

TÓTH ZSOMBOR

DE NOSTALGIA:
A KORA ÚJKORI KÉNYSZERMIGRÁCIÓ POLITIKAI DISKURZUSA
(ELŐTANULMÁNY A POLITIKAI ANTROPOLÓGIA APPLIKÁCIÓS LEHETŐSÉGEIRŐL)*

Bevezető

A politikai emigráns, Mikes Kelemen 63. levelében (Rodostó, 1725. szeptember 3.) olvashatjuk: „Hogy pedig azon végezzem el leveletem, amin elkezdtem, hogy ajánljuk Istennek bujdosásunkot, és ha suhajtunk is, ne törődéssel suhajtozzunk, mert igen sokan vannak olyanok, akik rosszabbul vannak nálunknál. Erre azt mondja kéd, hogy a’ nem nagy vigasztalás, és hogy mi haszna vagyon egy éhelhalónak abban, hogy Kolozsvárt jó kenyeret sütnék. A’ való, de az is való, hogy a nyughatatlansággal való vágyódás az Istent megbántja. A suhajtás enyhíti a szomorúságot, mert

suhajtás könnyíti a nyomorultakat,
nagyon engeszteli szomorúságokat,
azt tóllök nem tiltják, halljuk pogányokat
kik panaszkodni nem bánják rabokat.

De úgy a suhajtás mind könnyebb, mind hasznosabb lészen, ha aztot az Istennek ajánljuk, és ha csak az ő segítségit suhajtjuk. Nincsen könnyebb, mint jó tanácsot adni. Én olyan vagyok, mint az a pap, aki mindenről megfeddte a híveit, és mindenkor jó tanácsot adott. Egyszer azt mondották nékie, hogy másoknak mindenkor jó tanácsot ád, de maga nem követi. Azt felele reá: én csak néktek predikállok, nem magamnak.”¹

A kulturális emlékezet számára bevett megállapításnak számít, hogy a politikai száműzött Mikes „suhajtozó” magatartása a *honnágy* egyértelmű kifejeződése. A per definitionem mikesi honvágy azt a fajta érzelmes múltidézést hivatott jelölni, amely bizonyítja, Mikes soha nem felejtette el Erdélyt vagy Zágont. Mindezt illusztrálандó a kánoni érvényű szövegrész szokták citálni a 37. levélből (1720. május 28.): „[...]

* A kutatás elvégzése, illetve a tanulmány megírása alatt az MTA Bolyai-ösztöndíjában részesültem.

¹ Mikes Kelemen *Összes Művei* (a továbbiakban: MKÖM) 1. köt. *Törökországi levelek és missziális levelek*. Sajtó alá rendezte: Hopp Lajos. Budapest, 1966. 112.

úgy szeretem már Rodostót, hogy el nem felejthetem Zágont.”² Azonban az ily módon artikulált mikesi honvágy, népszerűsége ellenére is, veszélyesen dekontextualizáló magyarázat, amit a *honvágy* fogalma mint anakronizmus koronáz meg. Mikes soha le nem írta ezt a szót, nem is ismerhette, mert ez a fogalom akkor még nem létezett, végképp nem abban a formában, ahogy mi értjük és használjuk. Ha a *katolikus* Mikes *subhajtozásának* hiteles eszmetörténeti és mentalitásbeli elsődleges kontextusát akarjuk rekonstruálni – mivel az exkluzívan a katolikus tradícióra fókuszáló Mikes-szakirodalom nem ajánl érvényes opciót –, a vallásos perzekúciót elszenvadó Szőnyi Nagy Istvánnak, az egyik első kálvinista mártírológia szerzőjének opusát, a *Mártírok Coronáját* kell figyelembe vennünk: „9. Kilenczedik rendbéli Mártírok, A’ Számkivetettek, és kik az üldözőknek véres kezek közzül el-futottak, az igasságért házokból, örökségekből, s-minden javokból ki-bujdostak, idegen népek, isméretlen s-gyakran könyörületlen emberek között sellyérkednek: éhen, szomjan, szomorúan ohajtoznak. Sírnak s-keseregnek. [...] Az üldözők előtt valo el futás egy neme az igasság meg vallásának. Mert ki nem akarna inkább othon a’ maga házában maradni, maga javaival élni, maga népebeli emberek társaságával élni, mint szegény és isméretlen meszsze földre vándorul bujdosni?”³

A Szőnyi által leírt mártíromság politikai teológiai definíciója (ne feledjük, ez a szöveg a bujdosók mozgalmát igazoló kuruc ideológiaként funkcionált az 1670-es évektől) megvilágosítóan rekontextualizálja a Mikes-textusokat, láthatóvá teszi, hogy ezek egyaránt alludálnak egy komplex diskurzusra és magatartásmódra. Ez a magatartásmód a politikai száműzöttek az exiliumban megélt liminális/liminoid tapasztalatát képezi le,⁴ míg a diskurzus, ebből következően, politikai jelentőséggel és funkciókkal telítődik, tehát politikai nyelvként definiálható.⁵ A kora újkori emigrációnak azt a válfaját, amelyet a *perzekúció* vagy ennek lehetősége okoz, individuális vagy közösségi tapasztalatként az antropológia (kulturális- és történeti) értelmezi a legkimerítőbben. Ennek textuális reprezentációi az ego-dokumentumoktól a legváltozatosabb műfajú szövegekig egy olyan politikai diskurzusban összegződnek, melyeket elsősorban egy általános politikai antropológiai keret,

² MKÖM 1. köt. 55.

³ Szőnyi Nagy István: *Martyrok Coronaja* [...] Debrecen, 1675. 5.

⁴ A fogalmakhoz lásd elsősorban Van Gennep, Arnold: *Les Rites de Passage. Étude Systematique des Rites*. Paris, 1909. Magyar fordításban: *Átmeneti rítusok*. Budapest, 2007.; Turner, Victor: *The Ritual Process*. Chicago, 1969. Magyar fordításban: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest, 2002.; Turner, Victor: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York, 1974.

⁵ Pocock alapján állítom ezt. Vö. Pocock, John G. A.: *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*. London, 1989. 15.; A politikai nyelvek konceptuális és módszertani problémájához lásd még Trencsényi Balázs: *A politika nyelvei. Eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest, 2007. 41.; Bene Sándor: *Eszmetörténet és irodalomtörténet. A magyar politikai hagyomány kutatása*. Budapesti Könyvszemle, 19. évf. (2007) 1. sz. 57.

illetve a források szempontjából módszertanilag indokolt megközelítések, mint például a politikai teológia⁶ interpretálhat hitelt érdemlően.

Dolgozatom célja, hogy a kora újkori perzekúció és az ennek következtében kialakuló száműzetés, migráció (*forced migration*) tapasztalatának politikai antropológiai és politikai teológiai értelmezését mutassam be, mint a kora újkori politikai diskurzus(ok) elemzésének egyik lehetséges változatát. Érvelésem egyetlen kérdéskörre irányul: a haza és az otthon projekciójához rendelt *hűség*nek mint lojalitásnak a politikai reprezentálására.⁷ Elméleti megállapításaim egy olyan fogalom- és eszmetörténeti horizonthoz kapcsolódnak, amely a kora újkori politika nyelvének hatását és használatát a liminalitás történeti antropológiai értelmezésén keresztül illusztrálja.

Politikai antropológia

Két álláspont is elfogadott a diszciplína történetét illetően. Az egyik álláspont a szociális antropológia egyik aldiszciplínájaként fogja fel, így megjelenését az 1940-es években kulmináló Afrika-centrikus antropológiai kutatásokhoz köti,⁸ míg a másik felfogás a politikum antropológiáját meghatározó kritériumnak tekinti, így a diszciplína eredetét jóval korábbra datálja, azt állítva, hogy Arisztoteléstől Montesquieu-ig már jelentős, az irányzatot meghatározó történeti előzményekkel számolhatunk.⁹

⁶ Fogalomhasználatom történeti antropológiai alapvetésű, így a politikai teológia számomra nem a Carl Schmitt-, Erik Peterson- vagy a Johann Baptist Metz-féle filozófiai tradíció megidézését, avagy applikálását jelenti. A politikai teológia számomra olyan kontextualizáló, eszme- és fogalomtörténeti funkciójú magyarázat, amely azt jelöli, hogy adott kora újkori politikai jelenségek, mint például a lojalitás performálása, néha a kora újkori teológia fogalmi nyelvén váltak diszkurzív, nyilvános és textualizált reprezentációkká. Ebben a tekintetben a klasszikusok, Kantorowicz és Bloch nyomdokain (is) haladok. (Kantorowicz, Ernst: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, 1957.; Bloch, Marc: *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Strasbourg–Paris, 1924. Magyarul: *Gyógyító királyok. A királyi hatalom természetfeletti ereje Franciaországban és Angliában*. Budapest, 2005. Továbbá a politika(i) és teológia(i) konceptuális és interpretációs átfedéseikhez lásd Scott, Peter – Cavanaugh, William T. (eds.): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, 2006. 2–3.; Bene: *Eszmetörténet és irodalomtörténet*, 62.

⁷ A kora újkori politikai kultúra, illetve a politikai teológia egyik meghatározó jelentőségű kérdéskörét képezi a hűség/hűtlenség mint politikai magatartás és beszédmód. Vö. Bene: *Eszmetörténet és irodalomtörténet*, 50.

⁸ Lewellen, Ted C.: *Political Anthropology: An Introduction*. London, 1992. 13.; Vincent, Joan (ed.): *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography Theory and Critique*. Malden (MA), 2002. 2.; Vincent, Joan – Nugent, David (eds.): *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden (MA), 2004. 1–3.; Thomassen, Bjorn: *What Kind of Political Anthropology?* *International Political Anthropology*, vol. 1. (2008) no. 2. 264–266. A magyar nyelvű áttekintéshez lásd A. Gergely András: *Politikai antropológia. Interdiszciplináris közelítések. Bevezető segédanyag egy tantárgyi egyetemi jegyzetbe*. Budapest, 1996. 12–16.; Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, 1997. 9–36.

⁹ Balandier, Georges: *Anthropologie politique*. Paris, 1980. 11–13.

Harmadik opcióként érdemes megemlíteni Donald V. Kurtz álláspontját, aki – Kuhn tudományelméletére támaszkodva – öt paradigmát különített el a politikai antropológia fejlődésében, és ezek segítségével jelenítette meg a diszciplínát, nem is annyira történetiségében, hanem ennek elméletét, elméleti alakulását (*theoretical subject matter of political anthropology*) rajzolva meg.¹⁰ Vázlatos áttekintésében kizárólag a politikai antropológia 20. századi alakulására fókuszálók, és csak a dolgozat gondolatmenete szempontjából releváns epizódokra utalok.

Az 1920-as és 30-as évek szociális antropológiája kezdetben az állam eredetének kutatására koncentrált, majd a törzsi társadalmakra mint állam nélküli társadalmakra (*segmentary/stateless societies*, illetve *sociétés segmentaire/sans État*) fókuszált. Ez a szakasz megfelel a kezdetek *első szakaszának*, amelyben a politikai antropológia még nem önálló diszciplína. Az 1940-es évek jelentik az áttörést, amikor az afrikai stúdiumok (*African Studies*) meghatározó képviselői, mint például E. E. Evans-Pritchard,¹¹ érvényesen jelölik ki a kutatás elméleti-módszertani és diszciplináris kereteit. Ebben a második szakaszban az „African Studies” monopóliumává vált a politikai antropológia, amely csak az 1950-es évekre változott Edmund Leachnek köszönhetően, aki a politikai antropológiai kutatásaihoz nem afrikai terepmunkát végzett.¹² Az 1950–1960-as évek nagy változásai, mint a strukturalista és posztstrukturalista paradigma-váltás, az antropológiában is jelentős befolyást gyakoroltak a diszciplína fejlődésére, főként Victor Turner és a későbbiekben Clifford Geertz munkásságának köszönhetően. A strukturalizmustól az elmozdulást elsősorban Turner munkássága jelenti.¹³ Fókuszba került végre az individuum mint a *social drama* aktora és megélője. A társadalmi struktúrák deskriptív modelljeit felváltotta a folyamatok, rítusok és szimbólumhasználatok vizsgálata, amely a politikai folyamatok működését, transzformációját hitelesebben jelenítette meg. Az 1970-es években, akárcsak a kulturális antropológiában, a politikai szimbolizmus hódított, rítusok és szimbólumok politikai használatának tanulmányozásai váltak népszerűvé. A diszciplína történetének e *második szakasza* tehát úgy zárul, hogy a politikai antropológia kialakított egy diszciplinárisan körvonalazott tudást, és létrehozta a maga sajátos diskurzusát.

Az 1980-as évekkel kezdődő *harmadik szakasz* a posztmodern hatások jegyében teljesedik ki, elég a „Writing Culture”-nek az antropológiát módszertani, konceptuális és diszciplináris alapjaiban megrázó kritikai érvényű hatására utalni.¹⁴ Az állam, a politikai rendszerek, a társadalmi egyensúly, a politikai individuum struktúráinak,

¹⁰ A Kurtz által megjelölt öt paradigma: the structural-functional paradigm, the processual paradigm, political economy and political evolution, postmodernism. Kurtz, Donald V.: *Political Anthropology: Power and Paradigms*. Boulder (CO), 3., 12.

¹¹ Fortes, Meyer – Evans-Pritchard, E. E. (eds.): *African Political Systems*. Oxford, 1940.

¹² Leach, Edmund: *Political Systems of Highland Burma*. Boston, 1954.

¹³ Turner, Victor: *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester, 1957.

¹⁴ Kurtz: *Political Anthropology*, 197–202.

szimbólumainak, az ezeket működtető rituális történéseknek a vizsgálata helyett és mellett új kutatási témák (nyilván a kortárs politikai valóság tapasztalatainak hatására) kerültek előtérbe. A politikai antropológia átalakulását jelzi az a tematikus irányváltás, amely a nacionalizmus, az etnicitás és a posztkoloniális diskurzusok és tapasztalatok vizsgálatára tette a hangsúlyt. Ezen belül is Kurtz szerint jól elkülöníthető három jelentős témakör, amelyek a legáltalánosabb értelemben felfogott társadalmi és kulturális kisebbségi lét/státus/tapasztalat értelmezésében (*problems related to minoritization*) találkozók. E három: a nők, az erőszak és az identitás kérdése.¹⁵ Ebben a kontextusban válik érthetővé, hogy a politikai antropológia e fázisában az egyik legfontosabb témakörre lép elő az (e)migráció kutatása. Noha ez mint a mobilitás egyik leggyakoribb megnyilvánulása mindig is kitüntetett figyelemmel bírt a társadalomtudományok azon diszciplínáiban, amelyek diakrón nézettel is operáltak, a politikai antropológiában, a szociológia és a kulturális antropológia eredményeinek köszönhetően, mostanság éli virágkorát.

Exile/Exilic studies, refugee-studies, migration-studies

Ez a szubdiszciplína nemcsak a politikai antropológiába, hanem a szociális és kulturális antropológiába is beépült.¹⁶ Fókuszra az ún. *displacement-experience*, azaz a kényszerű mobilitási formák, a rendellenes áttelepítések, áthelyezések tapasztalata, ennek összetett vizsgálatát végzi. Megkülönbözteti a migráció különféle változatait,¹⁷ ennek különféle társadalomtörténeti, gazdasági, kulturális kontextusait is feltárja, így a migráció olyan kulturális jelenségként tételeződik, amely az emberi civilizációban állandóan és meghatározó módon jelen volt. Eszerint a babiloni fogság/száműzetés, illetve például a mexikóiak illegális migrációs habitusa ugyanannak a globális történeti és kulturális jelenségnek a része. A különféle traumaelméletek, amelyek a migrációhoz, különösen a kényszermigrációhoz (*forced migration*) társítják a traumákat, és

¹⁵ Uo., 200.

¹⁶ Néhány, általam jelentősnek ítélt szöveget jelölök meg csupán: Bulmer, Martin – Solomos, John (eds.): *Diasporas, Cultures and Identities*. London–New York, 2012.; Cohen, Jeffrey H. – Sirkeci, Ibrahim: *Cultures of Migration: The Global Nature of Contemporary Mobility*. Austin, 2011.; Becking, Bob – Human, Dirk (eds.): *Exile and Suffering*. Leiden–Boston, 2009.; Krohn, Claus-Dieter (Hrsg.): *Exil, Entwurzelung, Hybridität*. München, 2009.; Manning, Patrick: *Migration in World History*. New York, 2005.; Brubaker, Rogers: *The 'Diaspora' Diaspora*. Ethnic and Racial Studies, vol. 28. (2005) no. 1. 1–19.; Preiswerk, Yvonne – Vallet, Jacques (eds.): *Vers un ailleurs prometteur... L'émigration, une réponse universelle à une situation de crise?* Geneve, 1993.; Ferguson, Russell et alii (eds.): *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. London, 1990.

¹⁷ DFM = Derivative Forced Migration, RFM = Responsive Forced Migration, PFM = Purposive Forced Migration. Ahn, John J.: *Exile as Forced Migration*. Berlin–New York, 2011. 41–43.

értelmezhetővé teszik a migrációs tapasztalat liminális vagy liminoid jellegét.¹⁸ Az egyik leggyakrabban említett jelenség a PTSD (*posttraumatic stress disorder*), melyet akár a bibliai migrációs beszámolók elemzése során is lehet érvényesíteni.¹⁹ Az antropológiai holizmus felől koncipiált komparációk az analóg valóságok (*analogous realities*) vizsgálatán keresztül igyekeznek az *exilium* teljesebb megértését elérni. A kényszermigráció egy másik típusú következménye és hatása a szociális jellegű változások. Frank Ritchel Ames három alapvető fontosságút jelöl meg: 1. források és tartalékok, illetve az életbiztonság csökkenése. 2. növekvő halandóság. 3. a túlélés érdekében az életvitel és háztartási formák extenzívvé és inkluzívvá válása.²⁰ Mindez pedig abban az összhatásban és következményben kulminál, amit a szerző *cascading effect of exile*-ként határoz meg, és ami arra mutat rá, hogy a túlélés érdekében felvállalt pragmatikus és racionális döntések csak ideig-óráig oldják meg a hiányok és nélkülözések kérdését, egy ponton túl újraismétlődik minden. A biztonságot és a túlélést biztosító források csökkenése az emigráns közösséget olyan ideológiák elfogadására is rábírja, amelyek a túlélési esélyeket növelik, még akkor is, ha ezzel identitásukat sodorják veszélybe (vegyes házasságok, átkeresztelkedések, beolvadás, akkulturáció stb.). Az individuum szintjére fókuszálva világossá válik, hogy a kényszermigráció az individuum öndefiníciós és identitásartikuláló/-megőrző képességeit teszi próbára. Az *exilium* jelenségét a mediterrán kultúrában tanulmányozó francia szakirodalom egyik főtétele szerint a száműzetés tapasztalata egyfajta énkonstitúciót jelent.²¹ Egy olyan folyamat, amelynek során az individuum saját identitásának átalakulását tapasztalhatja meg (*mutation identitaire*).²² A szociális jellegű következmények, illetve az akkulturáció antropológiai folyamatának kontextusában nyer sajátos relevanciát az a diskurzus, amelynek segítségével a száműzött önmagát vagy azt a közösséget, sőt diaszpórát, amelyben él, meghatározza, bizonyos identitásmintákkal asszociálja, vagy azonosítja. Ennek kontextusában alapvető kérdés, hogy a *lojalitás* és a *politikai identitás* miként épül fel ebben a liminális/liminoid helyzetben, illetve mit jelöl(het) a *haza* és az *otthon*²³ fogalma?

¹⁸ Van Gennep: *Les Rites de Passage.*; Turner: *The Ritual Process.*; Turner, Edith – Turner, Victor: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives.* New York, 1978.

¹⁹ Kelle, Brad E. – Ames, Frank Ritchel – Wright, Jacob L. (eds.): *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts.* Atlanta, 2011. 29.

²⁰ Ames, Frank Ritchel: *The Cascading Effects of Exile: From Diminished Resources to New Identities.* In: *Interpreting Exile*, 175–178.

²¹ „l'exil est un déchément identitaire.” Barracchina, Marie-Aline (dir.): *Penser en Exil.* Nice, 2011. 11.

²² *Uo.*, 23–25.

²³ E két utóbbi nem feltétlenül konkrét, topográfiailag beazonosítható helyet jelöl, hanem elsősorban azokat a funkciókat, amelyek a túlélést, együttélést, közös morális, politikai és más természetű érdekeltségek megőrzését teszik lehetővé. A kérdéshez lásd Douglas, Mary: *The Idea of a Home: Kind of Space.* *Social Research*, vol. 58. (1991) no. 1. 287–307.; Cuba, Lee – Hummon, David M.: *Constructing a Sense of Home: Place Affiliation and Migration Across the Life Cycle.* *Sociological Forum*, vol. 8. (1993) no. 4. 547–572.

Aligha vitatható, hogy mind az európai, mind a magyar migrációs tapasztalatok társadalomtörténete felől ezek érvényes szempontok. Nagy kérdés azonban, hogy átvihetőek-e a kora újkori történeti kontextusokba. Ugyanis az antropológia mint tudomány elsősorban a szinkrón dimenzióban végzi kutatásait, ráadásul a politikai antropológia meghatározó szövegei is (lásd az *African Studies* példáját) 20. századi terepmunkák alapján készültek el.

Politikai antropológia és diakrón magyarázat

Georges Balandier az *Anthropologie politique* című könyvében úgy határozta meg a politikai antropológiát, mint a politikai egzotizmus és a politikum másságának felismerőjét és tanulmányozóját.²⁴ A politikum mássága így antropológiai értelemben vett kulturális másság, amely nem csak szinkrón dimenzióban, hanem diakrón nézetben is tanulmányozható. Emlékezzünk arra, hogy a történeti antropológia, akár a középkorról legyen szó,²⁵ akár a kora újkorról,²⁶ a kutatási tárgyának kulturális másságát hangsúlyozta. Vagyis az időben távol lévő európai kultúra bármelyik jelensége, intézménye vagy szereplője ugyanazt a kulturális másságot képviseli, mint azok a bennszülött kultúrák, emberek, akiket az antropológia 21. századi terepeken tanulmányoz. Így a politikai antropológia alkalmazható a kora újkori, kulturális másságot mutató politikum tanulmányozására. Ebben az applikációban a politikai antropológia történeti antropológiává alakul át. Megkerülhetetlen módszertani feltétel, hogy olyan forrásokkal és értelmezői nyelvvel operáljon, amely ugyan megőrzi a fenti kutatási szempontokat, de a vizsgált kor fogalmi nyelvének keretein belül marad. Historiográfiai szempontból ez az ún. *internalist account*²⁷ elvének az érvényesítése. Esetünkben a kora újkori perzekúciót követő kényszeremigrációs tapasztalatok történeti antropológiai értelmezéséhez a politikai teológia fogalmi nyelvére kell hagyatkoznunk.

Kora újkori applikációk

A perzekúció és száműzetés szerves összefüggését az európai reformáció történetében Heiko Oberman hangsúlyozta legerőteljesebben, ugyanis felfogásában a reformáció korszakának tekintett időintervallumon belül három reformmozgalmat

²⁴ „L’anthropologie politique s’impose d’abord comme un mode de reconnaissance et connaissance d’exotisme politique, de forms politique <autres>.” Balandier: *Anthropologie politique*, 7.

²⁵ Gurevics, Aaron: *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Oxford, 1992.

²⁶ Hsia, Po-Chia R. – Scribner, Robert W. (eds.): *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. Wiesbaden, 1997.

²⁷ Fairburn, Miles: *Social History: Problems, Strategies, and Methods*. New York, 1999. 207.

lehet elkülöníteni. A harmadik, és bizonyos szempontokból a legfontosabb, a száműzöttek reformációja (*the Reformation of the Refugees*), amely a reformációt az áttért városok biztonságából a száműzetés veszélyes és kiszámíthatatlan egzisztenciájába helyezte át, erősen próbára téve a mozgalom híveit.²⁸ A továbbiakban e történeti kontextuson belül korábbi kutatásaim publikált eredményeire²⁹ is hagyatkozva néhány olyan releváns vonatkozást vázolok, amelyek diakrón nézetben is illusztrálják, hogy egy bejáratott teológiai fogalmi nyelv hogyan ment át politikai használatba, azaz a vallásos perzekúció *tapasztalata és teológiája* miként alakult át kora újkori politikai nyelvvé.

A reformáció hívei Caesareai Euszebiosz *Historia Ecclesiastica* című műve koncepciójára hagyatkozva hozták létre azt a nagyelbeszélést, amely az Igaz és Hamis Egyház (*Vera et Falsa Ecclesia*) örök harcával azonosította a kereszténység történetét, amelyben az évszázados üldözések kérdése az ősegyháztól a reformációig exkluzív érvényű egyháztörténeti narratívumként funkcionált. Az ősegyházat a reformált egyházzal, az őskeresztények mártírjait pedig a kora újkori vallásos perzekúció áldozataival azonosítva egy vitatható analógiát hoztak létre, amellyel a kontinuitást, azaz az ősegyház tisztaságával és tanbeli ortodoxiájával való azonosságot igyekeztek bizonyítani, szembeállítva a bűnös, tévelygő és az üldöző szerepében fellépő katolikus egyházzal. Ez a nagyelbeszélés számos olyan szöveg létrejöttét készítette elő, amelyek a perzekúciót a kényszeremigráció és politikai száműzetés okának állították be. Továbbá ennek az elbeszélésrepertoárnak és szöveggörpuzsnek a történeti aktora a kora újkori mártír lett.³⁰

Ellentétben a középkori hagiográfiai tradícióval, a kora újkori protestáns szellemiség a mártíriumot mint identitásmintát egyéneknek és közösségeknek is elérhetővé tette, sőt elméletileg mindenkinek, aki a mártíri hivatását felismerte és következetesen vállalta. Ez azonban nem mindig jelentett biztos halált. Ugyanis a perzekúció bármilyen formáját megélő individuumok és közösségek, még ha a menekülést, tehát az üldözők elől történő elfutást is választották, a kor mártírológusai szerint kiérdemelték a mártíri identitást. Ezt a nézetet hamarosan egy impozáns szöveggörpusz és irodalmi kánon képviselte, amely az ún. mártírológiai elbeszélés (*révit martirologique*) révén népszerűsítette latinul, németül, franciául és angolul a kora újkori mártírok élettörténeteit, illetve, implicit módon, az igaz egyház üldöztetését és szenvedéseit.³¹

²⁸ Oberman, Heiko: *The Reformation: Roots and Ramifications*. Edinburgh, 1994. 201–220.

²⁹ Tóth Zsombor: *Kálvinizmus és politikai (ön)reprezentáció a kora újkorban*. *Studia Litteraria*, 51. évf. (2012) 3–4. sz. 6–35.; uő.: *The Homiletic of Political Discourse: Martyrology as a (Re)Invented Tradition in the Paradigm of Early Modern Hungarian Patriotism*. In: Trencsényi, Balázs – Zászkaliczky, Márton (eds.): *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*. Leiden, 2010. 545–568.

³⁰ A jelenség részletes értékeléséhez lásd Tóth: *Kálvinizmus és politikai (ön)reprezentáció*, 8–11.

³¹ A kora újkori mártírológiai irodalom áttekintéséhez lásd *uo.*, 12–17.

A Ludwig Rabus,³² John Foxe,³³ Henricus Pantaleonus,³⁴ Jean Crespin,³⁵ Simon Goulart³⁶ munkáiból összeálló kánon teológiai szempontból erőteljesen heterogén arculatú, a konfesszionalizáció kezdetének korhű lenyomata, ám a lutheránus, hugenotta, kálvinista stb. nézetek elegye *politikai teológiai* felfogásában következetes és egységes. Felismerhető egy hangsúlyos eltolódás kálvinista irányba, hiszen a hugenották franciaországi perzekúciója, az ezt száműzetésből reflektáló Kálvin irodalmi hozzájárulása révén, a perzekúciót és a száműzetést erőteljesen kálvinista kontextusban tematizálja. Ezt még inkább világossá tette a *nicodemita vita* (*la querelle des «nicodémistes»*),³⁷ amely Kálvin mártírológiai nézeteit és álláspontját félreérthetetlenül hozta nyilvánosságra. A vita fő téje nem volt más, mint rábírní a rejtőzködő hugenotta közösségeket vagy individuumokat, hogy nyíltan vállalják teológiai meggyőződésüket a katolikus Francia Királyságban, és minden kompromisszumot utasítsanak el, még akkor is, ha ennek a következménye az üldözés vagy a halál lenne. Azok a kompromisszumra hajló félmegoldások, melyek szerint elég lélekben a kálvini tanítást követni és csupán külsőleg venni részt a katolikus rítusokban, Kálvin heves tiltakozását váltották ki. Az ilyen kompromisszumra hajlók megbélyegzésére használta Kálvin, saját bevallása szerint is, a *nicodemita* megnevezést, az újszövetségbeli Nikodémus analógiáját alkalmazva e célból, aki csupán éjszaka, titokban látogatta meg Jézus Krisztust, nem vállalva nyíltan közösséget a tanítványokkal.³⁸

Kálvin nicodemitaellenes álláspontja és a reformáció mártírológiai tradíciója között szerves kapcsolat artikulálódott, hiszen Kálvin intése a nikodemitákhoz valójában mártírológiai „program”, amelyet nemcsak Kálvin levelezése, hanem a hugenotta mártírológiák (Jean Crespin, Simon Goulart) is visszaigazoltak és népszerűsítettek. Ennek értelmében a mártírnak el kell utasítani a katolikus vallást, mind tanai- ban, mind rítusaiban. A bálványozás megtagadása az igaz kereszténység felvállalásával és megvallásával függ össze, még akkor is, ha ez a halált jelentené. Továbbá e program politikai teológiai diskurzusként sajátos fogalmi nyelvet hozott létre, mely azt hirdette, hogy a mártíromság tanúságtétel, melynek során a szenvedéseket

³² Rabus, Ludwig: *Historien Der heyligen außervöllen Gottes Zeügen, Bekennern und Martyrern [...]* Strassbourg, 1552.

³³ Foxe művének kilenc angol nyelvű kiadása ismeretes 1563 és 1684 között. Ezt előzte meg egy latin változat *Historia rerum [...]* címmel, amely Bazelben 1559-ben jelent meg, Foxe száműzetése alatt. Foxe, John: *Acts and Monuments [...]* London, 1563.

³⁴ Pantaleonus, Henricus: *Martyrum Historia [...]* Basilea, 1563.

³⁵ Crespin, Jean: *Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ [...]* [Genève], 1554.

³⁶ Goulart, Simon: *Histoire des Martyrs [...]* Genève, 1582.

³⁷ El-Kenz, David: *Les Bâchers du Roi*. Seyssel, 1997. 98–103.

³⁸ Caluin, Jean: *Petit Traicté*. [s. l.], 1536.

(*afflictio*) türelemmel (*patientia*) és állhatatossággal (*constantia*) kell elviselni, még akkor is, ha kétségbeesés vagy félelem, sőt a halál közelsége rettent meg a hívőket.³⁹

Az adódó konklúzió szerint a kora újkori mártírológiai tradíció lényegi különbségeket mutat a középkori hagiográfiai korpuszhoz és kultuszhoz képest, hiszen a mártíromság fő kritériumát adó *tanúságtételek* átértelmezte, az *afflictio–patientia–constantia* fogalomkonstrukcióval új dimenzióba helyezte. A (mártír)halál és csodák felmutatása helyett a tanúságtétel más módozatait preferálta, például a kényszeremigráció, a száműzetés és a menekülés vállalását a perzekúcióval szemben. Az igaz egyház iránti elkötelezettséget nemcsak a halál, a kivégzés, hanem a száműzetés szenvedéseinek zokszó nélküli, türelmes és állhatatos elviselése is meggyőzően bizonyította. A politikai teológia fogalmi nyelven koncipiált *afflictio–patientia–constantia* diskurzusa a mártíromságot politikai aktusként fogta fel, amely a kora újkori politikai kultúra egyik központi kérdésére reflektált, nevezetesen a hűségre, azaz a *lojalitásra*. Az európai nacionalizmus történetének kutatása szerint a kora újkori *protoneacionalizmus* látja el azt a funkciót, amely a felekezeti alapokon szerveződő, kezdetben konfesszionális érvényű lojalitást az *Igaz Egyház (Vera Ecclesia)* iránt a *Haza (Patria)* iránti hűségre konvertálja. A perzekúcióból következő kényszeremigrációt vállaló közösségek és individuumok öndefiníciós mártírológiai diskurzusa ebben az eszmetörténeti kontextusban bír kivételes relevanciával.

Magyar applicatiók

Szirmay Antal a *Hungaria in Parabolis* című művének 1807-es editiójában többek közt a Magyarországon elterjedt legfontosabb betegségeket tekintette át. A csömör és a hagymáz után említi a *nostalgiát*: „A harmadik magyar betegség házi, igazán hazai betegség, mert a magyar ember a maga édes hazáján kívül sehol meg nem él, megöli a bánat; s ha elhagyta azt, visszatér, mert azt mondja, hogy a legjobb otthon. Ahol a nyúl felnevelkedik, ott szeret inkább lakni, mint a tormába esett féreg. Orvosaink ezt a betegséget honvágynak hívják (nostalgia).”⁴⁰

A fenti részletet Szirmay művének 20. századi magyar fordításából idéztem, így a honvágny terminus technikusként szerepel, melyet a zárójeles *nostalgia* csupán árnyal. Az eredeti latin edícióban azonban ez áll: „Morbus hic a medicis nostris nostalgia

³⁹ A *patientia* és *constantia* fogalmainak a korszak neosztoikus tradíciójához és különösen Justus Lipsiushoz, illetve ennek magyar recepciójához (Laskai János, Rimay János stb.) kapcsolódó vonatkozásainak tudatában vagyok, ám ezúttal érvelésem kevésbé fókuszál erre, annak érdekében, hogy a hangsúly azon a kulturális átvitelten maradjon, amely a kálvinista mártírológia fogalmi nyelvét a politikai emigráció tapasztalatának leképezésére használja fel.

⁴⁰ Szirmay Antal: *Magyarország Szóképekben (Hungaria in Parabolis)*. Ford. Vietórisz József. Sajtó alá rendezte: Csörsz Rumen István. Kolozsvár, 2008. 153. Köszönettel tartozom kollégámnak, Csörsz Rumen Istvánnak, aki felhívta figyelmemet erre a forrásra.

vocantur.”⁴¹ Nehéz lenne azonosítani a „*medicis nostris*”-t, az viszont tény, hogy a *nostalgia* fogalom kitalálója a svájci Johannes Hoferus volt, aki 1688-ban adta ki Bázelen orvosi traktátusát, amely hamar sikerkönyvvé vált: *Dissertatio curioso-medica, de nostalgia, vulgo: Heimwehe oder Heimsehnucht*, 1688.⁴²

Hoferus megfigyelése szerint a kora újkori Svájc francia nyelvű területein *maladie du Pais*, a német nyelvterületeken *heimweh* névvel illették azt a betegséget, amit ő nevezett el *nostalgia*nak, két görög szó a *nosos* (visszatérés a hazába), illetve *argos* (fájdalom, szomorúság) egybeolvasztásából, amely a léleknek azt a szomorúságát hivatott jelölni, amely a hazába való visszatérés lehetetlenségéből fakadt.⁴³ A betegséget elsősorban a svájci zsoldos katonák esetében azonosította, akiket a hosszas távollét a hazától testileg, lelkileg megviselt, és miután többüknél ugyanazokat a szimptomákat vélte felismerni, rádöbrent, hogy itt egy betegséggel van dolga.

A betegség a melankóliára emlékeztet, sőt közös vonásai is vannak ezzel. A *nostalgia* alapvetően a beteg imagináció-szindrómája (*symptoma imaginationis laesae*), amelyet az vált ki, hogy a szeretett haza *ideája* folyton visszatér az elmébe, az általa felizgatott, felkavart lélek pedig az egész testre kihat. Megfigyelt páciensei közül többek közt egy Bázelen tanuló, berni fiatalember esetét mutatja be, aki addig szomorkodott, hogy belebetegedett, láz kínozta, erős szíverés és pánikrohamok gyötörték. Az orvos beöntést (*chysma*) javasolt, ami nem jobbított állapotán, továbbra is nagyon gyengének, sőt haldoklónak (*imbecillis & moribundus videatur*) mutatkozott, így visszaküldték hazájába, ahol meg is gyógyult. Hoferus megállapítja, hogy valójában ez volt az egyetlen gyógymód rá: „[...] in Patriam remitteretur, morbum nos esse alium, quam Nostalgiam, quae nullum admittat remedium, praeter reditum in patriam.”⁴⁴

Hoferus találmánya, ha meg is mosolyogtatja az orvostudományt, az antropológia számára értékes forrás. Általa visszaigazolást nyernek nem csak a liminalitás/liminoid állapotokra, illetve liminális személyre vonatkozó antropológiai megállapítások, hisz, lássuk be, Hoferus páciensei sokkal inkább az átmenetiségtől, mint valamilyen konkrét betegségtől szenvedtek. Hoferus traktátusában tehát a *refugee studies* által hangsúlyozott traumaállapotok, sőt maga a PTSD (posttraumatic stress disorder) kora újkori eseteit szemlélhetjük. Hoferus így, akaratán kívül, a politikai és kulturális antropológia egyik előfutára lett, hiszen a kényszerszermigráció (katonák és a foglyok esetére utalok) olyan egyéni és közösségi tapasztalatait őrizte meg, és persze fordította le az orvostudomány diskurzusára, amely lehetővé teszi, hogy a kényszerszermigráció traumatikus jellegét, sőt ennek különféle, akár politikai, teológiai rep-

⁴¹ Szirmai, Antal: *Hungaria in Parabolis*. Buda, 1804.

⁴² Hoferus könyvének 1695-ös kiadását használtam: Hofervs, Iohannes: *Dissertatio curioso-medica, de nostalgia*. Basilea, 1695.

⁴³ *Uo.*, 5.

⁴⁴ *Uo.*, 7–8.

rezentációit is vizsgálhassuk. Íme, visszaigazolódik módszertani szempontból, hogy a történeti antropológiai megközelítés lehetővé teszi a politikai antropológia szempontjainak *diakrón* nézetben való applikálását. Vagyis Hoferus „terepmunkája” és „beszámolója” alapján a kényszermigráció elméletének azon megállapításai, amelyek többnyire *szinkronitás*ban végzett kutatások és vizsgálatok eredményei alapján fogalmazódnak meg, átvihetőek és alkalmazhatóak a források alapján rekonstruált kora újkori esetekre is, azaz diakrón nézetben is funkcionálisak.

A *nostalgia* jellegzetesen kora újkori jelentéshálója a kényszermigrációs liminális/liminoid létállapot komplex tapasztalatának kifejeződése, amely az emigráns vagy quasi-emigráns státus kitüntetett jelentőséggel bíró lélektani, vallásos, erkölcsi és politikai implikációit összegzi. A *nostalgia* politikai jellegében meghatározó relevanciájú az a dialektikus oppozíció, amely a haza (*patria*) iránti lojalitás fenntartásának igénye és a lojalitás gyakorlásának, megélésének, a kényszerű távollét következtében fellépő, tragikus képtelensége közt feszül. A mai fogalmi gondolkodásunkat jobban megidéző *homvágy* szavunk, úgy vélem, egy sokkal enyhébb érzelmi állapotra utal.

Perzekúció, száműzetés és a magyar politikai teológiai tradíció

Az eddigi argumentáció világossá tette, hogy a kora újkori, perzekúció következtében kényszermigrációt elszenvedő individuumok vagy közösségek életében a kialakuló liminális/liminoid állapot valóságos betegségnek hatott, felismerhető szindrómákkal, diagnózissal és – Hoferusnak köszönhetően – saját elnevezéssel. A *nostalgia* áldozatai gyakran nem lévén tudatában betegségüknek, illetve „szakszerű” (?) orvosi ellátás hiányában, maguk álltak elő lehetséges gyógymódokkal, melyek közül az egyik leghatásosabb az *írás* volt. A kora újkori írástudó emigránsok, férfiak és nők egyaránt, szinte kivétel nélkül az íráshoz folyamodtak a liminális/liminoid állapot ellen, amely a valós magán- és közéleti cselekvés lehetőségétől fosztotta meg őket, hiszen az írás egyfajta pótcselekvés vagy virtuális cselekvés volt számukra. Az emigrációt elszenvedő írni-olvasni tudó emberek esetében felismerhető, hogy az írás-használati habitus a kényszermigráció liminalitásában erőteljesen aktivizálódik, ami azonban nem véletlen, hanem tanult magatartás, kulturálisan asszimilált magatartásminta követésére utal.

Hasonlóképpen relevanciával bír a diskurzus, amely ezekben az írásokban szövegeződik. A széles műfaji változatosság (levél, napló, imádság, teológiai traktátus, fordítások stb.) ellenére felismerhető, hogy valamilyen módon a kényszermigráció tényével, liminalitásával függnek össze, ezt reprezentálják, sőt magyarázzák az ott-hon maradottak, az utókor vagy éppenséggel önmaguk számára. Ennek a diskurzusnak egyik visszatérő alapmotívuma a hűség, a politikai értelemben vett lojalitás mint magatartásmód, amelyet gyakran nem jellegzetes politikai vagy filozófiai foga-

lomhasznrálaton keresztül valósítanak meg. Láthattuk, hogy az „eredetileg” teológiai fogantatású *afflictio–patientia–constantia* és elsősorban a példás keresztény életvitelt, gyakran neosztoikus erkölcsant implikáló fogalmi hármasa átkerül egy másik használatba, és *politikai teológiai* terminus technikusként referál a kényszeremigrációban történő *bűség/lojalítás* mint tanúságtétel politikai aktusának performálására.

A következőkben azt szemléltetem, hogy egy meglévő, ható és továbbhagyományozódó politikai magatartásmód az emigráció liminális tapasztalatában, az emigráns szerepén/személyén keresztül, a lojalitásnak egy olyan megfogalmazásához vezetett, amely a 19. században kulmináló konstrukció, azaz a *nemzet* iránti szeretet, kötelesség és elkötelezettség/önfeláldozás meghatározó előzményét képezte.⁴⁵ A középkori *pro patria mori* eszme⁴⁶ mellett a reformációnak a perzekúcióhoz kapcsolódó élettörténeti elbeszélései, az újfajta mártírtörténetek sajátos mártirológiai elbeszélései (*récit martyrologique*), amelyek a nemzeti egyház iránti lojalitást hirdették a középkori hagiográfiai diskurzustól eltérő módon, vezettek el a nemzet/haza iránti politikai elkötelezettség artikulálásához. Ennek a folyamatnak, amelyben a legjelentősebb szerzők tollából a leghatásosabb szövegek emigrációban, fogságban vagy száműzetésben keletkeztek, meglátásom szerint az a folyton hagyományozódó tudás, világfelfogás, sőt magatartásminta adta a kontinuitását, amely valóságos *migrációs kultúrát* képezett a magyar kora újkorban is.⁴⁷ Azokat a bevett és ismétlődő eljárásokat, stratégiákat és magatartásmódokat értem a *migrációs kultúra* fogalma alatt, amelyeket a kora újkori emigrációk történetében szinte kivétel nélkül beazonosíthatunk. Vagyis a bujdosó Mikes számára az írás azért is volt magától értetődő az emigrációban, mert pontosan a migrációs kultúra jelölte meg az írást olyan foglalatosságként, amely az emigráns mindennapok szerves összetevője. Így Mikes valószínűleg „csupán” követi az őt megelőző 17–18. századi emigránsok, például Szőnyi Nagy István, Komáromi János és Zay Anna magatartását, akik mind ugyanazt a tradíciót folytatták, amely javasolja, hogy az emigrációs lét liminalitását aktív íráshasználattal kell/lehet elviselhetővé tenni.

Ennek a folyamatnak a lehetséges kora újkori politikai eszmetörténetét vázoló fel jelzésszerűen csupán, három eset, azaz individuális emigrációs tapasztalat és a körük szerveződő történet mentén. A dolgozat terjedelmi keretei nem teszik lehetővé ezek részletes esettanulmányokként való bemutatását, így csupán irányadó jelzések megrajzolására vállalkozhatom.

⁴⁵ A kérdéskör tárgyalásához lásd A. Gergely András (szerk.): *A nemzet antropológiája. (Hofer Tamás köszönetese)*. Budapest, 2002.

⁴⁶ Kantorowicz, Ernst: *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*. *American Historical Review*, vol. 56. (1951) no. 3. 479–492.

⁴⁷ A kora újkori skót emigráció három évszázadát áttekintve Cristopher Smout alkotta meg a *culture of migration* fogalmát, amelyet Ginny Gardner is átvett tőle hasonló témájú könyvében. Vö. Smout, Cristopher: *The Culture of Migration*. *History Workshop Journal*, vol. 40. (1995) no. 3. 108–117.; Gardner, Ginny: *The Scottish Exile Community in the Netherlands*. East Linton, 2004.

1. *A persecutio decennalis (1671–1681)* Az évtizedes perzekúció egyik legjelentősebb ideológusa az a Szőnyi Nagy István, aki maga is áldozata a Habsburg katonai támogatással győzedelmeskedő rekatolizációnak. 1675-ben két könyve⁴⁸ is megjelenik, mindkettő szerves része mártírológiai programjának, amely méltán nevezhető politikai teológiai diskurzusnak, amelyben feltalálhatóak a kálvini teológia és publicisztika, illetve levelezés mellett a kora újkori mártírológiai irodalom alapszövegei (Crespin, Pantaleonus), továbbá a korai egyházatyák egész sora, ezek közül pedig Tertullianus hatása bizonyult a legerőteljesebbnek. Szőnyi tíz mártírdefiníciót ad, ezekből a már fentebb citált kilencedik valójában a kényszermigráció áldozatait, az emigránsokat vagy a száműzötteket emeli mártíri státusba.⁴⁹ Szőnyi politikai teológiájának fogalomhasználatában az *igaz egyház* üldözött mártírja és a politikai száműzött alakja egymásra tevődik, ambivalens módon reprezentálódik. Mindkettő esetében viszont magatartásuk közös attribútumokra redukálódik; a megpróbáltatásokra és szenvedésekre (*afflictio*) a türelmes (*patientia*) és állhatatos (*constantia*), kitartó beletörődés a válasz. Ebből alakul ki az a lojalitás, amelynek mintája és politikai teológiai argumentuma az igaz egyházért vállalt mártíromság mint tanúságtétel.⁵⁰

Szőnyi Nagy István politikai teológiája láthatóan a fizikai harc és a vallásos, főként felekezeti ellenzékiesség kettősét igyekezett azonosítani annak érdekében, hogy mind a bujdosók katonai ereje, mind a reverzálisokat elutasító, így száműzött evangélikus és kálvinista papok ideológiai és politikai potenciálja a nagy közös célt, a *testi-lelki szabadság* végső kivívását szolgálja. Következésképp Szőnyi a mártírban azt a kálvinista teológiai fogalmak szerinti kiválasztottat definiálta, aki nemcsak a felekezeti értelemben felfogott egyházának (*Ecclesia reformata*), hanem egy másik entitásnak, a hazának (*Patria*) is tökéletes elkötelezettje. Ily módon válhatott Wesselényi Pál, a bujdosók fővezére is mártírrá, akinek Szőnyi a *Martyrok Coronáját* dedikálta: „Ha azért meg-gondollya akár ki-is Tekintetes Uram! a’ Nagod hazája, nemzete, hiti, vallása, sőt az Isten ügye ’s dicsősége mellet való szent buzgóságát e’ keserves számkivetésben, ’s az hadak mellett való nyughatatalan quartélyozásban, mennyi alkalmatlanságot, boszszúságot, mennyi méltatlanságot, hevet, hideget, ételében, italában való rövidséget szenvedet, mely sokat munkálkodott ’s mely sokat költött, készen talállyá okát, miért hogy e’ Martyrok Coronáját Nagyságodnak ajánlom. A’ Martyrok Coronáját Nagyságodnak-is fejében illetem azért: Mert én Nagodnak akár üldözésebeli keserves számkivetését, akár vallása mellett való sok kárvallását, ’s akár az Isten árva ügye mellett való sok költségét ’s szent buzgóságát tekintsem, Nagodat könnyen a’ Mátyrok közzé számlálom, azok szerint mint az első Részben meg-irtam.”⁵¹

⁴⁸ Szőnyi Nagy István: *Kegyes Vitéz*. Debrecen, 1675.; uő.: *Martyrok Coronaja*. Debrecen, 1675.

⁴⁹ Szőnyi: *Martyrok Coronaja*, 5.

⁵⁰ Szőnyi mártírológiai diskurzusának részletes tárgyalásához lásd Tóth: *Kálvinizmus és politikai (ön)reprezentáció*, 19–24.

⁵¹ Szőnyi: *Martyrok Coronaja*, 5br–5bv.

Szőnyinél tehát egy sajátos ambivalencia teremtődött meg, ahol az igaz egyházért, a testi-lelki szabadságokért egyaránt harcoltak a katonák a harctereken vagy a papok a száműzetésben vagy gályarabságban. A perzekúció bármilyen formájának felvállalása és elszenvedése, függetlenül attól, hogy ezt a katona vagy a pap performálja, mártíri státust biztosít számára, és az igaz egyházért, sőt egyre inkább a hazáért vállalt áldozatként kodifikálódik. Továbbá a mártír ideális magatartásmódja nem a halál passzív elszenvedésére redukálódik, hanem az állhatatos, kitarító és zúgolódás nélküli, beletörődéssel elviselt szenvedést feltételezi. Ennek a folyamatnak (a perzekúció elszenvedése mint politikai mártírológia, illetve a patriotizmus performálása) az alakulását, sőt hangsúlyos szekularizációját igyekszem felmutatni két újabb perzekúciós-migrációs esetben.

2. *A Thököly-emigráció Konstantinápolyban és Nikodémiában.* Ebben az esetben is egyetlen olyan személyre koncentrálok a vizsgálatom, aki emigránsként félreérthetetlenül azonosul a politikai mártírológiával, sőt nemcsak Szőnyi hatását illusztrálja, hanem ezen túl is lép. Komáromi János (?–1711), Teleki Mihály egykori titkára a zernyesti csata (1690. augusztus 21.) után állt Thököly szolgálatába, és tartott ki mellette hűséggel a törökországi bujdosás alatt. Kiadott naplójából⁵² tudunk meg sok mindent a száműzött mindennapjairól. Azt azonban nem, hogy 1699-ben Konstantinápolyban lefordította Jeremias Drexel *Gymnasium patientiae* című művét. Az ismeretlen Drexel-fordítása,⁵³ *A Békességes Tűrésnek Oskolája* (1699) nem azonos a szakma által Komárominak tulajdonított, ugyancsak Drexel által írt *Heliotropium* fordításával.

Miután Konstantinápolyt császári utasításra elhagyták, Thökölynek és embereinek Nikodémiába kellett menniük. Komáromi naplójának 1701-es bejegyzése szerint szeptember 25-én foglalták el a számukra kijelölt szállást. Nikodémiába érve a jelentős olvasottsággal bíró Komáromi János azonnal Diocletianusra és a korai keresztényüldözésekre gondolt: „Ebben az helyben öntetett ki Diocletianus s más pogány császárok idejében amaz sok ezer martyromok vérek, s ehez nem messze egy völgyben, hogy ordítások, jajgatások a városban ne hallatnék. – Úgy tetszett, könyveségemre lett, hogy az mi mátyromságunk is ide volt rendeltetve. Dicsőőség a nagy Istennek érette.”⁵⁴

A latinból végzett fordítás (*Békességes Tűrésnek Oskolája*, 1699) címében önmagát *édes hazája mártírjaként*, sőt a naplóban Thökölyt és egész kíséretét is mártírokként definiáló Komáromi nem véletlenül fogalmazott így. Komáromi szöveg- és foga-

⁵² *Késmárki Thököly Imre secretariusának Komáromi Jánosnak törökországi diariumja s experientiája.* Sajtó alá rendezte: Nagy Iván. Pest, 1861.

⁵³ *Békességes Tűrésnek Oskolája, Mellyet Édes hazáján kívül való boldogtalankodásában Deákbul magyarra fordított KOMÁROMI János, Magyarországi s Erdélyi bujdosó Fejedelem Secretarussa, s édes Hazája Martyrja.*

⁵⁴ Komáromi: *Diarium*, 76.

lomhasználata révén annak lehetünk tanúi, hogy a kálvini teológiából építkező mártírológia hogyan applikálódik és transzformálódik egy politikai írás-/ gondolkodáshabitusba. Komáromi a perzekúciót a politikai emigrációval azonosítja, továbbá megőrizve a kálvini antropológia által megformázott mártírtípust, önmagára, illetve az emigráció tagjaira alkalmazza a gondolati sémát. A transzformáció jelentőségét az adja, hogy Komáromi és társai, noha a perzekúciót elszenvedő mártírokhoz hasonlóan bizonyára szenvednek és nélkülöznek, ők mindezt nem az igaz egyházért (*Ecclesia*), hanem, saját bevallásuk szerint, a hazáért (*Patria*) teszik meg és tűrik el. Noha jellemük kivételessége, akárcsak a mártírok esetében, a türelmes szenvedést és állhatatosságot mint attribútumot hordozza, motivációjuk és lojalitásuk oka nem teológiai, hanem egy újfajta érzelm, a haza iránt érzett elkötelezettség, vagyis a *patriotizmus*.⁵⁵

3. *A Rákóczi-emigráció Lengyelországban*. A Rákóczi-emigráció lengyelországi epizódjának egyik sajátos fókuszát Zay Anna imádságoskönyvének mint politikai szövegnek a megszületésében látom. A *Nyomorúság iskolája 1721* – nem véletlen a Komáromi-fordítással való egybecsengése – hasonló módon az emigráció liminalitását, a száműzetés politikai jelentőségét a kálvinista kegyesség és teológia nyelvén szólalattja meg. A fiához írt, vagy neki szánt imádságok családi belső intimitást sejtető hangvétele megtevesztő lehet, mert igenis (politikai) nyilvánosságnak szánt szövegek ezek. Emlékezzünk Bethlen Miklós emlékiratára, aki elsősorban feleségének, Júliának és fiának, Józsefnek címezte írását, de valójában erdélyi politikai kortársainak, sőt ellenfeleinek (is) írta.⁵⁶ Zay Anna ekképpen fogalmaz: „Édes Fiam! Noha én tenéked szülő Anyád vagyok; de amellet oly szegény vagyok; hogy e világi gazdagságból ajándékot nem adhatok, mert Aranyom, ’s ezüstöm nincsen; hanem azt adom néked, amim van: Isten nékem nyújtott szikrácskából, annak ajándékából való ajándékokat anyai szívem indulatjából. Olvassuk szent írásból, az Isten megszokta volt teljesíteni szüléknek magzatokra mondott áldásokat; azért én is kérem az én jó Istenemet, teljesítse be rajtad édes atyád rád sokszor mondott áldását [...]”⁵⁷

Ez a fiához intézett ajánlás minden személyes közvetlensége ellenére olyan imádságokat előlegez meg, amelyben a politikai emigráns elsősorban a liminális állapotának nehézségeiről számol be (bánat, csüggedés, kétségbeesés, szomorúság), ám ugyanakkor a mártíri magatartásmódot (belenyugvás, kitartó hit, tűrés) mint követendő példát is megjelöli.

Az imádságokhoz csatolt versekben szintén ezzel a sajátos, politikum és teologikum közti szimbiozissal szembesülünk, amelyet érdekfeszítően ad elő a női

⁵⁵ Komáromi mártírológiai diskurzusának bővebb tárgyalásához lásd Tóth: *Kálvinizmus és politikai (ön)reprezentáció*, 25–26.

⁵⁶ *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Sajtó alá rendezte: V. Windisch Éva. Budapest, 1980. 406–407.

⁵⁷ *Arva Zay Anna: „Nyomorúság iskolája” című ima- és énekeskönyve, 1721*. Sajtó alá rendezte: Szabó Csaba. Lymbus füzetek (1999) 41. sz. 89.

beszélő, aki a férfi emigrások által (is) beszélt nyelven kénytelen megmutatni oly eltérő érzéseit.⁵⁸ Ennek ellenére Zay Anna mint női emigráns és íráshasználó esetében is kimutatható az emigrációs kultúra hatása, sőt a politikai teológia jelenléte is.

4. *A Rákóczi-emigráció Törökországban.* Mindezek az áttekintett történeti és kulturális előzmények egy nagyon fontos felismerést sugallnak. Az 1670-es évektől, amikor a felső-magyarországi kálvinista és evangélikus közösségek Habsburg-perzekúciója egybeesett a *Bujdosók* fellépésével, valójában közös politikai program és ideológia született meg, amely a perzekúció sajátosan reformatori percepciójából vezette le például a patriotizmus konstruktumát. Az 1690-es évek után ez még egyértelműbb, hiszen egy olyan politikai teológia fejlődik ki ebből, amely felekezet feletti, az emigráció liminalitásában lesz főhangsúlyos, illetve olyan egyéni és közösségi identitás-reprezentációkat tesz lehetővé, amely az egyház (*ecclesia*) és mártírja analógiájára modellálja a haza (*patria*) és az emigráns hazafi viszonyát.

Ennek ismeretében a magyar patriotizmus teljes kora újkori politikai eszmetörténetének – nem csupán a jelen tanulmányban tárgyalt, nagyjából 1670 és 1720 közötti időszaknak – Mikes Kelemen az egyik legjelentősebb szerzője. Anélkül, hogy vitatnám az eddigi Mikes-kutatás eredményeit,⁵⁹ Mikes értelmezéséhez olyan alternatív olvasatot javaslok, amely új értelmezési perspektívákat nyit. Ellentétben a Mikes-szakirodalom azon igyekezetével, hogy a *katolikus* Mikes diskurzusát a *jezsuita* neveltetés, a *janzenista* szellemiség vagy a szintén *katolikus* II. Rákóczi Ferenc környezetének kontextusában vizsgálja, elsősorban a korabeli katolikus műveltség írott alkotásaival konfrontálva Mikes szövegeit, én egy másik szöveghagyományt jelölök meg Mikes szövegeinek kontextualizálásához. Ez a szöveghagyomány az emigrációs kultúra által Mikes számára is kétségtelenül közvetített, 1670-es kezdeteikor kálvinista, de a későbbiek során felekezetek feletti politikai szövegtörzset. Azt állítom, hogy a tízévesen katolizáló Mikes számára a kálvinista Szőnyi Nagy István, Komáromi János, sőt akár Zay Anna nyelve is olyan kulturális és történeti előzményt képez, amely Mikes politikai emigráns mivoltát, íráshasználói habitusát és politikai gondolkodását, még ha közvetett módon is, de számottevően meghatározta.

Mikes ugyan nem beszél mártírológiáról úgy, mint az általam megjelölt elődei, de emigráns létének liminalitását azonos módon éli meg, problematizálja és orvosolja.

⁵⁸ Fazakas Gergely Tamás: *Az „írvaság” reprezentációja a kora újkorban: egy kulturális szerepminta értelmezési lehetőségei (Előtanulmány).* In: Bertha Zoltán – Ekler Andrea (szerk.): *Cselekvő irodalom. Írások a hatvanéves Görömbei András tiszteletére.* Budapest, 2005. 99–114.

⁵⁹ A kutatás eredményeinek áttekintéséhez lásd Kun Zsuzsanna – Maczák Ibolya (szerk.): *Mikes Kelemen válogatott bibliográfiája.* Budapest–Eger, 2011.; továbbá a két legutóbbi publikációt: Tüskés Gábor (szerk.): *Író a száműzetésben: Mikes Kelemen.* Budapest, 2012.; Tüskés, Gábor (ed.): *Literaturtransfer und Interkulturalität im Exil: Das Werk von Kelemen Mikes im Kontext der europäischen Aufklärung – Transmission of Literature and Intercultural Discourse in Exile: The Work of Kelemen Mikes in the Context of European Enlightenment – Transmission de la littérature et interkulturalité en exil: L'oeuvre de Kelemen Mikes dans le contexte des Lumières européennes.* Bern–Berlin etc., 2012.

A türelmes keresztviselés motívumának gyakori emlegetése,⁶⁰ sőt fennmaradt misszilis leveleiben is az erre történő reflexió,⁶¹ a bibliai Jóbra történő utalás⁶² egyértelműen a *Békességes tűrésnek iskolája* és a *Nyomorúságnak iskolája* című írásokéhoz hasonló nyelvet mint szöveg- és spiritualitásbeli előzményeket idéznek. Valójában a kálvini teológia és a kora újkori kálvinista mártírológia fogalmi alapjaihoz nyúlhatunk vissza, hiszen Mikes magatartása is ugyanazt a sémát követi és reprezentálja, miszerint a csapásokat és szenvedéseket (*afflictio*) türelemmel (*patientia*) és állhatatossággal (*constantia*) kell elviselni a bujdosásában, mert ez *tanúságtétel* és implicit módon mártírium.

Mikes tehát ugyanazt a magatartásmódot választja, imitálja és hirdeti leveleiben, mint kálvinista sorstársai – aligha kell bizonyítani – politikai megfontolásból is. Mikes kulturális (migrációs kultúra) és szöveges előzményeken (kálvinista mártírológia, a politikai teológia textusai) iskolázott patriotizmusa leginkább egy kálvinista haza- és szabadságfelfogáshoz áll közel,⁶³ noha Mikes levelei megírásának idejére a már Komáromi alatt is szekularizálódó diskurzus még inkább felekezetek feletti lett. A Rodostóból „*suhajtozói*” hithű katolikus Mikes tehát úgy mutatja meg emigráns identitását és hazaszeretét, azaz patriotizmusát, hogy a politikai teológia diskurzusát használja, amelyben nemcsak a kutatás által eddig kivesézett katolikus vagy janzenista erkölcsfilozófia van jelen, hanem a kálvinista mártírológiára visszavezethető kora újkori magyar politikai teológia fogalmi nyelve is.

A mártírtapasztalathoz képest új elem viszont Mikes habitusában az a liminális élmény, amelyet a haza utáni sóvárgás/suhajtozás reprezentál. Hoferus szerint, láthattuk, ez nem más, mint a *nostalgia*nak nevezett betegség. Ugyanis a haza, sőt valójában az otthon utáni vágyakozás nemcsak a lojalitás megmutatása, igazolása, és több is, mint tanúságtétel. Olyanfajta elmozdulás a mártírológiai örökségtől, amely az exilium abszurditását nem kizárólag pátosszal tölti meg, hanem felfedi az emigráns állapot kínzó és *alapvetően rendellenes* természetét.⁶⁴ Mikes magatartása olyan szekularizációs perspektívákat nyit meg, amelynek során a haza iránti lojalitás az otthon hiányának bevallását is megengedi. A bujdosás, tehát az emigráció felvállalásának profán mandátuma, már nem kizárólag küldetés és isteni (eleve)elrendelés, hanem az emberi gyarlóság, implicit módon a szenvedés és hiányok kínzó megvállalása egyszerre. Mikes kortársa, a megpróbáltatásokkal teli bujdosásából szerencsésen hazatért székely, Cserei Mihály is felismerte, hisz saját bőrén tapasztalta meg

⁶⁰ MKÖM 1. köt. 76., 206., 211.

⁶¹ *Uo.*, 316.

⁶² *Uo.*, 113.

⁶³ Mikes politikai teológiai diskurzusa kálvinista jellegének részletező tárgyalásához lásd Tóth, Zsombor: *Mikes as an Emigrant*. In: *Literaturtransfer und Interkulturalität im Exil*, 184–187.

⁶⁴ Said hasonlóképpen szól erről a jelenségről: “Exile is life led outside habitual order. It is nomadic, decentred, contra punctual, but no sooner does one get accustomed to it, than its unsettling force erupts anew.” Said, Edward: *Reflections on Exile*. In: *Out There: Marginalization*, 366.

ezt, amely az ő diskurzusában így hangzott: „Én tanulék akkor; bezzeg többször a hazámból senki hazugságára ki nem bujdosom, jobb hogy az erdélyi kutyák egyék meg a testemet, mint idegen országra menjek reménység fejében, mert könnyű a hazából kimenni, de nehéz visszajönni.”⁶⁵

Konklúziók

Dolgozatom arra tett kísérletet, hogy a kora újkori politikai nyelvek tanulmányozásának egyik lehetséges eljárását illusztrálja. A politikai antropológia megközelítését követve, különösen a migrációs kutatások vizsgálati szempontjait részesítve előnyben, azt szándékoztam megmutatni, hogy a kora újkori perzekúció és az általa kiváltott kényszer migráció (*forced migration*) liminális/liminoid tapasztalata miként érvényesül, s mi annak a politikai jelentősége. Módszertani szempontból egy olyan történeti antropológiát követtem, amelynek fő tétele az ún. *internalist account*, azaz a fogalmi anakronizmus elkerülése volt, mely jelen esetben a politikai teológia fogalmi nyelvének az elemzésbe történő bevonását jelentette. Bizonyítottam vélem a fő tézisem, mely szerint a perzekúciót és száműzetést elszenvadó kora újkori individu-umok és közösségek lojalitása a haza és az otthon iránt több, mint egy érzelgős, emlékezésben kifejezést nyerő honvágy (amely amúgy is teljesen inadekvát fogalom kora újkori történeti kontextusban). Sokkal inkább a mártírológiai diskurzus politikai teológiai argumentumainak (*patientia, constantia*) applikációját jelöli, melyet gyakran kiegészített a *pro patri mori* hagyomány mint a kora újkori patriotizmus egyik fő forrása.

Így tehát Mikes *subajtozása* egy komplex magatartásmód (mártírológia mint patriotizmus) és egy hasonlóképpen összetett diskurzus (politikai teológia) kifejeződése, amely a *keresztviselést*, vagyis az ideális emigránsi magatartásmódot, a szenvedésnek türelemmel és állhatatossággal történő felvállalásán keresztül valósította meg. Ez a politikai teológia azonban nem kizárólag Mikes és bujdosó társainak beszédmódja, hanem a kálvinista mártírológiai alapokból kifejlődő, a perzekúciós-emigrációs tapasztalatokból migrációs hagyománnyá és kultúrává szerveződő örökség, melyet mindezidáig a kutatás érdemben nem szólaltatott meg.

⁶⁵ *Nagyajtai Cserei Mihály Históriaja*. Sajtó alá rendezte: Kazinczy Gábor. Pest, 1852. 208.

ZSOMBOR TÓTH

De Nostalgia: *The Political Discourse of Early Modern Forced Migration (A Case Study in Political Anthropology)*

This paper as a case study in political anthropology explores the possibility of applying the methods and theories of the exilic or refugee studies on early modern displacement experiences and their textual representations. Accordingly, the displacement has been defined as a liminal or liminoid experience of forced migration inducing early modern political émigrés to engage in a particular political discourse and conduct. In addition, this paper set forth the early modern case of *nostalgia*, a well-known disease invented and denominated by J. Hofer in 1688, responsible for what has usually been defined as *homesick*, in order to fathom the liminality of early modern exile experience and its political connotations. Thus, the concepts of *afflictio*, *patientia* and *constantia*, have been identified as the components of a political theology meant to elucidate the trauma of early modern exile.