a közgyűléssel, amely hivatalos úton, pótutasításban adta azt a követek tudtára. Ez igen nehézkessé és lassúvá tette a rendszer működését, egyúttal emberfeletti munkát igényelt mind a segédszemélyzetükkel Pozsonyban tartózkodó követektől, mind a befolyásos emberekből és jogvégzett szakértőkből álló megyei bizottságoktól.

Amikor új, az alaputasításban nem szereplő ügy merült fel, a követek pótutasításuk beérkezéséig álláspontjukat kénytelenek voltak az eredeti instrukciójuk általános megfogalmazásaira, a megyei joggyakorlatra (usus) és saját lelkiismeretükre alapítani. Ahhoz, hogy az usus törvényessége eldönthető legyen, meg kellett keresni az eredetét, ami azonban – Pest megye szerint – a Pozsony városához közelebb fekvő megyékben jóval egyszerűbb dolog, mint a távolabbiakban, ahol a bizottságok „nem nyulhatnak Megyéik Archivumaiba”, ezért az ügy tárgyalásának elhalasztását javasolják addig, míg mindenki megfelelően fel tud készülni.⁴ A deputációk munkája – csakúgy, mint az elvben ezt közvetítő, annak híján a jogértelmezőként fellépő követeké – tehát maga is egy politikailag motívált, de lényegében jogi hermeneutika körébe tartozik: a hatalmas történeti joganyagból kiindulva (ideértve a megyei usust is) kellett állást foglalni az összeírás és adó alá vetés alkotmányosságát illetően. A „régii törvényekre” és szokásra épülő hagyományos magyar jogi és politikai kultúrában mind az alkotmányosság, mind a magánjog működtetésében elementáris jelentősége volt a hagyomány megértésének és a változó körülményekre való applikációnak. A rendi politikának ez a hermeneutikai jellege részben már a kortársak számára is reflexiók tárgyává vált.

E sajátos jogi-alkotmányos nyelv szélsőséges esetét az egyik soproni követ, a jobbágytelkes nemesség összeírásának és adóztatásának legfőbb szószólója, Felsőbüki Nagy Pál képviselte. A tárgy fontosságára nézve szerinte: „minden részre hajlás és indulatok nélkül, minden mellékes okoskodásokat, és philanthropicum principiumokat félre tévén, egyedül tsak alkotmányunknak, 's élő Törvényeinknek valóságos Lelkéből, és józan értelmekből szükséges a' dolgot megvi'gálni”.⁵ Nagy Pál esetében a politikai vitának a mintegy autonóm, zárt egészként felfogott rendi alkotmányosság és jogrendszer belső logikájának keretei közé szorításáról van szó, amely minden egyéb típusú érvet külsődlegesként és irrelevánsként zárt ki a diskurzusból.

A pathhelyzet rendezésére beterjesztett, kompromisszumosnak szánt somogyi javaslat számos vitát váltott ki. Ez az erős értelemben felfogott rendi norma jegyében arra irányult, hogy a nemesi adómentesség és a parasztság jobbágytelekhez kötött létfenntartása (subsistentia) és adóképesége megtartásának követelményeit egyszerre lehessen teljesíteni; ezért a jobbágytelkeket kizárólag a parasztság számára kívánták fenntartani, eltiltva azoktól a nemességet. Csongrád valamelyik követe ezzel szemben azt vetette fel a pusztán az alkotmányra és a törvényekre hivatkozó értelmezéssel szemben, hogy a jogon túli tényezőket is

mérlegelni kell, ugyanis „a’ szoros Theorián épült Törvények közönségessen inpracticabilitásra vezetnek”. Ennek alapján kijelentették, hogy nem tudnak megegyezni abban, hogy a szegény nemest „a’ Constitutió Theoriájának feláldozzuk”.⁶

A metaszintű vita második szintje a „régí törvények nyelvén” belül játszódtott le a szóba jöhető jogszabályok köréről és a normahierarchiában betöltött helyükről. A *Corpus Juris*ban nem találhatóak olyan törvények, amelyek megnyugtatóan rendezték volna a jobbágytelken ülő nemesek ügyét. A 16–17. századból mindössze két törvény foglalkozott kifejezetten velük, a 18–19. századból pedig egy sem. Ha 1715-től 1827-ig a jobbágytelkesekről nem is szóltak törvények, volt néhány újabb és régebbi dekrétum és egyéb jogforrás (usus, felirat, leirat, instrukció, idea, rendelet, precedens stb.), amely említette őket, illetve általában a nemességről vagy partikuláris nemesi csoportokról szóló törvények, melyek alkalmazhatónak látszottak rájuk. A királyi leirat révén az ügy hosszú idő után egészen nyíltan és kényszerítő jelleggel merült fel, s vált politikai problémává. Alapvetően egy politikai célú, de gyakorlatát tekintve jogi hermeneutikai feladat állt tehát a követek előtt: olyan törvényeket vagy azok híján egyéb jogforrásokat kellett találni a hagyományban, amelyek a nemesség egészével vagy egyes, a jobbágytelkesekkel összefüggésbe hozható nemesi csoportokkal kapcsolatban állítottak valamit, adott esetben fel kellett tárni eredeti kontextusukat és létrehozóik szándékait, majd azokat applikálni kellett a konkrét esetre.

A követek legtöbbször „alapos”, azaz „közönséges kifejezésű, annyival inkább a’ genericus fundamentális és Constitutionális Törvényeket” emlegettek. Szóltak továbbá „diplomaticus” és „organicus” törvényekről is. A konkrét vitában „sarktörvényeken” a nemesség és az ország szabadságait garantáló törvényeket értették, mint a *Tripartitum* I. rész 9. címe, az ezt megerősítő 1723:6., illetve az ezeket ismét megerősítő 1741:8. tc. Nagy jelentőséget kapott az inszurrekcióval, az állandó hadsereggel és annak fenntartására szolgáló adóval foglalkozó 1715:8. tc. Gyakran hivatkoztak az 1805:1. tc-re is, amely az armalistákat „örökre” mentesítette a taksa alól. A normahierarchiában ezeknél alacsonyabb helyet töltöttek be a „specialis” törvények, amelyek megalkotására az idők és körülmények súlya alatt kényszerült az ország, bár ezek körét és érvényét vitatták. Jobbára az ilyenek szóltak a jobbágytelkes nemesekről is. Pest megye szerint míg „az Ország és a’ Constitutió tsendességben fennállott, nints nyoma, hogy a’ ki fegyverrel szolgált, adózott volna”, Mohács után az ország politikai, jogszolgáltatási és katonai tekintetben sem volt ép, ekkor született az 1595:6. és az 1601:2. tc., de csak adott alkalomra, az előjogok fenntartása mellett.⁷ Hasonlóan vélekedett Bereg is, hangsúlyozva, hogy ezekből a jelenre nem lehet következtetni, mert keletkezésük idején változtak az adó nemei és fajtái, az 1715 utáni adórendszer pedig egészen más.⁸ Az adóztatás mellett érvelők ellenben úgy hivatkoztak ezekre, mint amelyek elvi szinten is igazolták a jobbágytelkesek adózását. Az adózást támogató Pozsony vármegye a fentihez hasonló eljárást problematikusnak találta, és arra hívta fel a figyelmet, hogy „a’ visszas itéletek leg inkább onnénd erednek, hogy az esetek olly Törvényekre ráháztatnak, mellyekhez nem tartoznak ’s el vonatnak azoktul, mellyeknek természetes Resultatumait teszik”.⁹

Hivatkozási alapot jelenthettek egyéb jogforrások is, mint adózással kapcsolatos rendeletek, régi diétai aktákban található összeírási tervezetek, illetve a rendek feliratai, ezek közül is leginkább az 1729. április 6-i és június 3-i, melyek

elismerték a jobbágytelkesek összeírását és adó alá vetését. A kormányzati javaslatot támogató érvelés erősen épített az utóbbiakra, hangsúlyozva, hogy az elődök ezekben már világosan kinyilatkoztatták az adóztatásra irányuló szándékaikat. Érvényüket a másik oldalról erősen vitatták mind a jogon kívülről, megszületésük politikai kontextusa, a magyar rendek szorult helyzete felől, mind a jogon belülről, a későbbi 1741:8. tc. tekintélye oldaláról. Szólnunk kell még az egyértelmű törvényhelyek híján rendkívül fontos szerepet kapó megyei ususról, azaz a szokásról. Ettől függött ugyanis, hogy a „nemes jobbágyoknak” megyénként a 19. század elején milyen adójellegű és egyéb terhei voltak. Ahogyan Pozsony felhívta a figyelmet, „századoktól fogva különböző az Országban az usus, mind az értelemre nézve, mert az egyik Megyében fel vannak mentve a’ Jobbágy helyeken lakó Nemesek az Adó alúl, a’ másokban nem; mind pedig a’ felmentés módjára nézve, mert itt egyféltől ott más féletől menttek”.¹⁰ A kérdés ilyen alapon általános érvennyel eldönthetetlennek bizonyult: mindkét álláspont képviselői ragaszkodtak hozzá, hogy saját, hagyomány által szentesített gyakorlatuk a jóhiszemű és törvényes, ahogyan elődjeiké is az volt, míg a másiké ennek épp ellenkezője. Szatmár szerint az adóztató megyék csak „mellékes impulsioktól vezéreltettek”, a nem adóztatás legális, mert „a’ Törvény értelmén, és fundamentomán kezdődött”. Eszerint az előbbi *usus*, ha erősebb volna is az utóbbinál, akkor sem kisebbítené annak erejét.¹¹ Élesen vetődött fel a szokásjog és a törvény, illetve rendelet közötti viszony is: erre utalt a nem adóztató Somogy, amely szerint a „századoktól való usussátúl szabadságának a’ Nemességet megfosztani nem lehet”, ugyanis a régóta gyakorolt szokást nem ronthatja le törvény vagy rendelet, az adóztató megyék ugyanakkor épp fordítva érveltek adóztatásuk törvényessége mellett.¹²

A harmadik metaszintű vita a már említett 1741:8. tc.-hez kapcsolódik, amely a szóba jöhető törvények legfontosabbja, a nemesség szemében szabadságaik legfőbb garanciája volt. Ez nem tett mást, mint megerősítette az ország „kairainak és rendeinek” a *Tripartitum* I. rész 9. címében és az 1723:6. tc.-ben foglalt alapvető jogait, szabadságait, mentességeit és kiváltságait, melyek „őket mindenféle adózás alól fölmentik”, továbbá azt, hogy „a telekkel semmiképpen ne járjon együtt közteher [ne onus fundo inhaereat]”. Egyúttal biztosította, hogy ezek „a hitlevélbe beiktatott s a törvények használatáról és értelméről [de usu et intellectu Legum] szóló záradék magyarázata alá egyáltalában ne legyenek vonhatók”.¹³ A jobbágytelkesekre vonatkozó konkrét rendelkezések híján, illetve túl régiek, esetinek tartott törvények és gyengébbnek tartott jogforrások használata helyett a követek rendre a nemességről általában beszélő 1741:8. tc.-hez fordultak. Mikor a törvényt a jobbágytelkesek kontextusában kezdték értelmezni, a homályos eredeti megfogalmazás miatt egymásnak ellentmondó következtetések is levonhatóak voltak arra nézve, hogy pontosan kikre vonatkozott és mit takar a „ne onus...” kitétel.

Ez a metaszintű vita úgy zajlott, hogy abban a megszólalók igyekeztek átszabni a „traktátus” dialektikai kereteit (ti. mi az, ami egyáltalán vitatható), így a maguk számára kedvezően megvonni a határokat és diszkreditálni az ellenoldal érveit. Mindkét fél arra hivatkozott, hogy a megfogalmazás értelmében a törvényben foglaltakat nem lehet „magyarázni” vagy „kérdés alá venni”, azaz más törvények vagy a törvényhozó szándéka alapján értelmezni, csak „betű szerint” érteni. Bereg – amely szerint az 1741:8. tc. minden nemesre (így a jobbágytelkesek úrbéres földjeire is) vonatkozott – egyenesen úgy érvelt, hogy a törvényt a

nemzet lemondott azon „természetes Polgári Jussárúl”, hogy a titulus nonus és az 1723:6. tc. értelmét tanácskozás tárgyává tegye, ami a végrehajtó hatalmat is kötelezi.¹⁴ A törvényt amúgy hasonlóan értelmező Szabolcs a kitéfelt illetően megengedőbb volt: épp az armalistákat felmentő 1805:1. tc. bizonyítja, hogy adódott precedens az 1741:8. tc.-ben foglaltak módosítására, de az ilyenek csak a nemesség javára, tehát a korábbiaknál kedvezőbb feltételek mentén történhetnek.¹⁵

Rivális nyelvek és politikaképek

■ A régi törvényekre hivatkozó argumentációval mindenekelőtt a természetjogi nyelv került szembe, amely általánosságban is problematizálta a pozitív törvények (jelen esetben a rendi jog) és a természettörvény viszonyát. A természetjogi érvelés legfontosabb terepét a létfenntartásra (subsistentia) törekvés természeti parancsának hangsúlyozása jelentette, amelyet a szegény nemességre alkalmaztak. A somogyi javaslatlall szemben Krassó megye nyilvánította ki, hogy „előbb való a’ Természet jussa, minden positivus Jussoknál ’s Törvényeknél”.¹⁶ Bars hasonlóan erősebbnek tartotta a természettörvényt a pozitív jognál: nem látott kivetnivalót abban, ha a nemes „önként való szabadságából” jobbágytelekre ül, és adózásra kötelezi magát. Ez szerintük azért sem ellenkezhet a *Tripatitum* I. részének 9. címével (amely a nemesség sarkalatos jogait, szabadságait összegezte), mert „erősebb a’ Természet Törvénye, és senki nem köteleztethetik a’ 1-mae 9. Titulus kedvéért, a’ maga fenntartásának, és sorsa jobbításának eszközeiről lemondani”.¹⁷ Több más megye is hangoztatta azt a véleményt, hogy ha a jövőben elzárják ettől a lehetőségtől a nemességet, akkor rosszabb lesz a szegény nemesnek, mint a nemtelennek. Ez a lépés a „Constitutio lelkével” és az „igazsággal” sem egyezik meg, hiszen az alkotmánynak soha nem lehet az a célja, hogy épp a nemesek jutalmára rendelt szabadság zárja el valakitől „a’ természeti törvény szerint való maga fenntartása jussait”, tehát, hogy ínséges helyzetben magán segíthessen.¹⁸ A javaslatot betervező Somogy egészen más módon reagált a kritikákra, azt állítva, hogy a javaslat nem ellenkezik sem a pozitív, sem a természetjoggal. A nemesség és az adózók jogai s ezáltal kötelességei eltérőek (az előbbié az insurrekció, míg az utóbbié az adózás), és mivel a természettörvény szerint „minden kötelességhez [...] kell rendes igazaknak (jussoknak) is kaptsolva lenni”, ezért az adózó jussa a jobbágytelken, hogy adózási kötelességét teljesíteni tudja. Mivel a nemesnek nem kötelessége az adózás, így nem sérül a jussa azzal, hogy kizárják a jobbágytelekről; szabadságai, előjogai miatt vannak egyéb lehetőségei is a létfenntartásra (hivatalok, kereskedelem stb.).¹⁹

Egy másik típusú érvelés a szociális tényezőket mérlegelte, amikor a rendi közösség szolidaritástudatára hivatkozott. Ez a szemlélet az una eademque libertas jogi normája, az „eredetközösségi” jellegű nemesi nemzetfelfogás és a historizált katonai erények és érdemek alapján rezonált a szegényebb nemesek sajátos problémái irányába, s igyekezett a politikát uraló jómódú birtokosok és a legalacsonyabb nemesi osztály között szolidaritásérzést kialakítani. Borsod egyik követe egyenesen a nemesség lecsúszásának paradigmátikus példáját, így a jómódú birtokosokkal való sorsközösségét látta meg a jobbágytelkesekben, akik között vannak „hajdani Nagy Urak maradéki is, vallyon a’ világ forgandóságában nem érhet e’ ezen sors más most nagy birtokú Familiákat is?”²⁰ A rendi norma értelmében a nemességre és a közösség elismerésére mindenekelőtt a ha-

ditettek (Werbőczy Istvánnál: „usu disciplinae militari”, tehát „a haditettek és haditudomány”) érdemesítettek. A vitézség erényének gyakorlása, a katonai érdemek mind a nemesség megszerzésére, mind megerősítésére nézve kulcsfontosságúak.²¹ Számos, az adóztatást ellenző követ hivatkozott tehát a mostani „nemes jobbágyok” országszerző és katonáskodó eredetének a nemesség módosabb részével való közösségére. Egyesek szerint a nemesség háborús részvétele, pontosabban az inszurrekciós honvédelmi kötelezettség teljesítése legitímálta adómentességüket, ahogy Abaúj egyik követe fogalmazott, „mindenkor megbizonyította a’ Magyar Nemesség”, hogy teljesíti kötelezségeit.²² Pest megye szerint a mai szegények azok utódai, akik „a’ Haza védelmezésében vérekkal érdemlették a’ Nemességet”.²³ Bars és Borsod a nemesi szabadságok egyenlőségének jegyében a közös eredet mellett a múltbeli haditettek közösségének jelentőségét is felhozta az egyenlőség és a kiváltságos helyzet igazolására: „a’ Nemesség akár szegény, akár gazdag, mind egy forma, együtt szerezték Eleink az Országot, úgy védelmezték tsak a’ legutóbbi mult századnak közepében is, midőn az Uralkodó szék mellett tett érdeméért a’ Nemesség az 1741:8-dik Articulust nyerte, hogy szabadságaik soha kérdés alá ne jöhessenek”. Ebből következik, hogy ha a jogi egyenlőség teóriája miatt belemennek, hogy a szegény adózzon, az előbbutóbb kiterjed a gazdagra is.²⁴ Többben a francia háborúk kisenemesi tömegeket mozgósító inszurrekcióira, leginkább az 1809-esre hivatkoztak. Szabolcs szerint ilyen nemesekből a legutóbbi felkelés alkalmával „több osztályok állottak ki”, akiket éppúgy képviselnek, mint a többi nemeset.²⁵ Zemplén pedig azzal érvelt, hogy a törvények nem engedik „Jobbágyi Köz-teher alá” alá a nemességet, amely „vérével, és vagyonának áldozatjával” védelmezi a királyt és hazáját, amely „törvényes köteletségének” 1809-ben is megfelelt.²⁶

Egy másik, a fentivel bizonyos pontokon összefonódó argumentáció a politikai okosságra (prudentia) hivatkozott, és az ország, illetve kifejezetten a nemesi nemzet politikai-társadalmi stabilitása felől mérlegelte a döntések helyénvalóságát. Különös figyelmet érdemel az érintett kisenemesek jelentős politikai súlyára való hivatkozás, amelyet az 1819-ben rendeletileg bevezetett fejenkénti szavazati jog, illetve az ennek kapcsán kialakuló határozottabb politikai öntudat és érdekérvényesítő képesség biztosított számukra.²⁷ Bereg megye az igazságosság különböző fogalmihoz mérte az intézkedés várható kihatásait. Szerintük nemcsak a „puszta” igazságosságnak nem felel meg, hogy a legszegényebb nemesek által pótolják ki az adóterheket. De a lépés nem egyezik meg a „Politikai igazsággal” sem, amely az ország rendi berendezkedéséből fakad, és az egyes közösségek viszonyaira vonatkozik, ugyanis eszerint minden rend, osztály a saját terheivel tartozik, így a nemesség a felkeléssel és a hadisegéllyel, míg a parasztság az adófizetéssel. A beregi követ a rendi norma kontextusában felfogott prudentia szellemében (ti. hogy a nemes morálisan magasabb minőséget képvisel, mint a nem nemes), statisztikai számításokra alapozva igyekezett országosan mérlegelni a jobbágytelkes nemesek és más csoportok adó alá vetéséből remélt fiskális hasznot és ennek politikai következményeit. Arra jutott, hogy létezik egy hatalmas társadalmi csoport, amely nem nemes ugyan, de egyáltalán nem fizet adót, az ún. „nemesek szolgálói”, akik földesuruk adómentes nemesi földjén lakva élveznek mentességet. Szerinte 1791-ben 1 256 995 nemtelen famíliából 494 402 ezen a címen nem adózott, ami visszaélés a rendszerben, „igen nagy Politicus véték”. Ehhez viszonyítva 20 000 jobbágytelken ülő nemes család megadóztatásával alig nyerne valamit az államkassza, viszont hatalmas politikai kockázata

lenne. A politikai okossággal ellenkező, „impoliticus” lépés lenne tehát az alkotmány nemesi adómentességgel kapcsolatos „essentialis” részét ezáltal módosítani, az ugyanis megbontaná a nemesség alkotta politikai testet, azáltal, hogy „a’ Hazának egyenlő Fiai között a’ Hazafiui tűznek könnyen való elbágyadására ’s elfajulására” adhatna okot. Ehelyett inkább a nemesi értelemben felfogott szabad nemzet közérdekét kell megerősíteni, amely összekapcsolja a gazdag nemest a szegénnyel.²⁸ Nógrád megye mutatott rá arra, hogy az adóztatással járó „megkülönböztetés” rombolná a politikai közösség egységét azáltal, hogy elszakítaná a jobbágytelkesek érdekeit a többiektől, de politikai jogaiknál fogva befolyásuk a megyegyűlésen, a közigazgatásban és a követutasításokon keresztül a diétán is megmaradna, így „sok ellenkezőesekre, meghasonlásra és zürzavarra adhatna [...] alkalmatosságot”.²⁹

Konklúzió

■ Egy ilyen megközelítés a történeti-jogi nyelvi szubsztrátumból következően leginkább a rendi politika tipikus és hagyományos jellemzőire, illetve bizonyos aporisztikus jegyeire volt képes rávilágítani. Épp tipikussága miatt lehet azonban alkalmas arra, hogy a „belülről” és „kívülről” érkező innovációt is érzékeltesse. A rendi politika predomináns nyelvében rejlő „belső”, legradikálisabb formájában Hajnóczy József közjogi munkáitól fogva ismert, de a rendi fősodorban háttérbe szorult innovációs potenciál 1825–27-ben még igen korlátozottan volt csak jelen, a „külső” pedig csak alárendelten, vitatott legitimitással. A külső tényezőket illetően ezek jelenléte a rendi jog domináns nyelvéhez képest ekkoriban még másodlagos és magán a rendi paradigmán belül marad, annak sajátos felfogását erősíti. Az 1825–27-es diétát a szakirodalom jelentős része még a hagyományos rendi-sérelmi keretek között zajló országgyűlésnek tekinti. A rendi kereteken belül való törés ténye azonban nyilvánvaló. Nem annyira a nemesség adómentességének gyakorlata tört meg, mert a megyei és állami célra való adóztatás a 18–19. század folyamán kétségkívül létezett, megyénként különbözött és változhatott is, bár az 1805:1. tc.-et követően a nemesi adómentesség de facto hosszú ideje legteljesebb formájában valósult meg a korszakban,³⁰ hanem a nemesi politikai test egységének és egyenlőségének az *una eademque libertas* tételére épülő normája.

Az 1832–36-os diétától, majd a reformellenzék fellépésétől és áttörésétől kezdve változatos érveléstípusok alakultak ki és terjedtek szét mind a hagyomány talaján, mind a más jellegű politikai szótárakat illetően. Maga a rendi hagyomány is sokágú és sokrétegű volt. A maga történetiségében ugyanis számos olyan rendi elemet hordozott, amelyeket megfelelő módon kiválogatva és tállalva modern tartalommal lehetett feltölteni, illetve voltak olyan elemei is, amelyek kiemelése által organikusabb formában megteremthető lett a kontinuitás az eredetileg hasonló alapról kiinduló modern elképzelésekkel (természetjog, klasszikus republikanizmus).³¹ A hagyomány súlya által igen jelentős mértékben meghatározott politikai játéktér valójában afelé tolt a változás igényével fellépő szereplőket is, hogy ne egyszerűen szimpla fordításon és utánzáson keresztül, hanem összetettebb kulturális transzferfolyamatokon és egyéb eljárásokon keresztül a saját alapokból levezetve igyekezzenek a modern polgári alkotmányos, parlamentáris rendszer elemeit kialakítani.³²

■ JEGYZETEK

1. A vita összefoglalásához lásd Molnár András: *Deák Antal a pozsonyi diétán*. Országház, Bp., 2021. 58–65.
2. Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. L'Harmattan, Bp., 2003. 7–8. A reformkori politikára nézve: Dobszay Tamás: „Szokjon gyapjas fülök az ezután már gyakrabban hallható igazság szavához”. *A politikai élet verbális közegének átrendeződése a reformkorban*. Századvég 2008. 47. sz. 113–150.
3. Dobszay Tamás: *A rendi országgyűlés utolsó évtizedei (1790–1848)*. Országház, Bp., 2019. 126–133.
4. *Magyar Ország gyűlésének jegyző-könyve*. I–VI. Belnay Örökösei, Pozsony, 1825–27 (a továbbiakban: Napló 1825–27). III. 291.
5. Uo. II. 659.
6. Uo. III. 200.
7. Uo. 29–30.
8. Uo. 71–72.
9. Uo. 87.
10. Uo. II. 655.
11. Uo. III. 14.
12. Uo. II. 691.
13. *Magyar Törvénytár – Corpus Juris Hungarici 1000–1895: Milleniumi emlékkiadás*. I–XXI. (Szerk. Márkus Dezső, ford. Csiky Kálmán, Nagy Gyula, Kolosvári Sándor és Óvári Kelemen) Franklin-Társulat, Bp., 1896–1900. (A továbbiakban: CJH 1896–1900). VII. 24–25.
14. Napló 1825–27. III. 72–73.
15. Uo. 702.
16. Uo. 104.
17. Uo. 217.
18. Uo. 233.
19. Uo. 210.
20. Uo. 653.
21. *Vö. Trip*. I. 4. CJH 1896–1900. VIII. 58–59.
22. Napló 1825–27. III. 57.
23. Uo. 32.
24. Uo. 64–65.
25. Uo. II. 680–681.
26. Uo. 684.
27. Az 1819-es rendelet hátteréhez lásd: Soós István: *Választások Magyarországon. Kísérletek a vármegyei tisztújítások „megreformálására” (1810–1821)*. Levéltári Közlemények 2009. 80. sz. 65–156. A korban választások, választójog kérdéséhez lásd Dobszay Tamás: i. m. 63–110.
28. Napló 1825–27. III. 77–78.
29. Uo. II. 686.
30. Szita János: *A magyar nemesség adómentessége és adómegajánlási joga a XVIII. és XIX. században*. Jogtörténeti tanulmányok 1986. 6. sz. 367–384. 376. A nemesi adómentesség problémájához a 18. században: Szijártó M. István: *Nemesi társadalom és politika*. Universitas, Bp., 2005. 145–161.
31. *Az ismeretlen Deák. Varga Benedek történésszel, a Semmelweis Orvostörténeti Múzeum, Könyvtár és Levéltár igazgatóhelyettesével Szöllösi Adrienne beszélget*. Szépirodalmi Figyelő 2003. 5. sz. 76–81; különösen: 79–81.
32. Ehhez részletesen lásd Dobszay Tamás: i. m. 116–122.

TÓTH KÁLMÁN

A NYUGAT-EURÓPAI MODERNIZÁCIÓ TAPASZTALATÁNAK HATÁSA GOROVE ISTVÁN POLITIKAI GONDOLKODÁSÁRA

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy bemutassa a nyugat-európai társadalomszerveződési modell és politikai kultúra tapasztalatának a magyar klasszikus liberális politikai gondolkodás egy manapság már kevésbé ismert, de jelentős képviselője, Gorove István (1818–1881) 19. századi politikus és író politikai gondolkodására gyakorolt hatását *Nyugot. Utazás külföldön* című műve alapján.

Az örmény eredetű nemesi családból származó Gorove politikai pályájának első állomása az 1839–40-es pozsonyi diéta volt, ahol az országgyűlési ifjúság vezéregyéniségei közé tartozott. 1842–43-ban nyugat-európai utazást tett barátja, a későbbi neves író és jogtudós Tóth Lőrinc (1814–1903) társaságában, melynek során alaposan tanulmányozta az angol, német, francia és holland politikai és gazdasági viszonyokat. Utazása során szerzett tapasztalatairól *Nyugot. Utazás külföldön* című, 1844-ben megjelent kétkötetes művében számolt be. 1843-ban a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választotta, az 1840-es években számos nemzetgazdasági témájú írást publikált. Gyakorló politikusi pályáját Heves vármegyében kezdte, majd Temes vármegyébe költözött át, ahol 1843-ban országgyűlési követnek is jelöl-

A tanulmány a K 143251 azonosító számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.



A közjó érdekében szeretné elkerülni, hogy az ipari kapitalizmushoz vezető elkerülhetetlen modernizációs folyamat árnyoldalai, az Angliában személyesen is megfigyelt „népnymor” Magyarországot is elérje...

ték, de a választáson alulmaradt konzervatív ellenfelével szemben. 1846-ban Kosuth utódként az országos Védegyelet igazgatójává választották, majd 1848-ban az első népképviselői országgyűlés tagja lett, ahol jegyzőnek is megválasztották. Az országgyűlést Debrecenbe is követte, ahol bár a mérsékelt táborhoz tartozott, részt vett az 1849. áprilisi függetlenségi nyilatkozat végleges formájának megszövegezésében. A világoi fegyverletétel után Törökországba, majd Franciaországba emigrált, 1852-ben távollétében halálra ítélték, és jelképesen fel is akasztották, 1857-ben mégis hazatérhetett, és három év visszavonultság után, 1860-ban a politikai életbe is visszatérhetett. Az 1861-es országgyűlésen a pesti Terézváros képviselőjeként vett részt, ahol Deák Ferenc párhíveként a Felirati Párthoz csatlakozott, 1861. május 23-án nagy hatású beszédet is tartott Deák felirati javaslata mellett. 1865-ben újra képviselővé választották, és a Deák-párt egyik legtekintélyesebb tagjaként részt vett a kiegyezést előkészítő értekezletek és bizottságok munkájában, különösen a közös ügyekkel foglalkozó bizottságban. 1867. február 20-tól 1870 májusáig az Andrássy-kormány földművelés-, ipar- és kereskedelemügyi minisztere volt, majd pedig a közmunka- és közlekedésügyi tárcát vezette 1871. november 14-ig, az Andrássy-kormány lemondásáig. Az Ausztriához fűződő közjogi kapcsolat terén Gorove következetesen az adott körülmények között elérhető legszélesebb önállóság szószólója volt, hivatali területein kiállt az ügyintézés magyar nyelvűsége mellett az addig hivatalos némettel szemben.

Miniszteri tevékenysége után Temes vármegye orczyfalvi kerületének képviselőjeként továbbra is az országgyűlés tagja maradt, a Deák-párt körének befolyásos elnökeként támogatta a Tisza Kálmán vezette Balközéppel való fúziót, és az ezáltal létrejött új kormánypart, a Szabadelvű Párt ismét őt választotta elnökéül, mely tisztséget 1881-ben bekövetkezett haláláig töltötte be, bár utolsó éveiben betegsége akadályozta az országgyűlés munkájában való személyes részvételét.¹

Mivel hagyatékának tudományos igényű feldolgozására mindeddig nem került sor, így politikai gondolkodása vizsgálatánál főként nyomtatásban megjelent munkáira támaszkodhatunk. A kutatás jelen állása szerint megállapítható, hogy Gorove számára az alkotmányos és reprezentatív politikai berendezkedés mellett a gazdaság szerkezete és társadalmi összefüggései is *a politikai* lényeges elemét képezték, és nyugati tapasztalatait elsősorban a hazai gazdasági és társadalmi modernizáció gyakorlati kérdéseinek szempontjából értékelte. Bár a haladás elkötelezett híve volt, nem esett bele a kritikátlan mintakövetés csapdájába, mindig fontosnak tartotta a helyi adottságok figyelembevételét, és a nyugati gazdasági-társadalmi modell általa személyesen is megtapasztalt nyilvánvaló árnyoldalainak lehetőség szerinti elkerülését.

Nyugat. Utazás külföldön címmel 1844-ben közzétett úti beszámolójában fontos szerepet kapnak az általa megtapasztalt nyugat-európai társadalmi viszonyokkal kapcsolatos elméleti igényű reflexiók, melyek az általa klasszikus liberálisként szükségszerűnek tételezett modernizáció magyarországi megvalósításának nézőpontjából tekintik át az ott megtapasztaltakat. A közjó érdekében szeretné elkerülni, hogy az ipari kapitalizmushoz vezető elkerülhetetlen modernizációs folyamat árnyoldalai, az Angliában személyesen is megfigyelt „népnyomor” Magyarországot is elérje, és ennek érdekében számbaveszi a jelenség értelmezésével és lehetséges kezelési módjaival kapcsolatos elméleti javaslatokat.

A továbbiakban az ipari kapitalizmus és a polgári társadalomfejlődés fogalmaival körülírható modernizáció komplex gazdasági és társadalmi jelenségcsoportjára vonatkozó reflexiók Gorove művében megnyilvánuló értelmezési horizontjának rekonstrukciójára tesztek kísérletet.

A *Nyugot. Utazás külföldön* méltán tekinthető Gorove írói munkássága legjelentősebb alkotásának, melyben kiemelt szerepet kapnak az útja során meglátogatott országok gazdasági, társadalmi és kulturális viszonyaira vonatkozó, megélt tapasztalaton alapuló reflexiók, amelyek mind kapcsolatba hozhatók a politikai fogalmával jelölt komplex jelenségcsoport bizonyos aspektusaival. Gorove politikai gondolkodásának a szövegben manifesztálódó szubjektum sajátos nézőpontján keresztül kibontakozó olvasata közvetlenül reflektál a megtapasztalt társadalmi jelenségekre és azok kontextuális beágyazottságára.

Gorove politikai gondolkodása a klasszikus liberalizmus paradigmáján belül értelmezendő komunitárius megközelítésként ragadható meg leginkább. Bár első hallásra ellentmondásnak tűnhet, Gorove politikai gondolkodásában az egyéni szabadságot középpontba állító klasszikus liberalizmus és a közösségelvű gondolkodás nem zárják ki egymást, mivel az egyéni szabadság feltétele a nemzetként értelmezett politikai közösség kollektív szabadságának megléte, mely a Schlett István által mozgalmi liberalizmusnak² nevezett reformkori magyar politikai paradigma központi elemét képezi.

Ezen paradigma Gorove által képviselt változatának leginkább szembevetendő jellegzetessége a nemzetállami keretek között értelmezett közjő fogalmának központi szerepe. Az általa szükségszerűnek tételezett egyetemes haladás értelmezési kereteit is a közjő lehető legtágabban értelmezett előmozdítása jelölte ki számára. Az írásai alapján rekonstruálható felfogás szerint a politikai központi elemként és teloszaként értelmezhető közjő különböző egymásra épülő szinteken manifesztálódik: az egyéni boldogulás szoros összefüggésben áll a közösség valamennyi tagjának boldogulásával, a család és a lokális közösségek különböző szintjeinek boldogulása pedig feltételezi a nemzetállami keretben felfogott egész nemzeti közösséget, és legfelsőbb szintként a nemzetállamok közösségeként meghatározható emberiségét. A közjő nem valósítható meg a társadalom széles rétegeinek alapvető érdekeit figyelmen kívül hagyó módon, azonban az organikus társadalomfejlődés során kialakult hierarchia sem áll ellentétben a közjővel, ha a hierarchia magasabb szintjein állók figyelembe veszi az alattuk állók érdekeit is, és felelősséggel gyakorolják társadalmi irányító szerepüket a teljes közösség javára.

Gorove politikai gondolkodásának központi elemeit vizsgálva megalapozottan feltételezhetjük, hogy a közjő iránti elkötelezettség vezette el a brit iparvárosok gazdasági és társadalmi viszonyainak tanulmányozásához. „Anglia” a magyar mozgalmi liberalizmus képviselői számára kitüntetett jelentőséggel bírt, hiszen a korai anglofilia 18. század végi jelentkezése után (mely korban először jelentkezett a brit és a magyar történeti alkotmányok közötti analógia gondolata) gróf Széchenyi István hatására egyre többen tekintettek úgy az Egyesült Királyságra, mint a jövő gazdaság- és társadalomfejlődésének úttörő modelljére, melyhez minden országnak igazodnia kell, ha nem akar véglegesen lemaradni az egyetemes emberi civilizáció szükségszerű fejlődésében, és végleg eltűnni a történelem süllyesztőjében. Gorove ezért is fordított kitüntetett figyelmet a brit iparvárosi kapitalizmus jellegzetességeinek beható vizsgálatára, mert klasszikus liberális meggyőződéséből fakadóan ő is felismerte, hogy az ipari kapitaliz-

mus a jövő Magyarország számára is, mely átalakulás szükségszerűen jelentős társadalmi változásokat hoz maga után, és ezek következményeinek enyhítése elválaszthatatlan a nemzeti keretek között értelmezett közjő megvalósításának politikai céljától.

Széchenyivel ellentétben Gorove az iparizmus árnyoldalaira is felfigyelt. A munkásosztály nyomorára a közjő megvalósulását akadályozó, politikai szempontból is döntő jelentőségű tényezőként tekintett, melynek megoldatlansága súlyos veszélyt jelent az ország társadalmi békéjére és stabilitására. Gorove árnyaltabb képet alakított ki a szabadversenyes kapitalizmusról, és különbséget tett egy ország gazdasági és politikai eredményessége, valamint az állampolgárai összességére vonatkoztatott közjő megvalósulása között, mely utóbbi szempont tekintetében az első két szempontból a korszakban kiemelkedően sikeres Nagy-Britannia súlyos hiányosságokat mutatott. Úti beszámolójának angliai tartózkodásáról szóló részében jelentős terjedelemben vizsgálta ezt a problémát, mind empirikus, mind teoretikus vonatkozásban.³

Az iparvárosok élet- és munkakörülményeinek bemutatása során hangsúlyozza a gyártulajdonosok és a munkások életkörülményei között feszülő hatalmas ellentétet: „Ha e dolgozó nép kimenekül műhelyéből, hol a zaj idegeit, a bűz gyomrát rontá; utcákra jut, hol köd borong és füst, mely tüdejét emészti meg. A gyárnok elhagyja gyárát, s megy a szabadba, a vidékre, de kéménye füstöl, s ezt munkása kénytelen beszívni; az szőnyeges szobáiba, ez penészes üregébe, az kertjébe, ez szennyes utcáira tér.”⁴ Gorove számára az angol munkásosztály nyomora egyértelműen politikai kérdés, melynek megoldása is csak politikai úton lehetséges: „Illyen Manchester, illyen az angol gyárvárosokban a nép sorsa, ha nem hisztek a kiáltó szózatoknak, mellyek belőlök a trónig fel, és hozzák is elhatnak, ha nem hisztek a felszólításoknak, kérelemleveleknek; ha a lázongásokat csábításoknak, a követelést tulajdon-fenyegetésnek, a kérelmet koldulásnak, a boszút butaságnak tulajdonítjátok; jertek ide e gyárvárosokba, nézzétek meg saját szeméitekkel; azt hiszitek, az írók, kik a részvét hangját először megpendíték, érzelmők valának? költőnek csak a ragyogó szint lehet jól visszaadni, szennyet és nyomort festeni kellőleg nem lehet; azt hiszitek, népcsábítók, demagógok ösztönöznek panaszra, ingerelnek követelésre, izgatnak tette? – az éhség a legnagyobb izgató! – azt hiszitek, megszüntethető e nyomor? kimondom kereken: nem, soha. Angolhonnak birtokában sok az értelem, sok a kincs, sok az erő, sok a szabadság, – nagy tényezők a javításnál, de mindez e népnymornál megtompul, erejét veszti.”⁵

Bár a nyomor megszüntethetőségére vonatkozó pesszimista felkiáltás értelmezhető retorikai túlzásként, azonban a politikai akarat hiányára is utal. A következő fejezetekben Gorove számbaveszi a lehetséges megoldási javaslatokat. Ezek közül leginkább Eugène Buret (1810–1842) francia író és politikai közgazdász nézeteit érezte a saját elképzeléseihez közel állóknak. Buret *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*⁶ című, 1840-ben közzétett két-kötetes munkájában fejtette ki javaslatait a tőke és a bérmunka ellentétének kibékítésére. Álláspontja szerint a munkásoknak a tőketulajdonosokkal azonos mértékű befolyást kellene biztosítani a termeléssel, bérekkel és munkaszerződésekkel kapcsolatos döntésekben, valamint regionális és nemzetállami szintű gazdasági tervezésre lenne szükség, melyet a gyárosok és a dolgozók képviselőiből álló tanácsok irányítanának a világgazdasági folyamatok figyelemmel kíséréseivel, hogy képesek legyenek időben beavatkozni a válságok elkerülésére

érdekében.⁷ Gorove tisztában volt vele, hogy ezek a legradikálisabb olyan megoldási javaslatok, amelyek még megvalósíthatók lehetnének a fennálló társadalmi rend keretei között.⁸

Gorove népnomorral kapcsolatos szubjektív tapasztalata nagy hatást gyakorolt társadalomszemléletére, és a közjó érdekében célként fogalmazódott meg számára, hogy Magyarországon a szükségszerű kapitalista fejlődés során elkerülhető legyen hasonló, még a jobbágyság akkori helyzetéhez képest is rossznak tekinthető társadalmi fenomén kialakulása: „[...] s tudnunk kell azt is, miként alakul az emberi szellem iránya ez állapot nézpontjánál, hogy lássuk, merre fog majd indulni a közel jövőben, mert hiszen ebben saját jövődönk is fekszik, s ha bár egy egész szellem-periódal később járunk is, mint más nemzetek, de a kor irányainak hatásán kívül nem vagyunk, s az eszmemozgalom eljut egész hozzánkig. Azután okosság is más kárán tanulni, s ezért ha a törvényhozás s közszellem nálunk is elindulnak az iparfejlesztés pályáján, lássuk, mitől kell óvni magunkat, hogy fel ne idézzük mi is a nyomort ott is, hol még nem létezik, ne tegyük szerencsétlenné a milliókat, kik még jőni fognak.”⁹

Az idézett rész nyilvánvaló figyelmeztetés a Habsburg Birodalom és ezen belül a Magyar Királyság elitjei számára, hogy okuljanak az angliai helyzetből, és amikor az ipari kapitalizmus pár évtized múlva szükségszerűen eléri ezt a területet is, a közjó érdekében tegyenek meg mindent a hasonló népnomor kialakulásának elkerülésére.

Gorove politikai gondolkodásában a szociális érzékenység mellett fontos szerephez jutott a politikai részvétel problémája is. Angliai tartózkodása során a magyar költeményeket angol nyelvre fordító író, politikus és diplomata Sir John Bowring (1792–1872) révén útítársával, Tóth Lőrincsel együtt lehetősége volt részt venni egy politikai gyűlésen Bolton városában.¹⁰ Leírásában a közjó érdekében folytatott racionális érvek ütköztetésén alapuló érdekegyeztető vitát emeli ki a brit politikai kultúra jellegzetességeként. Hangsúlyozza, hogy „az angolok szónoki tehetsége” nem kizárólag a városi elit körében van meg, hanem a kevésbé művelt kétkezi dolgozók között is szép számmal akadnak jó szónokok, akik képesek a közjót érintő gyakorlati kérdésekben érdemi vitát folytatni a politikai elit képviselőivel. Mindezt pedig annak ellenére, hogy a Brit Birodalom állami szintű irányítása messze nem volt demokratikusnak vagy szociálisan érzékenynek tekinthető. A Gorove által leírt boltoni politikai gyűlésen nemcsak a választójoggal rendelkező polgárok vehettek részt, hanem a város lakosságának valamennyi rétege képviselve volt, és a munkásság képviselői voltak többségben. A tény, hogy a kerület képviselője, Bowring számára fontos volt, hogy előttük is igazolja parlamenti működését, világosan mutatja a szabadversenyos kapitalizmus társadalmi rendjével szembeni tömeges elégedetlenséget. A klasszikus liberális elveket valló Bowring támogatta a parlament alsóházában a chartisták követeléseit, és az említett boltoni gyűlésen fontosnak tartotta hangsúlyozni saját szerepét a több millió munkás által aláírt People’s Charter átadásában Viktória királynő számára. A charta kizárólag a klasszikus liberálisok számára is elfogadható politikai követeléseket tartalmazott, mint a férfiakra kiterjedő általános választójog, titkos szavazás, a parlamenti képviselőséghez szükséges vagyoni cenzus eltörlése, a képviselők fizetése, arányos képviselet és évenkénti parlamenti választás. Bár az utolsó kivételével a 20. század folyamán valamennyi követelés megvalósult, az 1840-es években az akkori kormány valamennyi követelést elutasította, erőszakos megmozdulásokat váltva ki, melyeket csak katonai

erő bevetésével sikerült elfojtani. A korai kapitalista társadalom valamennyi problémáját azonban a chartában szereplő követelések elfogadása se oldotta volna meg.

Klasszikus liberális politikai gondolkodóként Gorove különösen a képviselői rendszer reformját illetően értett egyet kora demokratikus és egalitárius politikai törekvéseivel, azonban a politikai mibenlétéről alkotott felfogása a burke-i konzervativizmus organikus társadalomszemléletétől¹¹ sem állt távol, így az elhangzottak alapján nyilvánvaló szociális érzékenysége ellenére egyértelműen elutasította a „socialismus” és „communismus” fogalmaival jelölt, a fennálló társadalmi rendet veszélyeztető radikális felforgató törekvéseket, mert tisztában volt azok közjával ellentétes mivoltával.

A radikális eszmék jelentette fenyegetést azonban Nagy-Britanniával összevetve Franciaország esetében jóval nagyobbnak gondolta. Angliában ugyanis a súlyos társadalmi feszültségek ellenére felismerte a jól működő társadalom zálogát képező közös prepolitikai értékek meglétét, melyek elősegíthetik a társadalom valamennyi rétegét figyelembe vevő közjó érvényre jutását a szerves történelmi fejlődés során létrejött társadalmi rend felforgatása nélkül.

A franciaországi újtjáról szóló fejezetek a *Nyugot* 1844-es kiadásából cenzurális okok miatt kimaradtak. Gorove úti beszámolójának ezek a részei csak a halála után, 1882-ben kiadott, *Gattajai Gorove István emlékezete. Gyűjtemény irodalmi s szónoklati hagyatékából* című kiadványban¹² jelenhettek meg.

Az ebben a részben olvasható, a francia politikai rendszerrel kapcsolatos reflexiók, történelmi utalások és megjegyzések a *Nyugot* többi részéhez hasonlóan szoros összefüggésben állnak a közjó politikai alapértékével. A francia nemzetőrség bemutatásakor Gorove abban látja ezen intézmény fontosságát, hogy a nemzeti közösség szabadságát védi, és megvalósítja az egymástól elválaszthatatlan állampolgári jogok és kötelességek szükséges összhangját: „Midőn 1791-ben az asszemblée constituante a nemzetőrséget felállítá, [...] minden polgárnak megadaték jogilletéke a nagy nemzeti szabadságból, így okoskodott: nem csak jog, de teher is illesse a hazafit, »lévén mit veszteni mindenkinek – a közös szabadságot, tudja azt őrizni mindenki« – »szövetkezvén az új rendszer ellenei, hogy megbuktassák azt, milliókat kell eléjükbe állítani« – és így, miért ne szeresse a hont valaki, mert haszonbérelő, mert bádogos, mert fűszerárus? nem vagyunk-e francziák mindnyájan? szeretni a szabadságot – ez ösztön, – rajta edződik a bátorság.”¹³

Gorove a közjó szempontjából értékelte nagyra a La Fayette által megszervezett intézményt, melynek eredeti célja a rend és a szabadság összhangjának biztosítása volt. A politikai lényegének ezen közjóorientált felfogása a Sir Roger Scruton által bevezetett *oikophilia* fogalmával¹⁴ is kapcsolatba hozható, mely kifejezést Gorove még természetesen nem ismerhette, de a következő idézet egyértelműen alátámasztja, hogy az otthon különböző szintjeihez való kötődés jelenti számára is a politikai közösség alapját: „Nem barátim! ne keressetek másutt honszeretetet, mint ott, hol a polgár magánéletébe be van szöve a közügy gondja, annyira sajátja ez, mint amaz, nem él csak magának, nemcsak szűk családi körének, de él az egész – néptársaságnak – mint hű testvér a sok hon-gyermek között.”¹⁵

Az idézet világossá teszi, hogy Gorove a politikumot a közösség szempontjából közelíti meg, és számára a klasszikus liberalizmus alapértéke, az egyéni sza-

badság elválaszthatatlanul összefonódik a nemzeti közösség szabadságával, mely kölcsönös jogokon és kötelességeken alapul. Gorove számára az egyéni szabadság nem valósítható meg a politikai közösség, a nemzet szabadsága nélkül. Az egyes állampolgárok egyéni boldogulása csak a nemzeti közösség szempontjából értelmezett közjával összhangban érhető el. A politikai ezen felfogása egyértelműen az Arisztotelész nevével fémjelzett megközelítésmódhoz kapcsolódik, és gyökeresen szemben áll a machiavelliánus politikaszemlélettel, mely a közösség felett gyakorolt hatalom megszerzését és megtartását állítja középpontba.

A *politikai* hatalomközpontú megközelítésének elutasítása érhető tetten Gorove Napóleonnal kapcsolatos reflexiójában is. Megtekintve a császár síremlékét, elismerte Napóleon alakjának jelentőségét a francia történelmi emlékezet számára, politikai örökségétől azonban elhatárolódott: „A francia életeleme a dicsőség. Jól van. – Eljő tehát a nép, hogy e kialudt szövetnek hamvaiból szívhassa fel az éltető erőt, – eljő s magasító érzelmek közt elégedetten hagyja el a kápolnát. – Ha a felhők borúí, ha a havak zivatarjai után felvilágít a nap, örömmel üdvözöljük azt; – Napoleon Franciaországnak téli napja; felejtjük a fagyot, mely lánczai közt tartja a havat, mely elborítja a természetet, és örülünk a fénynek, bár olvasztó ereje nincs. Hagyjátok örülni a francia népet, hagyjátok imádni őtet; – nekünk idegeneknek más érzelmekkel lehet közelíteni a koporsóhoz [...]”¹⁶

Napóleon kultuszát tehát kizárólag francia jelenségnek tartja, és a „téli nap” metaforájával azt próbálja érzékeltetni, hogy nem volt pozitív hatása a legfontosabb klasszikus liberális érték, az egyetemes szabadság szempontjából: „Egy általános, egy örök, egy mindenható érzet van csak a népekben, ez a szabadságé! ha én históriát irandok, mindent e pontra viszek vissza; ki ennek jelszavával nem jön, azt a dicsőség templomából visszautasítom, ha mindjárt egyik kezével keletet, másikkal nyugatot rázta volna is meg. Így vagyok – Napóleonnal. Mit tett Napoleon az emberi nem szabadságára? [...] Soha nem tudtam Napoleon életét tovább olvasni, mint örökös consulságáig; azután félredobtam a könyvet, és ha én írnám életét, a touloni ostromnál kezdeném, s 1802. aug. 2-kán, midőn örökös consulsága kihirdették, végezném.”¹⁷

Ahelyett, hogy létrehozott volna egy a szabadság és a közjó eszméjén alapuló új politikai rendszert, Napóleon saját egyeduralmát és birodalmát építette ki, mivel a politikai machiavelliánus felfogása határozta meg gondolkodását. Gorove értékelése szerint minden forradalmi küzdelem és áldozat ellenére az egyetemes emberi szabadság ügye semennyivel sem haladt előre 1813-ra az 1790-es állapothoz képest. Napóleon értékelését Alphonse de Lamartine paradox bírálatának felidézésével zárja le: „Ha a nagy tábornok teljes nagy ember lett volna, ha lett volna Európa Washingtona, ha megvédvén a hont, visszaretentvén az ellenforradalmat, szabályozta, mérsékelte, organisálta volna a szabadelvű intézményeket s a democratia haladását, [...] ha ezután, hogy mozgásba tevén az egyes és mérsékelt hatalom rugóit, eltörleszté magát, mint Solon vagy Amerika törvényhozója, ha visszavonta volna magát az érdektelenségbe és dicsőségébe, egész helyét átengedve a szabadságnak: ki tudja, mind e hódolatot megnyeré-e a tömegetől, mely imádja főképp azt, ki őtet eltiporja? ki tudja, sírjában nem aludnék-e nyugodtabban, s talán inkább elhagytan?”¹⁸

Gorove a közjó és a politikai szabadság eszméi felől értékelte a látogatása idején fennálló júliusi monarchia rendszerét is. Az 1830-as júliusi forradalom nyomán létrejött alkotmányos monarchia a hatalmi ágak szétválasztásának montesquieu-i elvére lett alapozva, azonban Gorove rámutat ezen szétválasztás gyakor-

lati megvalósításának ellentmondásos mivoltára. A felsőház intézményével kapcsolatban megállapítja, hogy annak elvben az uralkodó és a nép közötti kiegyensúlyozó szerepet kellene betöltenie, erre azonban gyakorlatilag alkalmatlan, mivel tagjait az uralkodó nevezi ki: „Azonban most a páirek királyi kinevezéstől függnek, érdekeik s a monarchia érdeke egyek; ha kellene védeni a monarchiát, azt mondanám, üdvös szolgálatot tesz a honnak; de erre szüksége nincs, mert democratia Franciaországban társas értelemben ugyan van, van erkölcsben, szokásban, a keblek bátor és merész érzelmeiben, de politikai értelemben nem létezik; a 200 frankot adózó 200,000 embert democratiának csak nem keresztelhetni, – s így védenie, mérsékelnie nincs mit. Ott áll terrénum nélkül. [...] [A] testületet nem közvélemény alkotja össze, hanem a monarchia, s így örökké csak akaratának leendő hű tolmácsa. [...] [A] kebelben annak szelleme fog uralkodni, ki e testületnek életet ad [...]”.¹⁹

Az idézetből az is kiderül, hogy Gorove a probléma eredetét a demokratikus francia politikai kultúra és a gyakorlati politikai részvétel oligarchikus korlátozása között feszülő ellentétre vezeti vissza. Ezenfelül a szerves alkotmányos fejlődés hiányát is felrója a francia alkotmányos monarchiánál, mely szerinte nem más, mint a dicsőséges forradalom által megalkotott brit politikai szisztéma szervesen utánzata: „De hiába! ezek a vak utánzásnak fanyar gyümölcsei! Felállított a társas életerők kölcsönös egymásra hajtása, ez a mérlegezése az erőnek; a haladásé, mely a democratia; a fenntartásé, mely az aristocratia, s mely mindkettőjüket mysticus hatása által egy cél, a közjó felé kormányozza: a monarchia. Azt mondák, hogy e doctrina által lőn a szomszéd Angolhon nagygyá.”²⁰

A hatalommegosztás elvén alapuló, szerves fejlődés során kialakult alkotmányosság brit konzervatív eszméje, melyet a monarchia nemzedékeket összekötő történeti hagyományon alapuló, vallási legitimitációra utaló „mysticus” ereje tart össze, nyilvánvaló párhuzam Edmund Burke politikai gondolkodásával.²¹ Ez az egyensúly Gorove szerint a közjóközpontú politika fontos alapfeltétele. A brit és a francia rendszer közötti leglényegesebb különbség felismerésére is a közjó eszméjének szem előtt tartása vezette rá: „Alkottaték felső ház, mely képviselje a fenntartási erőt: azonban igen csekély tért szabtak működésének; gyökerei csak a törvényhozási, a bírói mezőn terülhetek; [...] azután függetlensége nincs, mert kinevezés eredménye, sőt működésének feladata sincs, nem állván szemközt hatalmas néperővel. Az alsó házban nyoma sincs azon erő-elemnek, melynek vezérgondolata a közjó s nem emlék. Az angol felső ház hatalma alapszik histórián, vagyonon, polgári törvényeken, az első szülöttségi s átszállíthatási intézvényeken, népszokáson, erkölcsön; alapszik függetlenül. Az angol alsó ház jobban képviseli a népet, mert a brit birodalom 26.870,143 népességéből 1.017,050 választó által alkotatik. Franciaországban sem a felső, sem az alsó ház nem olyan, milyennek hübb utánzás után lennie kellett; amaz felesleges, emez hibás, amaz erőtlen, ez igazságtalan, – amaz langyos, ez hideg.”²²

A brit példával összevetve a francia felsőház kevésbé független, és hatásköre is korlátozott. A francia alsóház nem tekinthető valódi népképviselőnek, és nem szolgálja az egész nemzet javát. Bár mai fogalmaink szerint az akkori brit választási rendszer se tekinthető demokratikusnak vagy igazságosnak, de 19. századi klasszikus liberális nézőpontból a széles körűbb politikai részvétel igazságosabbnak tűnhetett a közjó szempontjából.

Bár a Lajos Fülöp Franciaországával való összehasonlításból egyértelműen a brit politikai rendszer jön ki győztesen Gorove értékelésében mint szerves tör-

ténelmi fejlődésen alapuló és igazságosabb, ne feledkezzünk meg a műve korábbi fejezeteiben Angliával kapcsolatban kifejtett megalapozott kritikáról sem. Mindezek alapján Gorovét joggal tekinthetjük politikai realistának, aki tisztában volt azzal, hogy tökéletes politikai rendszer nem létezik, és az ideális állam létrehozásának nincs általánosan követhető receptje.

Összegzőként megállapíthatjuk, hogy Gorove politikai gondolkodása a történetileg kifejlődött társadalmi jelenségek egy adott állapotának megfigyelésén alapul, megközelítésében az elmélet mindig összekapcsolódik a gyakorlattal. Bár hitt az egyetemes fejlődés klasszikus liberális eszméjében, mégis nyitott volt a konkrét történelmi helyzetek egyedisége iránt. Nyugat-európai tapasztalatait diagnosztikus eszköznek tekintette a közjó hazai megvalósításához való hozzájárulás szándékával, melyre a Habsburg Monarchia keretein belüli Magyar Királyság valamennyi országlakosát összefogó célként tekintett. Nézetei szerint a szükségszerű fejlődésnek nincs egyetemes mintája, még Anglia se tekinthető az ideális társadalom univerzálisan követhető modelljének. Minden nemzet az adott körülmények és történelmi sajátosságok figyelembevételével kell megvalósítsa saját haladását a fejlődésben előrébb tartó országok tapasztalatai alapján levonható tanulságok figyelembevételével, az adott politikai közösség szempontjából értelmezett közjó előmozdítása érdekében.

■ JEGYZETEK

1. Szinyei József: *Magyar írók élete és munkái*. III. Hornyánszky Viktor, Bp., 1894. 1297–1302.
2. Schlett István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon*. I. Századvég Kiadó, Bp., 2018. 323–640.
3. Ezekkel a részekkel a következő írásomban foglalkoztam részletesebben: Tóth Kálmán: *A kapitalizmus apológiája és kritikája Gorove István Nyugot című útleírásában*. In: András Csaba – Hites Sándor (szerk.): *Kapitalizmus és irodalomtörténet*. Reciti, Bp., 2022. 141–154.
4. Gorove István: *Nyugot. Utazás külföldön*. II Heckenast Gusztáv, Pest, 1844. (A továbbiakban Gorove 1844.) 29.
5. Gorove 1844. 29–30.
6. Eugène Buret: *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici; avec l'indication des moyens propres a en affranchir les sociétés*, Tome 1–2. Paulin, Paris, 1840.
7. Gorove 1844. 41–44.
8. Gorove 1844. 44.
9. Gorove 1844. 39–40.
10. Gorove 1844. 19–25.
11. Edmund Burke társadalomszemléletéről lásd Kontler László: *Az állam rejtelvei. Brit konzervativizmus és a politika kora újkori nyelvei*. Atlantisz, h. n., 1997. 227–235.
12. Gorove István: *Gattajai Gorove István emlékezete*. Gyűjtemény irodalmi s szónoklati hagyatékaiból. Athenaeum, Bp., 1882. (A továbbiakban Gorove 1882.)
13. Gorove 1882. 61–62.
14. Az oikophilia fogalmáról bővebben lásd Roger Scruton: *How to Think Seriously About the Planet: The Case for an Environmental Conservatism*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2012. 209–252.
15. Gorove 1882. 62–63.
16. Gorove 1882. 64.
17. Gorove 1882. 64–65.
18. Gorove 1882. 65.
19. Gorove 1882. 106.
20. Gorove 1882. 106.
21. Vö. Kontler: i. m. 250–254.
22. Gorove 1882. 106–107.

NYIRKOS TAMÁS

„EGY ELSŐRENDŰ ÁLLAMFÉRFI”

Joseph de Maistre a *Religio* folyóiratban
(1841–1900)



...leegyszerűsítő minden olyan értelmezés, amely egyszerűen a modernitás és a modernitás elutasítása közötti dichotómiaként tekint a század szellemi küzdelmeire...

■ Az itt következő írás talán különösen hat abból a szempontból, hogy a magyar és az európai modernitás kapcsolatát egy ellenforradalmi szerző magyarországi recepciója kapcsán vizsgálja. Az ellenforradalom azonban pontosan annyira modern jelenség, mint ellenfele, a forradalom, és pontosan annyira európai is. A 19. századi ellenforradalmárok – akik még büszkén viselték ezt a nevet – általában nagyon is tisztában voltak saját helyzetük újszerűségével; legalábbis azok, akik intellektuális értelemben az ellenforradalmárok elitjéhez tartoztak. Ahogyan Joseph de Maistre, ennek az intellektuális elitnek egyik, ha nem a legjelentősebb alakja megfogalmazta: „Ha valaki a Genfi-tó vizét akarná egyetlen palackba tölteni, számomra ez se tűnne olyan örülségnek, mint az, hogy állítsuk vissza a dolgokat abban a formában, ahogyan a forradalom előtt voltak.”¹ Ebben az írásban tehát egy modern ellenforradalmár (vagy ha úgy tetszik, korszerű konzervatív) magyarországi recepciójának egy szeletét szeretném vizsgálni abból a feltevésből kiindulva, hogy ez a recepció legalább annyira része a modernség narratívájának, a korszakban meghatározó európai eszmék magyarországi hatástörténetének, mint bármi más, amire a „nyugatoság” és a „haladás” fogalmait leszűkíteni szokás.

A vizsgálat a *Religio* folyóiratra szorítkozik, annak is a 19. századi, tehát az 1841-es indulástól 1900-ig tartó korszakára. Katolikus egyházi folyóiratként először a *Religio és nevelés* címet

viselte, majd 1849-től változtatta nevét *Religióra*. Alcíme ekkor „katholikus politico-egyházi és irodalmi lap” volt, 1853-tól pedig „egyházi és irodalmi folyóirat”. 1895-től már *Religio / Vallás* címmel jelent meg, megtartva a korábbi alcímet. Kezdetben hetilapról volt szó, amely az 1850-es évektől már hetente háromszor, majd a század hátralévő évtizedeiben hetente kétszer látott napvilágot. A szerkesztők kivétel nélkül katolikus papok, többnyire teológiai tanárok voltak: Szaniszló Ferenc, Somogyi Károly, Danielik János, Zalka János, Pollák János, Cselka Nándor, Hornig Károly és Breznay Béla. (A 20. században pedig Dudek János, Hanuy Ferenc, illetve Kiss János.)

Ahogy a lap címváltozataiból is kiderül, a kezdetben részben – bár korántsem kizárólag – nevelési kérdésekkel foglalkozó orgánium már 1849-ben a lehető legszélesebb profilt igyekezett kialakítani, a politikától az irodalomig. A kissé nehézkesen hangzó „politico-egyházi” jelző későbbi lecserélése pusztán „egyházira” nem azt jelentette, hogy a politikai témák kikerültek a lap érdeklődési köréből; az 1853-as újraindulást bejelentő vezércikk éppenséggel Montalembert-t idézve értekezett a politikai hatalmat megalapozó egyházi (morális) hatalom szükségességéről: „A materialismus egymaga valamint birodalmat nem alapíthat, úgy azt össze és fen sem is tarthatja. [...] Az ember több mint gép, s így kormányoztatása is többet kíván, a külső társadalmi mechanizmus többiben bármennyire kifejlett alkalmazásánál. Az álladalmak és polgári társaság legnagyobb ellenségei azok voltak, kik a múlt században az államférfiakkal elhitették, hogy csak az anyagi érdeket mozdítsák elő, a többivel nem kell gondolniok: az egyház semmi vagy legfőlebb rendőri értékű állami hivatal.”²

Habár a vezércikk – négy évvel a szabadságharc leverése után – természetesen biztosította az „Austriai Birodalmat” a katolikusok támogatásáról, nehéz nem észrevenni a megfogalmazás polemikus hangütését, amely ugyanakkor elutasította az államnak alárendelt és azt kiszolgáló egyház („állami hivatal”) eszméjét is. A cikk a továbbiakban is az egyház szabadságának garantálását és annak konkordátumban való rögzítését követelte a kormányzattól. Már ennyi is jelzi a folyóirat hangsúlyosan politikai jellegét (különösen az állam–egyház viszony, illetve a „múlt század”, tehát az úgynevezett felvilágosodás elleni ideológiai küzdelem terén), ami mintegy predesztinálta arra, hogy a hasonló témákkal foglalkozó nyugat-európai szerzők munkáiból merítsen. Montalembert persze kortárs katolikus szerző és gyakorló politikus volt (1853-ban éppen a francia képviselőház tagja), és épp ezért a leggyakrabban idézettek egyike, de nem sokkal maradt el mögötte az olyanok sem, mint Lacordaire, Chateaubriand, Bonald vagy az általunk vizsgált Joseph de Maistre.

Ami persze máris több dologra hívja fel a figyelmet. Mindenekelőtt arra, hogy a mai szóval „liberálisnak” és „konzervatívnek” nevezett katolikusok között a korban korántsem tettek olyan éles különbséget, mint manapság. Montalembert „kézikönyvi” besorolása ma egyértelműen liberális, míg Maistre-re általában szélsőséges konzervatívként (ha nem egyenesen protofasisztaként) szokás hivatkozni.³ Bevett közhelyekkel – különösen, ha azok jobban megragadják a képzeletet, mint a valóság – természetesen lehetetlen vitatkozni, de ennek a cikknek a kedvéért néhány sorban talán érdemes felidézni, hogy ki is az a Maistre, akiről szó van, és aki a kontinentális katolikus politikálás számára az egyik legfontosabb igazodási pont volt a 19. században.

1753-ban született Szavojában (vagyis frankofón, de nem a szó szoros értelmében francia szerzőről beszélünk). Fiatalkorában semmi jelét nem adta, hogy

ne a kor divatos, későbbi szóval „liberális” vagy „felvilágosult” nézeteit vallotta volna. A francia forradalommal is csupán akkor fordult szembe, amikor a francia csapatok 1792-ben lerohanták hazáját. A megszállókkal való együttműködést elutasítva az emigrációt választotta, és legfontosabb műveit is emigrációban (előbb Svájcban, majd Oroszországban) írta. Ezek közül az *Elmélkedések Franciaországról* (1797) a francia forradalom – minden borzalmával együtt is – gondviselészerű voltáról értekezett; a *Tanulmány a politikai alkotmányok és más emberi intézmények rendezőelvéről* (1809) a hagyományok, a történelem mint „experimentális politika” szerepéről a politika rendszerek fenntartásában és legitimitációjában; *A pápáról* (1819) a politikai hatalom mellé rendelt morális hatalom szükségességéről, illetve az ezt kifejező pápai tévedhetetlenségről; *A gallikán egyházzal* (1821) az egyház függetlenségéről a francia államegyházi modellel szemben; a *Szentpétervári beszélgetések* (1821) pedig teológiai és filozófiai témák sokaságáról (a történelem gondviselészerű menetétől a politikai erőszak kérdésén át a modern morál- és tudományfilozófiáig). Mivel 1821 elején meghalt, az utóbbi két mű már halála után látott napvilágot.

Ahogy korábban jeleztem, Maistre besorolása a „szélsőségesen konzervatív” táborba erősen problematikus, és ez éppen gondolkodásának katolikus jellegével magyarázható. A katolikus táboron belüli megosztottság a kortársak szemében sokkal kevésbé tűnt jelentősnek, mint az, ami összetartotta őket: a forradalom utáni idők szekuláris tendenciáival való szembenállás, még akkor is, amikor az utóbbiakat úgymond „ellenforradalmi” rendszerek képviselték. Mindennek fényében látszik különösen érdekesnek, hogy ebből az ellentmondásos szituációból mi jelent meg egy magyar egyházi folyóiratban, amelynek igencsak fordultatos időkből (a reformkortól a forradalmon és a megtorlásokon át a kiegyezésig és az azt követő egyházpolitikai vitákig) kellett eligazítást adnia mind a magyar, mind a nemzetközi katolicizmus kérdéseiben.

Kezdjük ott, hogy Joseph de Maistre neve több mint 180 alkalommal fordul elő a folyóiratban 1841 és 1900 között, de az előfordulások gyakorisága közel sem állandó. Az 1840-es évtized kevesebb mint 20 említése csaknem 40-re emelkedik az 1850-es években, majd az 1860-as években éri el a csúcspontot csaknem 70 említéssel. Az ezt követő években aztán ismét csökkenést tapasztalunk: előbb 25-26-ra esik vissza a szám, majd az évszázad utolsó évtizedében már alig 10 alkalommal kerül elő Maistre neve a folyóiratban. Habár a 20. század már nem tartozik vizsgálódásunk körébe, érdemes megemlíteni, hogy hosszabb távú tendenciáról van szó: a lap 1930-as megszűnéséig már összesen is csak 14 említésről tudunk. Igaz, ehhez az is hozzájárul, hogy 1914-től a *Religio* havilappá alakult, a háború után pedig már csak évi 2-3 száma jelent meg, vagyis a közölt írások száma összességében is erősen megcsappant.

Úgy is fogalmazhatnánk tehát, hogy Maistre a 19. század szerzője volt, és azon belül is az 1860-as éveké. Az egyháztörténetben járatos olvasó joggal gyanakszik arra, hogy ez elsősorban a pápai tévedhetetlenséggel kapcsolatos vitáknak volt köszönhető, lévén, hogy Maistre *A pápáról* című műve már 1819-ben, pontosan ötven évvel a tévedhetetlenséget kimondó I. vatikáni zsinat megnyitása előtt felvetette ennek lehetőségét. Természetesen nem ő volt az egyetlen, és megfogalmazása is más volt, mint a későbbi zsinaté, de tény, hogy a mű hírnevének jelentős része ebből származott. És valóban: a *Religio* 1869-es, 1870-es, de részben még 1871-es számai is nagyrészt ebben a témában idézik Maistre-t, bár

korántsem kizárólag. Érdekes tehát módszeresen áttekinteni, hogy mit találtak érdekesnek a *Religio* szerzői és szerkesztői az évtizedek folyamán a szavojai szerző életművéből, mielőtt összegeznék ennek tanulságait.

Maistre neve először 1843-ban kerül elő, amikor egy könyvismertetőben a szerző mintegy mellékesen (negatív összehasonlításban) utal Pascal *Vidéki levelek* című jezsuitaellenes írásaira, és itt idézi be Maistre tekintélyét, aki az utóbbiakat „halhatatlan hazugságoknak” nevezte.⁴ Ez persze arra utal, hogy Maistret (akinek teljes nevét ki sem írja a szerző, csak Maistre grófként említi) ekkoriban legalábbis illet ismerni katolikus körökben. A következő említés rögtön a következő számban, az inkvizícióról szóló írásban található, szintén a forrás pontos megjelölése nélkül, ráadásul németül, ami mégiscsak arra utal, hogy a magyar szerző sem eredetiben olvasta Maistre-t: „Nie hat der Priester ein Blutgerüst errichtet; er bestieg es nur, als Märtyrer, oder Tröster, mond de Maistre; 's igazán mondja; mert az egyház' fegyvere soha más nem volt, mint a' kétélű istenige 's imádság!”⁵ A következő számban, ugyanennek a cikknek a folytatásában kerül elő ismét Maistre,⁶ 1844 májusában pedig az *Egyházi tudósítások* rovat franciaországi részében, méghozzá nem máshol, mint Montalembertnek a vallásszabadságról szóló parlamenti beszédében, tehát másodlagos idézetként.⁷ Szintén 1844-ben hivatkozik egy cikk Maistre-re mint vitathatatlan tekintélyre, amikor az ekkorra már kiközösített Lamennais korábbi elismertségét kívánja szemléltetni („a' de Maistre gróf által is páratlan lelkesedéssel üdvözelt író”).⁸ Általában is jellemző, hogy akár elsődleges, akár másodlagos idézetben (tehát az idézet idézeteként) fordul elő Maistre – például a canariai püspök gallikanizmus elleni levelében 1845-ben⁹ –, rendszeresen „híresként” vagy „nagy és dicsőített nevek” egyikeként szerepel.¹⁰ Ami a témákat illeti, már láttuk, hogy Maistre tekintélye egyrészt az egyház szabadsága kapcsán, a gallikán modellel szembeni érvelésben idéztetik meg, másrészt a hagyományosabb, apologetikus kontextusban. Itt születnek meg azok a toposzok is, amelyeket aztán a későbbi évtizedekben már gyaníthatóan egymástól vesznek át a *Religio* szerzői anélkül, hogy magának Maistre-nek az eredeti szövegét olvasták volna: „Ugy látszik azonban, mint Maistre harminczhárom évek előtt írta, hogy néhány századok' története nem más, mint egy, az igazság elleni huzamos összeesküvés.”¹¹ A kontextus itt az 1848-as forradalmat követő sajtószabadság árnyoldalainak, az elburjánzó egyházellenes megnyilvánulásoknak a bírálata a fiatal ferences szerzetes, Frecska Alajos tollából. A forradalomhoz és a szabadsághoz való ambivalens viszony mellett már 1849-ben megjelenik a pápák világi hatalmával kapcsolatos téma is, méghozzá nem is egyszer, és olykor végre konkrétan is idézve Maistre *A pápáról* című, magyarul ekkor még nem hozzáférhető művét.¹² A pápai hatalom kérdése tehát nem az 1860-as években jelent meg, hanem a katolikus sajtóban már az 1840-es évek – európai kitekintésben pedig valójában a forradalom és a napóleoni időszak – óta napirenden volt.

Ehhez képest inkább érdekesség, hogy Maistre neve 1850-ben egy a magyar királyi egyetem felekezeti (katolikus) jellegének megőrzése melletti érvelésben jelenik meg, azt illusztrálandó, hogy világnézetileg semleges oktatás nem létezik: „Más egy Bonald vagy Maistre philosophiája, és más egy Kant, avagy Krugé. Másként fogja fel a' történeteket egy Bossuet, Stolberg vagy Hurter, mint egy Gibbon, Rotteck vagy Hegel. Más szempontból nézi a' természetet egy Desdouits és másból egy Humboldt; másként hangzik egy De Luc, Wiseman, cosmo- vagy geo-

lógija, mint egy Buffon-, avagy Burmeisteré, 'stb.'¹³ Maistre tehát ismét az „ismert filozófus” példája, ahogyan az 1850. október 10-ei számban újra a nemzeti (gallikán és anglikán) egyházak elleni érvelésben kerül említésre.¹⁴

Látható tehát, hogy Maistre minden különösebb bevezetés vagy életrajzi ismertetés nélkül mint általánosan elfogadott tekintély bukkan fel a magyar katolikus sajtóban, és elég jól körvonalazódnak azok a témák is, amelyekkel kapcsolatban tekintélyét megidézik. Az 1850-as években megduplázódik az említések száma, de abban nincs változás, hogy Maistre továbbra is közismert íróként szerepel („ki a híres könyvet írta a pápáról s a sz. pétervári estékről”),¹⁵ akinek műveit – szemben például Victor Hugóval – nemcsak minden „gondolkodó fő” olvasta,¹⁶ de aki maradandóbbat alkotott Herdernél vagy Hegelnél is,¹⁷ sőt egyenesen Napóleon egyenrangú szellemi ellenfele volt: „ő volt az egyedüli férfiú, ki a 'forradalom' személyesítőjét, azon vaskaru hőst, ki kardjának élével egész Európának más irányt szabott, egyensúlyozni tudta”.¹⁸ Rutinszerűvé válik szerzőnk prófétai képességeinek dicséréte is,¹⁹ de ennél is érdekesebb megfigyelni, hogy milyen más írókkal együtt említik. Legtöbbször természetesen az ellenforradalom két másik híres szerzőjével, Bonald-lal és Chateaubriand-nal, de ugyanígy felbukkan Guizot vagy Tocqueville társaságában is, jelölve annak, hogy a katolikus szerzők közös vonásai továbbra is fontosabbak az úgynevezett „liberális” és „konzervatív” katolikusok megkülönböztetésénél.²⁰

Manapság gyakorta megfeledkezünk arról, hogy maga a pápai hatalom is legtöbbször az egyház szabadságának zálogát jelentette a korban, az egyház szabadsága pedig egyben a társadalom valódi szabadságának, a „keresztény polgári erényeknek” a támasza volt: „Franciaország katolikus és szabad. Püspökök által alapítattván, mint Gibbon megjegyzi, Franciaország világi kormánya az egyháznak szellemi kormánya szerint volt szervezve. Machiavel, Grotius, Leibnitz, de Maistre bámulattal voltak Franciaország ősi alkotmányára iránt.”²¹ A tradicionális francia modell tehát inkább egyfajta keresztény eredetű, részleges hatalom-megosztást feltételez, amelyben a szellemi hatalom megelőzi a politikai hatalmat, de éppen ezért képes a zsarnoksággal szembeni garanciaként fellépni. Az egyházi hatalom ugyan maga is hierarchikus, de nem zsarnoki, inkább a szokások és törvények által moderált vegyes kormányzatra emlékeztet, amelyben monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemek egyensúlya valósul meg. „Maistre szerint: olly egyeduri kormányalak, mely rendületlen elvek és szokások, fontos ügyekben egyetemes gyülekezetek által korlátoltatik, nem zsarnoki kényuralom. Ha catechismusát valaki jól tudja, a püspök tanításának is ellenőre lehet.”²² Ezzel függ össze a laikusok részvételének kérdése is az egyházi életben: az 1850-es években a *Religio* cikkírói háromszor is visszatérnek Maistre kapcsán arra, hogy a modern korban immár nem elegendő, ha csupán az egyházi személyekre hárul a keresztény elvek képviselése, különösen a sajtóban és a „népszerű” irodalomban.²³ Mindez ráadásul példaként szolgálhat Magyarország számára is, ahogyan azt egy a magyar nyelvű egyházi irodalom szükségességéről szóló fejtegetés is leszögezi.²⁴

A Maistre tekintélyére hivatkozó cikkek merítése ezen túlmenően is meglepően sokszínű. A hagyományos apologetika egyes jól ismert témái – a materializmus kritikája,²⁵ a jezsuita rend védelme²⁶ vagy az arianizmus cáfolata²⁷ – mellett szó esik a szerzetesség fontosságáról²⁸ és a szentgyónás értelméről,²⁹ de olyan világiasabb témákról is, mint a mértékletesség sarkalatos erényének gazdasági

jelentősége,³⁰ a modern tudomány középkori eredete³¹ vagy éppen a nyelvtudomány fontossága a népek őstörténetének tanulmányozásában (ez utóbbi Ipolyi Arnold *Magyar mythológiájának* recenziójában).³²

Többször is felbukkannak persze Maistre mai napig legvitatottabb – de már a 19. században is sokak által botrányosnak tartott – elemzése az erőszak, a háború és az áldozat szükségességéről,³³ mindannyiszor leszögezve ugyanakkor, hogy az erőszak, adott esetben az állam által gyakorolt erőszak sem olyasmi, ami önmagában vett jó, hanem a bűnbeesés következménye, nem pedig az eredeti isteni terv része: „Moglehet, hogy az emberi hatalom csak arra való, hogy legázolja a roszt, hogy megmentse a rosztól a jót, hogy így természete szerint sarjakat hajtszon.”³⁴ A politikai hatalomnak nem az erőszakos formája – vagy bármilyen konkrét történelmi típusa – szükségesszerű, csupán az, hogy egyáltalán léteznie kell, ahogyan azt *A politika és állam közötti viszony* című kétrészes tanulmány fejtéti 1858-ban.³⁵

Mindezek egyébként többé-kevésbé korrekt interpretációi Maistre gondolatainak, ami annál is figyelemreméltóbb, mivel ekkor még egyetlen műve (a legtöbbször idézett *Szentpétervári beszélgetések* vagy *A pápáról*) sem volt olvasható magyar nyelven: az előbbi csak a közelmúltban, 2021-ben jelent meg magyarul, az utóbbinak a készülő fordítását pedig először 1854-ben harangozta be a *Religio*, de még 1857-ben is csupán a német kiadásról tudott beszámolni.³⁶

Az 1860-as években ennek ellenére csúcstot döntött a Maistre-hivatkozások száma. Habár a 67 hivatkozás legtöbbször – közvetlen vagy közvetett formában – valóban a pápai primátus kérdését tárgyalta (összesen 21 alkalommal), továbbra is megjelentek az olyan hagyományos teológiai témák, mint a purgatóriumról szóló katolikus tanítás igazolása³⁷ vagy az inkvizíció apológiája (bár ez utóbbit a *Religio* magyar szerzője egy Le Maistre nevű szerzőnek tulajdonítja, és pontos hivatkozások hiányában nehezen eldönthető, hogy vajon Maistre *Levelek a spanyol inkvizícióról* szóló, vitatott szerzőségű művére gondol-e, vagy csupán összevetészi azt egy másikkal).³⁸ Ismét felbukkan a tudomány keresztény eredetének témája is, ráadásul jellegzetesen progresszív kontextusban: „Azt tudom, s ez nekem elég, hogy ha hit uralkodik még egyik vagy másik szakadár országban, a tudomány oda még nem hatott be; hová pedig a tudomány már bejutott, e hit elenyészett; természetesen nem rögtön, hanem fokozatosan, azon törvény szerint, hogy a természetben nincsen ugrás. Egyetlen egy valláson kívül a többi nem állhatja ki a tudományos próbát, mert a tudomány olyan, mint ama savany, mely az aranyon kívül minden fémét felold.”³⁹

A „vallás a tudománynak szülőanyja”, a „hit és ész összhangja”, az „Európa csak azért viseli a tudományok jogarát, mert keresztény”, vagy a tudomány mint „bevezetés az evangéliumhoz” toposzai a továbbiakban is meglepően gyakran szerepelnek.⁴⁰ Egyedül a modern történettudomány jár rosszabbul, amennyiben – az 1850-es években is már többször idézett maistre-i bon mot értelmében – ez az elmúlt háromszáz évben nem volt több, mint „összeesküvés az igazság ellen”.⁴¹

De nemcsak a tudományos, hanem „a művészeti, a társadalmi haladást” is a keresztény „erkölcsi haladás” biztosítja, ami újfent felhívja a figyelmet arra, hogy sem Maistre, sem magyar tanítványai nem maradiként gondoltak magukra, hanem egy rivális modernitás („az egyház és a polgárosodás” összhangjának) képviselőiként.⁴² Ahogy korábban is láttuk, a francia forradalmat és annak elveit éppenséggel idejétmúltak tekintették: Robespierre talán „pokoli lángelme

volt”, de legalább lángelme. Ma már ilyenek sincsenek: „Ki látott oly tétlen évet, semmint az 1865-i volt? Ki látott oly jellemtelet?”⁴³

A maistre-idézetek egy része az *Elmélkedések Franciaországról* című műből származik, ahogyan a francia forradalom kritikája⁴⁴ és az angol és a francia forradalom összevetése is,⁴⁵ de a *Religio* ekkor már be tud számolni *A pápáról* magyar kiadásáról is: „Midőn a világ a pápaság 18-százados intézményének állandóságát bámulja, s a hivek Istennek művét, a hitetlenek pedig valami megfoghatatlant látnak benne, akkor jelenik meg magyar hazánkban egy első rendű államférfinek örökbecsű könyve olyanoktól fordítva, kiknek irodalmi képessége, fordítási ügyessége, hazaszerte ismeretes, sőt az eredeti feldolgozások is, amint ez a pályázatokból kitűnik, méltó dicséretet érdemel.”⁴⁶

Maistre művének magyar kiadása tehát – minden megkésettsége mellett – éppen akkor vált aktuálissá, amikor az egyházi és a világi hatalom viszonya leginkább kieleződött Itália egyesítésének kapcsán. Fontos megérteni ugyanakkor, hogy ez esetben nem csupán a „római kérdésről” volt szó (tehát arról, hogy ki nek a fennhatósága alá tartozzék az „örök város”), hanem arról is, hogy akár forradalmi, akár ellenforradalmi politikai rezsimok kívánják állami fennhatóság alá vonni az egyházat, ezek mindegyike az egyház szabadságának korlátozását jelenti. Az orosz ortodoxia a maga „világi fejével”⁴⁷ ugyanúgy elutasítandó, mint a gallikán modell, amely az uralkodó jóváhagyásától teszi függővé a püspökök kinevezését vagy az egyházkormányzat szabályozását;⁴⁸ nem is beszélve a porosz – protestáns – államegyház gyakorlatáról.⁴⁹

Az ortodox, a gallikán és a protestáns elvek tehát csak látszólag különböznek, valójában – bármilyen meglepőnek tűnjék ez manapság – éppen az állam és az egyház elválasztásának tagadása köti össze őket: „Önök pártolják a gallican négy pontot, mert ez, mint már gr. Maistre is megjegyzé, lényegében – protestáns.”⁵⁰ Nem elválasztásról van ugyanis szó, és nem is az egyház vagy egyházak szabadságának biztosításáról, hanem arról, hogy mindegyikük felett az állam gyámkodik: „A francia egyháznak szabadságai tehát – úgymond gr. Maistre – nem egyebek a világi hatalom pajkosságánál az egyház irányában, mely megadja a szolgaságot és egyúttal megengedi, hogy ez szabadságnak neveztesék.”⁵¹

A pápaság mint „a világ demiurgja” (egy újabb, platonikus ízű Maistre-idézet szellemében)⁵² persze egyszerre áll a világ felett és az istenség alatt, de az mindenképp jellemző rá, hogy megelőzi a politikai hatalom bármilyen manifesztációját. Ezen a ponton a *Religio* szerzői igencsak modern („realista”) nézeteket tulajdonítanak Maistre-nek: „A kabinetekben nincs hit, nincs törvény, nincs becsület, nincs gyengédség, nincs rokon, nincs barát. Maistre-nek e szavait fájdalom, magam is tapasztaltam, s meg voltam alázva, midőn láttam, hogy a politikának története nem más, mint az igazságtalanságok és bűnök sorozatja.”⁵³

Vagy ahogyan egy immár az 1870-es évekből származó idézet mondja: „A kabineteknek sem hitük, sem törvényük, sem becsületük, sem gyengédségük, sem rokonaik, sem barátjaik; mindeniknek saját célja van, melyre törekszik, s melynek az erkölcsessel vagy emberi érzettel semmi köze sincs. Ha egyik néha igazságosabb, mint a másik, ez onnan ered, mert ismert vagy nem ismert körülmények akadályozzák őt a fellépéstől. Igazságos ő, miként a herélt szokott szűz lenni.”⁵⁴

A pápai primátus hangsúlyozása természetesen külön hangsúlyt kapott a tévedhetetlenség dogmájának az I. vatikáni zsinaton történt 1870-es kimondása után, s habár a Maistre-hivatkozások száma érezhetően csökkent (különösen, ha

visszagondolunk az 1860-as évekre, amikor a katolikus magyar olvasó hetente többször találkozhatott Maistre nevével), azért még mindig rendszeresen felbukkantak olyan idézetek, amelyek a katolicizmus fensőbbiségét hangsúlyozták az ortodoxiával szemben: „Oroszország tehát nem érzé az általános befolyást, és nem lehet az egyetemes szellemtől áthatva, mivel alig volt ideje a pápák kezeit érezni. Innen van, hogy vallása merő külsőségekből áll, és nem hat be a szívekbe, [...] hogy megváltoztassa és megnemesítse az embert, az erény, a polgárisodás és a tudomány magasabb fokára képesítvén őt.”⁵⁵

A „polgárisodás” jelszava a későbbiekben is többször előfordul, ahogyan a pápák is, mint a „tudomány és szépművészetek” fenntartói, a „polgári szabadság alapítói és született védnökei”, a „rabszolgaság megsemmisítői” és a „zarnokság ellenei”.⁵⁶ A pápai tévedhetetlenség⁵⁷ valójában mindig ebben a kontextusban jelenik meg, amelyhez képest az anglikán vagy a gallikán egyházak – egy szintén évtizedek óta idézett Maistre-passzus értelmében – immár a múlt relikviái.⁵⁸ A modern tudomány keresztény előfutárai (Descartes, Pascal, Galilei, Kopernikus, Leibniz, Newton) ugyanúgy megjelennek, mint a modern politika keresztény nagyjai (Donoso Cortés, Görres vagy Montalembert),⁵⁹ és maga Maistre sem „konzervatívként”, hanem egy másfajta, „igazi” liberalizmus képviselőjeként szerepel: „Mert ezen irányzatnak már neve is hazugság s bitorlás, a szó eredeti jelentményének ámitó kiforgatása. E szó: »liberalismus« [...] eredetileg azon szellemi irányt jelzé, mely a szolgáltaival, a hazuggal, az önzővel állott ellentétben, s melyet mint ilyent a legnemesebb keblek vallottak. [...] Igy fogva fel e szót, ki ne akarna liberálisnak lenni? Többet mondunk: kinek nem lenne kötelessége, liberálisnak lenni? Ilyen volt Görres s Droste-Vischering, Lacordaire, Chateaubriand, Montalembert, ilyen de Maistre s Rossi liberalismusa, kik, mit lelkismeretök a vallás égi szövétnekének fénye mellett jónak s helyesnek mondtott, fel- s lefelé becsületes bátorsággal hangoztaták s védelmezték. De mi lett azóta a liberalismusból? Nyílt, folytonos hazugság; szóval s tettel ép ellenkezője annak, a mi hajdanta volt s a mit neve jelent; s hogy a tömeg még ma is hódol neki, az csak onnan van; mert egyik része, mint fentebb mondók: nevek és szólamok után indul, másika nem tud vagy nem akar a rászédetés lehetőségében hinni, s valamenynyinek együtt véve sincs fogalma arról, hogy miben áll a valódi szabadság.”⁶⁰

Az 1880-as és 1890-es évek katolikus sajtója ezek után – beleértve a *Religio* egyébként csökkenő számú Maistre-hivatkozásait is – egyre inkább az állam túlhatalmával szembeni ellenállás irányába tolódik, különös tekintettel az oktatás és a családpolitika kérdéseire: „Az államnak se joga, se hivatása nincs a nevelésre; az a szülék kizárólagos joga. De Maistre, a legnagyobb francia írók egyike, levelében, melyet egy nemes és buzgó anyához intezett, általa a keresztény hit elveiben nevelt gyermekéről így ír: »Ha az erény oly mély gyökeret vert (a gyermek) szívében, ha a bűn kebelében meg nem sebezhető szívre talált és ha a társaságban fölvértezve jelent meg, képes levén visszaverni mindennemű támadást: ezt az anyának köszönheti, ki bátran szállott szembe a kor álelveivel és kitűnően vallásos nevelésben részesíté gyermekét. A modern szemfényvesztők, a bölcsész címét meggyalázva, különféle módszert ajánlgattak, melyek arra céloznak, hogy választassék el a religio a moralitástól, különösen szívünkre kötve, nehogy ifjúságunkat első éveiben a papokra bizzuk. Egyike ezeknek nem

irtózott azt hirdetni, hogy a gyermeknek mitsem kell Istenről mondani. Esztelen-séggel határos szánalomra méltó fonákság!»⁶¹

Mindez azonban nem jelenti a világ végét, épp ellenkezőleg: azt, hogy – egy másik maistre-i prófécia szellemében – „a legnagyobb vallási korszakhoz közeledünk”. Minden „igazi bölcsésznek e két föltevés közül kell választani: vagy új vallás keletkezik, vagy bizonyos rendkívüli módon a kereszténység ifjul meg”.⁶² Vagy – némileg földhözragadtabb értelemben, ahogyan azt Maistre utolsó említése felvázolja a századforduló előtt – részt kell vennünk a politikai élet korszerű formáiban, bármennyire idegenek is a keresztény felfogástól: „Ez az egész szemfényvesztő alkotmányosdi – szavazatok óriás halmazára van építve. Rajtunk a sor, kik a szavazatok e halmazát egyenkint összehordjuk, megmutatni, hogy a mi szavazataink nem borjunyjá bögése, hanem, ha egy szívvél-lélekkel összeállunk, mennydörgős mennykő, ha provokálnak rá, szavazataink zsarnoki önkényü kiaknázóinak a nyakába. A milyen országgyűlést választunk, olyan határoz és dönt fölöttünk.”⁶³

Összefoglalásul tehát annyit állapíthatunk meg, hogy a magyar katolikus sajtó valószínűleg legolvasottabb orgánumában a közönség rendszeresen – az 1860-as években heti rendszerességgel – találkozhatott a nyugat-európai, elsősorban a francia katolicizmus olyan szerzőivel, mint Maistre, akinek műveiről (*A pápáról* kivételével) fordítások hiányában is megfelelő képet alkothattak. A folyóirat katolikus jellegéből, világegyházi szemléletéből adódóan ez tulajdonképpen természetes; ami különösen figyelemreméltó, az inkább az, hogy ma is segít eloszlatni a katolikus, ellenforradalmi konzervativizmussal kapcsolatos néhány sztereotípiát. Mint láttuk, a Maistre-hivatkozások legnagyobb része a pápaság hatalmával kapcsolatos, amelyek elsősorban az egyház szabadságának garanciájaként választják az „ultramontán” álláspontot (bár a szónak már ekkor is negatív csengése volt, és a kommentárok többsége is idézőjelben használja), nem mulasztva el ugyanakkor, hogy rendszeresen utaljanak ennek „progresszív” vonásaira, a modern tudományok, az erkölcsi és társadalmi haladás előmozdításában játszott szerepére. Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a folyóirat – Maistre, de olykor olyan „liberális” katolikus szerzők, mint Montalembert, Lacordaire, Guizot vagy Tocqueville segítségével is – egyfajta kétfrontos harcot vív mind a francia forradalom öröksége, mind az állami központosítás 19. századi kísérletei ellen. Ezért leegyszerűsítő minden olyan értelmezés, amely egyszerűen a modernitás és a modernitás elutasítása közötti dichotómiaként tekint a század szellemi küzdelmeire; ahogyan Maistre esetében is megfontolandó, hogy helytálló-e olyan élesen elválasztani azon kortársaitól és utódaitól, akiket sommásan „liberális” katolikusként szokás jellemezni.⁶⁴ Ennek tisztázásához talán ez a vázlatos áttekin-tés is szolgált néhány adalékkal.

■ JEGYZETEK

1. Joseph de Maistre: *Oeuvres complètes*. Vitte et Perrussel, Lyon, 1886. IX. 58.
2. Religio 1853. január 2. 1.
3. Isaiiah Berlin: *Az emberiség göcsörtös fája*. Európa Kiadó, Bp., 1996.
4. Religio 1843. november 30. 352.
5. Religio 1843. december 3. 358.
6. Religio 1843. december 7. 365.
7. Religio 1844. május 5. 287.
8. Religio 1844. július 25. 55.
9. Religio 1845. január 5., 13.

10. Religio 1846. április 5. 58.
11. Religio 1848. augusztus 6.123.; Religio 1850. augusztus 15. 153.
12. Religio 1849. október 28. 121.; 1849. november 11. 169.; 1849. november 18. 200.; 1849. november 27. 230.
13. Religio 1850. június 25. 613.
14. Religio 1850. október 10. 348.
15. Religio 1851.május 8. 440.
16. Religio 1851.június 26. 612.
17. Religio 1853. június 28. 594.
18. Religio 1851.június 22. 595.
19. Religio 1851.június 22. 595.; 1851. július 5. 24.
20. Religio 1851. május 8. 440.
21. Religio 1851. május 15. 463.; 1853. május 8. 430.
22. Religio 1853. június 19. 567.
23. Religio 1853.február 27. 198.; 1853. március 31. 299–300.; 1853. április 24. 382.
24. Religio 1859. január 19. 48.
25. Religio 1853. május 3. 409.
26. Religio 1853. augusztus 30. 184.
27. Religio 1853. október 30. 401.
28. Religio 1854. október 26. 404.
29. Religio 1860. február 11. 100.
30. Religio 1851. július 8. 31.
31. Religio 1860. augusztus 8. 81.
32. Religio 1855. május 17. 443.
33. Religio 1854. január 1. 4.; 1854. október 15. 366.; 1855. július 29. 97.
34. Religio 1858. december 18. 386.
35. Religio 1858. december 11. 370.
36. Religio 1854. december 14. 568.; 1857. május 2. 284.
37. Religio 1864. szeptember 17. 182.
38. Religio 1862. július 16. 35.; 1862. július 19. 43.; 1862. augusztus 9. 89.
39. Religio 1868. január 4. 12.
40. Religio 1868. január 18. 43.; 1868. október 3. 218.; 1868. december 16. 386.
41. Religio 1862. augusztus 30. 138.; 1863. február 25. 127.; 1864. január 9. 18.; 1869. május 29. 335.
42. Religio 1868. október 3. 218.
43. Religio 1866. február 3. 73.
44. Religio 1862. március 1. 139.
45. Religio 1862. november 19. 321.
46. Religio 1867. július 24. 55–56.
47. Religio 1861. augusztus 7. 87.; 1865. március 8. 147.; 1865. szeptember 30. 214.
48. Religio 1865. január 21. 45.
49. Religio 1866. június 2. 344.
50. Religio 1866. december 5. 354.
51. Religio 1866. november 28. 339.
52. Religio 1862. május 3. 273.
53. Religio 1864. március 2. 138.
54. Religio 1876. június 1. 338.
55. Religio 1871. február 1. 66–67.
56. Religio 1871. február 4. 73–74.
57. Religio 1871. augusztus 5. 86.
58. Religio 1872. július 6. 15.
59. Religio 1872. július 13. 25.
60. Religio 1876. január 1. 2.
61. Religio 1881. március 12. 165.
62. Religio 1881. augusztus 6. 88.
63. Religio 1891. március 14. 162.
64. Maistre „liberális” vagy „méréskelt” konzervativizmusáról lásd Cara Camcastle: *The More Moderate Side of Joseph de Maistre: Views on Political Liberty and Political Economy*. McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2005; Carolina Armenteros: *The French Idea of History: Joseph de Maistre and His Heirs, 1794-1854*. Cornell University Press, Ithaca, 2011.

■ IRODALOM

- Armenteros, Carolina: *The French Idea of History: Joseph de Maistre and His Heirs, 1794-1854*. Cornell University Press, Ithaca, 2011.
- Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája: fejezetek az eszmék történetéből*. (Ford. Pap Mária) Európa Kiadó, Bp., 1996.
- Camcastle, Cara: *The More Moderate Side of Joseph de Maistre: Views on Political Liberty and Political Economy*. McGill-Queen's University Press, Montreal, 2005.
- Maistre, Joseph de [Maistre József]: *A pápáról*. (Ford. a Pesti Növendékpapság Magyar Egyházi-irodalmi Iskolája) Kocsi nyomda, Pest, 1867.
- Maistre, Joseph de: *Oeuvres complètes*. Vitte et Perrussel, Lyon, 1886.
- Maistre, Joseph de: *Elmélkedések*. (Ford. Kisari Miklós) Századvég, Bp., 2020.
- Maistre, Joseph de: *Szentpétervári esték avagy beszélgetések a Gondviselés evilági kormányzásáról*. Ford. Kisari Miklós. Századvég, Bp., 2021.



KOVÁCS ESZTER

CONCHA GYŐZŐ A POLITIKAI SZABADSÁGRÓL

Bevezetés

■ Jelen írásom egy nagyobb ívű kutatás első eredményein alapul, amely már a munka kezdeti szakaszában részben eltávolodott a téma alapötletétől. Montesquieu magyarországi recepcióját kívántam tovább vizsgálni, arra a kérdésre keresve a választ, hogy Montesquieu miként hatott a magyar gondolkodókra a „politikai” fogalmának kérdésében. A téma feltérképezése során derült ki, hogy mind Eötvös Józsefről, mind Concha Győzőről kevés szó esett a Montesquieu-recepcióval foglalkozó eddigi munkákban.¹ Ennél is fontosabb új felvetés volt, hogy Eötvös és Concha e kérdésben összevethetők, hiszen eltérően határozták meg a politikai szabadságot, és Montesquieu-t is eltérően használták fel ebben.

A kutatás jelenlegi szakaszában mindamellett nem áll módomban részletesen összevetni a két magyar gondolkodó álláspontját, hiszen Concha Eötvöst érintő kifinomult és tiszteletteljes kritikáját nem lehet kezdeti elemzések alapján biztosan elhelyezni a magyar politikai eszmétörténetben. Nem követem végig továbbá ezúttal a szabadságfogalmat Concha igen terjedelmes életművében, hanem az 1894-ben a *Budapesti Szemlé*ben megjelent, egy évvel később



**...az embernek
mint egyednek,
és az emberiségnek
mint egésznek
szabadnak kell lennie
a kiteljesedéshez.**

A tanulmány az OTKA K 143251 azonosító számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.

a *Politika* című munka első kötetének szabadságfejezetét alkotó írására, *Az emberi eszme mint szabadság* című esszére szorítkozom.²

Tanulmányom első felében Concha műfajválasztását és módszertanát vizsgálom meg, az általa használt fogalmi mezőt veszem szemügyre, valamint a történetiség és az általános érvényű meghatározás igényét. Ezek után térek rá arra, hogyan választja szét Concha létezésünket emberi és politikai dimenzióra, egyénre és közre, jóllehet, az elkülönítés elméleti, hiszen e dimenziókat folytonos kölcsönhatásban képzelem el. A harmadik részben vizsgálom közelebbről, milyen szerepet játszik Concha szabadságfogalmában Montesquieu.

Az elődök és az új szabadságfogalom

■ Mint említettem, Concha életműve terjedelmes, több évtized munkájának eredménye. Az 1894-ben közzétett szabadságfogalmat távlatokban érdemes lenne az életművön átívelő módon is vizsgálni, illetve a korszak más magyar szerzőinek meghatározásaival összevetni. Ezúttal azonban az 1894–1895-ös pályaszakasz gondolatait tekintem át. A ma már ritkán olvasott, de a saját korában figyelmet keltő írást már első ízben olvasva rögtön egyértelművé válik, hogy Concha nem szorítkozik teljesen egyik elődjére sem, tehát nem filozófiatörténeti tanulmányról van szó, hanem saját szabadságmeghatározást kíván adni. Bár az esszé a *Politika* első kötetében találja meg végleges helyét, Concha a fogalom politikai értelmezésébe bizonyos mértékben visszacsempészi a metafizikát, nem tisztán jogtudósként vagy politikaelméleti íróként vizsgálja a kérdést. 1894-es írása – a műfaj kérdésére míg visszatérek – nem kifejezetten kutatás a szabadságfogalom alakulásáról, hanem egy tézis részletes vizsgálata történeti és kortárs fejtegetések ötvözésével. E tézis azt mondja ki, hogy egyén és köz szabadsága egymást feltételezi, egymást erősíti, és csak együtt lehetséges.

Egy politikaelméleti írástól meglepő módon azonban a cím a szabadságot nem jogokban, hanem más entitásban, jelen esetben egy ideában jelöli ki. Concha a szabadságot az emberi eszme megvalósításaként próbálja megragadni, ezzel talán megalapozva egyes későbbi kritikákat gondolataival szemben. Mint kifejti, a kiteljesedés, megvalósulás ideája egyéni és kollektív szinten is jellemzi a szabadságvágyat, így a szabadság több mint az elnyomástól való mentesség. A további magyarázat érdekében Concha először elkülöníti az „emberi” és a „politikai” dimenziót, majd megpróbálja összeegyeztetni őket. A „politikai”, vagyis közösségi létmódnak az emberiség szabadságát kell megeremtenie, azonban nem szabad akadályoznia az egyéni akarat vagy akaratok érvényesülését sem.

A szöveg könyvfejezet változatában még inkább láthatóvá válik az emberi és politikai dimenzió megosztott szerepe. Concha könyvében a szabadságról alkotott gondolatok az emberiről, az egyénről, a közösségről, az emberi eszméről szóló fejtegetéseket követik.³ A szerző a kétkötetes munka elején az emberi dimenziót határozza meg, elkülönítve a „természeti”, az „emberi” és a „politikai” létmódot. A legutolsót a felemelkedés jellemzi, a végtelen felé irányulás, ennek pedig szerves része a szabadság. Concha indirekt „politikai” fogalma tehát pozitív, nem közelíthető a hatalom megszerzésére és gyakorlására irányuló, pragmatikus, esetleg cinikus „politikai” fogalomhoz. Térjünk vissza azonban az írás önállóan megjelent változatához.

Érdemes feltenni a kérdést, hogy műfaj és szemlélet szempontjából minek tekinthetjük az 1894-ben megjelent szöveget. Bár terjedelmére nézve hosszú ta-

nulmány, szerkezetében és gondolatmenetét tekintve inkább esszéisztikus. Concha először történeti áttekintést ad, aztán felvázolja saját nézeteit, majd újra történeti áttekintésbe kezd. A történeti összegzés nem feltétlenül precíz hivatkozásokon alapul, helyenként inkább olvasmányemléknek, benyomásnak, oktatói munka felidézésének tűnnek az ezzel kapcsolatos megállapítások. Concha mozgásban tartja a nagy elődök szabadságmeghatározásait, de továbbviszi azokat saját definíciója felé is. Az írás egyes pontokon vita Eötvös József Concha által méltatott ám helyenként túl individuálisnak ítélt szabadságkoncepciójával. Eötvös az a gondolkodó, aki a kérdéshez nemzetközi szinten is értékelhető gondolatokat adott hozzá, ám – Concha véleménye szerint – nem oldotta meg a problémát.

Concha alapgondolata, hogy azok a szabadságértelmezések, amelyek az egyén jogait helyezik a közösség érdeke elé, vagy – éppen ellenkezőleg – a közösség érdekében visszaszorítják az egyén jogait, rossz irányba vezetnek. Mivel az emberi élet egyéni és közösségi szempontok összessége, a szabadság kérdése mindkettőre vonatkozik. A történeti áttekintés sok esetben azt vizsgálja, hogy ki miért tévedt rossz útra az értelmezésében, mely értelmezések milyen veszélyt rejthettek, kik voltak mérsékeltebb, és kik voltak radikálisabb gondolkodók. Concha mindamellett nem támadó stílusú szerző, és még azok érdemeit is elismeri, akikkel ilyen vagy olyan ponton nem ért egyet. Az egyéni és közösségi szempont egyensúlyát legradikálisabban felbontó irányzatoknak a tudományos pozitívizmus politikai következtetéseit és a szocializmust látja. Véleménye szerint ezek a mozgalmak a közösség érdekében mesterségesen egyenlővé tennék, és ezzel megfosztanák szabadságától az egyént. A pozitívizmus kapcsán azonban csupán Auguste Comte (Comte Ágost) nevét említi, a szocializmus kapcsán pedig nem nevez meg szerzőket.

Concha a kereszténységnek ellentmondásos, de pozitív szerepet tulajdonít a szabadság értelmezésében, azonban az is további kutatómunkát igényel, hogy ebben hogyan helyezi el a protestantizmust. A kereszténység azért meghatározó a szabadságfogalom történetében, mert egyszerre helyezi előtérbe az embert, és egyszerre szólítja fel a vallási értelemben vett engedelmességre. Bár a hatalom által üldözött vallásként született, később megállapodott a politikai hatalommal, felosztotta az irányítást a világi és a lelki élet felett. A kereszténység hatása így egyszerre egyéni és közösségi.

Concha a kereszténység fő újító hatását a pozitív felől a negatív felé tett váltásban próbálja megragadni, bár a berlini kategóriák (lásd később) használata 1894-es írását vizsgálva természetesen anakronisztikusnak tűnhet (hogy miért nem az, arra még visszatérek): „A szabadság a kereszténységgel uralomból az uralom alól való mentességgé lesz arra nézve, a mi a legegényibb a belső életre.”⁴ Azt is mondhatnánk, Concha gondolatát parafrázálva, hogy a kereszténység az Isten-ember kapcsolat révén a belső szabadságot, a hit szabadságát emelte ki, és nem buzdított a világi értelemben vett hatalommal szembeni ellenállásra.

Mint említettem, Concha 1894-es írása kísérlet a metafizikai értelemben vett szabadság és a politikai szabadság összeegyeztetésére. A kérdés metafizikai vonatkozása itt azonban nem a szabadakarat-vita felélesztése, a szabadság szemben determináltság kérdés megoldása, hanem az a megállapítás, hogy az ember véges voltában is az emberiség végtelen szellemi kiterjesztésére törekszik. Bár a politikai szabadság nem metafizikai kérdés, hanem annak függvénye, hogy a politikai közösség hogyan teremti meg saját irányítását, és milyen jogokat biztosít

tagjainak, Concha nem tekinti ezt szigorúan leválasztható kérdésnek a véges és végtelen, a cél és eszköz, az ember és univerzum kérdéseiről.

A szerző megközelítése azonban az elvont fogalmak, mint véges és végtelen, eszme és megvalósítás, használata ellenére is politikaelméleti. A „köz” egyrészt korlátoz, másrészt jogokat ad, és ennek egyensúlyban kell lennie. A szabadság azonban nem csupán cél, hanem feltétel is. Concha az emberi lény politikai értelemben vett létezését, akár egyénként, akár a közösség tagjaként, komoly mértékben a szabadság függvényének tekinti. A szabadság léte és lehetősége tehát a politikum előfeltétele, de egyben a politikai berendezkedés célkitűzése is. Concha mindamellett egy formális szabadságdefiníciót is ad.

Concha szabadságmeghatározása Isaiah Berlin felosztása szerint⁵ pozitív, mert a szabadság erő, nem csupán az akadályoktól vagy a beavatkozástól való mentesség. Concha egyébként le is írja, több mint fél évszázaddal Berlin híres esszéje előtt, a „negatív szabadság” és „pozitív szabadság” kifejezéseket. A negatív szabadságot a teremtő, önmeghatározó szabadság ellentétéként érti, így a negatív szabadság pusztán az elnyomás hiánya. Concha szerint az ókori szabadságértelmezés annyiban volt pozitív, hogy uralmat jelent, nem akadályoktól való mentességet, még akkor is, ha az egyénnel szemben a köz ereje, uralma került előtérbe. Ebből következik, hogy az egyént előtérbe állító szabadságértelmezések nem feltétlenül pozitívak, mint ahogy a politikai közösség szabadságát előtérbe helyező nézetek nem feltétlenül negatívak. Concha esszéje mindamellett nem vezet végig következetesen a negatív és pozitív szembeállítás más felosztással összevetve, és – magyar nyelvűsége mellett – talán ez is magyarázatot adhat arra, hogy Isaiah Berlin tipológiájával ellentétben, amelyet máig is elemzési modellként használnak, nem kapott figyelmet.

Concha használja ezenkívül a „természetes szabadság” fogalmát is. Azt érti alatta, ha valamely lény állapota egyezik annak lényegével, és erői háborítatlanul jutnak érvényre.⁶ Az egyéni szabadság, természetes szabadság, köz szabadsága, a köz szabadságával átfedően értelmezett, azzal szinte szinonim politikai szabadság, negatív szabadság és pozitív szabadság fogalmait azonban nem vezeti végig következetesen írásában, bár definiálja őket, nem egy helyen szerepelteti őket, hanem a szöveg különböző pontjain, ami szintén az írás esszé-jellegét erősíti, és rendszerszerűségét gyengíti.

A hosszú szöveg természetesen nem korlátozódik egyetlen meghatározásra. A formai értelemben definíciónak tekinthető, és ezért később viszonylag gyakran idézett szöveghely a következőképp hangzik: „A szabadság emberi értelemben uralmat jelent, amellyel az ember a maga eszméjét önfelismerte s önmeghatározta korlátok közt külsőleg valósíthatja, s azt tovább módosíthatja.”⁷ Mint látni fogjuk, Concha politikai értelemben árnyalni fogja ezt a meghatározást.

Egyén és köz, „emberi” és „politikai”

■ Mit jelent az „emberi eszme” Concha írásában? Az akaratszabadság tisztán metafizikai kérdése nem jelentheti szemében az emberiség kiteljesedését. Concha ezenkívül az elme szabadságának etikai keretén is túllép, mert azt belső folyamatnak tekinti, és nem tényleges, a közösségi létmódban megteremtett szabadságnak. Nézetei szerint az egyén a köz szabadsága nélkül, a köz az egyén szabadsága nélkül nem lehet szabad. A kiegyensúlyozás mellett a kölcsönös függés elvét hangsúlyozza. Azonban a szabadság nem állapot, hanem küzdelem,

amelyben az egyes ember véges eszközökkel, saját véges voltának tudatában törekszik a végtelen felé, és ezt teszi a közösség is.

A fentebb idézett formális meghatározásból látható, hogy Concha külső folyamatra tekinti a szabadság megvalósulását, tehát a megvalósítás nem állhat meg sztoikus belső lelki szabadságnál. Concha ebben az értelemben semmiképp nem vallásos gondolkodó. Mint mondtuk, a szabadság a szemében több, mint mentesség a beavatkozástól, a szabadság nem korlátlan, azonban a korlátoknak tudatosnak és racionálisnak kell lennie.

Az esszé jellemző módszere, hogy elkülönít, utána mégis összeköt. Concha elkülöníti a szabadság emberi és politikai jelentését, aztán újra összekapcsolja, hiszen a közösség csak akkor tudja biztosítani tagjainak szabadságát, ha figyelembe veszi az erről alkotott általános emberi ideát. Az egyén és a köz nem diakronikusan különül el, az egyén nem a közből vált ki, és nem is elszigetelt egyének hozták létre a közt, hanem ezek az emberi lét eleve létező kiegészítő formái. Concha ebben az értelemben száll vitába Rousseau gondolataival is.

Mint említettem, Concha nem lexikalizálja a „politikai”-t, azonban a szabadság fogalmát egyéni szabadságra és politikai szabadságra osztja, az utóbbit a „köz” szabadságaként érti, és a politikai lét kulcskérdésének tekinti. A politikai szó így számos helyen a közösségi szinonimája. A szerző terminológiája mai szemszögből annyiban megtévesztő, hogy valójában mindkét fajta szabadság, az egyéni és a közösségi is, a politikai szabadság (*political liberty*) fogalmához tartozik, egyik sem a metafizikai értelemben vett szabadság (*freedom*) részkérdése. Az egyén szabadsága és a köz szabadsága összefügg, az egyik biztosítása a másik rovására mehet, így a legélhetőbb politikai berendezkedés az, ahol a kettő között egyensúly alakul ki. Concha nem fogad el olyan értelmezést, amely a szabadságot a korlátlansággal azonosítja. A köz és egyén kölcsönhatás szerepe éppen az, hogy a kétféle szabadság egymást korlátozza.

Concha számára a politikai, vagyis a „köz”, az emberi létezés „alakzata”: „A közben az emberinek egyetemessége, végtelensége, az egyénben sajátossága, végessége működik kiválóképen.”⁸ Írásában áttekintést ad arról, hogy mely gondolkodók rendelték alá az egyént a köznek, vagyis az „emberi”-t a „politikai”-nak, vagy fordítva. Az államnak, a városállamnak adott például prioritást Platón és Arisztotelész. Míg a kereszténység Concha szerint az egyénre tekint, bár az emberi akaratot is az isteni akarat eszközének tekinti (lásd Concha fejtegetését Ágostonról), Hobbes az államot mesterséges egyénként gondolta el, amely az egyének közötti rendet biztosítja.

A szöveg mintegy kéttucatnyi szerzőt említ vagy értelmez, bár a hivatkozások gyakran csupán utalásértékűek, és jelöletlen referenciák is előfordulnak. Gyakran csak a szerző nevét olvassuk, de Concha ennél pontosabban nem hivatkozik. Megfogalmazása alapján, ha nem jelöli, nem minden esetben lenne könnyű a forrás pontos helyét azonosítani, hiszen több ízben nem is egy szöveghelyre utal, hanem egy-egy gondolkodó szabadságfogalmát, a fogalom hangsúlyait kommentálja.

Írásában újra és újra az ellentétes tendenciákra mutat rá, vagyis arra, hogy a szabadság-értelmezések történetében váltakozik az egyénre vagy a közösségre fordított figyelem. Az individualizmus túl sok teret adna az egyéni törekvéseknek, vágyaknak, így az egyenlőtlenséget erősíti, vagy az egyének közötti ütközések számát és súlyát növeli. A szocializmus azonban az egyéneket mesterségesen egyenlővé tévő és ezáltal a szabadságot visszaszorító irányzat. Concha sze-

rint az egyén szabadságát csökkentik a nemzeti törekvések is, a nemzeti érdek gondolata, a nemzetiségi törekvésekben pedig a nemzetiség kollektív egyedként jelenik meg az államon belül. Azonban az állam nem cél, hanem funkció az ember szolgálatában, az „országzás”, az irányítás, nem a szabadság ellentéte, hanem annak biztosítója kell hogy legyen.

A szöveget olvasva, az lehet a benyomásunk, hogy Concha a 19. századot, még ha nem is minden elemében, visszarendeződő, a korábbi vívmányokat elvető korszaknak látja, a 18. századi filozófiák közül a mérsékelttebbeket méltatja, ám kritikus szemmel nézi a felvilágosodás egyenlőségkultuszát, hiszen az egyéni törekvések szabad volta nem egyenlő eredményekhez, sikerekhez vezet. Concha nem szorgalmazza továbbá – legalábbis ezen írásában – az állam és egyház szétválasztását, a vallást azonban nem tekinti olyan erős szervező erőnek, mint a magasabb szintű struktúráként értelmezett közt.

A történeti áttekintés szerint a szabadságeszme változását hozta magával az, hogy a kereszténység hirdette az isteni akaratnak való engedelmisséget, de kezdetben szemben állt a Római Birodalommal. Az üldözött vallás szerepéből kilépve viszont világi és egyházi hatalomra osztotta az irányítást. Concha rámutat arra, hogy – lévén az egyház és az állam szemében más-más a hatalom – más-más a szabadság is. Diszkréten utal arra, hogy a túlvilági üdvözülés az evilági szolgátság mellett érv is lehet, ezért a hit nem mindig állt a szabadság szolgálatában. Összeségében mégis a keresztény tanok meghatározó voltára utal a szabadság kérdésében, hiszen az emberit középpontba állító vallásról van szó. Concha szemében a protestantizmus – mivel összeköti a vallási és világi célokat – az államot erősítette meg, és ezért az abszolút monarchia hatásával egyirányban haladó hatást fejtett ki: „Az állam és egyház ellentétének, a kétféle szabadság küzdelmének folyamatát az abszolút királyságok s a protestantizmus kifejlődése a XVI. században fejezik be. Az abszolút királyságok és a vallási és világi célokat összefűző protestantizmus az államnak mint az ember egyetemes céljait felölelő szervezetnek megeremtői.”⁹⁹

Concha azon viszont átsiklik, vagy figyelmen kívül hagyja, hogy az abszolút monarchia államvallása sok esetben a katolicizmus volt. A kérdéses szöveghely pontos értelmezése, a politikai protestantizmus kérdéskörében való elhelyezése ezért további kutatást igényel.

A szöveg esszéjellege mellett érdemes szót ejteni Concha szóhasználatáról is. Terminológiai megoldásait helyenként nem csupán következetlennek találhatjuk; azt is láthatjuk, hogy szókészlete a mai terminológiával nem harmonizál, újításai ugyanis nem maradtak fenn, nem terjedtek el széles körben a magyar politikai irodalomban. Szóképzései nem csupán szokatlan átültetések, hanem a meghatározás részét képezik, akár sikeresnek érezzük őket, akár nem. Szerepel köztük a „szükségképiség” (a dolgok természetéből szükségszerűen következő viszony), amely Montesquieu-t idézi, és a „szabadtalanság”, amely a mai angolban használatos *unfreedom* fogalmának megfelelője lehet.

A montesquieu-i inspiráció

■ Concha esszéjében Montesquieu központi helyet foglal el. Nem csupán azért, mert közel két oldalt szán gondolatainak elemzésére, hanem mert több ponton is egyetért francia elődjével. Concha számára Montesquieu az, aki az egyén szabadságát és a köz szabadságát csak együtt tartotta lehetségesnek, a tételes tör-

vényt pedig az igazságosság elvéből vezette le, hiszen a francia gondolkodó szemében a törvény ideális esetben a dolgok közötti viszonyokból származó rendező erő, és nem elnyomás. Montesquieu Concha egyik legkedveltebb gondolkodója e kérdésben éppen az egyén és politikai közösség közti egyensúly miatt. Más szerzők elemzésével ellentétben nem mutat rá nézeteinek hiányos vagy ellentmondásos voltára.

Kevésbé ismert, hogy Montesquieu szkeptikus gondolatokat is megfogalmazott a szabadságról, legalábbis mint ideálról, lévén filozófiájában a szabadság nem ideális állapot, hanem törvényes biztosíték. Erre nyomtatásban megjelent és kéziratban maradt szövegeiben is találunk példát. „A politikában távolról sem azt jelenti a *szabadság* szó, mint amilyen jelentést a szónokok és költők adtak neki.”¹⁰ „Nincs még egy olyan szó, amely több különböző jelentést kapott volna, és annyiféle módon érintette volna meg a gondolkodókat, mint a *szabadság*. [...] Végtére, mindegyikük [mindezen népek] azt a kormányzatot nevezte szabadságnak, amelyik megfelelt szokásainak és hajlamainak.”¹¹

A szkeptikus megközelítés azonban nem pusztán ironia, hanem éppen annak magyarázata, hogy az akarat szabadságát a társadalomban törvények szorítják keretek közé, az állam pedig a hatalom mérséklése révén saját beavatkozását korlátozza az állampolgárokkal (*citoyen*) szemben. Jelen tanulmányban nem áll módomban részletesen kitérni arra, hogy Concha kit hogyan értékelt az emberi és politikai dimenzió közötti egyensúly szempontjából abból a mintegy kéttucatnyi szerzőből, akiket említ vagy idéz. Csupán a Rousseau- és Montesquieu-olvasat ellentéteire mutatok rá.

Concha szemében Rousseau eredeti (e szót két ízben is használja vele kapcsolatban), ám a hangsúlyokat radikálisan elmozdító gondolkodó volt. Montesquieu-t ellenben higgadt, a szempontok egyensúlyára törekvő gondolkodónak látja. Concha arra keresi a választ, hogy Rousseau-nak igaza lehetett-e az egyéniség feltételek nélküli méltatásában, és abban, hogy a társadalmi egyenlőtlenség eltörölt valamiféle szabad természeti állapotot. Concha Rousseau-val ellenkező véleményen van: szerinte a civilizáció, az állam fejlődése szabadabbá tették az embert, mert természetes szabadsága az alkalmazkodásban rejlik, szellemi értelemben vett szabadsága pedig attól függ, hogy mennyire távolodik el a természettől való függéstől. A szerződéselmélet annak eredménye, hogy az egyéni szabadságot az egyének védelmében korlátozni kell, a közösség irányításában való részvétel viszont az egyéni szabadság biztosítója. Tehát a szerződés, Rousseau elméletével ellentétben, nem egy eredendően szabad állapot felszámolása. Concha szemében az egyenlőség, főképp, ha nem természetes, hanem előírt, nem tesz szabaddá. Olvasatában a rousseau-i közakarat (*volonté générale*) azt jelenti, hogy az egyéneknek egyenlőnek kell lenniük, hiszen csak úgy őrizhetik meg szabadságukat, ha akaratukból közakarat formálódik. Concha szemében azonban Rousseau tézise irreális, és a közakaratra hivatkozni ideológiát is teremthet egy elnyomó vezetés számára.

Concha a Kolozsváron eltöltött húsz év során (1872–1892) tanította Montesquieu filozófiáját. Ez a hatás későbbi munkáin is érezhető. Oktatói tevékenységének nyomát találni a korabeli tanrendekben, és ez is arról árulkodik, hogy Montesquieu-nak kitüntetett figyelmet szentelt.¹² Concha mindamellett nem volt a Montesquieu-filológia művelője. Fejtegetéseiben a legismertebb szöveghelelyeket veszi alapul, Montesquieu-t nem szó szerint idézi, hanem inkább parafrázálja. Értelmezése szerint Montesquieu-nél a hatalom megosztása a poli-

tikai szabadság garanciája, a törvény mérsékelt, nem elnyomó volta pedig az egyéni szabadság biztosítója.

Az 1894-es esszé egyik Montesquieu-t idéző gondolata, hogy az egyéni szabadság, ha független a köz szabadságától, törekény, hiszen hasonló egyéni szabadságokba ütközhet. Concha „önfelismert és önmeghatározott korlát” fogalma is rokonságot mutat Montesquieu nézeteivel, bár továbbviszi a montesquieu-i alapgondolatot: a korlátlan szabadságot nemcsak kívülről, a törvények útján kell mérsékelni, hanem az egyén belső önrányítása is ezt szolgálja.

Montesquieu elemzésének felvezetése a szövegben érdekes módon Kant, jobban mondva az a zárógondolat a Kantot tárgyaló bekezdések végén, hogy – Concha szemében – Kant végső soron mégis az individuális szabadság képviselője volt, még ha alá is rendelte azt az észnek, az önuralomnak, a kötelességnek. A kronológiai sorrendtől való eltérésnek, a visszakanyarodásnak persze nem ez az egyetlen példája a szövegben. Az esszét olvasva az lehet a benyomásunk, hogy Concha keresi az általa individualistának ítélt szabadságértelmezést kidolgozó szerzőkkel szembeállítható érveket, téziseket, ezért kanyarodik vissza Kant után Montesquieu-höz.

Concha négy ismert szöveghelyre utal *A törvények szelleméről* elemzése során, amelyeket összeköt. Olvasatában összetartozik és egymást magyarázza az, hogy a törvények szükségszerű viszonyok (I, 1), hogy a törvényeket Montesquieu a dolgok természetéből eredezteti (I, 3), ezért a szabadság politikai értelemben lehetőség annak megtételére, amit a törvények megengednek, és védelem az ellen, hogy valakit a törvényekkel ellenkező tettekre kötelezzenek (XI, 3). Az állampolgárok szempontjából pedig a szabadság a biztonság vagy legalább a biztonság tudata (XII, 1).

Concha olvasata szerint Montesquieu számára a politikai szabadság abban áll, hogy a szuverén hatalomnak ne álljon módjában túllépni a törvényt az állampolgárokra gyakorolt nyomásban, ezt pedig a hatalom megosztása és a hatalmi ágak egyensúlyban tartása alapozhatja meg. Ezzel egy időben az egyéni szabadság abban áll, hogy a törvények ne menjenek túl a dolgok természetes rendjén az egyének viszonyainak rendezésében. Concha Montesquieu szabadság-meghatározását lényegében helyesnek tartja, csupán a „kiteljesedés”, kibontakozás”, „tökéletesedés” gondolatokat nem találja meg benne: az embernek mint egyednek, és az emberiségnek mint egésznek, szabadnak kell lennie a kiteljesedéshez. A szabadság ebben az értelemben azonosítható az emberi eszmével. Concha szemében nem teljes szabadság az, ha valakit csupán nem nyomnak el, és viszonylagos biztonságban tudhatja magát abban a politikai közösségben, amelyben él.

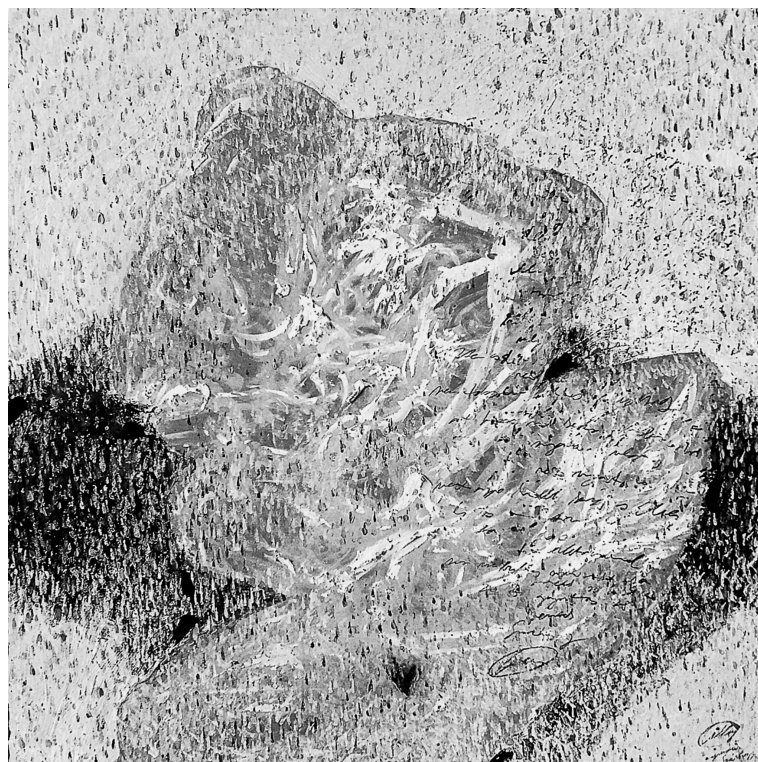
Konklúzió

■ Nem volna szerencsés lezárni egy olyan kutatást, amely jelenleg inkább egy téma feltérképezése, mintsem kidolgozása. Annyit mindenesetre már most érdemes leszögezni, hogy Concha Győző hozzájárult a „politikai” fogalmának meghatározásához, amelyet bizonyos mértékben a köz, a közösségi lét szinonimájává tett. Concha semmiképp nem a hatalom megszerzésére és gyakorlására fordította a figyelmét, amikor a politikai létmódon gondolkodott. Politikai-fogalmában nem kap szerepet a támadó–védekező, barát–ellenség opozíció. Sőt megíté-

lése szerint még a köznek és az egyénnek, a közösség érdekének és az egyéni önmegvalósításnak sem szabadna – ideális esetben – szemben állnia.

■ JEGYZETEK

1. Concha Győzöt nem említi Penke Olga – Balázs Péter: *Montesquieu műveinek és gondolatainak fogadtatása a 18. század végétől napjainkig Magyarországon*. Irodalomtörténeti Közlemények 2012. 1. sz. 3–21. Röviden ejt róla szót, lévén tanulmánya nem a 19. század utolsó éveit tárgyalja, Kontler László: *Political Ambition: The Concept in Montesquieu's The Spirit of the Laws and its Reception in Hungary (1748–1848)*. In: Szijártó M. István – Blockmans, Wim – Kontler László (eds.): *Parliamentarism in Northern and East-Central Europe in the Long Eighteenth Century, I Representative Institutions and Political Motivation*. Routledge, London, 2022. 199–226.
2. Concha Győző: *Az emberi eszme mint szabadság*. Budapesti Szemle 1894. 211–213. sz. 321–354.
3. Uó: *Politika. I. Alkotmánytan*. Hoffmann és Molnár, Bp., 1895. 43–59.
4. Concha Győző: *Az emberi eszme mint szabadság*. 337.
5. Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 31st October 1958*. Clarendon Press, Oxford, 1958.
6. Concha Győző: *Az emberi eszme mint szabadság*. 331.
7. Uo. 332.
8. Uo. 321.
9. Uo. 338.
10. Montesquieu: *A törvények szelleméről védelme. Gondolataim*. (Ford. Kovács Eszter) L'Harmattan, Bp., 2016. 156.
11. Montesquieu: *De l'esprit des lois*. In: Uó: *Œuvres complètes*. (Ed. Roger Caillois) Gallimard, Paris, 1951. XI. 2. 394.
12. *A Kolozsvári Magyar Királyi Tudományegyetem Tanrendje*. Kolozsvár, 1876.



HORKAY HÖRCHER FERENC

KOLNAI AURÉL ÉS „A POLITIKAI” FENOMENOLÓGIÁJA



...a politikai gondolkodás nem független a politikától, mi több, valójában a hatalomnak adott tanácsadásként értelmezhető. A politika mélyén a háborús logikát felfedező elmélet nem kevesebb mint a háborús logika érvényesítésére tett javaslat.

Előzetes megjegyzések

■ Sokat tett azért Kolnai Aurél, hogy ne legyen könnyű életművét besorolni. Unortodox gondolkodó volt, mondhatnánk, ha rövidre akarunk zárni a dolgot, de ez így nem lenne pontos. Nemcsak abban az értelemben lenne megtevéstő, hogy felnőttkorában ugyan, de Kolnai bizony megtért az anyaszentegyház kebelére. Hanem abban az értelemben is, hogy nagyon is tanult, csiszolt volt a filozófiai nyelve és kultúrája, és váltig kereste a kapcsolódási pontokat nemcsak a filozófiatörténet korábbi korszakaihoz, hanem a kortárs filozófia erőterében alkotókhoz is. Még sincs jól artikulált és könnyen beazonosítható helye a bölcséleti kánonban annak ellenére, hogy a kortárs filozófia olyan jelesei álltak ki mellette, részletes dolgozatokat írva gondolkodásáról, mint Pierre Manent, Bernard Williams, David Wiggins, Dan Mahoney, John Haldane vagy Axel Honneth.

Ha filozófiai álláspontját szeretnénk meghatározni, van, aki humánus konzervatívnak (humane conservative) nevezi (Haldane), és van, aki keresztény konzervatívként emlegeti (Honneth). Mások inkább a fenomenológiához kötik, bár élete korai szakaszában a pszichoanalitikus

A tanulmány a K_22 pályázati program finanszírozásában, a K 143251 azonosító számú, *A politika és „a politikai” fogalma a modern magyar politikai gondolkodásban a 16. századtól a 20. századig* című projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.

mozgalomhoz is kötődött, és érett írásai az analitikus filozófia eszköztárát használják. Nyilvánvaló, hogy mindezen meghatározások egy-egy metszetet adnak az életműről, ám e metszetek nem könnyen egyeztethetők össze egymással. Ha életműve egészét nézzük, Kolnai filozófiája legalább annyira nehezen megragadható, mint ahogy szerinte a leírás általában is nehezen tudja megragadni a valóságot, amelynek tagoltsága, belső ellentmondásossága megakadályozza az egyértelmű és következetes fogalomhasználatot.

A jelen írás nyilván nem végezheti el a pontos kanonizálás nehéz és felelősségteljes munkáját. Nem is ez a feladata. Kolnai Aurél munkásságának egyetlen aspektusára fog kitérni: arra, hogyan vélekedik szerzőnk „a politikai” természetéről. Kolnai ugyanis nem csak testtapasztalatunkkal és érzelemökonómiáinkkal kapcsolatos fontos részkérdések, így az averzív érzelmek fenomenológiájának szakavatott elemzője volt.¹ Hasonlóképp érdekelte a metafizológia, a filozófiai módszertan is, pedig nem volt rendszeralkotó, módszeres gondolkodó. Ezen túlmenően azonban az erkölcsfilozófia is vonzotta. Amikor azt fogjuk vizsgálni, hogy mi az álláspontja „a politikai” kérdéskörével kapcsolatban, akkor valójában azt vizsgáljuk, hogy miként ítéli meg a politika és az etika, továbbá a politika és a filozófia viszonyát. Vagyis a friss magyar nyelvű Kolnai-szakirodalomból inkább a Balázs Zoltán által kezdeményezett irányt folytatjuk – hisz témánkhoz ez áll közelebb –, mint a Boros Gábor és Bacsó Béla által tárgyalt érzelemfenomenológiai gondolkodással kapcsolatosat. Ám a jelen dolgozat állítása tulajdonképpen az, hogy a két irány nem választható el könnyen egymástól: amikor a politika világának működésmódját elemzi, ugyanaz a gazdag fenomenológiai jelenségleírás jellemzi filozófiai beszédmódját, mint az averzív érzelmek kutatása során.

E dolgozat Kolnai két szövegére fog koncentrálni. Az egyik egy viszonylag korai munka, a címe: *Mi a politika tartalma?* (*Der Inhalt der Politik*, angolul: *What is Politics about?*).² Ez a mű eredetileg 1933-ban jelent meg, ami, ha a politikai kontextust nézzük, elég izgalmassá teszi ezt a Carl Schmitt-tel folytatott vitát. A másik írás magyar címe: *Az erkölcsi mozzanat a politikai megosztottságban* (*The Moral Theme in Political Division*). Ez a munka eredetileg 1960-ban jelent meg, majd három évtizeddel a korábbi írást követően.³ Ebben is megjelenik Carl Schmitt neve, ami szintén komolyan elgondolkodtató, hisz a háború utáni angolszász kontextusban ez a név már nem csengett különösebben jól. Míg az első írás idején Kolnai Ausztriában élt, és befolyásos „public intellectual” volt, a második fogalmazása idején már Angliában élt, és bizonyos fókig az egyetemi oktató (academic intellectual) életét élte. Carl Schmitt nevének emlegetésén túl az éles politikai megosztottság egy adott társadalmon belüli megnyilvánulása, a konfliktus, harc kérdéskörének tárgyalása köti össze ezt a két szöveget. Kolnai célja mindkettőben a barát–ellenség szembeállításával való szembenézés, annak lehetséges árnyalása annak tudatában is, hogy Carl Schmitt e fogalompárt csak a politikai közösségek egymás közötti csatájára vonatkoztatta, egy közösségen belül nem találta relevánsnak. Kolnai, jó fenomenológusként, minél pontosabb leírást szeretne adni a valóságról, amely ritkán teremt fekete-fehér helyzetet. Ezért a magyar származású szerző megpróbálja a schmitti fogalmi polarizációt finomítani, árnyalni, a valósághoz közelíteni. Ráadásul arra is figyelmet fordít, hogy a valóságot ne csupán leírja, hanem értelmezza, sőt értékelje is.

Még egy dolgot kell előrebocsátani. Az alábbiakban e két szöveg vizsgálata nem öncélú lesz, hanem annak a csoportos kutatásnak a céljait szolgálja, amelyre az OTKA ítélte oda kutatási erőforrásokat, vezetésemmel.⁴ A kutatás célja az

utóbbi ötszáz év magyar politikai gondolkodásával kapcsolatban annak vizsgálata, hogy tulajdonképpen milyen politika(i) fogalmakkal operáltak az egykori szereplők, kortárs kommentátoraik és történetíró utódaik. Kolnai azért érdekes szereplő számunkra, mert egyszerre volt kortárs politikai kritikus és a politikai folyamatok utólagos elemzője. Emigránsként fontos általános meglátásokat fogalmazott meg a kortárs nagypolitikáról. Ráadásul meglátásait bizonyos esetekben érdemes visszafordítani az adott közösség belső vitáinak tárgyalására is.

A kutatás jelenlegi fázisában leginkább az a szembenállás tűnik izgalmasnak, amely a politika(i) Machiavelli / Carl Schmitt nevéhez köthető felfogása és egy tágabb értelemben vett arisztotelianus-közösséglvű megközelítésmód között bontható ki a magyar politikai nyelvhasználatban is. Míg az első paradigma a politika konfliktusos természetére fókuszál, és a politikai szükséghelyzeteket elemzi, a másik a közösség összetartó erőit, kohézióját és kooperációját tartja fontosnak a politika hétköznapijaiban. Az első inkább a politikailag aktív egyént tekinti a politikai viták tárgyának, a másik számára a közösség a politikai gondolkodás alapegysége. Az alábbi Kolnai-elemzésnek az a célja, hogy igazolja, szerzőnk álláspontja a jellegzetes Schmitt-féle álláspont alternatíváját nyújtja, miközben nem válik naivan moralizálónak.

Az 1933-as vita Carl Schmitt-tel

■ *A politika tartalma* című szövegben Kolnai kiindulópontja a korábbi német nyelvű kultúra politikafogalma, mely az államelmélet és a kormányzás felől közelítette meg tárgyát. Ehhez képest jelentett újdonságot Carl Schmitt szerinte zseniális munkája (ungemein tiefgründige und schwungsvolle Schrift), amely a német jogfilozófust „az élet és a hatalom irracionalistái” közé sorolja (Irrationalismus des Lebens und der Macht). Kolnai ezen meghatározása nyilvánvalóan Nietzsche felől olvassa Carl Schmittet, de hivatkozásai között ott van Klages, Scheler, Bergson (ez utóbbi kérdőjellel), Sorel, Pareto, Spengler és Heidegger is. Ez a lista pedig azért érdekes, mert Scheler magára Kolnaira is erősen hatott. Szerzőnk igencsak hatásosan tudja megfogalmazni e politikafelfogásnak a hatalomról alkotott képét. „A társadalom közegében az élet a hatalom formáját ölti. A hatalom morális legitimációi fölöslegesek és hiábavalók. Mivel a hatalom magát igazolja, azon hatalmak közötti konfliktusok, amelyeknek cselekvési szférája összeér, természetesen és elkerülhetetlenek – mi több, ezek jelentik az életerős élet igazi próbáját és legmagasabb rendű sűrűsödési formáját.” Kolnai, amikor ezt az álláspontot leírja, s jellemzi, azt is hangsúlyozza, hogy e politikafelfogás természetesen a liberalizmus és a demokrácia erőteljes kritikája is. Szerinte a bajtársiasságon alapuló közösségre is szükség van, de abból csak akkor válik politikai közösség, vagyis állam, ha valóságos fenyegetésként jelenik meg a háború, mert antagonisztikus ellentétek lépnek fel határain túlról, de azokon belül is. Schmitt szerint a barát–ellenség fogalom párból az ellenség az alapvetőbb, mert épp az hozza létre a politikai értelemben vett barátságot. A konfliktus nem normatív, hanem deskriptív kategória itt, s másképpen le sem zárható, mint háborúval. A gazdasági, vallási és kulturális ellentétek mind akkor válnak politikaiivá, amikor olyan mértékben tudják megosztani a közösséget, hogy az már csak erőszakos harcban oldódhat fel.

Kolnai nem habozik rámutatni, hogy ez a politikai fogalom nemcsak szűk, de kevésbé életszerű is (például nehezen elfogadható az, hogy egy párt csak akkor

válna politikai kategóriává, ha tagjai hajlandóak lennének érte meghalni). A szerző Szent Ágoston példáját hozza anélkül, hogy forrását megemlítené – két egymással háborúban álló rablóbanda konfliktusát még nem lehet politikának tekinteni. A magyar gondolkodó szerint „Schmitt alapvetően eltúlozza a politika és a háború közötti kapcsolatot”. Ennek pedig szerinte az az oka, hogy a külpolitikai kapcsolatokra fókuszál, nem a belpolitikai viszonyrendszerre. Kolnai kétségeit hangoztatja azzal a Schmitt által megfogalmazott tétellel kapcsolatban, amely szerint az a közösség, amely békére törekszik, és nem szeretne ellenségeket látni maga körül, nem is lehet politikai közösség. Kolnai a parlamenti pártrendszerrel érvel, amikor azt akarja alátámasztani, miért nem állja meg helyét a „barát–ellenség” viszony a politika és az állam meghatározásaként. Nyilvánvaló, hogy a parlamenti küzdelem nem nyílt háború, hanem nagyon is formalizált eljárások sorozata, amely döntésekhez vezet. De más példája is van. Ilyen az önkormányzatok világa, vagyis maga a föderális államberendezkedés. Ezen példákra támaszkodva nagyon határozottan jelenti ki: „Semmi esetre sem a háború a politika kulminálása és lényege; az legfeljebb csak egy eszköz...” Vagyis ezen a ponton elutasítja azt, hogy egy közösség élete épp a háborúban csúcsosodna ki, hiszen „az élet lényegi jelentése soha nem található fel a halálban”.

Kolnai szerint Schmitt barát–ellenség szembeállításában a politikai folyamat határesetét emeli a paradigmátikus eset státusába. Ennek pedig az a magyarázata, hogy a külpolitikai viszonyrendszerekből indul ki. Schmitt a liberalizmust kritizálja, amiért az nem a háborúra koncentrálna, hanem e helyett „a véget nem érő verseny és véget nem érő vita dinamikájára” helyezi a hangsúlyt. Nem az a kérdés Kolnai Schmitt-értelmezése szerint, hogy hogyan kormányozzák a népet, és hogyan élnek az állam keretei között, hanem hogy miként kezelik az ellenséget. Ha ez utóbbi kérdést háttérbe szorítjuk a politika értelmezése során, akkor gondolkodásunk nem lesz egyéb, mint a gyengeség filozófiája, amit mások ki fognak használni a saját javukra.

Kolnai problémája ezzel a gondolkodásmóddal az, hogy háttérbe szorítja a szellemi küzdelem lehetőségét. Schmitt szerint a politikában csak konkrét személyek feletti uralomról eshet szó. Az, hogy ez az uralom milyen berendezkedés részeként, mifajta intézményes elrendezésben valósul meg, másodlagos. Kolnai joggal szembesíti ezt az álláspontot azzal a nehézséggel, hogy így egybe-emosunk egymástól nyilvánvalóan eltérő rendszereket: az üdülőtábor és a börtön, az ősi perzsa uralom és a parlamentáris demokrácia is összeecsúszik. Pedig ezek nyilván eltérő hatalmi konstellációk, amelyeket eltérő racionalitások irányítanak. Ha csupán az egyének fölötti hatalmi viszonyra szorítkozunk, e különbségek érzékelhetetlenné válnak. Ezért Kolnai szerint valójában a politikáról szóló diskurzus célja annak megválaszolása, hogy az állam rendje milyen részletes struktúrát mutat, hogyan valósul meg a kormányzás egyrészt ténylegesen, másrészt a normák szintjén, elvi igényekkel. A tényleges politikai életre jellemző tagolt strukturális viszonyok folyamatos viták tárgyát képezik természetesen, egymással vitatkozó alternatívák közötti versenyt generálnak, de a politika ettől még nem fegyveres harc (bewaffneter Kampf), hanem valójában társadalmi vitát (soziale Diskussion) jelent.

Kolnai világosan elválasztja egymástól a kétféle alternatívát: a politika normál folyamatát és a háborút. Míg Carl Schmitt a külpolitikából kiindulva fejtegeti a politika mibenlétét, és ezért a háborút tartja a politikai közösség tényleges kifejezési formájának, amelynek létoka szerinte a hatalom folyamatos kiterjesz-

tésének igénye (Machtentfaltung), addig Kolnai politikáról való gondolkodásában a kiindulópont a belpolitika, a politikai közösség az állam teleologikus (cél-elvű) funkciójában tudja magát kifejezni, és itt a vita válik az állami politika irányára vonatkozó döntés racionális előkészítésének terepévé.

Mindennek igencsak nagy jelentősége van 1933-ban. És Kolnai nem is leplezi, hogy szerinte a politikai gondolkodás nem független a politikától, mi több, valójában a hatalomnak adott tanácsadásként értelmezhető. A politika mélyén a háborús logikát felfedező elmélet nem kevesebb, mint a háborús logika érvényesítésére tett javaslat. Schmitt koncepciója kizárja a vita lehetőségét a politikai döntéselőkészítésből, s ezáltal kivészi a közösség ügyeinek intézését a közösség kezéből. Ám valójában a schmitti leírás sem tud függetlenedni a Kolnai által emlegetett strukturális kérdésektől. Hiszen az, hogy ki fog ki felett uralkodni, abból a kérdésből következik, hogy a közösségi élet miként szerveződik. E strukturális viszonyokat pedig természetesen számos tényező befolyásolhatja, beleértve a vallási, kulturális és szociális rendszereket. E változó viszonylatok egymástól eltérő, de az erőforrásokért egymással is vetélkedő csoportokat teremtenek, s a köztük lefolytatott politikai alkuk határozzák meg a csakugyan politikainak nevezhető hatalmi viszonyokat. Mondhatni, a belpolitikai kérdéseket feszegető vitáktól nem lehet megszabadulni a politikában, míg a külpolitikában akadhatnak szerencsésebb korszakok, amikor a háborús logika nem érvényesül.

A belpolitikai csatározásokban is megvan a küzdés agonális eleme, de ez nyilván nem vezethet az ellenfél szimbolikus vagy tényleges megsemmisítéséhez. Mi több, itt a küzdelem mellett szükségszerűen jelenik meg az együttműködés dimenziója is (kamphafte und gemeinschaftshafte soziale Funktion). Mivel a liberalizmus és a demokrácia nyújt először részletes intézményes és jogi garanciákat a versengő együttműködéshez, ebben az értelemben ezek teremtik meg a politika állandósult-intézményesült lehetőségét, s ezért éppenséggel nem tekinthetők a politikai cselekvés hanyatlásának, ahogy Schmitt jellemzi ezeket. Kolnainál nem esik szó e belpolitikai intézményesülés korábbi történeti formáiról. Pedig ennek annyiban nagy a jelentősége, hogy nyilván nem a liberalizmus és a képviseleti demokrácia volt az első, amely erőfeszítést tett a kooperáló versengés feltételeinek megteremtésére a politikai közösségi élet keretein belül.⁵ De Kolnai joggal hangsúlyozza azt, hogy ez utóbbiak dolgozták ki a politika mint intézményesített vita keretrendszerét.

Kolnai ugyanakkor osztja Schmitt azon nézetét, amely szerint az irracionális elem szükségszerűen jelenik meg a politikában: „igaza van, amikor azt állítja, hogy a politikának köze van ahhoz, amit az államélet irracionális elemének nevezhetünk”. Ám szerinte Schmitt hibázik, amikor ezt a meglévő, de csak kivételes helyzetben érvényesülő irracionális elemet tekinti a politika alapvető összetevőjének, mintegy eleve kizárva a politikai konfliktusok erőszakmentes megoldását mint lehetséges választható alternatívát. Mintha az érdekek egyeztetésére a politikában eleve nem lenne esély. Pedig Kolnai szerint az államnak épp az a feladata, hogy valamifajta központja legyen az érdekek összehangolásának. És habár ez a tény nem tudja megelőzni a vélt és a valós érdekkülönbségek kialakulását (ahol a vélt kategória sokszor egyenes úton vezet a politikai irracionálitáshoz), a racionális intézményépítés révén a politikai irracionálitás is becsatornázzhatóvá válik. Szemben a törzsi háborúkkal, amelyek irracionálisak ugyan, mégsem politikaiak, a komplex intézményrendszerrel bíró államalakulatok képesek tényleges politikai küzdelmeknek helyt adni – ilyen például a két

párt között zajló csatározás, vagy akár egy párton belül az eltérő nézetet képviselő irányzatok megjelenése és versengése. Itt is megjelenik az emberi közösségekre jellemző küzdelem (Kampf), de az intézményrendszer képes e küzdelmet a fizikai megsemmisítés és a társadalmi ellehetetlenítés célkitűzéséhez képest mégiscsak kifinomultabb formák közé terelni. A „barát” és „ellenség” schmitti kategóriájával szemben Kolnainál a politika „az egymással együtt élő ellenfelek” összjátéka, akiknek „közös társadalmi hivatkozási alapjuk” van. Ezek az ellenfelek olyan álláspontok megjelenítői, amelyeknek közös intencionális vonatkozásuk van. A rivális álláspontok kölcsönös függésben vannak, és a „közös jóra” (Gemeinwohl) vonatkoznak. Az intézményi keret célja a versengő felek közötti bízalom mint közös alap valamilyen módon történő újraépítése és megtartása.

Láttuk tehát, hogy Kolnai már azt is kétségbe vonja, hogy a politika területén az együttműködés ne lehetne sikeres. „Nem a barát és az ellenség unalmas és halálos konfrontációját találjuk, hanem egy az egészen átívelő »barátságot«, amit át- meg átjárnak partikuláris barátságok, s a velük szükségszerűen együtt járó ellenségességek.” A politikai ügy olyan ügy, amely a társadalom jó részét érinti, megoszt, vitára sarkall, eltérő válaszok lehetőségét biztosítja. A megosztás révén rivális csoportokat is képez, amelyek egymással küzdenek az általuk helyesnek vélt irány kivívása érdekében. E vitákban általában nem hűvös és racionális érvekkel operálnak, hanem lelkesíteni szeretnének, és ezért kifejezetten fokozzák a szenvedélyeket. Pedig azt már tisztázta Kolnai, hogy a szenvedély nem jó tanácsadó. De azt mondja, hogy a szenvedélyes hangú vitákat is lehet mederben tartani, tehát nem kell azokat feltétlenül lehalkítani. Épp ellenkezőleg, az átélte viták erősíteni tudják a közösségi kohéziót, ráadásul a vitában álló ki- sebb közösségek maguk is történetre, hagyományra tesznek szert.

Dolgozatát még egyszer összefoglalva, Kolnai a következőképp szembesíti saját álláspontját Schmittével. Míg vitapartnere gondolkodását a barát és ellenség elméleteként határozza meg, az ő sajátja a politikai rend elmélete. Az irracionális ellenségeskedéssel szemben szerinte inkább az határozza meg a politikát, hogy általa különféle nem politikai – vallási, jóléti, igazságossági, kényelmi stb. – értékeket próbálunk érvényesíteni. Persze nem tagadja a tisztán politikai értékek világát sem, de Kolnai szerint ezek csakugyan körülményfüggőek, s ennyiben magukban rendszerszinten nehezen tárgyalhatóak. Ez azonban nem vezethet egy olyan fokú relativizmushoz, amely Schmitt elméletéből bontható ki. Kolnai szerint a szubjektív elfogultságtól az egyetemes értékekig épp a politikai értékek köztes szintje tud elvezetni. A politikai szintjén megjelenő harmóniatörekvés persze az egyéni érdek kiteljesítését is szolgálja, de ezt csak úgy érheti el, hogy közben a hivatkozási alapot biztosító társadalmi egység harmóniáját is szolgálja, s közben az ellenfél megalázásának és megsemmisítésének irracionális igényét a szükséges minimumra szorítja vissza. Kolnai elgondolása szerint a politika ebben az értelemben a szubjektív érdek és az egyetemes érték közötti hatékony közvetítés eszköze.

Az érett Kolnai a politika erkölcsi mozzanatáról

■ Ugyanezzel a kérdéssel vívódik az 1960-ban született Kolnai tanulmány, *Az erkölcsi mozzanat a politikai megosztottságban* című írás. Egész pontosan „az erkölcs alapvető, egyetemes törvényeinek” és a politikai viták relativitásának viszonya izgatja. Amellett kíván érvelni a dolgozatban, hogy politika és erkölcs két

különböző szinten mozog, és ezért nem probléma, ha másként működnek, ám kapcsolatuk így sem tagadható, mi több, kulcsfontosságú. Úgy érzi, az erkölcs univerzális érvénye mellett nem kell túl sokat érvelnie. Ám ez a tény, amelyet mind a katolikus moráleteológia, mind például a kantianus filozófiai hagyomány megerősít, nem zárójelezi a politikai nézetek közötti élénk vita lehetőségét, ami abból fakad, hogy politikai érdekeink és értékeink akkor is alapvetően eltérhetnek, ha egyébként az erkölcsi alapok tekintetében egyetértünk. A politika szintje ugyanis szükségszerűen konfliktusos: „a politikai álláspontok világa egyfajta primordiális értelemben konfliktusok világa, míg az erkölcsé nem”. A megosztottság minden közösségben megjelenik, ezért nem csoda, ha a politikai közösségben is felfedezzük. A pártosodás logikája nem a pártrendszerrel született, emlékeztet rá Kolnai, hanem végigkíséri az emberi történelmet. Ám a megosztottság és a vita nem szükségszerűen torkollik a barát és az ellenség kategóriáiba. Kolnai szerint ez inkább a totalitárius rendszerekre jellemző, amelyek nem tudnak mit kezdeni a kompromisszum követelményével. Ezen a ponton merül fel e dolgozatban is Carl Schmitt neve, akit „a nemzetiszocializmushoz kapcsolható talán legjobb képességű politikai filozófus”-ként emleget Kolnai. A közösségen belül elfogadhatatlannak tartja Schmitt kategóriáját Kolnai. Szerinte „a megosztottság, a konfliktus és a megegyezés is a politika természetéhez tartozik”. Ezzel szemben viszont az erkölcs világában az egyet nem értés periférikus anomáliának tekinthető.

De mi magyarázza a különbséget? Kolnai a politikát a cselekvés világának egyik szegmensének mutatja be. A cselekvés világát pedig folyamatos döntéskényszer jellemzi: „Életvitelem [...] egymást kizáró, különféle előnyökkel és hátrányokkal járó cselekedetláncolatok közötti folytonos választást követel meg.” A döntések egy részét *real time*-ban, ahogy ő fogalmaz, in situ kell meghoznom, s ebben a „prudenciális »helyesség«” mércéit kell alkalmaznom. E világban szinte lehetetlen „törvényeket”, „szabályokat” felállítani és azokat követni, már csak a körülmények sokasága és a beláthatatlan következményláncolatok miatt is. Ráadásul egyéni döntéseimnek sokszor lesz közösségi, társas következménye: „a politika [...] a társadalom összehangolt életére” (social practice in its concerted form) vonatkozik, egy „egységes, kvázi cselekvőnek tekintett kollektív testre” (collective body). Ennek a testületnek az összetétele, előélete, érdekvilága és érzelmi kultúrája nyilván az adott körülményektől függ. A politika ebben az értelemben „egy meghatározott körülmények között, egyénekből összetevődő konkrét közösség javáról szól, amelyet adott, szokásos [...] szempontok alapján értelmeznek”. Ne feledjük, e háború utáni korszakában Kolnai már mindenképp konzervatív gondolkodónak számít, míg fiatalon még sokáig baloldalinak tudta magát, a katolikus hit felvétele után is. Mint látni fogjuk, nézőpontjának tisztázása azért fontos, mert maga erre nem utal a szövegben, viszont a bal–jobb szembenállás lesz e dolgozat egyik legfontosabb kérdése a megosztottság kapcsán. Hogy Kolnainak elemzése során nem a konzervatív álláspont melletti érvelés lesz a célja, azt nem csak az analitikus filozófiai nyelvhasználat semlegességre való törekvése magyarázza. Inkább Kolnai filozófiai álláspontja tükröződik benne: szerinte a filozófia csak akkor tudja ellátni feladatát – vagyis hogy az igazság felé vezessen bennünket –, ha vizsgálódásait árnyaltan, a részletekre ügyelően, az egyrészt–másképp logikáját és retorikáját alkalmazva folytatja le. Vizsgálódásának nem az a célja, hogy a vitázó felek között igazságot tegyen, hiszen nem arról van szó, az egyik álláspont erkölcsileg helyes, a másik pedig nem. Inkább úgy

lehetne fogalmazni, hogy ugyanazt az erkölcsöt más-más módon, másféle hang-
súlyokkal alkalmazzák az egyik, és megint másként a másik párt tagjai és teore-
tikusai. Ezt a tételét teszteli Kolnai dolgozata másik felében, ahol a jobb- és bal-
oldal politikai „logikáját” és „retorikáját” veti össze.

Bevezetesként elismeri, hogy a bal–jobb megkülönböztetés csak nemrégiben
vált elterjedtté, ám kitart azon álláspontja mellett, hogy a kétféle alapállás meg-
különböztetése ősrégi, valójában a kezdetek óta végigkíséri az emberi közössé-
geket. A két paradigmatis álláspontot a következő fogalompárok jellemzi:
„tekintély versus szabadság”, „hagyomány versus haladás”, „hierarchia versus
egyenlőség”.

Az egyik legmeglepőbb tétele szerint az egymást kritizáló politikai alapállá-
sok mögött egy közös értékrend (közös erkölcsi hivatkozási alap) húzódik meg.
Ezt az alapot olyan fogalmakkal jelölhetjük, mint amilyen az „igazságosság”, az
„őszinteség” és a „hűség”. Ez persze bizonyos értelemben triviális – hiszen
Wittgenstein is hangsúlyozta már, nem lehet vitatkozni közös nyelv nélkül. Más-
felől azonban ez épp a döntő különbség Schmitt és Kolnai álláspontja között.
Míg az utóbbi szerint van egy ilyen közös erkölcsi hivatkozási alap, az előbbi
szerint a barát–ellenség végtelen megkülönböztetése minden közösséget felborít-
hat és szétszakíthat.

De lássuk, hogyan jellemzi fenomenológusként Kolnai a kétféle nézőpontot.
„A jobboldali politikai ész az »erény« érdeklí [...], a baloldalt pedig inkább
a dolgok erkölcsileg elfogadható állapota.” Ez a megkülönböztetés a politikatu-
dományban a cselekvőközpontú és az intézményelvű megközelítés megkülön-
böztetésének felel meg. Az intézményközpontú baloldallal azonban egy továb-
bi, konstitutív szerepet is azonosít Kolnai – a baloldalé szerinte a politikai kez-
deményezés előnye, mivel a status quót korábban a jobboldal uralta. Ennek
megfelelően viszont a jobboldal csak reaktív, a kihívásra válaszoló szerepet vál-
lalhat magára, viszont amíg hatalmon marad, fontos számára a kormányzás mű-
vészete. Ezzel szemben a baloldal a kritikáját az intézményes berendezkedésre
vonatkozóan, rendszerszinten fogalmazza meg, hisz minél radikálisabb átalakí-
tásban érdekelt, hogy a fennálló hatalmi viszonyokat megfordítsa.

Ezekből a megállapításokból kiindulva Kolnai arra a következtetésre jut,
hogy az erkölcsi és nem erkölcsi kérdések viszonyában a jobboldalra jellemző
felfogást jól fejezi ki az antik görög kalokagathia ideálja. Az agathosz (jó) itt a
kalosszal (szép) együtt jelenik meg igényként, vagyis az erkölcsi összenőtt a nem
erkölcsi minőséggel. Ez az elképzelés a létező életforma normává emelését cé-
lozza. Ezzel szemben a „baloldali szemlélet célja a társadalmi valóságnak az
erkölcsi követelményekhez való igazítása”. Ehhez társul egy másik sajátossága
a baloldali gondolkodásnak – amely viszont e gondolkodást Carl Schmittéhez kö-
zelíti: „az erkölcsi szükséghelyzetekre hajlamos összpontosítani, nem pedig az er-
kölc közvetett támogatására és valószínű erődítményeire”. Ezzel pedig a politika
normálállapota szükségszerűen háttérbe szorul, mint valami olyasmi, amit min-
denképp meg kell haladni, nyilvánvaló igazságtalansága miatt. A baloldalt kiindu-
lópontja vezeti felre: „Az az állítás, hogy mindent meg kell javítani, amit csak
értelmes módon az »igazságtalanság« kategóriájába be lehet sorolni, és ami miatt
vitatkozva föl lehet háborodni [...], kvázi logikus módon alakul át egy olyan állí-
tássá, hogy a társadalmi viszonyok összességét kell újrendezni.”

Kolnai nézőpontja eddigre már nyilvánvalóvá vált – bár továbbra is kritikus
mind a két felfogással kapcsolatban, nyilvánvaló, hogy saját politikafelfogása

mégiscsak gyaníthatóan közelebb áll a politika normálállapotára, a kormányzás „művészetére” összpontosító jobboldali nézethez. Ugyancsak gyanítható, hogy a kötelességek (jobboldal) és a jogok (baloldal) fogalmi dichotómiája esetében is az előbbihez áll közelebb felfogása. Kolnai azonban a jobboldali holizmust („a társadalom szerves fejlődése”) és a baloldali monizmust egyaránt elítéli, mivel mind a kettőt „szélsőséges politikai pozíciónak” tartja. Ám szélsőségesességükben másféle megoldást keresnek a Van és a Legyen közti feszültség feloldására. Míg a jobboldal általában elfogadja, hogy a valóságban a két princípium feszültségben áll (ezért csak helyi megoldásokat keres, esetleg idealizált utópiákat fest), a baloldal a kérdés azonnali orvoslása érdekében „sürgősen orvosság után néz”. Márpedig ez Kolnai szerint végzetes hibát eredményez; ezáltal a baloldal „a valóságos és a kívánatos emberi lét integrációja megvalósításának köteleződik el”, szemben a „konkrét hatalmak és tények jobboldali megszentelésével”. A jobboldal is hajlamos túlzásba esni, amikor „a tradicionalizmus vagy reakciós képzelgés bizonytalan lábakon álló utópiáit explicitebb és elvontabb holista elméletekkel támogatja meg”, s ezzel „illúziók” rabjává válik. Kolnai itt az illúziókkal kapcsolatban pozitív érzéseket tápláló Burke-re hivatkozik. A baloldal viszont „egy alapvető tévhit” (paramount delusion) áldozata lesz, amikor azt követeli és próbálja megvalósítani „hogy az emberi viszonyokat általában az igazságosság szerint rendezzék, s az igazságosság azonosuljon az emberi akarral”.

Konklúzió

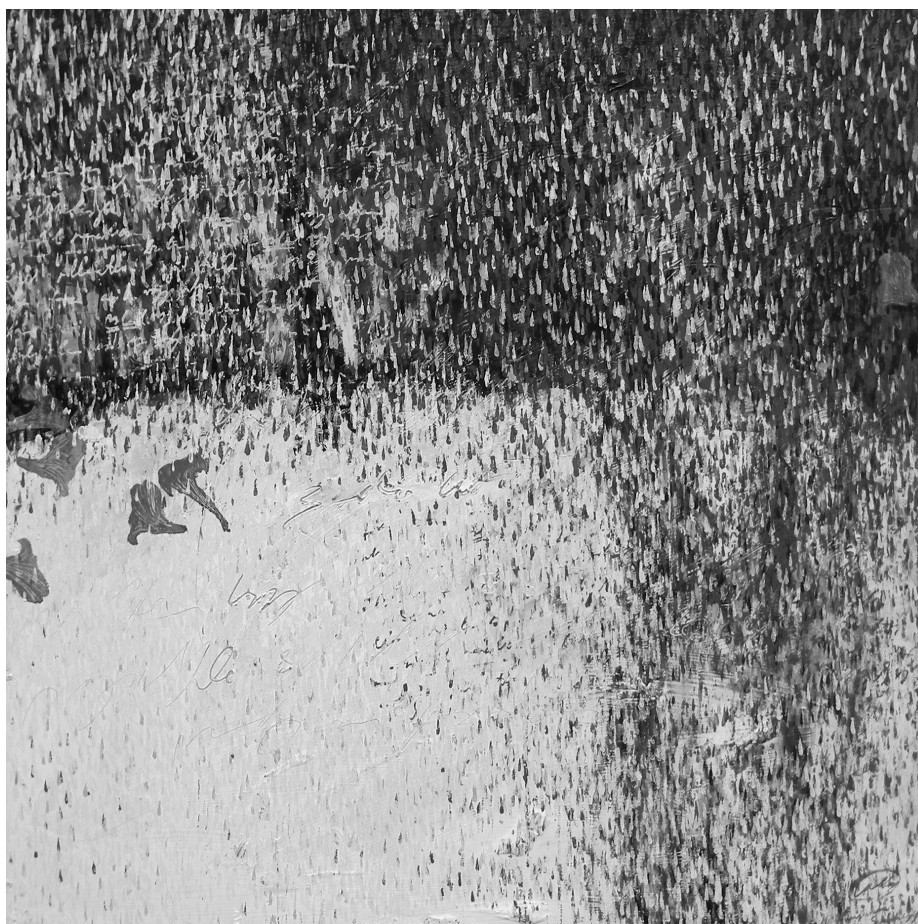
■ Miután ily módon Kolnai végére ért annak az útnak, amely azt volt hivatott bemutatni, hogy miként lehet egymással hibásan összekapcsolni a politika és az erkölcs világát, még egyszer visszatér a két sík tényleges viszonyára. A közélet-ről ismét kijelenti, hogy „megosztott érdekek, különböző ízlések és konfliktusban lévő célok” jellemzik, majd ezután – némileg meglepő módon, mégis ismét kijelenti, hogy „az emberek társadalmi élete [...] nem lehet meg erkölcsi útmutatás és ösztönzés nélkül”.

Most már látjuk, hogy e két tézis párhuzamos hangsúlyozása nem ellentmondás nála. Szerinte a politika a mindennapi cselekvés világa, amelyben felhasználnunk erkölcsi érveléseket, de a két világ, a Van és a Legyen világa egymással nem olvasható össze, csak az általa élesen elítélt utópiák törekszenek erre. Az utópiák megvalósítása a totalitarizmus politikai gyakorlata. A politika és az erkölcs Kolnai szerint egymástól megkülönböztetendő, ám egymással kapcsolatban maradószférák tehát. A politikai döntés súlyát a politikai közösséggel kapcsolatos következményei adják. Az erkölcs külső mérceként szolgál a politika számára, ám azt a politika belső logikájává tenni nem lehet.

■ JEGYZETEK

1. A fenomenológia történetére fókuszáló Varga Péter alapvetően a megkésettiséget társítja Kolnai fenomenológiájával. Vannak olyanok is, akik a realista fenomenológia második hullámában fontos szereplőnek látják olyan gondolkodók társaságában, mint Theodor Celms, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Edith Stein vagy Kurt Stavenhagen. (Varga Péter: *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg. Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában. Kolnai Aurél és Max Scheler írásai.* BUKSZ. 2015. 1–2. sz. 98–101. Embree, Lester: *Phenomenological movement.* Routledge Encyclopedia of Philosophy Online. 10.4324/9780415249126-DD075-1. Második fejezet, Realistic Phenomenology.

2. Aurél Kolnai: *What is Politics About?* (Der Inhalt der Politik, 1933) In: Zoltán Balázs – Francis Dunlop (eds.): *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurél Kolnai*. (Trans. Francis Dunlop) CEU Press, Bp., New York, 2004. 17–44.
3. Kolnai Aurél: *Az erkölcsi mozzanat a politikai megosztottságban* (The Moral Theme in Political Division). In: *Kolnai Aurél* (Vál., s. a. r., a bevezetést és a jegyzeteket írta Balázs Zoltán) Új Mandátum Könyvkiadó, Bp., 2003. 181–198.
4. Lásd az 1. jegyzetet.
5. Lásd ezzel kapcsolatban Bibó István nevezetes gondolatait az európai társadalomfejlődés értelméről.



GÉCZI JÁNOS

Tök

Áfra Jánosnak

Végezetül a törmelék tetején
megtelepedik a növény, amely
a nyirkos-nyálkás helyre ejtőernyő-
levelekkel ereszkedett alá
a mocskos égből, hogy kilenclábnyi
hosszan befussa a szennyezett talajt,
virágok sárga kürtjeit nevelje,
s hogy kitelik ideje, növesszen
hasat kígyóalakján.

Ez az, mondják,
amely megfagyott vízből állt össze.
Beszélik, nedves szemű, szája hideg,
gyomrot lazító. Az ihatnámságnak
véget vet, embert emésztő. Hírlik,
minél nagyobb lesz, a világ annál
rövidebb, nem szárítja füst, nem tárol
magvakat. Olyan szakács gondolta ki,
hogy milyen legyen, aki savas létől
lágú húsú, a múlt mesterségeit
többre becsüli a jelenénél,
s a jövőt pompás romjaiban
látja szépnek.

Te tök, te istensebre
zöld árnyat terítő, a felnevelt
homályodban hever-e tövednél
próféta, vagy csak magadnak suttoysz,
mint akinek leveleit tele-
íratlan füzet lapjaiként a szél
oda s vissza szorgosan hajtogatja.

Baucis

Seres Lili Hannának

A hárs mögé lesve láttam, az árnyéka
pereme kék. És a lomb az árny
nagyját eltakarja. El a fényidegen
nyestet s az éjjelt szertegágogó,
a nappal szerűjét széthányó ludat.

Forgatom a szavakat a számban,
késleltetem a vérengzést.
A végső szótag előtt tán fölcsap
a vihar, legyen hosszú a szárnya,
talán lekushad a predátor is,
kiveti magából a jelenet.
Egyre hígabb zaj, hízik a hőség.
Rám hajol, nyakamba szimatol a végzet.
Tudom, mi zajlik túl a hársfán.

Zsoltár, kökénnyel

Lesz, amikor már nem tudhatom
elképzelni azt, aki a verset
olvassa. Az árnyal telt erdőt sem,
amelybe a szavak ösvényén
haladva, rózsafüzérbe fohász,
beleolvad. A nyolcadrét eget
sem látom, félvászon kötésben.
Az idővel együtt szakad le
a táj a széles horizontról,
díszletétől a cserjényi kökény
elköszön és szép kéztől kecsesség.
Nem szolgálják a jelenlétet.

Többé nem hasonlít rám a vers.
A gyalogútnál kék bolygókkal
telt bokor terebélyesül,
kozmoszában a madár képes
egy helyben repülni. A könyv is más
lesz, mint amihez közöm volt, pedig,
ima a teremtőjét, őrizte
lapjain a hozzád írt sorokat.
Hiába is mondtad, van idő.

MAKKAI BÉLA

A POZITÍV SZOMSZÉDSÁGKÉP(EK) FORMÁLÁSA A REGÁTI MAGYAR SAJTÓBAN (1860–1918)

A kezdetek – a Bukuresti Magyar Közlöny (1860)

■ A regáti magyar sajtó kezdetei a 19. század derekáig nyúlnak vissza. Az első magyar lap alapítása a magyar szabadságharc emigrációjához kötődik. A *Bukuresti Magyar Közlöny* következetesen őrizte a heroikus erőfeszítésekkel megvívott szabadságharc emlékét, s öntudatosan szembehelyezkedett a Habsburg-abszolutizmus ármánykodásaival, de a román közgondolkodást 1848/49 polgárháborús jellegű konfliktusa¹ óta terhelő magyarellenés előítéletekkel is.² (Amelyek csak sokasodtak az Erdélyből átáramló³ frusztrált román értelmiségiek lejárató kampánya által.⁴)

A hetilap ápolta olvasóiban az elvesztett haza iránti szeretetet, de a befogadó haza iránti tisztelet és hála érzését is. Idegen földön ezt az építő magatartást diktálta a beilleszkedés gyakorlatias érdeke és az a friss történelmi tapasztalat, hogy a fenyegető osztrák–német és orosz birodalmi törekvések *szükségessé teszik a térség két nem szláv népének összefogását*. (Amint ezt Kossuth és Bălcescu Szegeden, az 1849. július 14-ei magyar–román megbékélési tervben is megállapította.) A szerkesztő, Koós Ferenc lapját olyan „kapocs”-nak nevezte, amely a közös dicső múlt tükre és a szomszédok közötti reményteljes jövőépítés eszköze.⁵ A kölcsönös előítéleteken azonban nem volt könnyű túllépni.

Noha cikksorozat indult a közös történelmi múlt – többnyire pozitív – emlékeinek megismertetésére,⁶ a *Național* „képmutatónak” nevezte a magyarok szabadságszeretetét, s azzal a nemzetiségi elnyomás „pokoli terveinek” vádját szegezte szembe. Oroszhegyi doktor erre a *Román testvéreink* című rovatban válaszolt. Rámutatott, hogy a földesúri elnyomást a magyar paraszt évszázadokon át épp úgy megszenvedte, mint a román; egyúttal a két ország újságíróit arra intette, hogy egymás lapjainak tárgyilagos szemlélésével – tehát *egymás kölcsönös megismerésével* – próbálják megfékezni a felelőtlen hangulatkeltést. A Szathmáry Papp Károly, későbbi román udvari fényképész nyomdájában megjelenő lap néhány hónap sikeres működés után a jászvásári *Tribuna*⁷ és az *Independentă*, valamint a *Nikipercia* sorsára jutva⁸ 1860 karácsonyán elnémult.

A Bukuresti Híradó (1876/85)

■ Csaknem emberöltőnyi idő múlva érett meg a helyzet egy újabb magyar lap megalapítására. A *Bukuresti Híradó* beköszöntő vezércikke a szép fejlődést mutató fiatal Romániát mint az európai kultúrnemzetek tagját üdvözölte.⁹ Egyúttal eltökélt harcot hirdetett a gyanakvás és rémhírterjesztés ellen. Ez utóbbi kategóriába sorolta azt a híresztelést, hogy a románság csak az alka-

lomra vár, hogy a Tiszáig érőnek hitt etnikai szállásterületét elfoglalja; míg a magyarok Havasföld, vagyis az egykori Szörényi Bánság visszafoglalását tervezgetik.¹⁰

Az 1875-ben kirobbant balkáni válságban az ellentétek csakugyan kiütöztek, noha a kezdeti kölcsönös oroszellenesség átmeneti közeledést hozott.¹¹ Budapest törökbarát politikája¹² miatt azonban a *Telegraful* 1876. évi szilveszteri száma a „szidalmak” „szokásos” özönét zúdította a magyar laptársra.¹³ A háborúskodás és gabonaválság miatti gazdasági recesszióban a jöttment magyar *haimanokról*, (másutt *boanghen*),¹⁴ „gyűlöletes gúnnyal” írta a román sajtó, hogy a világverő hunok elkorcsosult utódai, immár a románok szolgálként keresik boldogulásukat.¹⁵ A magyarországi sajtótermékek közül a *Pesti Hírlap* az 1886-ban kirobbanó vámháborút épp ilyen harsány elfogultsággal kezelte. A viszály felelősségét a román félre hárította, mégpedig bántóan fölényes hangnemben. Ekképpen: „Egy pigmeus az európai államok között öklöt mutatott a Monarchiának.”¹⁶ A bukaresti magyar lap azonban visszautasította a hazai sajtó felelőtlen híradásait: „Ne tüzeljük fel, ne ingereljük egymást – írta. – A jó szomszéd többet ér [...], mint sok testvér.”¹⁷ E gondolat jegyében indította el Vándory Lajos 1880-ban lapja román nyelvű változatát, ám békéltető felhívása a román sajtóéletben nem talált visszhangra (miközben a szerkesztő törekvéseit a román király koronarenddel jutalmazta).¹⁸ A lap állandó munkatársa, Veress Sándor mérnök (az első román vasútvonal tervezője) írta: „...a toll emberei a hírlapi hézagokat ellenünk való epekedésekkel töltik be, mi vagyunk szeréntök Európának műveletlen, türelmetlen barbárjai”.¹⁹ A bizalmatlanság, előítélet és sértett önérzet azonban mindkét oldalt jellemezte: úrhatnám és erőszakos magyarok az egyik – igénytelen, vad és hálátlan románok a mérleg másik serpenyőjében. Magyar oldalon a sajtó szenzációhajhász tudósításai gyakran diplomáciai hullámverést keltettek. Ezért Széll Kálmán miniszterelnök 1902-ben arról tájékoztatta a közös külügyminisztert, hogy: „[...] a magam részéről a legnagyobb nyomatékkal figyelmeztetek minden itteni beavatott tényezőt a discretio szigorú szem előtt tartására, s a legjelentékenyebb magyar lapokat is felhívtam, hogy a romániai magyarság dolgaival egyáltalán ne foglalkozzanak.”²⁰ (Merthogy ezzel is gyúanyagot szolgáltatnak az ellenségeskedéshez).

Nem volt jobb a helyzet a Kárpátok túloldalán sem. A kereskedelmi tárca bukaresti képviselője 1901-ben úgy jellemezte a regáti sajtóviszonyokat, hogy „[...] a román hírlapirodalom csaknem állandóan hamis és tendenciózus híreket közöl Magyarországról...”²¹

A Bukaresti Magyar Újság (1901–108) és a Romániai Hírlap (1907–1910)

■ A Kereskedelemügyi Minisztérium bukaresti tudósítója abban, hogy a Kárpátok túloldalán „még kivételképpen sem találni tárgyilagos sajtóterméket”, azt a veszélyt látta, hogy a kivándorolt magyarság – egyéb hírforráshoz nem jutva – a román sajtó tükrében gyengének, sőt ellenszenvesnek láthatja az odahagyott hazát, ezért egy mértékadó magyar lap megindítására tett javaslatot.²²

Az 1902-ben (újra)alapított *Bukaresti Magyar Újság* a Romániai akció²³ keretében a magyar kormány segélyével jelent meg. Mégpedig azzal a szerkesztőnek szóló szigorú utasítással, hogy „Minden ízetlen hyperlojalitás elkerülésével tartozik Ön Románia és intézményei iránt lojalitással viseltetni...”²⁴

Ennek ellenére a fogadtatása nem a várakozások szerint alakult: az *Apărarea Națională* a magyar újság jelentkezését ügynökök mesterkedésének, a sajtószabadsággal való visszaélésnek, a szerkesztőket pedig „báránybőrbe öltözött farkasok”-nak nevezte, kiknek veszedelmes terve a csángók tudatának megzavarása.²⁵ A lapot ezek után a román posta nem kézbesítette számos moldvai csángó előfizetőnek.²⁶

A hiteles tájékoztatás követelményeinek megfelelni igyekvő lap romániai megítélésén csakugyan sokat rontott az anyaországi sajtómunkások könnyelműsége vagy nagyon is tudatos fölényeskedése, amelyek a szomszédsági kapcsolatokban felesleges feszültséget keltettek. Ezt példázza a *Pesti Hírlap* éles hangú cikke 1905-ből, amely a magyar fenntartású romániai magániskolák zaklatása és a kötelező románnyelv-órák számának tervezett radikális növelése ellen tiltakozott. A negatív román nemzeti karaktervonásokat és román politikai túlkapások példáit taglalva a cikkíró határozott fellépést követelt a román kormánnyal szemben.²⁷

A tiltakozásnak ezt a módját a miniszterelnökség referense helytelenítette, mondván, hogy a hazai sajtó önértetes offenzívája „célrt téveszt, s nekünk inkább árt, mint használ”.²⁸ S a lehetséges diplomáciai következményekre tekintettel sajtó-helyreigazítás jelent meg Rákosi Jenő *Budapesti Hírlapjában*.²⁹ A józan hangvételű cikk szerzője Poliány Zoltán volt. A bukaresti lap szerkesztője a magyarság romániai recepcióján azzal is igyekezett javítani, hogy a román király 40 éves uralkodói jubileumán rendezett nemzetközi kiállításra egybe kovácsolta a magyar egyesületeket, amelyek elsőként állítottak kiállítási pavilont I. Károly tiszteletére. Erőfeszítéseinek gyümölcse, hogy lapja az elfogulatlan tájékoztatás elismeréseképpen kiállítási nagydíjat nyert,³⁰ a szerkesztő maga pedig aranytollat kapott az uralkodótól.³¹ A királyi pár félórás látogatása és a magas elismerés azonban csak átmeneti enyhülést hozott a magyarok megítélésében.

A bukaresti követség berkeiben elfogadott nézet volt, hogy az eset után nem sokkal, 1907 őszén jelentkező, s a magyar olvasói piacot kártékonyan megosztó új lapot, a *Romániai Hírlapot*³² a román hatóságok felügyeletével, a regáti magyarok politikai befolyásolására szerkesztik. Az idegenellenes légkörben ezt a gyanút a Scheier Németh Ignác szerkesztésében elinduló újsággal szembeni heves román sajtótámadások³³ sem oszlatták el kétséget kizáróan. Az álhírektől is szított légkörben a *Secolul* című napilap a magyarok aknamunkája által a közrendet látta veszélyeztetve.³⁴ Míg a *Seara* az újabb magyar újság megjelenését mint egy, a pesti lapoknál is sovínisztább, románnyalázó lap megszületését adta hírül. A cikkíró azt is felröta az új magyar lap társnak, hogy miért kesereg a kivándorolt magyarok nyelvvesztése, eladósdása vagy a csángók beolvadása miatt. A román napilap egyébként a gondok áthidalására „eszményi” megoldást kínált a bevándoroltaknak: a mielőbbi hazaköltözést...³⁵

Holott a beköszöntő vezércikk programadását az érdekvédelem és lojalitás kettőssége jellemezte: „A mi irányelvünk tehát – olvashatjuk az első lapszám-ban – az őszinte, nyílt és becsületes munkásság nemzeti mivoltunk ébrentartásának szolgálatában a megengedett módon és eszközökkel, hogy úgy használra legyünk önmagunknak, családunknak, annak az áldott hazának, melytől elszakadtunk, s ennek, melynek vendégjogait élvezzük.”³⁶

A *Romániai Hírlap* negatív elfogultságoktól mentes viszonyulását jelzi az is, hogy bekapcsolódott a resicai bányaszerencsétlenség (nagy részét román

ajkú) kárvallottjainak megsegítésébe.³⁷ A románsággal és Romániával ápoló viszonya bizonyos értelemben túlmutatott az üdvös lojalitáson is. Még ha van is példa az igazodó elfogultság visszautasítására. (Jelesül a *Megbocsáthatatlan tévedés* címmel közreadott „kabátlopós” írásban.)³⁸ A figyelmes gesztusok sorába tartozik, hogy a lap irodalmi szemelvényei között többször is szerepelt verseivel a királyné Carmen Sylva álnéven,³⁹ s hosszabb cikk méltatta a „román Petőfi”, Mihai Eminescu munkásságát.⁴⁰ Noha a szerző szemérmesen elhallgatta a nagy formátumú költő izzó magyarellenességét.⁴¹ A lap egyik munkatársa pedig a román nemzetpolitika bővületébe esve (nem ok nélkül) úgy lelkendezett: „...a román nép szigorú ragaszkodása minden nemzeti ügy iránt bármely nemzetnek példaképpül szolgálhat”.⁴²

A Romániai Magyar Újság (1908–1916)

■ Nem volt könnyű dolga a Lex Apponyi elfogadását követő éles politikai pengeváltások időszakában az „utódlap” *Romániai Magyar Újság* szerkesztőinek sem. Akkor, amikor a román sajtó a bevándorolt *magyarok kiutasítását követelte*,⁴³ s a nagy nyilvánosságot kapott vitás kérdésekben kellett tényszerű és higgadt beszámolókat közölnie.⁴⁴ Tette ezt úgy, hogy csendes helytelenítéssel tárta olvasói elé a román társlapok rosszhiszemű közleményeit, s ha alkalom kínálkozott is a törlesztésre – nem élt vissza a helyzettel.⁴⁵ S amennyiben – akár hazai – hírforrásai a mértéktartás és a tárgyilagos tájokoztatás követelményeinek nem feleltek meg, nem közölte híradásaikat.⁴⁶ Közölte viszont a lap főmunkatársa által a gyors léptekkel fejlődő Romániáról készített országismereti kötet sikeres budapesti bemutatójának hírért,⁴⁷ s történész munkatársuk negatív előítéleteket és politikai téveszméket oszlató cikksorozatát,⁴⁸ valamint a közös (pl. a törökellenes) múlt epizódjait a köztudatba visszazemelési próbáló írásait.⁴⁹ Ugyanebbe a sorba tartoznak román modernizációról és kulturális értékekről szóló szemelvények s a dinasztia tagjai előtt tisztelgő írások.⁵⁰

A világháború előestéjére azonban a magyar–román viszony rohamosan romlani kezdett. Tisza István megegyezési kísérlete a hazai románsággal látványos kudarcba fulladt, részben a további kedvezmények korlátozott volta miatt, részben a Román Nemzeti Párt vezérkarának a „minél rosszabb, annál jobb” stratégiája okán.⁵¹ E politikai magatartás épp úgy a románlakta területek egyesítésének szándékából fakadt, miként a román anyaország bekapcsolódása az oszmán örökség megszerzéséért folyó második Balkán-háborúba. Ez utóbbi látványos eredményt hozott: 1913-ban a bukaresti békével a kevert lakosságú Dél-Dobrudzsa⁵² is román fennhatóság alá került. S a sikereken felbuzdulva immár a legfőbb politikai cél a román többségűvé vált Erdély megszerzése lett, amelyért a román kormányzat évtizedek óta titkos kampányt folytatott.⁵³ A lap példákkal igazolta, hogy a románokat nem pusztán önvédelmi okok, hanem területabló szándékok mozgatják az 1883 óta szövetséges Monarchia ellenében.⁵⁴ S ez állt a háttérben az egyre sűrűsödő Monarchia- és magyarelles támadásoknak.⁵⁵ A háborús mozgósításoktól kezdődően a lap a kisemberek elleni elszabadult indulatokról és tettelegességekről is kénytelen cikkezni⁵⁶ annak ellenére, hogy Romániában ekkor már a közönséges rágalmakat cáfolni merő lapokat is elkobozták, nyilvánosan megsemmisítették, olvasóit bántalmazták.⁵⁷

Ezek ellenszerét a magyar újság szerkesztője a vigasságok szüneteltetésében, a (gyakran provokált) indulatok megfékezésében s a törvényes jogorvoslat keresésében jelölte meg.⁵⁸ A magyarokat ért sérelmek⁵⁹ hatására azonban az

együttélés több évtizedes mérlegét csak akképpen tudta megvonni, hogy a magyarelles megnyilvánulások a regáti diaszpóra életét mindig is jellemezték, kivált a jelenben.⁶⁰

S ez volt a legfőbb oka a vidéki magyarság tömeges hazaáramlásának.⁶¹ A magyar újság a korábbi csitító gesztusok⁶² után immár maga is ezzel az útmutatással szolgált olvasóinak.⁶³

Akik hallgattak e tanácsra, még időben hazatérhettek, ugyanis a Bruszilov-offenzíva sikerein felbátorodott bukaresti kormány titkos paktumot kötött az antanttal, és 1916. augusztus 27-én a román haderő a Kárpátok hágóin keresztül előzönlötte a szinte védtelen Dél-Erdélyt. – Ez a dátum egyben a Romániai *Magyar Újság* megszűnésének napja.

A Bukaresti Magyar Hírlap

■ A történetek a háború utolsó évében Feleky József lapszerkesztő úgy értékelte: „a nagyási Románia győzedelmeskedett a józanész fölött és így a katasztrófának be kellett következnie”.⁶⁴ A román kormányzat a pálfordulása után nem sokkal legyőzött hadserege maradékával Moldva területére szorult vissza, s 1918 májusában kénytelen volt békét kötni egykori szövetségeseivel. A központi hatalmak fennhatósága alatt így teremődnek meg a *Bukaresti Magyar Hírlap* megjelenésének előfeltételei.⁶⁵

A *Hírlap* programja lényegileg a regáti magyar sajtó hagyományait követte: „...magyarságunk, s hazánkhoz való hűséges ragaszkodásunk erősítésére akarjuk oktatni testvéreinket, honfitársainkat, mindazokat, akiket megélhetés gondja, a kötelesség ide vetett egy idegen ország földjére. Összetartó kapcsot akarunk teremteni honfitársaink között állásra, foglalkozásra és hitre való tekintet nélkül, csak azt az egyet akarjuk, hogy magyarok maradjanak.”⁶⁶

A közelmúlt zaklatott történései után a román állammal szembeni lojalitásra érthetően kisebb hangsúly esett, s a főszerkesztő a román–magyar együttélés perspektíváit is borúlátóbban ítélte meg. A román „hítségés” konzekvenciáinak levonása s a szomszédsági kapcsolatok új alapokra helyezésének igénye⁶⁷ a háborús vereség árnyékában honfitársait (anyaországiakat és kivándoroltakat) az éberség és akcióképesség fokozására figyelmezteti. Ugyanakkor hivatkozik a magyarság bosszúállástól mentes, toleráns karakterére,⁶⁸ amivel nemcsak övéi önbecsülését igyekszik erősíteni, de egyúttal – utalva a román alkotmányosság hiányosságaira – igazolni próbálja a különbéke szigorú rendelkezéseit.

Feleky a rekvirálások és internálások sajtó emlékét felidézve szembesíti magyarjait a román vendégszeretet tévesnek bizonyult mítoszával (amely nemzedékeken át szívósan tartotta magát a regáti bevándoroltak körében), s minden érzelgősség nélkül leszámol vele.⁶⁹ Végkövetkeztetése az, hogy a méltatlan bánásmód egyetlen észszerű döntés lehetőségét hagyta nyitva a magyar diaszpóra tagjai számára – a hazatelepedését.⁷⁰ S ez az okfejtés aligha tekinthető másnak, mint a *Romániai akciónak* a „faji erő” megóvását és tömörítését célzó távlati programja melletti kiállásnak. A Romániát választók számára ugyanakkor világossá tette, hogy a kenyéradó ország nem feltétlenül pótolja az odahagyott hazát, s amennyiben az új kötelek mégis erősebbnek bizonyulnának,⁷¹ a régieket is érdemes ápolni, hiszen az anyaország a vészterhes időkben felelősségvállalásának számos tanújelét adta.⁷²

A Kárpátokon túli létbe gyökerezett, „maradó” magyarok egymással való kapcsolattartásának kívánatos formáját a lap a szoros együttműködésben jelölte meg.⁷³ De azt is leszögezte, hogy ez önmagában nem elég. A *Magyar*–

román barátkozás című vezércikkében a szerkesztő a következőket írta: „Egymáshoz simuló országunk, a kelet és délkelet felé irányuló őrködés, a kereskedelmi élet azt követelik, hogy félre téve sehol meg nem alapozott tanokat és eszméket, adjunk egymásnak alkalmat és módot arra, hogy a békés viszony, tartós, maradandó barátság fejlődjön ki közöttünk.”⁷⁴ Feleky hite szerint ugyanis a magyarok ragaszkodása nyelvükhöz és kultúrájukhoz csupán az egymásra utalt két szomszéd nemzet megbékélése⁷⁵ esetén jelent elégséges garanciát a regáti diaszpóra fizikai megmaradásához. Diagnózisa és konstruktív cselekvési programja azonban a háború vérgőzös végjátékában és a békéltetés képmutató érdekarcaiban süket fülekre talált.

Összefoglalás

■ A román sajtóvilág és a magyar orgánumok viszonyának leírásához még a hűvös semlegesség jelzője is megszépítően túlzónak hat. A legharsányabban magyarelles romániai lapokat a magyarországi olvasói piacról kitiltották,⁷⁶ a hazai román sajtómunkások pedig gyakorta szenvedtek el rövidebb fogházbüntetést a közös hazával ellenséges közleményeik miatt. Ezek egy része Romániába tette át székhelyét (mint Ion Slavici vagy Vasile Lucaciu), s ott és külföldön is terjesztették a „magyar barbárság” képét. A hazai magyar sajtó pedig nem maradt adós, hálátlansággal vádolta a románságot, és lekezelő hangnemben írtak róluk. A romániai sajtó részben téves feltételezés alapján (hogy ti. a románság helyzete épp oly mostoha a Monarchiában, mint török vagy orosz fennhatóság alatt), részben erdélyi román emigránsok híradásaiból eltúlzottan negatív képet alakítottak ki „erdélyi testvéreik elnyomóiról”. Mindezekhez képest üdítő kivétel a regáti magyar sajtó, amelyet az 1849-es emigráció hívott életre a szláv és germán tengerben társtanul álló két nép szövetkezésének jegyében. A sorsközösség politikai megfontolásai mellett, a Regátba érkező s egyre gyarapodó magyarság (iparosok, idénymunkások, cselédek) mind zökkenőmentesebb beilleszkedésének reménye alakította konstruktív viszonyulásukat. E mellett szólt a korlátozott sajtószabadság viszonyai közötti óvatosság, amit erősített az eltartó olvasóközönség elvesztése miatti aggodalom is. Ezért a magyar lapok a xenofób karakterű befogadó hazával szemben kezdettől igen lojális hangot ütöttek meg. Szemlézték az ó- és új hazai sajtóját, szembesülve a kölcsönösen negatív szomszédságkép formálásának gyakorlatával és romboló hatásaival. S felvették a harcot a tévhitekkel és előítéletekkel. Tompították a szélsőséges megfogalmazások élet, és józan hangon próbálták azokat a tényeket, ismereteket tapintatosan hangsúlyozni, amelyek a két népet közelítették egymáshoz. Kulturális közvetítő szerepkört is vállaltak. A világháború végjátékában egy magyar–román szövetség, de legalább közeledés tervét is felvetette Feleky József szerkesztő, de ennek már a győztesekre és vesztesekre tagolt Kelet-Közép-Európában nem sok realitása volt.

A recept azonban elkészült, amit tanácsos volna – kölcsönösen – megfogadni és követni. Egymásba fonódott múltunk tapasztalata ugyanis az, hogy az elemi józanságot nélkülöző szembenállással a régió népei nagyhatalmak játékszerévé válhatnak; s napjainkban akár a roppant globális erők martalékává.

■ JEGYZETEK

1. Dél-Erdélyben (ld. Zalatna, Nagyenyed) a küzdelem etnikai tisztogatás jelleget öltött, ami kiváltotta a honvédsereg megtorló akcióit. Vö. Hermann Róbert: *Az abrudbányai tragédia, 1849. Hatvani Imre szabadcsapatvezér és a magyar–román megbékélés meghiúsulása*. Heraldika Kiadó, Bp., 1999.

2. Bukaresti Magyar Közlöny 1860. aug. 25. Vö. Makkai Béla: *Idegenben. Tanulmányok a magyar–magyar kapcsolatok korai történetéből*. Károli Gáspár Református Egyetem, Bp., 2004.
3. Az Erdélyből Romániába kivándorlók főként román ajkúak (60%) voltak, mintegy tíz-zedük szász, de minden harmadik magyar. Vargha Gyula KSH igazgató 1901. május 23-ai jelentése Széll Kálmán miniszterelnökhöz. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára K 26 Miniszterelnökség iratai 548. csomó, 1937. 1901 XXXI. tétel. 811. alapszám. (A továbbiakban: MNL OL K 26 ME 548. cs. 1937. 1901 XXXI. t. 811. asz.)
4. Németh Gábor szerkesztő írta, hogy 1884-ben a Horea–Cloșca-ünnepet „itt élőködő erdélyi románok” a jószomszédi viszony kárára, zavarkeltésre akarták kihasználni, de a hatóságok elővigyázatosságból betiltották rendezvényüket. *Hora és Kloska ünnep Bukarestben*. Bukaresti Magyar Közlöny 1884. nov. 11.
5. Bukaresti Magyar Közlöny 1860. aug. 25.
6. Uo. 1860. máj. 15., uo. aug. 11. és uo. aug. 25.
7. Uo. 1860. aug. 18 A szerkesztőséget katonák dúlták fel, de az elkövetőket a fejedelem megbüntette.
8. A lapkiadókat 3 napi határidővel magas (5000 piaster) letéti díj megfizetésére kötelezték. Uo. 1860. dec. 22.
9. Bukaresti Híradó 1876. okt. 1.
10. Uo.
11. A szerkesztő lapja hasábjain gratulált Romániának taktikus semleges politikájához. Uo. 1877. febr. 20. / márc. 4.
12. A budapesti diákság demonstratív tisztelgése „Európa beteg emberénél”. Uo. 1877. febr. 6./18.
13. Uo. 1877. jan. 1./13. cáfolta azt az igaztalan román vádat, hogy román sebesültek javára a magyar hatóságok tiltanak adományok gyűjtését Erdélyben. A gyanús politikai aktivitást kifejtő bizottságokat csakugyan, de az egyedi segítyezést nem. Uo. 1877. máj. 22. / jún. 3.
14. Uo. 1882. okt. 1.
15. Uo. 1877. márc. 15. / ápr. 3. Ez összecseng a szomszéd ország viszonyait alaposan tanulmányozó közgazdász, Hegedüs Lóránt megállapításával, aki azt írta, hogy a szakképzetlen magyar cseléd valójában olyan már, mint valami „általános fogyasztási cikk, mint a thea vagy kávé, melynek behozatala a szükségletek szerint ingadozik.” Hegedüs Lóránt: *A székelyek kivándorlása Romániába*. Bp., 1902. 23.
16. Pesti Hírlap 1886. máj. 15.
17. Bukaresti Híradó 1877. máj. 22. / jún. 3.
18. Uo. 1885. júl. 5.
19. Uo. 1877. febr. 13./25.
20. Széll Kálmán átírata a külügyminiszternek. Fogalmazvány, 1902. jún. 1/28. MNL OL K 26 ME 548. cs. 2418. 1902 XXII. t. 672. asz.
21. Márffy-Mantuano Rezső jelentése a kereskedelmi miniszterhez, 1901. febr. 22. (Másolat.) MNL OL K 26 ME 858. cs. 2274. 1902 XXII. t. 1496. asz.
22. Márffy-Mantuano Rezső 1902. márc. 28-ai jelentése. MNL OL K 26 ME 858. cs. 1496. 1902 XXII. t.
23. Az 1901-ben elindított titkos „nemzetgondozási” kormányakcióról lásd: Makkai Béla: *A kivándorolt magyarság anyaországi támogatása a múlt század elején – Ploiești példáján*. Századok 136. 2002/1. 3–30. és uő. *Magyarok temetője, Ó-Románia. A regáti magyarság a dualizmus kori nemzetpolitikában*. Magyarságkutató Intézet, Bp., 2021.
24. Pro domo. Szóbeli utasítások Poliány Zoltán szerkesztőnek. MNL OL K 26 ME 858. cs. 2981. 1903 XVIII. t. 405. asz.
25. Barna [Barabás] Endre: *Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok*. EMKE, Kvár, 1908. 18. Bukaresti Magyar Újság 1902. júl. 6.
26. Barna i. m. 18.
27. A cikkíró idézte a román törvénycsomag tartalmát: A román vádak szerint a külföldi iskolák nem képviselik eléggé a román [?!] nemzeti szellemet; az osztálytermekből hiányzik Károly király képmása, és a román hősök cselekedeteinek emléket állító faliképek; a tanterv mellőzi a román ünnepeket és dalkincsoktatást. A törvénytervezet ezen „anomáliákat” kívánta felszámolni, illetve szankcionálni. A cikkíró felháborodottan utasította vissza a román törekvéseket, mondván, hogy „Nagy”-nak nevezett István vajda voltaképpen törökbérenc volt, Tepeș [Karós] Vlad Drakul (azaz Drakula) pedig a munkakerülőket zsírban süttette meg, s ragadványneve tanúsága szerint is válogatott kegyetlen-

kedések terhelik emlékét. Az írás végkövetkeztetése ez volt: „Ezek a hősök kell hogy lógjanak magyar pénzen magyar iskolák falán.” *Magyar iskolák elrománosítása*. Pesti Hírlap 1905. márc. 12.

28. MNL OL K 26 ME 631. cs. 1542. 1905 XVII. t.

29. *A romániai magyar iskolák ügye. Levél a szerkesztőhöz*. Budapesti Hírlap 1905. ápr.

21. Ha magyar iskolákat nem is, de görögöket bezáratott a román hatóság Dobruzsában. Bíró Sándor: *Kisebbségben és többségben. Románok és magyarok (1867–1940)*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1989. 247.

30. Bukaresti Magyar Újság 1906. nov. 22.

31. Vö. Makkai Béla: *Egy kiállítás kép(telenség)ei. Az állampolgári-nemzeti kötődések példái a magyar–román viszonyban*. Magyar Hírlap 2010. dec. 10.

32. Vö. Makkai Béla: *A regáti magyarság szócsöve – a Romániai Hírlap (1907–1910)*. Pro Minoritate 2005/ősz, 88–111.

33. A történész, Nicolae Iorga lapja, a Neamul Románesc a magyarok újabb sötét üzelmeiről cikkezett. Idézi a Romániai Hírlap, 1907. dec. 1.

34. Idézi a Romániai Hírlap 1908. jan. 19.

35. Seara 1908. nov. 19. MNL OL K 26 ME 858. cs. 245. 1908 XX. t.

36. Romániai Hírlap 1907. nov. 17.

37. A Bukaresti Szent István Király Egyesület által hazaküldött 400 lei felét a szicíliai földrengés károsultjai javára ajánlotta fel. Uo. 1909. febr. 11.

38. A cikk arról tudósít, hogy 1907 karácsonyán egy Kelemen Gyula nevű asztalos tetten ért és rendőrkézre adott egy tolvajt, ám a román sajtó másnap már úgy adott hírt a történetekről, hogy az elkövető a magyar iparos volt. Hírbehozása miatt az iparos hiába tett feljelentést a Dimineața és a Țara nevű lapok ellen. Uo. 1907. dec. 29.

39. Elek Ferenc giurgiui tanító tolmácsolásában. Uo. 1909. febr. 21.

40. Uo. 1908. máj. 24.

41. Köpeczi Béla: *Nemzetképkutatás és a XIX. századi román irodalom magyarságképe*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1995. 131–160.

42. Kertész József bukaresti református igazgató-tanító szavai. Romániai Hírlap 1907. dec. 8.

43. Mint a regáti és erdélyi viszonyok összemosásával tette az *Epoca* című lap (idézi a Bukaresti Magyar Újság 1906. okt. 21.), vagy a *Seara* 1908. nov. 19. MNL OL K 26 ME 858. cs. 245. 1908 XX. t.

44. Ilyen volt Aurél Vlad nejének a magyar nyelv és a Himnusz elleni kampánya és (le nem töltött) fogházbüntetése, amelyet a hazai és anyaországi román sajtó a budapesti orvos világtalálkozó meghíúsítására is megpróbált kiaknázni. Romániai Magyar Újság 1909. jún. 12.

45. A Kecskeméten balesetet szenvedett magyar repülőgép esetéből egy román újságíró arra a bölcsességre jutott, hogy a földhöz ragadt magyar csirke csak kapirgáljon a nyüvek között, míg a román sas az égből szemre néz. *A román–magyar barátkozás*. Uo. 1912. szept.

15. Az ízetlen okfejtéséért a magyar sajtó nem vett elégtételt, amikor egy évvel később a budapesti Műegyetem egykori hallgatója, a sebességkirály Aurel Vlaicu repülőgép-katasztrófa áldozata lett Ploiești közelében. *Vlajku Aurél lezuhant*. Uo. 1913. szept. 18.

46. Mint a Budapesten rendezett orvos-világtalálkozó román bojkottjának heves sajtóháborúja idején. A magyar beszámolók közül ezért csak két mértéktartó fővárosi lapot idézett. Uo. 1909. jún. 15.

47. *Magyar ismertetés a román királyságról*. Uo. 1912. márc. 28.

48. Tényfeltáró-elemző cikksorozata *Történelmi igazság és nemzeti sovinizmus* címmel közel húsz folytatást ért meg.

49. *A Magyarok és románok* című cikksorozatában írta, hogy a magyarországi tankönyvek egy részében sok felesleges bántás mérgezi a két nép viszonyát, pedig a túlhajtott nemzeti/ségi agitáció fékezésével „meg lehet csinálni a magyar–román békét és barátságot”. Uo. 1910. nov. 13.

50. Lásd: *A fejlődő Bukarest*. Uo. 1909. jan. 6. *Romániai városok fejlődése*. Uo. 1909. máj.

1. Szöcs Géza: *Petőfi és Eminescu*. Uo. 1912. márc. 31. *Romániai fiatal festők és szobrászok együttes kiállítása*. Uo., 1910. máj. 1. A királyné versei is olvashatóak voltak magyar fordításban. Romániai Hírlap 1909. febr. 21. *Carmen Sylva (6.)* Romániai Magyar Újság 1910. júl. 14.

51. Ioan Slavici a hazai románság egyik szellemi vezére ekképpen vallott Herczeg Ferencnek: „Ne higgye, hogy minket okossággal vagy jóssággal meg lehet nyerni. Mi nem is akarjuk, hogy a magyar kormány jól bánjon a román néppel, jobban szeretnők, ha minél

kegyetlenebbül elnyomná. Mert mi nem a megegyezést keressük, nekünk a jövőnk érdekében vízályra van szükségünk.” Raffay Ernő: *Goga Octavian a magyar kultúra nemzeti karakterének sorvadásáról és ennek okairól*. In: Makkai Béla (szerk.): *A Felvidék krónikása. Tanulmányok a 70 éves Popély Gyula tiszteletére*. L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Bp., 2016. 56.

52. Bolgár adatok szerint 1910-ben a terület 282007 lakosából 6539 volt román. G. P. Ghenov: *Mezsdunarodni aktove i dogovori zasizjagasti Balgarija*. Pridvorna Pecsatnica, Szofia, 1940. 446.

53. A konzervatív Marghiloman-kormány a háború végén elődei felelősségét firtatva adatokat szivárogtatott ki a háborús kampány kiadásairól. A *Gazeta Bucureștiilor* szerint 2 350 000 leit költöttek az Erdély-kampányra, amelyből bőven jutott a hazai román vezetőknek is. Bukaresti Magyar Hírlap 1918. júl. 21.

54. Az expanziós szándékok egyértelmű jelének ítélte a lap szerkesztője a román sajtó felhívását Erdély térképének beszerzésére, úgymond „turisztikai” célokra... Romániai Magyar Újság 1915. febr. 21. Hasonlóképpen szkeptikusan fogadta Pau francia tábornok bukaresti útjának hírért, miután a főtiszt fogadására több tízezres tömeg verődött össze, élükön prominens személyiségekkel és politikusokkal. Uo. 1915. febr. 26.

55. A Monarchia bukovinai románokkal szembeni rossz bánásmódjáról cikkező *Universul* a román közvélemény feltűzelésével vádolja. Uo. 1914. okt. 7. Az *Adevărul* egyenesen azt írta: „...kétségtelen, hogy a háborút Vilmos császár és Tisza provokálta”. Mire a lap úgy reagált, hogy nincsen oka szerénykedésre a szomszéd országok politikusaiknak sem. Uo. 1915. dec. 29.

56. Lásd *A magyarok eladják házaikat és Támadás egy magyar lány ellen* című írásokat. Uo. 1913. júl. 27. Továbbá: *Incidensek a külvárosokban. Panaszkodik a magyarság*. Uo. 1913. júl. 10. Kémkedés vádjával két törökországi expedícióra induló magyart letartóztattak, s a Dunán közlekedő Lehel nevű magyar hajóra is tüzet nyitott a román katonaság. Uo., 1913. aug. 7.

57. Az ilyen újságok olvasóit esetenként bántalmazták is. Uo. 1915. dec. 31.

58. Uo. 1913. júl. 10. és uo., 1913. júl. 27.

59. Tóth Ferenc vívómester letartóztatása (Uo. 1914. nov. 29.), a magyar munkavállalók diszkriminatív elbocsájtása. Uo. 1915. febr. 21.

60. Szó szerint ekképpen: „már a háború előtt is voltak, akik történelmi okokból nem szimpatizáltak a magyarokkal, de a háború megkezdése után a magyarok elleni gyűlölet a legmagasabb fokra emelkedett”. Uo. 1914. nov. 29.

61. A hazaköltözőket a lap az otthoni megélhetés és otthonteremtés lehetőségeiről is igyekezett tájékoztatni. Uo. 1915. nov. 14.

62. „A magyar fajról ez ideig nem panaszkodtak Romániában. Kötelességtudó odaadással dolgozott a fajunk minden tagja azon, hogy összeütközésbe ne kerüljön a kenyeret és munkaalkalmat adó állam törvényeivel és szokásaival, amelyeket elsőrendű kötelessége tiszteletben tartani.” Uo. 1916. jan. 7.

63. Már a Balkán-háború idején írta a lap a sorozatos zaklatásokról: „... ezek az esetek tértítség végre észhez magyarjainkat. (...) Ha honfitársaink meg akarnak szabadulni az incidensektől, ezt könnyű szerrel megtehetik. Vándoroljanak vissza az elhagyott szülőföldre, amely védelmet kínál hűtlen fiainak és leányainak.” Uo. 1913. júl. 24.

64. Bukaresti Magyar Hírlap 1918. szept. 8.

65. Uo. 1918. ápr. 27.

66. Uo. 1918. máj. 5. Másutt jelszó szerűen („Ha magyarnak születél, légy magyar!”) is megfogalmazta ezt a programot, egyúttal arra figyelmeztetett, hogy az évekig lézengő kozmopolitaként viselkedő magyarokat a kritikus pillanatban ugyancsak idegennek bélyegezték és internálták. Uo. 1918. aug. 4.

67. Mint mondta: „A román csak abban részesült, amit önmaga keresett.” A feltételek között a történetileg kialakult határok elismerése, az irredenta kampány beszüntetése, a romániai magyaroknak (beleértve a csángókat is) a hazai románsághoz hasonló jogok biztosítása szerepelt. A budapesti keltezésű cikk *Románia – Magyarországgal* címmel jelent meg. Uo. 1918. máj. 5.

68. Uo. 1918. máj. 12.

69. Uo. 1918. aug. 4. A továbbiakban a lap élénk érdeklődést mutatott az internált és bebörtönzött magyarok ügyei iránt. Felrótta ugyanakkor, hogy amíg a magyar belügyminisztérium megszüntette a rendkívüli eljárást a hazai románsággal szemben, Moldvában a magyarokat változatlanul kémkedési ügyekkel zaklatják és megfélemlítik. Uo. 1918.

aug. 18. és uo. 1918. szept. 22. Másutt az internáltak élelmezését és orvosi ellátását veszélyeztető korrupciós ügyekről tudósított a lap. Uo. 1918. szept. 1.

70. A *Települjünk haza!* című cikkben kihasználta és megalázott „munkás barmok”-nak címkézte a regáti magyar munkavállalókat, majd így folytatta: „... hogy valamennyiüket igába nem fogtak, csak azon múlt, hogy a kis Moldvába szorultak...” [Ti. a román kormány – M. B.] Uo. 1918. jún. 30.

71. Uo. 1918. jún. 9. Hasonló, de önkritikusabb gondolatok fogalmazódtak meg az 1918. júl. 17-ei lapszámban.

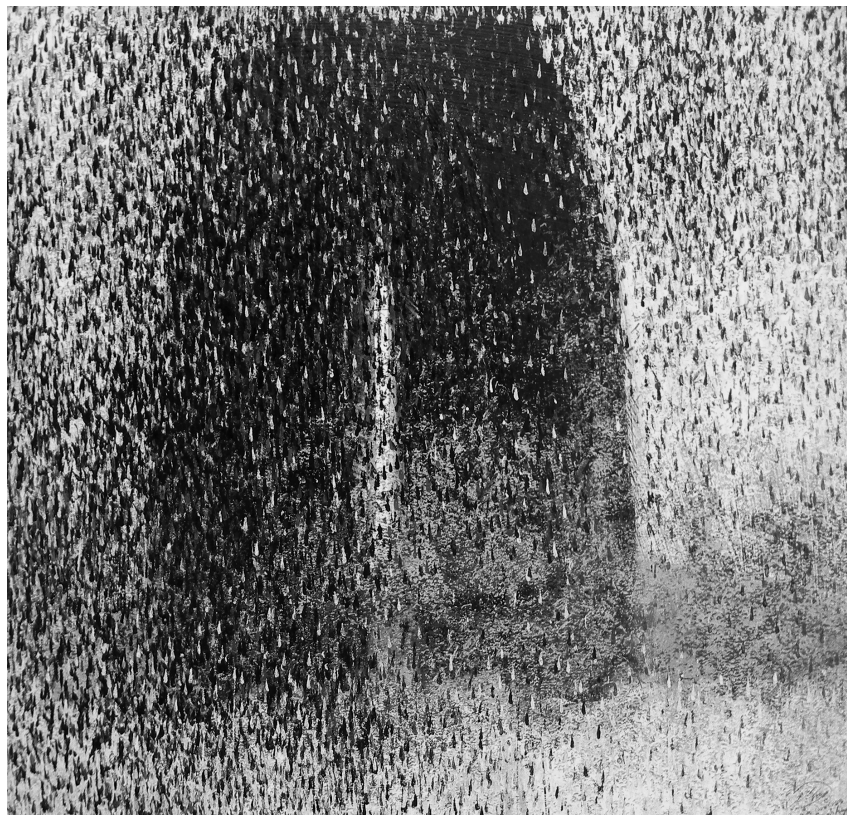
72. A legtermészetesebb módon szólt a magyar állam felelősségéről is a moldvai csángók megmentésében. Uo. 1918. ápr. 27. A csángók magyar nyelvhasználatára és hitéletére vonatkozóan egyébként a különbéke konkrét követeléseket tartalmazott. A lap említette a román határszélen (a Deliblát környékének ármentesített részein) tervezett telepítési programot is, megállapítva, hogy az államnak akár örökbérletek juttatásával biztosítania kell a hazahívott székelyek és csángók megélhetését. Uo. 1918. júl. 17.

73. Uo. 1918. jún. 9. és uo. 1918. júl. 17.

74. Uo. 1918. okt. 6.

75. Lásd a *Magyarok és románok* című cikkben. Uo. 1918. aug. 4.

76. Köpeczi Béla (főszerk.) Szász Zoltán (szerk.): *Erdély története (1830-tól napjainkig)*. III. Akadémiai Kiadó, Bp. 1986. 1654.



NÉMETH GYÖRGY

SZOCIOLÓGIA VAGY ANTISZOCIOLÓGIA?

■ Előrebocsátom, hogy Fosztó László azon kevés szociológus egyike, aki – nem csupán Romániában vagy magyar nyelven, de Európában, sőt világszinten – valóban sokat tud a cigányságról (s tudásának jó részét szakmájához illően terepen gyűjtötte, s nem másoktól olvasta), ezért soha nem venném a bátorságot, hogy e tárgyban vitassam az általa feltárt és közreadott társadalmi tényeket, jelenségeket és folyamatokat. Ezért a *Határtalan kirekesztés. A románok etnikai szegregációjának társadalmi és kulturális kontextusairól* című, a *Korunk* 2023. évi 3. számában megjelent írása számomra nem vita tárgya, hanem ürügye. Vitám a főáramú (akadémiai) szociológia eszköztárával van, melyet Fosztó naprakészen ismer és használ. A társadalmi valóság megértésére és leírására a szociológia által kifejlesztett eszköztárral, meg persze azzal a narratívával, mellyel tárgyát keretezi. Kérdés, hogy ezek felhasználásával készült valóságértelmezésének mekkora tudományos magyarázóereje vagy csupán politikai aktivizmust megalapozó „uralkodó eszme” tudományos köntösbe öltöztetése történt? Végso soron arra a kérdésre kell választ adni, hogy mi a szociológia feladata. A társadalmi valóság megértésére és leírására, illetve az okok és okozatok szétszálazása. Vagy azért kell megismernünk a társadalmi valóságot, hogy több és pontosabb ismeretünk legyen arról, mit és mi ellenében kell(ene), illetve miként lehet(ne) jobbá tenni a társadalomban. Hol végződik a tudomány, és hol kezdődik a politikai aktivizmus, és erkölcsi parancs-e az előbbiből az utóbbiba magától értetődő természetességgel átlépni, vagy ennek ellenkezője, a megállás az erkölcsi parancs? Ennek eldöntésre nem vállalkozom, ezt ki-ki tegye legjobb belátása szerint, de annak tudatosítása elengedhetetlen, hogy a határ létezik, és két oldala más-más minőség. Erre negatív történelmi tapasztalatok figyelmeztetnek. Ma Marx – illetve a munkássága által inspirált kommunizmus – tanaira úgy tekintünk, mint hajdan viharos gyorsasággal (az iszlámnál is gyorsabban) elterjedt, három-négy (értelmiségi) generációra nagy hatással lévő, ám magyarázóereje gyengülésével népszerűségét veszített, ám napjainkban újra erősödő ideológiára. Azok, akik hajdan azt a politikai gyakorlatba ültették, a társadalmi valóság egyetlen valóban (társadalom)tudományos értelmezésének tartották. Az egyetlen tudományos értelmezésből pedig csak egyetlen változási irány következhet, aki másképp értelmez, az kívül van a tudományon, így különösebb figyelemre nem méltó, vitára még annyira sem. Legfeljebb leleplezésébe, a tudománytalanságot önös érdekből pártolók nemtelen céljainak bemutatásába érdemes áldozni némi energiát.

Ha valamit tanácsolhatok: legyünk óvatosak a határátlépőkkel!

*

A Fosztó által használt szociológia-eszköztár legfontosabb eleme a *határ*, mely egyaránt lehet társadalmi és földrajzi-politikai, ám kívánatos a *határtalanság* lenne. Ennek elérése érdekében a határok átléphetőségét folyamatos könnyíteni kell egészen addig, míg eltűnnek, beleértve természetesen az országhatárokat. Mindezt azért, mert a határokat azért húzták és húzzák, hogy a kívül lévőket kirekesszék, kizárják mindazon társadalmi-gazdasági előnyből, ami a belül lévők sajátja. A *kirekesztés* két formája a *kategoriális* és a *társadalmi*. A *kategoriális kirekesztés* eszköze a jog; a társadalmi kirekesztése a *diszkrimináció*, mely – miután a jog megtiltja, majd fokozza szigorát – egyre rejtettebb, szofisztikáltabb módon él tovább. A társadalmi mobilitás sem egyéb, mint határátlépés. További eszköz a *beágyazottság-kíagyazódás*, *társadalmi distinkciók* és *különbségek*, *alávetettség*. *Strukturális* vagy anélküli *doménium* (még sose hallottam, az internet egy találatot ad, éppen Fosztó szóban forgó tanulmányát; s mint megtudtam, a doménium szót az erdélyi, partiumi és bánági magyarok a domínium helyett használják, aminek oka – a francia domaine nyomán – a román domeniu, amit az ottani magyarok doméniummá alakítottak). Továbbá (etnikai) *stigma*, *előítélet*, *szegregáció*, (emberjogi/kirekesztő, idegengyűlölő) *beszéd(mód)/retorika*, *diskurzus*, *narratíva*, *beszéd-/narratív rutin*, *cselekvési séma*. Ha valamit hiányolok, az a roppant divatos *esélyegyenlőség* és *befogadás*.

**

A napjaink főáramú szociológiájának egyik fő módszertani gyengesége a történetietlenség. Pedig ami a természettudományoknak a matematika, az a társadalomtudományoknak a történelem. Az alaptudomány, melynek ismeretét és elsőbbségének elismerést egyetlen tudományág sem mellőzheti. Minden, ami a társadalommal kapcsolatos, csak és kizárólag történetiségében értelmezhető és értelmezendő: mielőtt egy szociológiai állítást megfogalmazunk, kötelező (volna) rápillantani a naptárra. Letűnőben van, mondja Fosztó, a társadalmi egyenlőtlenség fenntartásának egykor domináns formája, a *kategoriális kirekesztés*, és ez – teszi hozzá némi pesszimizmussal – visszafordíthatatlannak látszik. S példának a jobbágyfelszabadítást és a rabszolgaság eltörlését hozza, az oda vezető út kezdetét pedig a felvilágosodás korára teszi, mivel ez időtől az európai társadalmi gondolkodás „fokozottan az univerzalizmus eszméje körül gravitál, amely alapvetően elveti az egyenlőtlenségek természetesnek tekintett (naturalizált) formáit.” (Megjegyzem, az univerzalizmus eszméjét az egvistenhitek – judaizmus, kereszténység, iszlám stb. – honosították meg az emberi gondolkodásban.) Csakhogy az európai feudalizmus jobbágyrendszerre nem kirekesztő céllal jött létre, ahogy a rabszolgaság sem, melyet Európában egy évezredfordulóval ezelőtt a hódító kereszténység felszámolt. (A kereszténység nem ismert el rabszolga „jogállást”, mert univerzalizmusából következően Isten előtt minden ember egyenlő.) Az amerikai kontinens felfedezése után kialakult, és csekély kivétellel az afrikai kontinensről az amerikai kontinensre behurcolt és feketékre korlátozódó rabszolgaság egy másik történet, melynek felszámolásában a kereszténység szerepe szintén nem csekély, mert azokat, akik a brit flottának a rabszolgakereskedők hajóinak elfogására a parancsot kiadták, az vezette, hogy Isten a feketéket is saját képmására teremtette, és ezért szemében egyenlők fehér teremtményeivel.

A szociológia a jelen és a közelmúlt tudománya, ám a közgazdaságtanhoz hasonlóan túllépett természetes határán (a szociológia esetén időhatárán), és imperialistává vált, felfalni igyekszik a régmúltat, de e porcelánboltban csak elefántként képes viselkedni. (Az imperialista közgazdaságtan a formális gazdaságtól távol eső életvilágok történéseit kísérli meg gazdasági érvekkel magyarázni.) A feudalizmus és a rabszolgaság szociológiai magyarázata nonszensz.

A kirekesztés az egyik legtöbbet használt szociológiai fogalom, s a szociológus általában arról ismerszik, hogy a társadalmi egyenlőtlenségről ez jut az eszébe. Mostanság. Régebben a kirekesztettség volt használatban, mely a kirekesztéssel (mely *kirekesztőt* feltételez) ellentétben társadalmi folyamatok eredményeként előállt társadalmi helyzet. Objektív, nem szubjektív kategória. Aki kirekesztődött, az szegény, de nem minden szegény rekesztődött ki. Egy egyszerű példával érzékeltetné a különbséget: A-ból B-be háromféleképpen lehet eljutni: 80 millió forintba kerülő autóval, 8 millió forintba kerülővel és tömegközlekedéssel. Aki az olcsóbb kocsival megy, az nyilvánvalóan szegényebb, mint aki a drágábbal, mely nyilvánvalóan kényelmesebb, de még csak nem is okvetlenül gyorsabb (már ha betartják a sebességkorlátozást); aki tömegközlekedéssel kénytelen utazni, az nyilvánvalóan még szegényebb. Az a szegény, aki azért nem utazik tömegközlekedéssel A-ból B-be, mert számára a jegy ára is érzékeny kiadás, s fontosabb másra költenie. Az a kirekesztődött, aki a tömegközlekedést sem képes megfizetni, miközben azért kellene A-ból B-be jutnia, hogy ott munkát vállalva annyi pénzt kereshessen, hogy odajutásának ne lehessen többé pénzügyi akadály. A szegény az, aki a társadalom perifériájára, az alsó osztályba (underclass) került; a kirekesztődött az, aki a perifériáról a társadalom alatti létbe, a társadalom alattiak társadalmába csúszott. Ott pedig nemhogy nem érvényesek, hanem egyenesen kontraproduktívak azok a normák, szabályok, célok, viselkedésformák stb., melyek „fent” az egyéni és közösségi élet szerveződése szempontjából alapvető. A kirekesztődtek világában minden a napi túlélésnek rendelődik alá.

Ezzel szemben bár a kategoriális kirekesztés (a kirekesztés közvetlen, jobba foglalt formája) „letűnőben van”, ám annak szelekciós hatásai és egyenlőséggeneráló következményei – Fosztó szerint – nem tűntek el. A diszkriminációt – ez a kirekesztés másik, *társadalmi* formája – a jogrend immár egyenesen tiltja, de *közvetett* módon mégis tovább él, a jog helyett társadalmi-gazdasági mechanizmusokban megbújva. A következmény: az egyenlőtlenségek érzékelhetően és mérhetően tovább élnek. Bár a határok kétségtelenül fellazultak és átjárhatóbbá váltak (kívánatos eltűnésük egyelőre még és sajnálatosan nem történt meg), de a *kizárás* (ami a diszkriminálók célja) tovább működik, így az egyenlőtlenségek csökkenése nem „szükségszerű”, pedig az volna az elérendő cél. Fosztó nem tisztázza, hogy az egyenlőtlenség milyen szintre csökkentésével lenne elégedett; a legvégső határ bizonyonnyal a kommunizmus egyenlőségeszménye („mindenki a szükségletei szerint”). Az egyenlőtlenséget a társadalom legfelső és legalsó tizedének vagy ötödének jövedelme közötti különbség szorzószámával szokás mérni. Milyen kicsi az a különbség, mellyel már megelégednénk – 5, 4, 3 vagy 2-szeres? És ennek során figyelembe vesszük-e azt, hogy az egyenlőségnek (még inkább az egyenlősítésnek) vannak káros mellékhatásai. Vagy ez csak egy ideológiai bullshit?

Ha pedig az egyenlőtlenség továbbra is létezik, kérdés, hogy miféle politikai aktivizmussal reagáljunk? Mert az elvi egyenlőség biztosításánál nyilvánvalóan többre van szükség ahhoz, hogy a kirekesztettség örökösei, a korábban hátrányokkal sújtottak – akár személyekről, akár csoportokról van szó – képesek legyenek a határok átlépésére. Ez a „több” Fosztó szerint az „átlépés intézményesített gyakorlata”, és persze olyan emberek, akik átlépésre (társadalmi mobilitásra) vágynak (mert esetleg nem vágynak, de ha akarjuk, ez is betudható társadalmi-gazdasági mechanizmusok diszkriminációs hatásának). Az „intézményesített gyakorlat” a mai amerikai egyetemi világ faji (és nem faji), sokszínűségnek nevezett numerus claususaira emlékeztet.

A szerző két példát is felhoz az egyenlőtlenségek fennmaradására. Az első a nők és férfiak közötti jövedelemkülönbség. Aki e kérdésbe beleásta magát, felismerhette, hogy mozog a célpont. A férfiak és nők között a közsférában nincs különbség, ott azonos munkáért azonos bér jár, amit jogszabályok írnak elő, így csak a versenyszféra lehet a ludas, ám a profitorientált gazdasági szereplők talán mégsem profitjuk ellenségei, hogy azonos munkáért többet fizeszenek egy férfinak, mint egy nőnek. Majd nem erről, hanem arról van szó, hogy a férfiak rendszerszintű nőgyűlöletének eredményeként kevesebb nő kerül magasabb jövedelmet jelentő vezető beosztásba, vagy ha mégis, egy idő után üvegplafonba ütközik. Ha ez sem áll meg, akkor az következik, hogy a nők hajlamosabbak alacsony keresettel is beérni, mert a férfiak keményebben alkudoznak bérükről, ellenben a nőket arra szocializálják, hogy érvék be azzal, amit nekik juttatnak. De ha még ez sem, akkor az a probléma, hogy a (férfi)társadalom leértékeli és rosszul fizeti azokat a munkákat, melyet a nők inkább érzik magukhoz közelállónak. Erre is rászűthető, hogy pusztán társadalmi-gazdasági mechanizmusok diszkriminációs hatása, mely gyermekoroktól zúdul a lányokra, így közülük keveseknek jut eszébe a jobban fizető STEM-pályák (természettudomány, technológia, mérnöki tudomány és matematika) felé vonzódni. Ám a női aspirációk és az anyaság tudatosan vállalt terhére kérdezni politikailag inkorrekt. Azt pedig nem szokás észrevenni, hogy egyes közepes jövedelmű országokban a STEM-pályák arányaiban több a nőt vonzanak, mint a magas jövedelmű országokban.

A szerző másik példája „egy-egy történetileg kirekesztett csoport fennmaradó helyzete, mint a roma közösségek esete”. Ezzel szűkebb szakterületére érkezünk. Igaz-e a kérdésben foglalt állítás, hogy a cigányság „történetileg kirekesztett”? Ha a cigányságra úgy tekintünk, mint etnikum (nép, faj), akkor azon kellene gondolkodnunk, hogy miféle átok sújtja ezt a népet, mely Krisztus után az első évezred fordulója körül, ha nem előbb, az Indiai szubkontinensről nyugat felé indult, s több száz éves vándorútja során a 15. század elejére a történeti Magyarország déli határára ért, s ma szétszóródva él az egész világon, talán csak a szubszaharai Afrikában nem. Miért nem belőlük rekrutálódott a gazdasági elit jó része, ahogy a szinte seholy szívesen nem látott zsidók vagy örmények esetén történt?

Talán azért, mert a cigányság etnikai eredetének tételezése, bár ez szinte kizárólagos vélekedés, téves. A cigányok nem diaszpórában élő indiai migránsok, akik valamiféle különös okból nem tudnak vagy nem akarnak beilleszkedni, vagy amit egyes társadalomtudósok, de különösen roma aktivisták mondanak: nem hagyják őket. A cigányok valójában mi vagyunk, még ha

ez a „mi” a Közép-Keletig is nyúlik, de Indiáig biztosan nem. Ne vezessenek minket félre az egy részükön látható idegen rasszjegyek. A társadalmakat az utóbbi évezredben számos olyan megrázkódtatás érthette (a relatív túlnépesedéstől a természeti katasztrófákon át a technológiai ugrásokig és háborúig), melynek következtében egyes csoportok kiszorultak a társadalomból és az alatti létbe süllyedtek. És aki társadalom alatti létbe süllyed, az túlélése érdekében vándorlásra kényszerül (nem lévén bérmunka iránt tömeges keresletet támaztató nagyvárosok), miközben megélhetése érdekében a nem vagy alapvetően nem piaci társadalomban piaci réseket kell találnia, ha nem talál, koldulni kényszerül. Ha pedig ez nem elegendő, annak kárára biztosítja megélhetését, aki számára elérhető. Ez a vidék paraszti népeisége. Akik ezt, érthetően, fölöttébb nehezményezték, s ennek emléke máig eleven él a kollektív emlékezetben.

A túlélés érdekében továbbá részévé kellett válniuk a társadalom alattiak társadalmának, hogy gyorsabban elérjék őket a jó és rossz hírek, a megnyíló és záródó lehetőségekkel kapcsolatos információk. Ezzel egy etnicizálódási folyamat is kezdetét vette. (Az etnogenezisnek számos formája van, miért ne lehetne olyan is, hogy a társadalom alatti létbe kényszerültek saját etnoszt hoznak létre?) E csoportokat mindenütt másképp nevezték, s amikor a 18. századra e társadalom alatti létbe kényszerült csoportokról széles körű nemzetközi tapasztalat gyűlt össze, elnevezésük egységesült, amit magukra nézve csak az (angol, skót, ír) travellerek („utazók”) és a német szintik nem fogadtak el.

A társadalmi páternoszter egyes személyeket/csoportokat levitt a mélybe, azok cigánnyá lettek, ám voltak olyanok is, akiket a felszínre vitt, s azok, mint a múlt rossz emlékét, maguk mögött hagyták hajdani cigány voltukat. A problémát a cigány/roma identitás s az azzal szükségképpen együtt járó büszkeség jelenti, ami szerint a cigányság elhagyása „asszimilációs áruulás”. Mivel a cigány múlt és jelen ismeretében nincs mire büszkének lenni, felelősökre támadt kereslet. Ez találták meg a „többségi társadalom” rasszizmusában, idegenellenességében, fajgyűlöletében, előítéleteiben, az általa alkalmazott szegregálásban és diszkriminálásban stb. Egyetlen szóval: a kirekesztésben. A cigányság köré húzott határookban. Így taszította a „többségi társadalom” a cigányságot évszázadokkal ezelőtt abba a helyzetbe, melyet oly jól ismerünk, és tartja ott erőnek erejével a mai napig. Pedig volna mire büszkének lenni: cigány származású vagyok, de magam és családom egy vagy több generációjának erőfeszítései eredményeként sikerült kitörni a szegénységből és reménytelenségből.

Teljes tévedés az a gondolat, hogy a feladat a cigányság elé húzott határokkal való megküzdés. A feladat más és kettős. Az első: a társadalmi páternoszter legalulról felfelé tartó kabinjába betuszkolni mindenkit, akit csak lehet, és lehetőség szerint azokat is, akik vonakodnak beszállni. A második: a társadalmi páternoszter lefelé tartó kabinjaiból a földszintnél kirángatni mindenkit.

**

A marxi elméletben az elérendő cél az egyenlőség. Az egyenlőség elérésének alapfeltétele az osztálytársadalom osztályainak felszámolása, az osztály nélküli társadalom megteremtése. Ehhez meg kell törni a kapitalista osztálytársadalom uralkodó osztálya, a burzsoázia, a termelőeszköz-tulajdonos tőkészek gazdasági hatalmát – és nem csupán azért, mert a gazdasági hatalom a po-

litikai hatalom alapja. Azért is, mert a proletárokat a burzsoák a megtermelt érték többletet profitként kisajátítva kizsákmányolják. A kisajátítók kisajátításával, a termelőeszközök a munkásosztály kollektív tulajdonába vételével érhető el, hogy az érték többlet ne a burzsoázia, hanem az azt ténylegesen megtermelő proletárok jólétét növelje. De ennél is többről van szó: a kapitalista gazdaság anarchikus, pazarló, alacsony hatékonyságú stb., ám mindez a gyengesége tervezéssel, tervgazdasággá alakításával kiküszöbölhető. A kapitalista piacgazdaságból a szocialista tervgazdaságba történő átalakulás vesztese csupán egy szűk és a tőkekoncentrációval egyébként is egyre szűkülő burzsoá réteg, ám a nagy többség nyer, s lényegesen többet, mint a burzsoázia egésze veszít. A kommunizmus a történelem vége, mikor is a javak termelésében mindenki képességei szerint veszi ki részét, ám fogyasztásából szükségletei szerint részesedik.

A marxi elméletet – mint Európa keleti felén élők személyesen megtapasztalták – nem igazolta a gyakorlat.

Napjaink főáramú szociológiaelméletében az elérendő cél szintén az egyenlőség, de a marxi elmélet gyakorlatba ültetésének kudarcából okulva az távol tartja magát a magántulajdon és a gazdaság kérdésétől. Számára az egyenlőtlenséget okozó ősbűn nem a magántulajdon létrejötte és következményeként az osztálytársadalom kialakulása – mint a marxi elméletben –, hanem a (társadalmak közötti és társadalmon belüli) határok létrehozása és léte. A határokat a határon belül lévők a határon kívüliekkel szemben társadalmi előnyeik, privilégiumaik, státuszuk stb. védelmére állítják, annak célja a kirekesztés, amit régebben a jog, újabban a diszkrimináció eszközeivel érnek el. A kategoriális-intézményes határok lebontása előrelépés, de önmagában nem biztosít kirekesztés nélküli (vagyis igazságos, vagyis egyenlő) társadalmat, mert a társadalmi előnyök, privilégiumok, státuszok stb. birtokosai egyre rejtettebb és szofisztikáltabb diszkriminációval óvják a határokat, hogy továbbra se kelljen megosztaniuk társadalmi előnyeiket, privilégiumaikat, státuszukat stb. A szociológusok feladata, hogy felismerjék az egyre rejtettebb és szofisztikáltabb diszkriminációt jelentő határokat, és „az újabb és újabb határokkal való folyamatos megküzdés” élére álljanak.

Mi az azonosság és a különbség a marxi elmélet és napjaink főáramú szociológiaelmélet között? Azonosság, hogy mindkettő célja a társadalmi egyenlőség, az igazságos társadalom megteremtése – ám ezek inkább jelszavak, kevésbé konkrétak, így sokféle tartalommal feltölthetők. Továbbá azonosság, hogy a cél eléréséért folyó harcot egy élcsapat vezeti: a marxi elméletben a kommunista párt, mely megingathatatlanul a marxi elméletet alapján áll, így soha nem téveszti szem elől a végső célt; a szociológiaelméletben a szociológusok közössége, akik a természeti törvények bizonyosságával felismerték, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek annak bizonyítékai, hogy léteznek határok, s azokat ott is képesek megtalálni, ahol avatatlan szem semmit nem vesz észre. Végül mindkettőben azonos, hogy a tudományosan megalapozottak vélt elméletből szervesen következik a politikai aktivizmus. Aki feljutott a tudományos bizonyosság fokára, az egyszerűen nem tarthatja magát távol – ez olyan etikátlan lenne, mint fuldoklónak nem dobní mentőövet – a politikai aktivizmustól.

Különbség, hogy a marxi elmélet faék-egyszerűségű: burzsoák és proletárok, tőke és munka áll szemben, ellentétük kibékíthetetlen, win-win helyzet lehetetlen. A küzdelmüknek csak egy pozitív kimenetele lehet: a proletáriátus győzelmé és a kommunista társadalom felépítésével a történelem végére érni. Ezzel szemben a főáramú szociológiaelmélet bonyolultabbnak, összetettebbnek látja a világot: a társadalom nem csupán két szemben álló osztályból áll, hanem erősen tagolt számos és – főleg, de nem kizárólagosan – hierarchikusan rendezett réteggel és csoporttal, melyek határt húznak az alattuk lévők távol tartására, miközben áttörni igyekeznek azt a határt, melyet a fölöttük lévők az ő távol tartására húztak. A marxi elmélet a gazdaságon alapul, főáramú szociológiaelméletben a gazdaságnak lényegében semmi szerepe nincs. A marxi elméletnek egyértelmű és világos célállapota van: osztály nélküli társadalom, termelőeszközök magántulajdonának tilalma, a termelésben képességek szerinti részvétel, fogyasztás szükséglet szerint. A főáramú szociológiaelméletben nincs egyértelmű és világos célállapot, nincs végső győzelem, vagy azt homályban hagyja, csak folyamatos harc van a meglévő és újratermelő társadalmi határok lerombolására. (Ezt Madách *Az ember tragédiájában* Ádám így fogalmazza: „A cél voltaképp mi is? / A cél, megszűnt a dicső csatának, / A cél halál, az élet küzdelem, / S az ember célja e küzdelem maga.”) A főáramú szociológiaelméletet magukévá tévő szociológusok közössége nagyjából ugyanazt a szerepet osztja magára, amit két évezrede a keresztény papság betölt. A papok a híveknek a keresztény hit szerint Istennek tetsző élet megélése során betartandó erkölcsi normákat és szabályokat, helyes viselkedést és vélekedéseket stb. tanítják, míg be nem tartásukat kárhozzatják. A szociológusok lényegében ugyanezt teszik, csak nem a kereszténységre, hanem a társadalmi egyenlőségre, az igazságos társadalomra hivatkozva. Az ősbűnt a keresztény hit szerint már az első emberpár, Ádám és Éva követte el azzal, hogy Isten tiltása ellenére, a Sátán rábeszélésre (melyre, ráadásul, Éva előbb hajlott, megalapozva ezzel a nők évezredek hátrányos megkülönböztetését) a Tudás Fájának gyümölcséből, míg a szociológusok szerint a határok létrehozása és léte. Az úgynevezett frankfurti iskolából kinőtt szociológiai főáram szociológusközössége papi hatalomra tör, innen ered a woke-forradalom. A keresztény tanítás szerint „Ne mondd ki hiába Istenednek, az Úrnak a nevét, mert nem hagyja az Úr büntetés nélkül, ha valaki hiába mondja ki a nevét!” (1Móz 20,7), a woke-forradalmárok az Úr helyett a politikai korrektség nevében tilalmazzák az általuk inkorrektnek minősített szavak, szófordulatok stb. használatát és vélemények kimondását, de az Úr helyett a cancel culture fegyverével maguk büntetnek. Persze az egyház is bevetette a kiátkozás fegyverét, de jóval magasabb tűrésküszöbvel. A keresztény hit lényege a bűn őszinte megbánása esetén a bűnbocsánat, a feloldozás. Ilyet a woke nem ismer, egyetlen (általa annak minősített) bűn elég az örök kárhozathoz. A woke etikája egy szélsőségesen szigorú protestáns, bűnbocsánatot nem ismerő szektához hasonlatos.

Hogy ez fog történni, azt a frankfurti iskolával viaskodó, 1984-ben kiátkozottan meghalt Helmuth Schielsky német szociológus (önmeghatározása szerint antiszociológus) már 1975-ben, *A munkát mások végzik el* című, *Az értelmiség osztályharca és papi uralma* alcímű monográfiájában (magyar nyelven: Századvég Kiadó, 2022) megjósolta. Schielsky szerint az 1960-as évek elejétől, nem függetlenül a marxi elmélet hanyatló népszerűségétől, az értelmiség egyre inkább (az egyébként is csak hivatkozási alapként szolgáló) munkásosztály helyébe lépve hozzákezdett önmaga osztállyá szervezéséhez. (Konrád György és Szelényi Iván néhány hónappal korábban elkészült, szamizdatként

megjelent *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című könyvének központi állítása ugyanez volt, azzal a különbséggel, hogy az értelmiség a létező szocializmusban „uralkodó” munkásosztálytól fogja elragadni a hatalmat ...). Az értelmiség osztállyá szerveződésének egyik állomásaként általánossá teszi és vallási ideológia rangjára emeli a „szociológiai gondolkodásmódot”, ami értelemszerűen a szociológusokat teszi az értelmiségi osztály élcsapatává. A nagyobb társadalmi egyenlőség/igazságosság elérésébe vetett hit, valamint az, hogy az odavezető út megtalálására és az odajutást akadályozókra való rámutatás az értelmiségi osztály élcsapatának, a szociológusoknak a feladata, számukra új típusú megszentelt legitimitációt jelent. Így lett a szociológia korunk „kulcstudománya”, s ekként „értelem- és üdvjavak közvetítője”, s a politikai „tudatirányító tudomány”, a szociológusokból pedig „reflexiós elit”, mely nem csupán a társadalmi történésekre reagál, hanem az mintegy hivatali kötelessége, létjogosultságának bizonyítéka.

Schielsky könyvének megírásakor, fél évszázaddal ezelőtt a szociológia még nem volt kész a kulcstudománnyá válásra, mert akkor még nem volt képes az értelem- és üdvjavak termelésére. Ám azóta a marxi elméleten alapuló szocialista kísérlet összeomlott (Kubán és Észak-Koreán kívül), a neoliberalizmus elmélete sem igazolódott (miszerint a gazdaságok közötti határok felszámolása, a globalizáció önmagában képes a társadalmi problémák, mindenekelőtt a szegénység problémájának megoldására). Mindebből nyilvánvalóvá vált, hogy csak olyasmivel lehetett előállni, mely ugyan kétségtelenül értelem- és üdvjószág, de nem ígér célállapotot. (A kereszténységben Krisztus második eljövetele, a végítélet, a Sátán végleges legyőzése a célállapot.) És rátaláltak a határookra. Az új elmélet középpontjában ez a meglehetősen köznapi szó áll, mely az utóbbi évtizedekben filozófiai-szociológiai jelentéssel töltődött, s mely alá a gendertől az úgynevezett kritikai elméleteken át a woke-ig minden besöpörhető. Frank Füredi *Célkeresztben a határok* című könyvében (Budapest, 2021; először, 2020-ban, angol nyelven jelent meg), „azt próbálja megfejtetni, miért tekintik oly sokan kulturális eszményüknek azt a követelést, hogy határok márpedig ne legyenek.” (16.o.) A válasz: minden rendű-rangú határ társadalmi problémát okoz.

A szociológia feladata társadalmi tények, jelenségek és folyamatok vizsgálata, amibe természetesen beleérthető a társadalmi tényeket, jelenségeket és folyamatokat vizsgáló szociológusok és értelmiségi közegük és támogató közönségük értékvilágának, céljainak, motivációinak stb. vizsgálata is. Csupán a társadalmi egyenlőség/igazságosság önzetlen és mélyen elkötelezett harcásairól van szó? (Valamilyen szinten feltétlenül.) E mellett netán szó van – Uram bocsá’ – az osztályhatalom felé menetelés (Konrád-Szelényi) jogosságának ideológiai igazolásáról, másképpen a kulturális hegemonia (Gramsci) megszerzéséről, hogy annak birtokában a politikai hatalom érett gyümölcsként ölükbe hulljon?

E sorok írója igencsak hajlik arra, hogy korunk főáramú (progresszív-baloldali-liberális) akadémiai szociológiája erről szól.

Ideje volna az antiszociológiának.

FOSZTÓ LÁSZLÓ

VÁLASZFÉLE NÉMETH GYÖRGYNEK

■ Köszönöm Németh Györgynek, hogy vette a fáradságot, és elolvasta szerény írásomat, amely a *Korunk* 2023. márciusi Határ/Helyzet/Jelenség tematikájú számában (41–48. old.) megjelent. Bevallom, kissé meglepett, hogy az eredeti írással majdnem azonos terjedelmű vitairatra méltatott. Mivel a szakmai vita műfaja, sajnos, szinte kihalt mifelénk mostanában, úgy érzem, illő, ha valami módon viszonzom érdeklődését. Ezért megpróbálok, legalább néhány vonatkozásban, reagálni vitairatára. Németh szövegének részletekbe menő megválaszolására nem vállalkozhatok itt helyhiány és a felmerülő kérdések szerteágazó volta miatt sem.

Válaszomat kezddetem talán (szó)játékosan azzal, hogy lévén „határon túli”, aki nem Magyarországon él, számomra és sok hozzám hasonló magyar számára mást jelenthet a határ és a „határtalanság” metaforája, mint azok számára, akik a záródó határok biztonságát vagy a határátlépőkkel kapcsolatos óvatosságot tekintik prioritásnak.

Abban a világban, ahol én otthon érzem magam, mindennapos a határon való átjárás.

Vegyük például a nyelvi és kulturális határokat. Természetes számomra, hogy otthon magyarul beszélek, de az is, hogy Kolozsváron napi rendszerességgel használunk legalább két nyelvet. Az utcán, a tereken, a munkahelyen, az üzletekben vagy éppen a borbély székében ülve. Magától értetődő, hogy románra váltunk akkor, ha a szomszédoddal úgy kell beszélni. Amúgy szakmámból kifolyólag (lévén szociálintropológus) leginkább angol nyelvű szövegekkel dolgozom, de terepmunka során vagy csak valamelyik kolozsvári piac forgatagában, a Széchenyi téren vagy az ószeren, azt sem érzem idegennek, ha éppen romani nyelven, „*cigányul*” beszél valaki mellettem, vagy szól hozzám.

Mindez nem a kényszeres határátlépő késztetéseimből vagy feltételezett aktivizmusomból kifolyólag alakult így, hanem ez a természetes közege a társadalmi életnek itt és most.

Sokan élnek így itt, s nem látnak ebben semmi olyan akadályt, amely ne volna aránylag könnyen megoldható ma, vagy netalán fenyegetést jelentene a társas találkozások lebonyolítására a jövőben. Tulajdonképpen ez a normalitás, amit úgy gondolunk, jó lesz fenntartani. Tehát nem a határok eltűnését látom jövőbeli kihívásnak, hanem az átjárási készségek, gyakorlatok és intézményes csatornák fenntartását, megerősítését.

Az átjárhatóság kérdésben nemcsak a kulturális dimenzió 'vízszintes' határait és átlépési gyakorlatait vizsgálhatjuk, hanem a társadalmi rétegződést fenntartó kategóriák világát is, és velük kapcsolatban felmerülő 'függőleges' társadalmi mobilitás kérdéseit is. És ezzel foglalkoztam a márciusi írásomban.

Ebben a vonatkozásban, amit problémának láttam, és azt hiszem, ezzel nem vagyok egymagam, hogy egyre inkább olyan egyenlőtlen társadalmi-gazdasági rendszer épül körülöttünk, amely a kulturális, nyelvi, etnikai, „faji” vagy vallási sokféleséget próbálja használni tudatosan vagy tudattalanul arra,

hogy egyes társadalmi kategóriák hierarchikus kiváltságait igazolja, míg mások hátrányait fenntartsa, kirekesztésüket legitimálja.

Ha valamiben változtatni lehet, akkor ez egy olyan terület, ahol szükségesnek látom a változást.

Nyilván a kulturális változatoság és a hierarchikus társadalom szerkezetének kapcsolata régi kérdése a társadalomtudományi vizsgálatoknak. A romák etnikai-faji és kulturális megbélyegzése egy jól ismert probléma. A folyamatok nem most kezdődtek, de a rendszerváltozás után, az 1990-es évektől újabb formái jelentek meg a szociokulturális kirekesztésnek, sőt a 2000-es évek közepétől súlyosbodtak, amint megjelentek Romániában az európai integrációs folyamat régen óhajtott hatásai és nem várt mellékhatásai is.

Erről szól eredeti írásom jó része, hiszen nem általában beszélek a határokról. A bevezető országhatáros történet csupán illusztráció, amely szándékom szerint arra szolgál, hogy a bemutatassa, a kirekesztettség mechanizmusa és érzése nemcsak a romák számára valóság, hanem egy állástársadalmi tapasztalat Kelet-Európában, és erre éppen az schengeni övezettel kapcsolatos osztrák vétő esete tűnt jó példának. Az, hogy emberi számítás szerint hamarosan Románia csatlakozni fog a schengeni övezethez, nyilvánvalóan nem fogja elhozni a kirekesztettségünk végét. Maradnak a társadalmi kategóriák, mítoszok, elő- és balítéletek által megtámogatott megkülönböztetések és társadalmi hátrányok.

Ezt igyekeztem bemutatni, a romák esetén keresztül, hogy a kategoriális kizárás történetileg korábbi példái (pl. a rabszolgaság intézménye) miként adják át helyüket a társadalmi kirekesztés mechanizmusainak. Ma már a kulturális és társadalmi kategóriák mentén történő kizárás az, ami nem kevésbé hatékonyan tartja fenn a társadalmi egyenlőtlenségeket, mint tette korábban a jogilag szentesített kategoriális kizárás.

A szövegem zárórészeiben arra próbáltam választ keresni, milyen struktúrák (konfigurációk), képzetek (reprezentációk) és interakciós helyzetekhez kötött rutinok (találkozások), állják útját a roma emberek társadalmi mobilitásának. Egyszersmind többségi önvizsgálati gyakorlatot is próbáltam végezni ezeken a területeken (talán nem teljesen érthetetlen kifejezés a 'doménium', amit ott bevezettem.)

Javaslataim, leginkább a kiegyenlítő szándékú strukturális befektetések fokozása (felhalmozódott súlyos múltbeli hátrányok kompenzálására), a hamis reprezentációk, előítéletes diskurzusok ellensúlyozása (a rasszizmus és idegengyűlölet dominanciájának megtörésére), és az egyenlők közötti találkozási rutinok kidolgozása, meghonosítása (a lealacsonyító, megalázó, megbélyegző gesztusok visszaszorítása) voltak.

Úgy gondolom, ha ezeken a területeken történik előrelépés, egy igazságosabb, egyenlőbb, és az emberi méltóságot tiszteletben tartó társadalmi rendszer kialakításán munkálkodunk.

Ebből a felfogásból kifolyólag némiképp valóban másként látom a roma integráció kérdését, mint Németh György, aki így fogalmaz: „Teljes tévedés az a gondolat, hogy a feladat a cigányság elé húzott határokkal való megküzdés. A feladat más és kettős. Az első: a társadalmi páternoszter legalulról felfelé induló kabinjába betuszkolni mindenkit, akit csak lehet, és lehetőség szerint azokat is, akik vonakodnak beszállni. A második: a társadalmi páternoszter lefelé menő kabinjából a földszintnél kirángatni mindenkit.”

Amit Németh örökös társadalmi körforgás egyfajta föl-le mozgó „páternosztérnek” lát, ott egy elemző megközelítésben érdemes megvizsgálni az ál-

lam és a piac szerepét, azaz hangsúlyosan merül föl azok felelősége, akik a makrotársadalmi redistribúció mechanizmusait kontrollálják, és ellenőrzik azokat a korlátokat, határokat, amelyek révén a társadalom tagjai részesülhetnek a piaci cserék (beleértve a munkaerőpiacot) előnyeiből vagy hátrányaiból. Konkrét gazdasági vonatkozásokra kevés teret szántam az írásomban, de a például a lakhelyi szegregáció spontán lebontására tett lépések a nemzetközi migrációban résztvevők részéről, amelyet említék, egy ilyen mozzanat.

Meggyőződésem, hogy nem kellene alábecsülni azok szándékait, cselekvői motivációit, személyes teljesítményét, akik részt vesznek ezekben a folyamatokban.

Lényeges nézetkülönbség van köztünk abban is, ahogyan a roma társadalom természetét látjuk. Ezt a kérdést mostani írásomban nem érintettem, itt sem fogom részletezni, megtettem már másol (14 éve éppen a *Korunk* lapjain).¹ Röviden annyit mondhatok, hogy nem látom egymást kizáró elméleteknek a romák őseinek indiai eredetét és a cigány társadalom strukturális mobilitásból (esetleges elszegényedő csoportokból) való utánpótlásának kérdését. A romani nyelv és a cigányság specifikus kultúrája sokszínűsége ellenére is bizonyítéka annak, hogy egy közös eredetű népről beszélhetünk, és ezt tagadni legalább akkor tévedés, mit azt állítani, hogy európai története során a roma csoportok nem gazdagodtak a helyi társadalmakból származó emberekkel, akik életmódjukban és értékviláguk tekintetében is cigánnyá váltak.

■ JEGYZET

1. Fosztó László: *Viták és irányzatok a roma-kutatásban: vázlat közpolitikák kidolgozásához*. *Korunk* 2009. 5. 22–30.



„A MINDEN SOSEM ELMONDHATÓ”

Szilágyi Júliával beszélget Korpa Tamás

Korpa Tamás: *Az Álmatlan könyv című memoárjában leírja, hogy milyen körülmények és viszonyok között szöktek át a Kolozsvár szomszédságában húzódó államhatáron 1944 tavaszának egyik esős éjszakáján édesanyjával és néhány rokonával – asszonyok és gyermekek – a deportálás elől. Ön ekkor 7 éves volt. A család Kolozsváron maradt tagjai – köztük Dávidovits Ábrahám, anyai nagyapja – az Írész negyedi gettóba, majd németországi koncentrációs táborokba kerültek. A memoárban szeretettel emlékezik két román jótévőjükről, a szökésben segítséget nyújtó Leontin bácsiról, valamint a bukaresti rejtőzködést kedvességével és különleges tárgyaival is otthonosabbá tevő Tánti Jeniről. Az Ön édesanyja miért döntött úgy, hogy megpróbálnak átjutni a zöldhatáron? Jobban olvasta az összefüggéseket, a veszély szaporodó jeleit? Ön kisgyermekként vajon mit érthetett meg mindebből?*

Szilágyi Júlia: Családunk, a nagycsalád szellemét meghatározták a vegyes házasságok, vagyis a nyitottság. A szeretet, az igazságérzet, az összetartás készsége felülkerekedett a korszak gyilkos törvényeket szülő intoleranciáján. Megmentésünkben döntő, áldozatot vállaló szereppel bírt édesanyám Ilon nővérének a férje, Brezló Dezső református magyar ember. Neki a sógora, a nővérének a férje volt az a Pop Leontin nevű román ügyvéd, akinek az erdőfeleki birtokát kettészelte az akkori magyar–román határ. Dezső bátyám odavitt, és Leontin bácsi ott rejtegetett minket, hogy aztán egyik falubeli béresével éjszaka átjuttasson a határon. A nagyapám nem jött velünk. Nem hitte, hogy vele, 86 éves öregemberrel baja lehet a hatóságnak... Anyám és a nagynéném könnyezve varrták fel a kabátomra a sárga csillagot. Nekem nagyon tetszett, nem értettem még, hogy ők miért búsulnak... Mielőtt származásom okán hivatalosan kitiltottak volna az iskolából, már elhagytam azt. Ugyanis 1944. március 15-én történt valami... Apolitikus – vagy csak tájékozatlan? – tanító nénink velem szavaltatta az ünnepi verset. Ezért aztán a jelek szerint a nála tájékozottabb osztálytársaim, hárman-négyen, hazafelé menet Cs. Szabó László gyerekkorának utcájában nagyon megverték. „Mi közöd van neked Petőfihez? Te büdös zsidó!” Mire eléggé megtépázottan hazaértem, csak leültem a konyhában a kicsi székre, és hiába kérdeztek, órákig nem tudtam megszólalni. Akkor már anyám nővérénél húzódtunk meg. Apám másfél éve munkaszolgálatos volt Ukrajnában. Nelli néném, minthogy a férje román volt, „árja párjának” számított. A zsidókkal ellentétben lehetett rádiójuk például. Esténként ők – s velük anyám is – a BBC igencsak zavart adását hallgatták, amennyire hallható volt. Anyám is tudta, hogy mit jelentenek az úgynevezett „zsidótörvények”. Ami velem történt, lényegében azt a közhangulatot fejezte ki, amelynek osztálytársaim szülei is részesei lehettek. Az írott sajtóból, rádióból meg az intézkedések nyomán a lakosság ismerte, és persze otthon is családban, nem csak társaságban kommentálta az éppen kibontakozó történelmi folyamatot. A gyerekek pedig hallották, amit a felnőttek mondanak. Az erőszak, ha nem is spontánul jelentkezett, ott volt a levegőben. Elsősők voltunk. Tavaszra már tudogattunk írni, olvasni. A mindenben nagyon szigorú, a tenyereseket is naponta osztogató, a mélyen vallásos emberek módjára igazságos Víz

tanító néni pedig csak a jó tanulót látta bennem, nem a megvetendő – ez esetben osztálytársaim, de hát éppen a hivatalos politika szerint –, megverendő zsidót. Én pedig mint sikeres tanuló, bizonyára nem is viselkedtem szerényen. Nem lehettem túl rokonszenves. Ez a gyermek pogrom kora déli órán egy belvárosi mellékutcán nem tűnhetett fel senkinek... Arra jól emlékszem, hogy amint érteni, értelmezni próbáltam a velem történeteket, csak azt akartam, miközben a sokkos állapotból hozzátartozóim gyöngéden igyekeztek kiségetni, hogy mondják meg nekem őszintén, mi az a borzasztó dolog, amit a zsidó szó jelent, mert büdös biztosan nem vagyok. De hát mi vagyok egyáltalán? Anyám és nagyon eszes, tekintélyes nagynéném történelmi és vallási hagyományból merített érzelmet és értelmi érveket, hogy identitásomat megmagyarázza. Értettem is, nem is, de a belém költözött félelmet, azt, ami védtelenségemben lebényt, megalázott, már valamiféle dac is kezdte kísérni, s ez az ellenállás önérzetet ébresztett bennem, megalapozta talán azt a lelki tartalékot, amelyből az öntudat szokott kisarjadni.

– Hogyan és milyen útvonalon tértek haza Kolozsvárra 1944 októberében? A munkaszolgálatos édesapja mikor csatlakozott a családhoz? Egyáltalán volt hová visszatérniük?

Az első Erdélybe tartó vonattal nagyon sok időbe telt Bukarestből a hazatérés... A kérdés, hogy hova vissza, indokolt. Akkor is az volt. Kényszerű távozásakor, melyet 1942-ben még naivan átmenetinek gondolt, apám összeköltöztetett bennünket – anyámat és engem – nagyanyámmal. A Szentegyház utcai kétszobás, összkomfortos otthonunkból – amelyet a teljes berendezéssel egy anyaországi családnak utaltak ki – az özvegy Vilma nagymama Kismester utcai szoba-konyhás lakásába kellett költöznünk. Apám pedig csak 1945 késő őszén került haza... 16 és 50 év között a zsidó férfiak számára a magyar törvények előírták a frontvonalban, persze fegyvertelenül letöltendő munkaszolgálatot. E munkaszolgálat kiérdemelte a „mozgó veszítőhely” elnevezést. Az ő századából tizenhatan maradtak életben. A történelemkönyvekből közismert, erőltetett menetben teljesített visszavonulást a láger követte. *Arbeit macht frei.* „Világlátott ember vagyok a Don-kanyartól Dachauig...” – mondta. Amerikaiak szabadították fel. 39 kiló maradt a felnőtt férfiból, akit én erős embernek ismertem. A táborban amerikai orvosok kezelték az életben maradt foglyokat. Egy vöröskeresztes listán szerepelt a neve; így értesültünk arról, hogy él. Nagyon vártuk. Nem voltam még tízéves, de megtanultam kedvenc csemegéjét, öntött palacsintát sütni, s azzal is fogadtam. Ült egy konyhaszéken, és nem szólt, csak nézte buzgólkodásomat. Csoda, hogy megmaradtunk. Csoda, hogy élt. Itthon volt. De mesélni nem akart. Nem tudott? Mikor egyszer aztán ebéd közben a terítékem mellett levő szelet kenyeret szórakozottan morzsolgatni kezdtem, rácsapott a kezemre. Döbbenet néztem rá. Elsírtam magam. Engem a szüleim soha nem ütöttek meg, addig sem, azután sem. „Ott, ahonnan én jövök – mondta, jelen időben, mint aki még úton van, meg sem érkezett! – egy ilyen darab kenyérért meghaltak emberek.” Ennyit szólt csak, és felkelt az asztaltól. Idekívánkozik magyarázat gyanánt az is talán, hogy zsidó családban a gyereket nem verik. A szülő szóval büntet. Elég hatásos szokás ez, nem felejthető. A gyermek volt – és maradt – a legfőbb érték. A háromezer éves megmaradás alighanem ezzel függ össze, nem tudom, hogy mint ok vagy mint következmény. Persze volt és van zsidó családban is elkényeztetett gyermek és szigorúan nevelt gyermek. De – személyes tapasztalatom szerint legalábbis –

a szigort nem tévesztették össze az erőszakkal. Verbális erőszak is létezik nyilván, és a bibliai példák szerint sem hatástalan.

– *Nehéz elképzelni, közel 80 évvel az események után azt, hogy milyen lehetett a város, amelynek egy fontos etnikai, vallási, mindenekelőtt pedig emberi közösségét kiirtották. A visszatérést követően Önben hogyan tudatosult az elmúlt hónapok tragédiája, a hiányzó családtagok sorsa? Mennyire volt empátikus, támogató vagy büntudatos a közeg? Az alijázás, vagyis a Palesztinába, később Izrael államba való kivándorlás sosem merült fel Önökben?*

Az utóbbi kérdésre válaszolnék előbb. Anyám menni akart. Apu nem. Szívbetegesen került haza. És kedélybetegesen. Hónapokig hevert a díványon szóltalanul. Ő, aki képzett, dolgos, megbecsült, aktív embernek tudhatta magát, azok után, amit átélt, aligha tudott volna egy újabb gyökeres helyzet-, nyelv- és helyváltozást kibírni. Mindkét szülőm szembekerült azzal a döbbenettel, hogy ott, ahol nyelv, barátok, otthonosság légkörében véltek élni, törvényesen kiiktathatják őket a társadalomból. Páriák lettek. Halálraítélt páriák. Szinte feldolgozhatatlannak érezhették ezt a tapasztalatot. Át kellett rendezniük magukban a világot, és a világban önmagukat. Idő kellett ahhoz, hogy visszatárljanak. Mibe is? – kérdezem most magamtól. Mert itt is, akkor, akárcsak Európa-szerte a háború után, 1945-ben, a történelmi-politikai fordulat akár rettegve talált egyént és népeket, akár reménykedve, megújulásra készen vagy készületlenül, de mindenképpen egészen új helyzetben. Alkalmazkodásra készen vagy kényszerülten. Hogy a kolozsváriak hogyan fogadtak vagy egyáltalán visszafogadtak-e bennünket, azt nem tudnám most, visszatekintve, rekonstruálni. Minden társadalom nagyon sokféle egyénből áll. Háború, veszélyek, propaganda, vereség, győzelem után egyesek számára megszállást, másoknak meg felszabadulást jelentett az, ami történik... Nyolcéves voltam. A gyermek memóriája is szelektív. De arra emlékszem, hogy amikor a nagyanyámnak a Kismester utcából nyíló udvarára beléptünk, és végimentünk rajta egészen az ismert kis lakásba vezető ajtóig, ott, a bejárat előtt, megpillantottam egy kislányt, amint a kockás kabátomban ül a biciklimen... Kiabálni kezdtem, hogy kérem vissza, az az enyém, a kislány is kiabált, hogy az övé. Kiszaladt valaki a nagymama lakásából, egy feketébe öltözött asszony, meglátott minket, és sírva magyarázta anyámnak: „Dehát – mi ezt kaptuk...” Mít? A nagymama lakását, az én biciklimet? Kérdeztem volna? Nem hiszem. Nem tudom. Nem tudtam akkor sem... „Mi csak úgy kaptuk! Nem vagyunk mi tolvajok” – mondta és sírva fordult anyám felé, miközben a kislányát lerángatta a bicikliről, s róla meg a kabátomat. A leányka korombéli lehetett, sírt, védekezett. Sírtam én is. Mindkettőnknek igaza volt. Minden gyereknek jár kabát is, bicikli is. Mindkettőnk apját valami láthatatlan erő kivitte az életünkből. Rémültek, frusztráltak voltunk. Mi lesz most? Anyám már kézen fogott, elhúzott a jelenet színhelyéről, és ezt mondta: „Hadd el, nem kell ez, meglásd, hazajön apu, és kapsz másikat.” Kifelé indult velem, én pedig csak azt akartam volna még kérdezni, hogy a nagymama hol van. Nem válaszolt? Vagy nem is kérdeztem? Sokkal később tudtam meg, rendre, nem egyszerre. És nem is az egészet. A minden sosem elmondható.

– *Egy magánbeszélgetésünk alkalmával úgy fogalmazott, hogy szüleinek jó-ság- és igazságkészsége megbonthatatlan és eligazító volt minden nehéz helyzetben; jól indították el rossz körülmények között. Felelevenítené a derű és a családi öröm pillanatait is? Önnek például mi volt a kedvenc játéka?*

Koronként más és más a gyerek kedvenc játéka. Nekem volt Lencsi babám. Valahogy eltűnt az életemből. De hát előbb az otthon tűnt el, apu tűnt el. A nagyszüleim. A pajtásaim... Óvodástársaim közül egy se került elő. De a gyermeki lélek rugalmas és öröme. És talál valahogy valahonnan mindig valamit, ami örömet okoz. Így születik, gondolom, a játék mint a képzelet, a kreativitás korai, ösztönös, találékony öröme. Sokgyermekes, szegény családban, tudok róla, a fakanál is valamilyen rongyba öltöztetve babává változhatott. Ringatni, szeretni lehet azt is... Bevallom, hogy nem is első, kiskori játékaimra emlékszem. És nevetek első, mondjuk úgy, hogy kultúrsznob korszakomon, amikor már más minták, az olvasmányok sugalltak játékot. Valamilyen utazás volt ez máshova és más időbe. Utánzás volt ez is, a felnőttek világából elletett, akárcsak a már kinőtt papás-mamás szerepjátás. Nem zárták kulcsra a könyvszekrényt nálunk. Szabadságom része volt ez is. A szüleim úgy gondolták, hogy amit nem értek, megkérdem, miről van szó, mert nálunk szabad volt kérdezni. Ha nem érdekel, nem vonzó, magamtól is otthagynom... Olyasmit is olvastam, és érteni véltem talán, ami már nem a mesevilágból került hozzám. Marie Curie-nek a lánya, Éve Curie könyvet írt az édesanyjáról, a Nobel-díjas fizikusról. Felvettem tehát anyám ünnepi fekete ruháját, a bokáimig ért, egy hozzánk járó ápolónővértől kértem „kölcsön” valami fehér zubbonyt, épp jó volt nekem tudósköpenynek, kisebb üvegekkel, edénykéikkel „labort” rendeztem be az erkélyünkön. És „tudós nő” lettem... Hogy ez nem gyereknek való? Hát mi való a gyerekeknek? A háború? Az üldöztetés? A menekülés, rettegés, bujkálás, bombázás, óvóhely, holttestek az utcán? Anyám a félelmek idején megígérte, hogy vigyáz rám, nem lesz semmi bajom. És anyu nem hazudik. Bíztam benne. Ez is valóság volt. Ebbe kapaszkodtam, és abba a játékba, ami kimenekít a rémület, a veszteségek, a kiszolgáltatottság világából. A Curie család élete olyan eszménykép volt, és olyan női szerepet mutatott fel, ami kitágította a világot, a tehetség, a siker távlatát mutatta meg. Ahhoz képest, amit átéltem, bizony boldog menekülés volt, erőszakmentes, igazi értékeket felmutató tanulás, a normalitás iskolája.

– Ki volt az az 1946-ban vagy '47-ben Bécsből Kolozsvárra települt pszichológus hölgy, aki egy gyermekek által szerkesztett gyermeklap kiadását kezdeményezte, és ebből a célból, diák „munkatársakat” toborzott az iskolákból? Ön is egyike volt az újságírótanoncoknak. Emlékszik esetleg a lapra, szerzőtársakra, esetleg olyan szövegre, amit a 10-11 éves Szilágyi Júlia jegyzett? Az egykori gyermekszerkesztők közül voltak, akik később is az írott szó közelében maradtak?

Hirsch Annie volt a neve emlékezetem szerint. Persze német név, de ő maga tudogatott magyarul. És számunkra, akiket eredeti módszerrel választott ki, valamilyen nagyon újszerűt hozott: már a századelőn Bécsben feltehetőleg a freudizmus vagy részben Adler tanainak hatására alakuló, onnan terjedő gyermekkultuszt, a valójában nálunk még eléggé szokatlan, bátorító hatású, modern gyermekszerepet, a szabadságot, a kreativitást, az egyéniséget fejlesztő pedagógiát mint a gyermek emberi méltóságát elismerő, hirdető és gyakorló magatartást. Abból a gyermekszerkesztőségéből nőtt ki többek között Veress Zoltán, a majdani, börtönviselt író, műfordító, kollegám a *Korunk* szerkesztőségében; Fischer István, aki itt kezdte pályáját, aztán Németországban lett ismert filmrendező és operatőr; Kacsó Ferenc kémikus, egyetemi tanár, a BBTE oktatója; Bányai László ugyancsak tudós lett, szintén Nyugaton telepedett le. Versenyképesek voltak Erdély szülöttjei... Hirtelen ők jutnak eszembe, régi fo-

tón tűnik fel gyerekarcul. Emlékszem arra is, hogy én – 1947-ben, vagyis 11 éves koromban – arról cikkezek, ahogyan Lenin háborús-forradalmas időben gondoskodik a gyerekek karácsonyfájáról... Honnan merítettem ezt az információt, nem tudom, idegen nyelven még nem olvashattam, talán valamelyik magyarországi lapban jutottam hozzá... De jó kezdet volt mindannyiunknak: fogalmazni, nemcsak iskolai dolgozatot, hanem valamilyen nyilvánosságnak szánt szöveget, tanulni, nemcsak iskolai igényességet, szerkeszteni, együttműködni társakkal...

– *Mennyire volt evidens, hogy magyar szakra felvételezik az egyetemen?*

Anyám nemzedékének Ady-kultusza biztosan befolyásolta választásomat. Az, ahogyan ő főzés, takarítás, mosogatás közben is gyakran verset mondott saját magának előbb vigaszul, hogy nem tanulhatott... Nem is gyerekverseket, vagyis a korosztályomnak megfelelő költészetet hozta be a világomba tehát, mint inkább a saját élményvilágát, preferenciáit, ízlését, ahogy utólag próbáltam elhelyezni korai, talán túl korai találkozásaimat a hagyománnyal... A magyar költészethez, Adyhoz, Petőfihez lett közöm... Előbb ismertem meg azt, hogy „Én a halál rokona vagyok”, mint az *Anyám tyúkját*. Előbb ismertem meg a nem is értett „szent szöveget”, az anya érzelemvilágát érintőt, mielőtt óvodában s otthon gyermekverseket tanultam volna. Kissé szabálytalanul korán lett közöm ahhoz az élmény- és értékvilághoz, amely aztán eldöntötte a hivatásválasztást is. Sokat betegeskedtem gyerekkoromban, talán az átélt megrázkódtatások testileg-lelkileg túl érzékennyé tettek. Persze éltem a korom igényelte örömmel. Se a barátság, se a szerelem nem hiányzott az életemből. De szerettem pihenni és olvasni. Egy majdani életforma nagyon korai előzménye volt a kamaszkorombeli boldog függés a könyvtől... Felőttként, sőt időskoromban kétszer is az olvasás mentett ki a testi-lelki válságból: műtét után néhány órával az onkológus sebész és agyvérzés után öt nappal neurológus kezelőorvosom lepődött meg és örvendett, amikor könyvvel a kezemben talált a kórházi ágyon... Egyfajta visszatérés volt az a normalitásba, az életbe.

– *Az évfolyamukban (vagy az évfolyamok között) létesült valamiféle önképzőkör? Milyen tankönyvekből tanultak, milyen értekezéseket, szépirodalmi műveket olvastak?*

Idekívánkozik egy sajátos életrajzi adat. Román iskolába adtak, mert a szüleim keserves tapasztalata – az államnyelv alig ismerése – megértette velük, hogy nem tanácsos nyelvi gettóba zárkózni. Úgy gondolták, azt kívánták, hogy az állam nyelvén is legyen versenyképes, bármi lesz is a hivatásom. Ebbe a döntésbe belejátszott nyilván a zsidóság európai történetének az a sajátossága, amely századok és országok, nemzetek, nyelvek sokszor kényszerűen változó közegét jelentette. A bolygó zsidó kulturális képe: üldöztetéseknek mobilitást követelő helyzetképe. És ez nem csak alkalmazkodást jelent. Beilleszkedésen túl – olykor illuzórikusnak bizonyuló – kulturális hovatartozástudatot is a modern korban. Hűséget. Otthonosságot. Román iskolába jártam, de otthon csak magyarul beszélünk, az anyanyelvünkön, és magyar könyveket olvastunk. Babits és Szerb Antal vezettek be abba a tudatos művelődésvilágba, ami aztán élményből szakma lett... Véletlen háborús áldozatok voltak? Vagy nem felejthető történelmi tragédia Szerb Antal és Radnóti Miklós megalázott magyar munkaszolgálatosként való végórája? És kinek a történelméhez tartozik életük, haláluk? Ezek a tények is szóba kerültek, amikor elsőéves magyar szakos egyetemi hallgatókként nálunk készültünk együtt a vizsgákra

Szilágyi Domokossal és Nagy Ernő Kálmánnal. Akik kezembe adták a Bibliát. A szigorú vallásos nevelést kapott szüleim felnőttkorukban ateisták lettek. Engem is annak neveltek. Szinte büszke voltam a tudatlanságomra. Összetévesztettem a szellemi szabadsággal. De csak addig, amíg barátaim – lelkesek fia – át nem nyújtották a Szentírást. Olvastam. Hálálkodtam, lelkendeztem. „De hát ez a tiéd” – mondta a maga halkan meggyőző hangján Szisz. Mindig olyan halkan beszélt, hogy a tanteremben, ha ő megszólalt szemináriumon, egyből csend lett. Engem – miközben kézzel kézre adtuk a családi könyvespolcra Thomas Mann József-tetralógiájának kötetét – gyöngéd iróniával Juszufnak nevezett... Egyébként Szisznek a kari faliújságon közölt egyik cikke már a címevel valóságos erkölcsi-szellemi forradalmat jelentett. A „Gondolkodom, tehát vagyok”-ról továbblépett a lázadás szavával: „Felháborodom, tehát vagyok”. Behozta a karteziánus szellemet, amikor – mint tűrhetetlent – közügyé tette a banálisként elfogadott diáknyomornak ama jelenségét, hogy a Marianum épületében diákszálláson lakó, vidéki kolleganőink délig étlenszomjan ülték végig az előadásokat, szemináriumokat, mert reggelit, teát, kenyeret, csak a Petőfi utcai menzán kaphattak. Akkoriban fél nyolckor kezdődött a tanítás. A reggeli tehát oda-vissza rohanást jelentett volna nap mint nap. Szilágyi Domokos cikke jótékony botrányt keltett. Kiderítette: van megoldás, ha törődik vele valaki. Ha az egyetemen – akkor még Bolyai Egyetem volt – a bölcsészkaros lányok bentlakásán egy teakonyha létesül... Nem tudom, hogy idetartozik-e, mint téma, de hát nemcsak Szilágyi Domokos életrajzát egészíti ki: az úgynevezett egyetemegyesítéskor, az Egyetemiek Házában ültünk, a színpadon megjelent valaki, idegen, nem egyetemi személy. Szisz oldalba bökött: „Úristen, ki ez az untermensch?” Még nem tudtuk a korszakossá váló nevet: akkor először láttuk Nicolae Ceaușescu.

– *Bodor Ádám írja a korabeli Sepsiszentgyörgyről, hogy élet- és lélekvesztélyes hely volt: „délután gyanútlanul beült egy kávéra a Sugás vendéglőbe, aztán egy dermesztő kora hajnalon a fogarasi halpiacon ébredt dideregve” az ember, ha nem vigyázott. Kolozsvár bővelkedett hasonló rejtélyekben? Nagy Kálmán, a későbbi kiváló Kalevala-fordító például általános csoporttársi megdöbbenésre eltűnt, három napon keresztül nem jelentkezett. Kiderült az ő rejtélyes távollétének az oka?*

A barátság az egyetemen kezdődött Kálmánnal, aki valóban napokra eltűnt 1956 őszén... Kálmán a legpontosabb, legfegyelmesebb diák volt, az egyetlen, aki sötét öltönyt viselt, modora is más volt, mint a többieké, visszafogottabb, tartózkodóbb. Amikor a hiányzását észleltük, azt hittük, beteg talán, meglátogattuk – volna. A Király utcában laktak, szerény udvari lakásban. Tudtuk, hogy az édesapja tanár a teológián. Ajtón, ablakon kopogtattunk. Hiába. A szomszédok annyit tudtak, hogy Nagyék elutaztak. Másnap Kálmán megjelent, kérdeztük, válaszolt: „Budapesten voltunk. A nagybátyám temetésére vittek minket. Éjszaka jöttek értünk gépkocsival, és elindultak velünk, nem tudtuk hova és miért... A határon sejteni kezdtük.” Kálmán édesanyja – akkor világosodtunk meg mi is – Rajk lány volt. A bátyjáról évek óta nem tudtak semmit. Az ő – Rajk László – temetésére vitték az erdélyi rokonságot... Némán. Minden magyarázat, felvilágosítás nélkül. Gáll Ernő akkor éppen prorektor volt, valamilyen egyetemi ügyben Magyarországon töltött néhány napot, és a diákoknak ő is beszámolt a Rajk-temetésről. A hangulatról. Az emberek igazságérzetéről. Óvatosan fogalmazott, de érthetően. Nagyon figyeltünk.

Mi otthon, mármint a Szilágyi család hallgattuk naponta a Kossuth rádiót. És mások is ekként cselekedtek.

– *Mesélne még Szilágyi Domokoshoz fűződő barátságáról? A kortársi visszaemlékezések zárkózott fiatalemberként, csendes zseniként képzeltek el. Az egyetem után is tartották a kapcsolatot?*

Igen, a jó személyes, baráti viszony később is megmaradt kisebb szünetekkel. Szisz és első felesége, Hervay Gizella évekig Bukarestben éltek, abban a periódusban nehezebb volt a kapcsolattartás. De mindkettőnknek szüksége volt a közös beszélgetésekre. Jártuk a szakmai utunkat; őt a szenvedés, a magánéleti, politikai feszültségek tovább érlelték. A kibontakozó zsenialitás is tehát, a tehetség ára a sosem szűnő szorongás. Önpusztítással fizetett a teljesítményért. Csak a legvégén, mármint Szisz élete legvégén maradtak el a találkozásaink. Bántott is a dolog, nem értettem, miért kerüli a házunkat. Aztán megtudtam az okát, elég későn. Ígéretet kellett tennie, hogy senkinek sem szól a mind sűrűbb kihallgatásokról... Különben engem is úgy hallgattak ki, hogy a lelkeimre kötötték: ne szóljak senkinek, a szüleimnek, a férjemnek se. Nem ígértem meg, sőt azt „vallottam be”, hogy mi a családban mindent megbeszélünk. A különbség annyi volt, hogy én egy baloldali családba születtem, és azt hittem még akkor, hogy a rendszeren belül vagyok, semmi okom titkolózni... Nem hiszem, hogy ezt nem tudták a belülegesek. Mindent tudtak, csak semmit sem értettek. Félni kezdtem.

– *1965 szeptembere, Szvjatoszlav Richter Kolozsváron. A filharmóniának nincs megfelelő zongorája. Szerezni kell egyet. Sikerül. A koncert alatt hirtelen elmegy az áram. Sötétség borul a teremre Kelet-Európában. De Richter játszik tovább. Az ember erősebb és boldogabb, mint az ember?*

Igen, ezt hiszem, tudom. Persze nem minden ember erős és boldog. És senki se erős és boldog mindig. A koncertek is megteltek politikával. Amikor Szabédi öngyilkos lett, Halmos György bejelentette, hogy nem tartja meg aznap este a meghirdetett műsorát. Közölték vele, hogy muszáj. Hát akkor Gyuri leült a zongorához, és eljátszotta Chopin gyászindulóját. A teremben mindenki felállt. Háromszor megismételte. Álltunk. Nem tapsolt senki. Aztán hazamentünk.

Hogyan érintette Önt 1968? Ez az az időszak, amikor már nem szerkesztette a Dolgozó Nő című havilapot, és még nem kezdte el a munkát a Korunk folyóiratnál.

A *Dolgozó Nőt* nem én szerkesztettem. Egy ideig ott a művelődésrovat volt az enyém, aztán a főszerkesztő úgy döntött egy napon, hogy ezentúl más (kül- és belpolitikát) kell szerkesztenem. Közöltem, hogy nem ezt tanultam, nem vagyok ezen a téren kompetens, nem vállalhatok olyasmit, amihez nem értek szakszerűen. És állás nélkül maradtam három évig. Ez is volt a cél. Elbocsátaniuk nem volt miért, ezért olyan helyzetbe hoztak, hogy kénytelen legyek lemondani. Hasonló eset az egészen fiatal Tamás Gáspár Miklósé az *Utunknál*, aki nem volt hajlandó, névtelenül sem, politikai vezércikket írni: „Bizonyos szavakat nem fogok leírni...”, mondta. 1968 döböntett rá, hogy valójában nincs kiút. A rendszer nem tud, és nem is akar változni; kollégák, barátok kerültek börtönbe. Innentől a tudatos ellenzékiességnek kellett megtalálni a technikáit. A család persze joggal aggódott, amikor tiltakozásokat írtunk alá néhányan. „Gondolj arra, hogy gyereked van, ha ránk nem is gondolsz” –

sóhajtozott anyám. Az ilyen viták egyre gyakrabban terített asztalnál folytak. Kiskamasz fiam tanúként megjegyezte: „szégyellném, ha miattam nem mernél aláírni”. Megjelent hát a szövetséges a családon belül...

– *Milyen erdélyi és külföldi folyóiratokat járatott a szerkesztőség? Önhöz a Korunk munkatársaként jobban eljuthattak új megjelenésű (nyugati) szakmunkák?*

Szakmunkákról nem tudok, de járt a Korunknak az *Humanité* (a Francia Kommunista Párt lapja), olykor *Lettres Francaises*-ből is kaptunk egy-egy példányt. A hatvanas évek vége felé a *Korunk* szerkesztőségét meglátogatta, ha jól emlékszem egy, a mi ügyeinkben is igen tájékozott profi, idősebb hölgy a *Le Monde*-től. Mivel a tolmács nem fordított mindent, amit a vendég kérdezett, csak úgy szelektíven „fordítgatott”, én időnként közbeszóltam, a vendég pedig megkért, hogy kísérjem ki a mellékhelyiségbe. Lehúzta a vizet, a vízzubogás alatt kérdezősködött, és én feleltem... Aztán egy idő után kezdtek jönni francia könyvek az itthoni címekre, nem a szerkesztőségbe. Egyes kiadók, főként a Gallimard ajándékaiként... Érdekes volt, hogy tudták a címemet. Innen tájékoztathatta őket valaki. Máig se tudom, kicsoda... Van egy szerény, de nem éppen szegényes „francia polc” a könyvtáramban.

– *Írásaiban, interjúiban többször hivatkozik Kolozsvár szellemi miliójére. Kiket olvastak, milyen eszméáramlatok határozták meg a baráti kör világlátását?*

Korosztályomhoz (vagyis hát egyes szerkesztőkhöz és szerzőkhöz) eljutott a *Korunknak* rendszeresen megküldött *Nagyvilág*, és részben a szintén nagyon színvonalas *Secolul 20*. A viszonylag tájékozatlan cenzorok „érdeme” (1968 után vagyunk), hogy egy ideig olvashattunk még olyasmit is, ami kilépett a szocialista realizmus és valamilyen felhívított, a mindenkori pártérdek megszabta marxizmus normatív keretei közül. Kortársunk volt például az egzisztencializmus. A már említett francia könyvküldemények között ott volt Sartre és Camus. Mondanom sem kell talán, hogy nem a könyvesboltból kerültek hozzám... A *Korunk* meg az *Erdélyi Helikon* szerkesztői anyanyelvük mestereiként idegen nyelveken is olvasó, művelt emberek voltak. A legtöbb szerző külföldön is megfordult, még egy-két szemesztert is hallgatott tekintélyes egyetemeken. A *Korunkot* indító Dienes László, aki Budapestről jött erdélyi lapot szerkeszteni, szándéknyilatkozatként is olvasható célt fogalmazott meg 1925 végén: „csak a világot ma mozgató eszmékből építheti fel azt a szellemi erődítményt, amelyből népi jövőjét megvédelheti.”

– *Nyelv – rítus – emlékezés (az 1976-os Korunk Évkönyvben) című esszéje nagyon szemléletesen tárja fel (világítja át) a jubiláló folyóirat tiszteletére publikált gyűjtemény ideológiai rétegeit, és az ezeket feszegető, kikerülni próbáló szövegeket, szerkesztői leleményeket, kényszereket. A mai olvasónak már nehezebben hozzáférhető, dekódolható az a fajta beszédmód, amelyben a normális és szakmai kommunikáció az ideologikus, számtalanszor pártnyelvi dikciójú frázisokkal váltakozik, keveredik. Számomra rendkívül izgalmas volt az a szerkesztői döntésük, hogy bár az évkönyv Nicolae Ceaușescu elvtársi üzenetével kezdődik, talán mégsem ezzel a pártsablonokból és nyelvi panelekből felhúzott írással találkozik először az olvasó, hanem Gaál Gábor egykori főszerkesztő fülszövegbe csempésztett, pluralizmus-eszményt kifejező, egészen egyéni, poétikus nyelvhasználatával. Azt írja, hogy „láthatóan minden a nyelv körül forog. Mindenki keresi. És megtalálja, vagy sem, esetleg újrateremti a kor*

és a maga, valamint a kettő közötti saját nyelvet, az egyénit, mert felismeri, hogy veszélyben van, halálos veszedelemben az egyén és a nyelv, hiszen elválaszthatatlanok, együtt, egymás által élnek, és együtt pusztulnak, ha a hatalom nyelve mindent, személyt és beszédet és elnémulást magába olvaszt, eloroz, sajátjaként használ, kiűrit azzal, ahogyan ritualizálja.” Mi lesz ezekkel a szövegekkel, ha kétsoronként tolmácsért kiáltanak?

Ezt nehéz eldönteni, és bizony megeshet, hogy az ilyen többé-kevésbé kódolt üzenetek – a szigorú politikai ellenőrzés, cenzúra, durva számonkérések között – csak azokhoz jutottak el a lehetséges kortárs olvasók közül, akik meg tudták fejteni ama kényszerszülte nyelvet, amelybe becsomagoltuk a mondánivalónk lényegét, éppen a legfontosabb, lázadó és lázító üzenetet. Az egyik, 1979-ben megjelent könyvem már a címével is – *A helyszín hatalma* – arra figyelmezteti az olvasót, hogy milyen körülmények között élünk és írunk. Hogy a mai olvasó mennyire tudja kihámozni egykori írásaink lényegét, értékét, üzenetét, azt nem tudom. De amikor Láng Zsolt szerkesztette *Versenymű égő zongorára* című kötetemet, válogatva a rendszerváltás előtt megjelent dolgaimból is, csodálkozott, hogy némelyik hogyan jelenhetett meg... Nem vették észre, hogy mit mondok? Igen, volt idő, amikor a káderkiválasztás politikai prioritása következtében csak a többnyire alig képzett személyek számítottak megbízhatóknak a rendszer szempontjából... Ez nekünk kedvezett. Idővel azonban művelt, okos, egyetemen tanító emberek kezdték végezni az írásaink ellenőrzését. A *Korunk* egy ilyen nagyon tehetséges cenzora az Egyetemi Könyvtár folyósóján az alábbi mondattal üdvözölt: „Arra kényszerítenek, hogy jobban dolgozzak...” Válaszoltam, szintén mosolyogva: „Ön meg arra kényszerít bennünket, hogy mi is jobban dolgozzunk...” Cinikus dialógus volt ez már, szellemileg cinkosunk volt a cenzor, az ő eszén nehéz volt túljárni. Hol sikerült, hol nem...

– *Vajon az esszé iránti szeretete az erdélyi létezés sajátosságaiból – a folyamatos közvetítésigényből, interetnikus és kulturális létmódból, a megérteni, megértetni itt és mást pozíciójából – is következhet? Az Ön kiemelkedő munkássága mellett további példaként akár a filozófia vagy irodalomtudomány területéről megemlíthető Bretter György, Tamás Gáspár Miklós, Cs. Gyimesi Éva vagy Selyem Zsuzsa íráspraxisa is. Együttgondolkodtató, reflexív („vita önmagunkkal, kérdések önmagunkhoz”), hajlékony, reakciódús nyelvhasználat ez, ami az olvasót is partnerré avatja és a rácsodálkozás heurisztikus élményéig is eljuttathatja. Létezik sajátos erdélyi esszényelv?*

Az esszének volt hagyománya Erdély szellemi életében. Még egyik-másik irodalmi levélírónkat is lehet esszéíróként olvasni. De hát az esszé természetéből következik a személyessége. Montaigne óta ez alapelv. Az esszé formája az a szabadság, ami egyéni jog, individualizmus a köz hasznára és öröme. Sajátos erdélyi esszényelvről ugyan nem tudok, de az erdélyi esszéírók történelmi magánügyként szolgálták – ki-ki a maga felfogása és érzelmi habitusa szerint – a kultúra, a szellemi függetlenség ügyét. Az esszé minden nyelven és minden időben erről szól. Mert helyzetérzékenyen emberbarát. Hadak és hittek ellenében vagy kötelékében is az újra meg újra fenyegetett és mégis független emberi elme védelmét jelenti.

– *Minden Hamlet könyvet tart a kezében, idézi esszéjében Jan Kott gondolatát. Az ő-Hamlet például Montaigne-t, a 20. század közepének helsingør-i hercege minden biztonnyal Kafkát, Camus-t, Sartre-ot. De mit olvas(na) ma*

Hamlet herceg Ön szerint? A saját használatú Hamlet-polcán mely könyvek sorakoznak?

Azt mondják, hogy az értékek, a hűség konzerválják az embert. Ilyen értelemben talán konzervatív lettem. A szellemi hűség is érték. A minden új után kapkodó aggkor nem gusztusos látvány. Minden kor kitermeli a maga antagonizmusait. A kultúra nagy paradigmái mégis gondoskodnak – önvédelemből? – valamilyen folytonosságról. A nácik könyvégetése nem volt véletlen. Félelem volt mindentől, ami megsemmisíthetetlen: a Bibliától Thomas Mannig, Freudig. Hamlet is ilyen paradigma. A kritikai önvizsgálat embere. A hamletológusok szerint a színpadra besétáló, az életünkbe belépő Hamlet kezében Montaigne *Esszéi* vannak, a próbálkozás, essayer. Tehát ott van az örök kérdés is: *que sais-je?*, „mit tudom én?”, vagy „mit tudok?” Mármost én, az ember. Úgy egyáltalán? Örök kérdés ez. Nagyon szükséges. A diktatúrák azzal kezdődnek, hogy valakik nagyon elégedettek magukkal, érdemeket teremtenek, saját keblüket kitüntetésekkel ékesítik. Mindent tudnak. Persze én nem tudom, milyen könyvet tart a kezében 2023-ban a mai boldogtalan ifjú. Hiszen ma nem is könyvről könyvre haladunk a helyes életet keresve. Nem könyvkultúrában élünk. Hanem milyenben? – kértem magamtól. És nem tudom a választ. Talán azért nem, mert 87. életévembe érkezve még mindig keresek. Talán ez nem is baj.

– Városlakóként, szerkesztőként, esszéíróként mennyire ismerte meg Cluj-Napocát? Volt és van átjárás, érintkezés románok és magyarok között?

Több Kolozsvárt ismerek. Az emlékek nosztalgiája őrzi az elsőt. Az óvodám épületét, az iskoláimét. Az üldöztetés maradványait rögzítette az idegrendszer. Az a Kolozsvár, ahová kényszerű menekülésből tértünk vissza anyámmal, megvárt mégis. Elüldözött és visszafogadott. 1945-ben itt vártuk apámat, akinek a neve végre szerepelt egy listán. Vártuk, hogy hazahozza végül a Don-kanyarból és Dachauból az emlékeit. De nem akart mesélni róluk. Csak elvitt kézen fogva gyermekkorra színhelyére, a Farkas utcába. Azzal tudott leginkább azonosulni. Ez is az én örökségem: megmutathatom a házat, ahol a nagyapámék laktak. Mert szülővárosa csak egy van mindenkinek. Hiszen mindenki valamilyen múltból jön... Mikor anyámmal visszajöttünk a városba, ahol ő is született meg én is, nem mehettünk a sírjukhoz, emlékezni... Se nagyapám, se nagyanyám nem jött vissza a Nagy Utazásból, amelyre Semprun emlékezik. És – hogy összekössön emlékeket és utcákat és embereket, korokat – nem volt már híd sem a Szamoson... A hidak pótolhatók, újjáépülnek. Lett híd is. Amire szívesen gondolok vissza, az a háború után még itt-ott romosan magához térő város: élni akar. Lehetőleg békességben. Dolgozik. Szelektíven akar emlékezni és felejteni, tehát tanul. Meg aztán változik. Másféle lakosságot is begyűjt akarva-akaratlan, alkalmazkodik a körülményekhez, teremt új körülményeket, de ragaszkodik a hagyományaihoz, őrzi őket, amennyire lehet, körülnéz a világban, halad, elfogad meg elutasít, nem mond le a rangjáról. Didaktikus kép ez? Vagy demagogikus? Számomra Kolozsvár a szakadatlan tanulás városa. Elég sok öreg, de még több fiatal lakja. Eltűntek nemzedékek, családok, személyek, de – megint csak az emlékezésbe menekülök – kedves arcok, okos tanácsok emléke kísér kanyargós utakon, meg vegyes tapasztalatok. Falakhoz és könyvekhez is van itt közöm. Meg évszázados fákhöz. Fáj, ha kivágják őket irgalmatlanul. Tisztelt patinás épületek mellé odatolakodnak az akarnok ízlés termékei, amelyeket nehezen fogad be a szem és a szív. Mégis: ez az én városom, bár hívtak, vártak más helyek. Ez

az én helyem. Az egyetlen. Felcserélhetetlen. Vágyak és veszteségek kötnek ide. Itt születtem. Itt ér véget az én utam. Mert itt kezdődött. A Fellegvár, amely alá a szülészetéről, a Mátyás-szanatóriumból hoztak először haza. A Dónát úti udvar kavicsai, hogy megtegyem az első lépéseket. A Brassai utca. A Sétatér, ahol a fiam tanult járni, elesni, feltápáskodni és továbbmenni kitartóan, mert erről szól az élet. Mindig a továbbról.

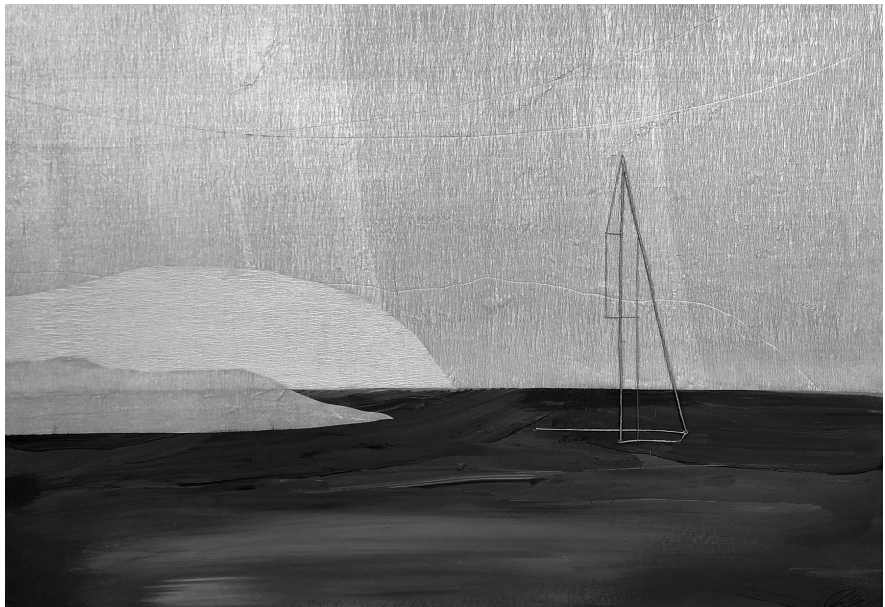
– *A nappalijában, az íróasztal fölött Páll Lajos éteri színekkel és törésekkel teli, megejtő festménye, az ereszkedő zöld tehénnel. A sarokban egy Szervátiusz-szobor; anya gyermekével, vagy ifjúkori énjével, eldönthetetlen. A komód felett Negulescu György grafikája, a fal felé forduló, hintán ülő kislány, az Álmatlan könyv borítóképe. A könyvespolcokon képeslapok, többnyire Tamás Gáspár Miklóstól. Chagall Magány című festményének merített papírra nyomtatott reproja, rajta a Tórátt ölelő rabbi, a mindjárt megszólaló hegedű és az ember-szemű tehénke. A székekben, fotelekben hűlt helyek, Marius Tăbacué, Szócs Gézáé, Tamás Gáspár Miklóse. Különleges élettér, föl nem adható párbeszéd. Mesélne erről az enteriőről, együttállásról?*

A Szervátiusz-szobor nekem öröm és emlékmű: baráti beszélgetések tanúja és terméke. Műterem, művészek látogatója voltam. Látszólag mint újságíró, valójában mint cinkosa a mesternek, a legnemesebb mesterségnek. A hatvanas években szinte minden kulturális gesztus, mint a politikánál tartósabb, időtállóbb erő, valamilyen ellenállásba szervezte az emberség, a szabadság fenyegetett gyakorlóit és híveit. Látogattam a kiállításokat, a műtermeket, megszólaltattam a művészeket a kulturális sajtóban, azzal a tisztelettel, amelyben a legjobbak is csak bizonyos feltételek mellett részesülhettek. A diktatúra nem művészbárát közeg. Egyszer egy tekintélyes, bukaresti román muzikológust vittem látogatóba a Szervátiusz-házba. Franciául beszélgettek. Jenő mesélt a valcolásról is, egy erdélyi hagyományról, a művészek nem ritkán gyalogos tanulmányi útjáról a harmincas évek Európájában. A vendég csodálattal, az élmény ajándékáért hálásan távozott. Ez csak egy emlék, a sok közül, ami barátságunkat erősítette, mélyítette, időbeli perspektívát is nyitott. Az ajándék szobor nem csak az otthonom dísz. Életrajzi elem, mint a Páll-kompozíciók vagy Incze János, Negulescu György, Benczédi Sándor jelenléte az életemben, mindennapjaimban.

– *A Halotti beszéd zárlatában a Márai-vers lírai énje még számbaveheti a Mikó utca gesztenyefáit, mind a hetet annak ellenére, hogy a Mikó utca gesztenyefáit, mind a hetet, második világháborús bombák tépték cafatokra. A vers, a naplók, a Föld, Föld!... legalább megőrizték őket, és így „tapintható, valóságos” jelen(nem)léttük a képzelet számára. Ön is tanúja volt fák meggyilkolásának, írja több feljegyzésében, lakóhelye közvetlen közelében, szinte az ablaka alatt. Lánzfűrészek társas tánca a törzsekkel, lombkoronákkal, platóra pakolt otthonosság; emlékek hulló, ötujjas levelei. Szokott álmodni a Brassai utca gesztenyefáiról? Szokott gondolni rájuk, akik úgy vannak, hogy nincsenek?*

Az emlékek tudnak védekezni. Tartozom embereknek, fáknak, házaknak, képeknek, zenéknek és könyveknek azzal, hogy megőrzöm őket: emlékezem. A történelem és az irodalom, a művészet más-más módon kínál fogódzót, hogy a felejtés – nem is tudom – önkímélő vagy önfenntartó ereje ne segítse túlbuzgón az öregkor ereket, csontokat, szürkeállományt felmorzsoló támadásait. Nemrég elestem a konyhában. Hát feltápáskodtam valahogy. És már megint tudok járni. A művésznek könnyű. Ha börtönbe zárják, kiszabadítja

magát. Ha eltemetik is porlandó testét, szelleme újra meg újra feltámasztja. Valahányszor felnézek Páll Lajos *Zöld tehenére* a szobám falán, mindig eszembe jutnak egy rangos pártaktivista szavai, amelyeket Lajika vásárhelyi tárlatmegnyitóján mondott: „Falusi gyerek vagyok, de zöld tehenet nem láttam.” Igazat szólt. Az a Korond, ahol leszáll egy zöld tehen az égből, nem az ő faluja. A művészet felemeli vagy leleplezi a valóságot azzal, hogy átdobja egy másik dimenzióba. Hozzáteszi a valódihoz az igazat, eltörli a távolságot képzelet és tapasztalat között. Megtanít ugyanazt másképpen látni: élvezni vagy megijedni tőle. Elfogadni vagy elutasítani. Szórakozni vagy megrendülni. Szégyellem magam, vagy büszke vagyok valamire, amihez így vagy úgy, közöm lehet. Azelőtt is közöm volt hozzá, csak nem tudtam róla. Vagy nem akartam tudni. Most, hogy látvány lett, jogom van kinevetni vagy megjavulni általa. A nevetséges vagy félelmetes világa az én világom is. Elfogadom vagy kimenekülök belőle: dönteni kell. Felelős leszek. Vagyok? Voltam? A felelősség arcot ölt? Kezet fog? Elmenekül? Még nem tudom. Mit hoz a zöld tehen? Mindazt hozhatja, amit a látvány befogadója érez, gondol. A képzelet valóságát. A művészet nem pótolja a szabadságot. Megvalósítja. Üzenetet hoz. A korondi falu agyagból teremt kerámiát, hasznos edényt. Erre a bokályra itt, a polcomon, egy tizenéves kislány, Páll Kati, a művész egyik húga a sok közül, gyönyörűen naiv, kék gyermekrajzon örökítette meg a korongolás folyamatát. A tizenyolc gyermeket szült, kilencet fel is nevelt székely asszonynak, Páll Lajos édesanyjának egyik gyermeke ő is. Egy ilyen családban, ahol a megélhetés eszköze, a szorgalom meg az ihlet egyenlő rangú, miért ne lenne otthon a zöld tehen? Minden reggel besétál a szobámba. Élni segít. És elgondolkoztatja a látogatóimat. Néha azt gondolom, hogy a zöld tehen tanítványa vagyok. Bátorít. Vigasztal. Páll Lajos, a költő kérdezi egy felejthetetlen versben: „Kit zártam magamba, aki így dörömböl?” Az a valaki festette a zöld tehenet.



DEMÉNY PÉTER

TÜNDÖKLŐ SÖTÉT

Hetényi Zsuzsa: *Nyugati, Keleti. Ogyesszától Odesszáig, 1973–2023*

■ Hetényi Zsuzsa érzékletesen, szenvedélyesen, zsigerből ír. Ami megtörtént, az mintha ma lett volna, nem ötven évvel ezelőtt, mint a történetek egy része; nem is olyan régen, csak most.

„A csúcs vagy inkább a legmélyebb bugyor a kígyó volt. Ha már a közepén kezdtem, elárulom a legvégét is, végül persze elváltunk.” (15.) A kígyó egy fülkeszerű zuhanyzósejtelemben kerül az elbeszélő szeme elé, mondanom sem kell, nem sokáig, óvatosan, de határozottan elmenekül onnan. Akkorra már van kolera, de hol van még az após, aki éjszaka meg szeretné melegíteni a menyét egyfajta ukrán *iusprimaenocitis* jegyében. És hol van még annyi minden, amire az elbeszélő nem számított, hiszen tulajdonképpen semmire sem számított. Még Spiró megjegyzése is messze van, aki szerint Bunyin „giccs”.

A szerző igazi szakértő: a terepen ismeri meg a tárgyát. És a szó szoros értelmében, testi együttlétben és járványokban, helyi szokásokkal és csótányokkal, akik fény hatására, szemben a jól nevelt máshonnani rovarokkal, nem menekülnek. És így valóban sok mindenbe belelát. „Fiatalkénti kollégám, akinél laktam, balkáni szláv irodalommal foglalkozik. Polcán *A NATO agressziója Jugoszláviában* című könyv áll, és nem jött tüntetni. »Soha nem vennék részt

Putyin-ellenes tüntetésen« – mondja. Ez háborúellenes tüntetés, mondom. Megrökönyödésemet látva hozzáteszi: »Putyin mellett sem tüntetnék.« Kérdésemre, hogy miért, azt válaszolja: »Mert soha nem fogjuk megtudni, mi az igazság.« // Mint Oszip Mandelstam írta, azt hisszük, hogy minden rendben van, csupán mert járnak a villamosok.” (95.)

A szovjet félelem, az, hogy Oroszországban bármi megtörténhet az emberrel, és többnyire meg is történik, meg a pánszláv nacionalizmus ma is megteszi hatását – sőt ma ismét fokozottabban.

Ez különben az első, *A kezdet. Szovjetunió, 1973–1976* című rész zárása – a *Tartalom* a kötet elején található, hogy rögtön tudjuk, mikor merre járunk. Következik a második rész, a *Nyugati, Keleti. Budapest, 2022. tavasz*. Ebben apró, de nagyon felkavaró feljegyzések találhatók az ukrán menekültekről, pontosabban az ő fogadásukról-segítésükről: a szerző kezdettől ott volt, ahol kellett lennie, tolmácsolt, gardírozott, segített. „Idős néni nem találja az ingyentojtojt, gyorsan befizetem a tiszta és meleg fizetős vécébe, de nem akarja elfogadni, ötször megkérdezi, mennyi pénz a 200 forint, betuszkoljuk a vécés nénivel.” (101.) Ez persze csak a dolog teteje meg a humorosabb része, akárcsak az ingeny wifit saját magát szolgáltató öregúr

vagy a piros mellényt felvevő cigány férfi. De közben mennyi megalázás, undor, koldulás, kétkezi munka (mint korábban kiderült, a szerző rengeteget farigcsált az édesapjával), lélekjelenlét, aminek az a sajátossága, hogy a legélesebb helyzetekben még élesebb helyzetekbe sodor esetleg.

Ennek a résznek a vége is csattan: „Mariupol utcáin, ahol Szergej Csernobrevics orvos szerint nemrég még jó ég tudja honnan kitépott testrészek hevertek, most »mobil információs központok« járnak – vagyis tévéképernyős kocsik, amelyek a hivatalos orosz Első Csatorna és a Russia24 műsorát közvetítik. Pjotr Andrjuscsejko, Mariupol polgármesterének tanácsadója szerint a városban maradt emberek körében »kényszer-ütlevelezést« végeznek, vagyis orosz okmányokat állítanak ki mindenkinek. Az iskolásokat pedig egész nyárra az iskolapadba ültetik, hogy megtanítsák nekik a történelem »helyes« változatát és az orosz terminológiát mindazokból a tantárgyakból, amit (helyesen: amiket) az ukrán iskolákban eddig ukránul tanultak.

Ha eddig nem, nyáron biztosan megutálják az oroszot.” (234.) Mindenki nem menekülhet, aki pedig ott marad, az kénytelen túlélni.

A harmadik rész: *Háború és háttér*. Ebben is apró képek, de annál fontosabbak. Például a német professzor válasza Hetényi körkérdésre: az egész orosz irodalmat felül kell vizsgálni, és leginkább Dosztojevszkijt. Vagy a kitűnő tolmács leírása, aki most Orbán Viktornak dolgozik. „Nem tudom elképzelni, mit hallott, mit érez, és hogy alszik.” (283.)

Hetényi Zsuzsa könyve olyan, mint egy párhuzamos napló: gyors feljegyzések, rövid kódával, alapos háttérrel egy olyan ember tollából, aki mindent tud, de folyton hajlandó tanulni. A szerkezet azért is jó, mert így nem a szakértő jegyzeteit olvassuk, egyfajta – bármennyire indokolt – gőg megnyilvánulásait, hanem valakinek a gondolatait, aki maga sem biztos a dolgában, hiszen az áradó tapasztalatok percenként felülírják mindazt, amire jutott.

Ha mindenki így élné meg, még béke is lehetne belőle.



TÓTH GÖDRI IRINGÓ

55 ÉVNYI SZERETET ÉS ELFOGADÁS EGY FÉNYKÉPALBUMBA CSOMAGOLVA

Gondolatok Korniss Péter *Hosszú úton – Szék 1967–2022* című kötetéről

■ Nem könnyű megtalálni a megfelelő szavakat, amikor az ember Korniss Péter kolozsvári származású, világhírű magyar fényképész legújabb kötetét szeretné bemutatni. Nem könnyű, hiszen a kötet minden képe egy történet, egy sajátos világ, egy (kor)dokumentum. Ezek a fényképek látszólag csak egy-egy pillanatot örökítenek meg – a fényképész jókor volt jó helyen, szokták mondani –, de valójában egy ember szeretetének, elköteleződésének lenyomatai, melyek érzelmeket, viszonyrendszerket, múltbeli és ma is zajló folyamatokat tükröznek, egy faluról szólnak, egy fényképésZRől és a kettő viszonyáról.

Nem könnyű szavakat találni, főleg ha már valaki leírta a legtalálóbakat. Korniss Péter legújabb kötetének szövegét Bartis Attila szintén erdélyi származású író (nem mellesleg fényképész is) fogalmazta meg, egy „rokon” lélek, aki érti, érzi, hogy mit akar a „szerző”. Pontosabban, hogy mit nem akar, hanem „csak” tesz ösztönösen, zsigerből, szeretettel, szorgalommal, elszántsággal. Bartis frapánsan, lényegre törően leírta, hogy „Korniss Péter könyve egy olyan doboz, mint nagyapám skatulyája. És talán az a legtisztelősebb benne, hogy nemcsak egy erdélyi magyar falu múltját tette bele ebbe a könyvbe, hanem hagy benne helyet a jövőnek is. Pont ez a gesztus az, amittől a könyv felülmúlja egy immár

klasszikusnak számító fotográfiák gyűjteményét. A kezdet és a vég felmutatása helyett az elfogadása annak, hogy minden keser és elvesztett érték ellenére a jövőnek megadandó a szabadság, hogy megteremtse az új értékeit még akkor is, ha az, ami már látható abból a jövőből, nem mindig kedvünkre való.”

Korniss Péter, aki bár kolozsvári származású, de egészen harmincéves koráig sohasem járt a kincses várostól mindössze harmincegynéhány kilométerre található Széken, 56 éve ismerte meg a néprajzkutatók körében ma már, ma is méltán híres falut és annak táncházát. Közhelyeket közhelyekre halmozva mondhatjuk, hogy ez a találkozás szerelem volt első látásra, egy életre szóló kaland első állomása, egy szép barátság kezdete (hogy filmes szállóigéket is használjunk). Közhelyesek, de igazak, s igazukat épp ez a kötet, a *Hosszú úton – Szék 1967–2022* bizonyítja. Ez a kötet 55 év lenyomata, több száz látogatásé, esküvőké és keresztelőké, táncházaké, pálinkázgatásoké, na meg sok munkáé sárban, hóban, esőben és hőségben, fényképezőgéppel és anélkül, egyedül, barátokkal és családdal. A kötet elején található méltatásban Bartis Attila azt boncolgatja, hogy Kornisst küldetéstudat, hivatástudat vagy épp megszállottság hajtja Szék kapcsán. Jó kérdés. 55 év után szinte biztosak lehetünk benne, hogy a szeretet (is) hajtja. Szereti Széket,

az ottani embereket, Holland Mihályt, aki általa fedezte fel a számára idilli települést, szerette a kománéját, a több képen is feltűnő, tavaly elhunyt Boldizsár Marit, szereti a keresztlányát „Kicsi Marit” és annak családját, meg az is a szeretet jele, hogy az unokáját is elvitte Székre.

Korniss kapcsolata Székkel szerves és élő, ezért is lehetséges, hogy, amikor már azt hittük, hogy annyit „beszél” a faluról és lakóiról, hogy már nem lehet újat mondani, ő megmutatta, hogy de igen, lehet.

A *Hosszú úton – Szék 1967–2022* kronológiai sorrendben építkezik, a korai (hatvanas évekbeli) tánc házas fényképekkel indít, mesél a kezdetekről, egy archaikus világról, majd bemutatja a (széki) világ változásait. „Mesél” arról, hogy a székiek (pontosabban a széki asszonyok), hogy állnak helyt ezen a világon kívül is, például Budapesten házvezetőnőként, és eljut egészen a jelenig, a 2021-ben, 2022-ben elkattintott képekig – amelyeken feltűnik a pandémia mondhatni jelképpé vált eleme, a maszk is –, a Micky egeres szülinapi partik, játé gépek és modern mezőgazdasági eszközök világáig. Ha az első néhány képet és az utolsó párat összevetjük, első ránézésre azt mondhatjuk, hogy oh, ez már nem az a Szék, amelybe Korniss beleszeretett. De neki éppen ahhoz van tehetsége, hogy általa, a kötetet végiglapozva mi is látjuk, hogy változott a falu, a világ, de Szék az tulajdonképpen ugyanaz a Szék.

A Bookart Kiadónál megjelent nemcsak fajsúlyos, hanem a szó szoros értelmében véve is súlyos, szinte háromszáz oldalas nagy formátumú kötet egy olyan „megvalósítás”, mely mindig is váratott magára, mely meg kellett, hogy szülessen. Hiába szentelt Kornissnak a Magyar Nemzeti Galéria *Folyamatos emlékezet* címmel egy átfogó életmű-kiállítást 2017-ben, hiába állítottak össze egy igényes, minőségi kiállításkatalógust,

mely első ránézésre egy élet munkáját mutatta be. Kellott egy külön könyv Széknek.

Korniss Péter és Szék kapcsolata évtizedekre tekint vissza, és valahogy mindig „ott volt” az előtérben vagy a háttérben. Korniss fényképezett észak-amerikai indiánokat, szibériai őslakosokat, holland táncosokat, végigkövette egy vendégmunkás mindennapjait, de Szék újra és újra visszatért. Összeforrt a falu és a fényképész neve. Így joggal kérdezhetnénk, hogy de nem unta meg? Nem lett elege Kornissnak abból, hogy a nagy többség nem az indiánokról készült fényképeit ismeri, a legtöbben még csak nem is a magyar szociofotó és a vendégmunkás kapcsán emlegetik, hanem „csak” Szék fényképészeként? Talán voltak pillanatok, amikor elege volt. Melyik édesanyát nem idegesíti néha a hisztiző gyermeke, miközben mindennél jobban szereti őt?

Korniss visszatér Székre ötvenévesre, századszorra is, hetvenévesen és nyolcvanöt évesen is, úgy is, hogy minden megváltozott. A Székről készült fényképeinek az egyik nagy tanulsága éppen az az elfogadás, amit az idő múlása, a változás „megkövetelt”: az a fényképész, akit, amikor életében először járt a faluban lenyűgözték az „élő” hagyományok, évtizedekkel később képes arra, hogy a modern világ betüremkedéseiben, majd térhódításában is meglássa a szépet.

És éppen ez az egyedi hozzáállás az, ami által a *Hosszú úton – Szék 1967–2022*, több mint egy monográfia, mint egy település képes bemutatása. A 240 oldalnyi kép közel hatvan év története. Bartis Attila ajánlójában kiemeli egy képet a kiadvány elejéről: egy téli fényképet, melyen Szék településtáblája látható románul és magyarul. Elmeséli, hogy a kép azért különösen fontos, mert az 1989-es forradalom utáni napokban készült, a magyar nyelvű tábla pedig kézzel írott, így üzenete különösen

erős. A befogadó ezeket a sorokat olvasva úgy érzi, hogy jó lenne ismerni minden egyes, a képek mögött rejtőző történetet, támad egy pillanatnyi hiányérzete: ez a fényképész annyi mindent látott, átélt, megélt, de a fényképei – bármennyire jók is – nem tudják a történetek minden részletét elmesélni. De ahogy elkezd lapozni az albumot, a néző-olvasó rájön, hogy sokkal többet kap a képektől, mintha egy-egy történetet hallana: mosolyokat lát, arcokat, ráncos kezeket, fájdalmat, gyermeki önfeledtséget. Minden kép mögött sejt egy történetet, akarva-akaratlan elképzeli az érzelmek kiváltó okát, azt, hogy milyen volt a „szereplők” múltja, mit hoz számukra a jövő. Egy egész univerzumot kap, mely szinte beszippantja.

És ahogy változott a világ és Szék, úgy változott Korniss képeinek stílusa is: a kezdeti fehér-fekete fotóktól, a szigorúan beállított portrékon át a színes életképekig. Igen, ez a kötet minden szempontból egy hosszú utat jelent, Szék átalakulásának hosszú útját, egy fényképész fejlődésének, változásának hosszú útját. És bár ezt az utat szépen keretezi ez a kötet, még közel sincs vége, hiszen Korniss Péternek Szék nem egy munka, egy projekt volt, Korniss hazajár Székre. És ott mindig hazavárják.

Korniss Péter a kortárs magyar fotográfia egyik legmeghatározóbb alkotója, a Nemzet Művésze címmel kitüntetett, Kossuth-díjas és Pulitzer-emlékdíjas fotográfus. 1937-ben született Kolozsváron, ahonnan családja 1949-ben Magyarországra települt ki. 1961-től 1991-ig a Nők Lapja képes munkatársa volt, dolgozott a Színház című szaklapnak, majd szabadúszó fotográfusként tevékenykedett. Képei a National Geographic, a GEO Magazine, a Time és a Forbes magazinokban is megjelentek. 1977-től három éven át a World Press Photo zsűrije, 1983-tól pedig a W. Eugene Smith Memorial Fund nemzetközi tanácsadó testület tagja volt. Jelenleg is több magyarországi egyetemen tanít.

1961-ben ismerkedett meg Novák Ferenc „Tata” koreográfussal, aki 1967-ben elvitte őt Székre táncházba, ami nagyon nagy hatással volt Kornissra. Munkásságának középpontjában főleg az eltűnőben lévő erdélyi és magyarországi paraszti életmód dokumentarista ábrázolása áll, illetve kiemelkedő A vendégmunkás című albuma is, amelyben egy Tiszaeszlár és Budapest között ingázó vendégmunkást mutat be, akinek életét egy évtizeden át követte.

ABSTRACTS

Ferenc Hörcher

■ ***Raymond Aron and the Moral and Realist Paradigm of the Concept of the “Political”: Reflections on the Application of the Concept of “the Political” to Modern Hungarian Political Thought***

Keywords: *moralism, realism, “the political”, Raymond Aron, Pierre Manent, Aristotle, prudence, Transylvania, Settlement with Austria*

Raymond Aron was one of the Western intellectuals who stood up for the revolution after the 1956 Hungarian Revolution. In fact, he was one of the French intellectuals who, even during the Cold War, were clearly anti-communist and critical of the Soviet totalitarian dictatorship. This clarity of his political vision was the “virtue” of a political thinker who considered it essential to base his thinking always on a sound analysis of the political situation.

In reconstructing this way of thought, the paper identifies three paradigms of beliefs about the nature of politics: one associated with Machiavelli and Schmitt, a moralising Kantian position, and a middle ground between the two paradigms, which can be traced back to Aristotle. Drawing on a late lecture by Aron, the paper shows that, according to the French thinker, practical reason can guide us in dealing with things subject to changing circumstances, and politics is of this nature. In this context, practical reason is identified by him as practical wisdom, what Aristotle called *phronesis* and the Romans identified as the virtue of *prudence*. In this interpretation of Aron, the paper follows Pierre Manent.

In the final part of the thesis, Aron’s analysis of the nature of “the political” is applied to two episodes in Hungarian history, the reign of

Gabriel Bethlen in Transylvania and the circumstances of the birth of the Settlement with Austria. This is to show how Aron’s political thought might be used to provide the methodological framework to interpret notions of “the political” in modern Hungarian political thought, the aim of the research K 143251 at RIPG, UPS, funded by the National Scientific Research Fund.

Ferenc Hörcher

■ ***Aurél Kolnai and the Phenomenology of “the Political”***

Keywords: *Aurél Kolnai, Carl Schmitt, Aristotle, the political, phenomenology, moralism, social cohesion*

There is no well-articulated and easily identifiable place in the philosophical canon for Aurél Kolnai, despite the fact that he has been championed by such luminaries of contemporary philosophy, who have written detailed essays on his thought, as Pierre Manent, Bernard Williams, David Wiggins, Dan Mahoney, John Haldane or Axel Honneth. When this paper examines his position on “the political”, what we are really looking at is his view of the relationship between politics and ethics, and between politics and philosophy.

This paper will focus on two texts by Kolnai. One is a relatively early German-language work entitled *What is Politics about?* This work was originally published in 1933, which, if you look at the political context, makes this debate with Carl Schmitt quite fascinating. The English title of the other paper is *The Moral Theme in Political Division*, originally published in 1960, three decades after the previous paper. In the analysis of these works, the contrast between the Machiavellian-Carl Schmitt-like conception of politics and a broader Aristotelian-communal approach will be in focus. While

the first paradigm relies on the conflictual nature of politics and takes political emergencies crucial, the second one emphasises the cohesive forces, coordination and cooperation of the community in the everyday life of politics. The purpose of the paper is to demonstrate that the author's position offers an alternative to the typical Schmitt-like position, without becoming naively moralistic. In this interpretation, Kolnai's phenomenological philosophy plays a major role, determining his understanding of the concept of "the political".

Eszter Kovács

■ **Győző Concha on Political Liberty**

Keywords: *Győző Concha, political liberty, Montesquieu, Rousseau, Kant*
The present article examines Győző Concha's (1846-1933) concept of political liberty and its contribution to the definition of the political in Hungarian political thought around 1895. The article focuses on a long essay by Concha published in the periodical *Budapesti Szemle* in 1894, entitled *Az emberi eszme mint szabadság* (The Idea of the Human as Liberty). Concha reused this text in 1895 in the first volume of his two-volume work entitled *Politika* as the chapter on political liberty.

According to Concha, individual freedom and collective freedom (or freedom of the community) have been in opposition or even in conflict throughout history. It should not have been the case, however. Some philosophers advocated individual freedom at the expense of the interest of the political community. Other thinkers, in contrast, advocated the interest of the community or that of the state at the expense of individual freedom. For Concha, since the human and the political, the individual and the public co-exist and interfere, freedom for the

individual and freedom for the community should be balanced. Montesquieu is one of the authors he appreciates the most on this question because Montesquieu recognised that liberty of the members of society must be limited for the sake of the others' liberty. Concha completes, however, Montesquieu's definition of freedom with a positive element, that of self-realization on and individual and collective level.

Béla Makkai

■ **Formation of a Positive Neighbor Image in the Hungarian Press of the Romanian Old Kingdom (1860-1918)**

Keywords: *Hungarian press of the Romanian Old Kingdom, positive neighbor image, conciliatory mission*
The origins of Hungarian journalism in Romania are linked to the political emigration of 1849. Following the intensely national/regional struggles that took on the character of a civil war, its actors endeavored to nurture within their readers a sense of love for the trampled homeland, while simultaneously fostering feelings of respect and gratitude towards the host country. This study examines the evolving mission of reconciliation and mediation undertaken by the Hungarian weekly newspapers in Romanian Old Kingdom throughout a span of over five decades, during which the relationship between the two nations was burdened by perceived and genuine grievances, leading to suspicion and animosity. The scheming of Viennese agents, the imposition of official censorship, the scarcity of literate readers, and the absence of the Hungarian character set represented minor obstacles. Despite the sensational and domineering expressions of the domestic press workers and the inundation of false anti-Hungarian accusations in the Romanian jour-

nalism that infected both national and European public opinion, the Hungarian press in the Romanian Old Kingdom presented examples of historical shared destiny in a measured and constructive tone, offering the singularly valid long-term recipe for reconciling the two neighbor peoples adrift in a Slavic and Germanic sea without companions.

Ágoston Nagy

■ ***The Limits of the Politics of the Estates: Lessons of a Debate on the Diet of 1825/27***

Keywords: *Hungarian politics, debate, estates, diet, law, argumentation, natural law*

On the diet of 1825-27, a heated argument erupted as for the census and taxation of – among others – those petty noblemen who had no choice but to sit on urbarial plots. Because of the discussion concerned the traditional rights and duties of the Hungarian nobility (and the fiction of the legal equality of the nobility), its significance pointed far beyond itself. Beyond the object level, the discussion was also moved on the meta level, to define the limits of the political debates on the diet, moreover, the estates' politics in general. The present case study aims to show what politics meant for contemporaries, by means of historical political epistemology. The debate was fought predominantly by means of the language of "ancient constitutionalism", which drilled down on the old laws and customs of the country. It opened the discussion about the significance of laws, customs, and other sources of law, which touched immediately or directly upon the group of the petty nobility in question or generally the nobility. Not only the elements and their significance of the centuries-long legal-constitutional tradition became a matter of debate, but also

the validity of competing or complementary political languages and patterns of argumentation, like natural law, noble solidarity, political rationality, etc. were also discussed.

Tamás Nyirkos

■ ***"A Statesman of the Highest Caliber": Joseph de Maistre in the Journal Religio (1841-1900)***

Keywords: *French conservatism, counterrevolution, Joseph de Maistre, Hungarian Catholicism, Catholic press, 19th century*

Joseph de Maistre (1753-1821) remains the most influential and at the same time most controversial author of the French Counterrevolution, whose work was widely cited in European conservative circles all through the 19th century. The paper examines the Hungarian reception of Maistre by a close reading of his mentions in *Religio*, the most popular Catholic journal of the time, giving an outline of their frequency in different decades, the change in the focus of citations, and the most important contexts in which he was cited. The overall picture may only be surprising for those who still regard Maistre as a fierce traditionalist or a spokesperson of the extreme right, for it is in fact well known from recent scholarly literature (and that is what the citations in *Religio* also confirm in the Hungarian case) that he was just as frequently referred to as an advocate of rights and liberties, the autonomy of the church, or a Christian form of social, political, and scientific progress. In other words, a rival form of modernity, who often ardently rejected its prevailing form but not modernity in general. The case of the *Religio* is also interesting because it sheds some light on the difficult position of Hungarian Catholics toward secular

authorities from the pre-revolutionary era to 1848, 1867, and beyond.

Gábor Petneházi

■ ***Unification and Division: Hungarian Political Thought at the Turn of the 16th and 17th Centuries in the Mirror of Two Unknown Documents***

Keywords: *political thought, proto-nationalism, confessionalism, early modern Hungary and Transylvania*

The paper attempts to shed light on the basic concepts of early modern Hungarian political thought through the analysis of two hitherto unknown documents: a comprehensive reform draft written around 1580 (*Libellus Paraeneticus*) and a political pamphlet written around 1625 (*Responsio*). The starting point is a 1995 study by Katalin Péter, who noted the slow divergence and fragmentation of the concepts of “homeland,” “country” and “nation” during the long period of the Ottoman occupation and threefold division of the former Kingdom of Hungary. The paper argues that this change occurred much more rapidly as a result of the long Turkish war (1591-1606) and the Bocskai uprising (1604-1606) in the early 17th century, and that it has also fundamentally determined and modified the modern understanding of the concept of Hungarian nation.

Ádám Smrcz

■ ***The Battle of Homo Oeconomicus and Homo Politicus in the 19th Century Hungarian Political Ideological History***

Keywords: *homo oeconomicus, homo politicus, Adam Smith, Hungarian culture, politics*

This paper argues that despite of the efforts of political economists like David Hume or Adam Smith, the moral evaluation of self-interested motives or acts was, in some places, controversial throughout the 18th and

19th centuries. Although the paper primarily focuses on Hungarian instances of the above-mentioned phenomenon, it also intends to place them in an international context. The ideas enumerated and partly elaborated here are taken from both works of philosophy and literature, and are intended to highlight the political concerns triggered by the sinister image of the unconstrained self-interestedness of individuals. As we shall see, a certain part of the literary and scientific public, both in Hungary and elsewhere held that political communities could not be maintained on purely Smithian grounds, and hence the utility function of classical political economists should be updated with a new variable, called “sense of community” by them.

Kálmán Tóth

■ ***The Influence of the Experience of Western-European Modernization on the Political Thought of István Gorove***

Keywords: *István Gorove, classical liberalism, modernization, progress, freedom, industrial capitalism, political thinking, common good, Great Britain, France, Hungary*

István Gorove (1818-1881) was a well-known and respected Hungarian politician, writer and political thinker of the 19th century. As a representative of the classical liberal paradigm, he believed in the idea of inevitable progress, but he was also aware of the danger of uncritical imitation of economic, social and political phenomena. In his book *Nyugot. Utazás külföldön* (West. A Journey Abroad, 1844) he recollected the experiences of his journey to Western Europe in 1842-43. In my study, I examine his reflections on some of his politically relevant experiences he presented in his book, and underline their influence

on key features of his political thought. The key reference point of his diagnostic analysis of British and French society and political culture is the concept of the common good with a special focus on their implications for the common good of the Hungarian political community. According to him, technological innovation and economic growth do not necessarily lead to a more just distribution of goods, and so he warned the political elites of the Habsburg Empire and the Kingdom of Hungary to learn from the situation in England, as from the perspective of the common good he

found it necessary to do everything possible to prevent mass poverty when industrial capitalism would inevitably reach this region in the upcoming decades. In his communitarian political thought the central value of classical liberalism, i.e. individual freedom, is closely intertwined with the freedom of a national community, based on mutual rights and obligations. In his view, individual freedom cannot be realized without the freedom of the community, the nation. The individual good of the citizens can only be developed on the ground of the common good of the national community.



SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette: **Horkay Hörcher Ferenc** (vendégszerkesztő), **Rigán Lóránd**

Csillag István (1976) – képzőművész, Csíkszereda

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

Fosztó László (1972) – szociálintropológus, PhD, tudományos kutató, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár

Gézi János (1954) – költő, író, Balatonalmádi

Horkay Hörcher Ferenc (1964) – politikai filozófus, esztéta, költő, egyetemi tanár, az NKE EJKK PÁK kutatóprofesszora, az MTA BTK FI tudományos tanácsadója, Budapest

Kovács Eszter (1977) – irodalomtörténész, filozófus, az NKE EJKK PÁK tudományos segédmunkatársa, Budapest

Korpa Tamás (1987) – költő, Vámospércs

Makkai Béla (1961) – egyetemi docens, CSc, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest

Nagy Ágoston (1986) – történész, irodalomtörténész, az NKE EJKK MTKI tudományos munkatársa, Budapest

Németh György (1957) – szociológus, közgazdász, Budapest

Nyirkos Tamás (1966) – politikai filozófus, egyetemi docens, a PPKE BTK oktatója és az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Petneházi Gábor (1979) – történész, filológus, NKE Eötvös József Kutatóközpont, Politika- és Államelméleti Kutatóintézet, tudományos főmunkatárs, Szombathely

Smrcz Ádám (1984) – filozófia- és esztétorténész, az NKE EJKK PÁK tudományos segédmunkatársa, Budapest

Szilágyi Júlia (1936) – esszéíró, Kolozsvár

Tóth Gödri Iringó (1993) – művészettörténész, Mathias Corvinus Collegium, újságíró, Krónika, Kolozsvár

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

Tóth Kálmán (1979) – irodalom- és esztétorténész, PhD, az NKE EJKK PÁK tudományos munkatársa, Budapest

TÁMOGATÓK



„E két, vitatott, de általában sikeresnek tartott politikai pályafutás – Bethlen Gáboré és Deák Ferencé – sok tekintetben hasonló értékszemponctokat követett ahhoz, amit arisztotelianus értékeknek nevezhetnénk: vagyis a haza javának szolgálatát, a béke és a belső stabilitás megteremtését s az ország (kétségtelenül mindkét esetben korlátozott) szuverenitásának megőrzését. Ezen értékek védelmében hajlandóak voltak nagyon elvszerűen és keményen is fellépni, de volt bennük kompromisszumkészség is, és az egyesség feltételeinek elfogadására, majd megtartására irányuló tudatos törekvés is.”

(Horkay Hörcher Ferenc)

ISSN 1222 8338



10 LEJ
800 FT

GÁNDITORI POLITICI MAGHIARI
HUNGARIAN POLITICAL THINKERS