

Identítások és médiák

I.

ergo

Sorozatszerkesztő

NEUMER KATALIN

Identitások és médiák

I.

Identitások és váltások

Szerkesztette

NEUMER KATALIN

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont,

Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó

Budapest, 2015

A kötet *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című,
K104643 számú OTKA-kutatás keretében készült.

OTKA

© Szerzők, 2015

Szerkesztés © Neumer Katalin, 2015

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

A kiadó könyvei nagy kedvezménnyel az interneten is megrendelhetők.

www.gondolatkialdo.hu

gondolatkialdo.blog.hu

A kiadásért felel Bácskai István

Szöveggyondozó Gál Mihály

A borítón Kerékyártó Béla felvétele Otto Wagner bécsi Postsparkasszáról

A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 693 611 2

Tartalom

NEUMER KATALIN	
Előszó	7
GYÁNI GÁBOR	
Az identitás vitatott fogalma	11
BICSKEI ÉVA	
Férfi-kép	
Az 1825–1827-es országgyűlés reformereiről egy portrégaléria kapcsán	22
MESTER BÉLA	
A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában	93
KERÉKGYÁRTÓ BÉLA	
Identitás/váltás a 19. és 20. század fordulóján az építészetben: Otto Wagner	117
PÉTERI LÓRÁNT	
Tört tükröződések: Mahler – zene – recepció – identitás	147
GÁNGÓ GÁBOR	
A magyar Leibniz-recepció a kiegyezéstől az első világháború végéig	171
RÁKAI ORSOLYA	
Idegenek hazája	
Tormay Cécile idegen nőalakjai az <i>Emberek a kövek között</i> és <i>A régi ház</i> című regényekben	187

KOVÁCS GÁBOR	
Modernitáskonceptiók a két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiákban	202
DALOS ANNA	
Identitás-keresés, önmeghatározás és modernizmus Kodály és Bartók tanítványainak pályakezdő műveiben (1925–1932)	235
Névmutató	247

IDENTITÁSOK ÉS MÉDIÁK

II.

Médiák és váltások

GULYÁS JUDIT	
A szóbeliség értéke, értelmezése és a magyar folklorisztika önmeghatározása	
DOMOKOS MARIANN	
A folklórgyűjtővel és a folklórszövegekkel szembeni elvárások a 19. században	
BEZECZKY GÁBOR	
Az időszaki sajtó mint a szépirodalom közege a magyar századfordulón	
PETERNÁK MIKLÓS	
Az új látás gyökerei	
Van-e kapcsolat Gothard Jenő elektromos szikrafelvételei és Moholy-Nagy László fotogramjai között? (Transzdiszciplináris kísérlet)	
NEUMER KATALIN	
Wittgenstein, Kosztolányi és kortársaik a moziban	
KISÉRY ANDRÁS	
Hajnal és Thienemann láthatatlan kollégiuma: a tudomány hálózatai, a német szociológia és a kommunikáció egyetemi kutatása Magyarországon 1930 körül	
SIMON ATTILA	
Média- és kommunikációtörténeti kutatások a két világháború közötti magyar ókortudományban	

NEUMER KATALIN

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet

Előszó

Kötetünk *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, K-104643-as számú OTKA-kutatás keretében készült tanulmányokat tartalmaz. Az írások történeti előzményei előadások, amelyek az *Identitások és váltások* című interdiszciplináris szimpóziumon hangzottak el 2012. december 6–7-én,¹ s amelyeket azóta előadók jelentősen kibővítettek és átdolgoztak.

Könyvünk nem marad meg a magyar országhatárokon belül – így eshetik szó az Osztrák–Magyar Monarchiáról, a magyar gondolkodók németes orientációjáról vagy a magyar, angol és német nemzetkarakterológiákról. Emellett a kötet horizontja tágabb a szűken értelmezett filozófiatörténetnél is: az eszmetörténeti jelenségek különböző diszciplínák felől közelítve szélesebb eszme-, kultúr- és társadalomtörténeti összefüggések kontextusában jelennek meg.

A tanulmányokat számos, egymással többszörösen és sokféleképpen összefonódó szál köti össze. Ez a tény többféle tematikus rendezésüket is lehetővé tette volna. Ezért az egyszerűség kedvéért – leszámítva Gyáni Gábornak a kötet élére állított írását, amelyben az identitás fogalmának elméleti dilemmáit tematizálja – nagyjából a bennük tárgyalt időszak időrendjét követve közöljük őket. A kötetben kétségtelenül a legtöbb szó a nemzeti, nyelvi és vallási identitásról, illetve asszimilációról esik – így Dalos Anna, Gángó Gábor, Kovács Gábor, Mester Béla, Péteri Lóránt és Rákai Orsolya írásaiban. Rákai Tormay Cécile korai regényeiről szólva a németesség asszimilációs problémáival összekapcsolva hangsúlyosan tárgyalja a főhősnők képviselte nőszerepek és a velük szembeni elvárások, illetve a környezetükben uralkodó férfiszerepek közötti feszültségeket. Bicskei Éva egy új férfiszerep megjelenésére hívja fel a figyelmet a reformkorban, amelynek tükörképeként új nőszerep is körvonalazódott. Hagyomány és modernitás problémáival foglalkozik Dalos, Kerékgyártó, Kovács és Péteri. Dalosnál és Kerékgyártónál is előkerülnek a művészi önmeghatározás és énrprezentáció kérdései. Nagyvárosi életforma és vidék kérdéseit tematizálja Kerék-

¹ A konferencia honlapja: <http://members.upc.hu/neumer.katalin/identitas/>.

gyártó, Kovács és Rákai, az idegenség problémáit Rákai és Péteri. A kapcsolódási pontok a három filozófus szerző – Gángó, Kovács és Mester – tanulmányai között arra hívnak fel, hogy írásaikat mint közös műhelymunka eredményeit is olvassuk. Megemlítendő, hogy Mester tanulmányát egyszersmind OTKA-kutatásunk programatikus írásának is szánta.

Jelen kötettel együtt jelenik meg párja *Médiák és váltások* címmel. Jóllehet, a két kötet tematikus súlypontjai eltérnek, mégis több szálon kapcsolódnak is egymáshoz. Így kötetünkben Gyáni a személyi identitás, az azonosíthatóság és a képi ábrázolás, a fotó megjelenése között talál kapcsolatot: bemutatja azt a folyamatot, amelyben a kép, a fénykép a személy azonosságának interszubjektív kritériumaként, az objektivitás biztosítékaként kezdhett feltűnni. Bicskei nemcsak egy 19. századi *portrészorozat* mögött rejlő új férfi *énképet* rajzol fel részletekbe menően, hanem az 1825–27-es pozsonyi országgyűlésnek olyan elemzését adja, amely a szónokok között folyó vitákat, beszédmódjait, fellépésüket, gesztusaikat mint *beszédcselekvéseket* írja le, amelyeken keresztül a szembenálló felek jellemezhetők, és amelyeknek a változásaiban viselkedésmódok változásai, egy új férfi magatartásmodell kialakulása érhető tetten. Kerékgyártó Béla írásának két alfejezetében is – *Az írás mint médium: a Modern építészet wagneri koncepciója* és *Az építész társadalmi helyzete: nyilvánosság, médiumok, legitimitáció* – beszél olyan kérdésekről, amelyekre a *Médiák és váltások* kötet összpontosít. Dalos az alkotó és közönség viszonyát érinti – nemcsak a művek befogadásának, hanem alkotási folyamatának vonatkozásában is.

A *Médiák és váltások* kötetben Gulyás Judit *A szóbeliség értelmezései és a magyar folklóriztika önmeghatározása* című tanulmánya csakúgy egy diszciplína önrétegzésének változásaira irányítja a figyelmet, ahogyan az *Identitások és váltások* kötetben Mester és Gángó a magyar filozófia vonatkozásában. Míg az utóbbi kötetben Gángó és Kovács a magyar gondolkodástörténet német kötődéseit, Mester pedig az elmaradottság toposzt mint a magyar filozófia jellegzetes önreflexió toposzt vizsgálja, addig a *Médiák és váltásokban* Kiséry András Hajnal Istvánról és Thienemann Tivadarról szóló tanulmányában véli úgy, hogy „a magyar kommunikációtörténeti jellegű kutatások szociologizáló tendenciáját jobban megértjük, ha a német egyetemi tudományosságban megfigyelhető trendek közé illesztjük őket”, illetve a magyar hagyományokat feltárni igyekvő esztétikai, irodalom-, és kommunikációelméleti munkákban fedez fel a magyar filozófusokéhoz hasonló „aggodalmi tradíciót”. Jelen kötetünkben Péteri Mahler műveiben kutatja a magyar, zsidó, szláv népzenei elemeket; Dalos pedig Bartók, Kodály és tanítványaik népköltészethez való viszonyát mint a magyarsághoz, illetve a modernitáshoz való viszonyuknak, magyar, illetve modern művészként való önmeghatározásuknak egyik megnyilvánulását elemzi. A *Médiák és váltások* kötetben jómagam a *Wittgenstein, Kosztolányi és kortársaik a mozi-ban* című írásomban a filmre mint népművészetre vonatkozó elképzelésekről is szót ejtek. Gulyás egyik lényeges megállapítása a nemzeti identitás fogalmának

történetére nézvést is releváns: „Akárcsak a *nép*, a *folklor* is olyan nagy hatású 19. századi ideologikus konstrukció, amely Kelet-Közép-Európában a nemzeti identitás kiépítésében központi szerepet játszott, és a társadalom minden rétegét átjáró gazdag szóbeliséget egyetlen közösség tulajdonává tette, a kultúrát pedig koncepcionálisan kétpólusúvá változtatta [...]” Szintén a *Médiák és váltások* kötetben Bezeczký Gábor a magyar századforduló időszakai sajtójáról szóló értekezésében 19. század végi, 20. század eleji magyarországi statisztikai adatokból kiindulva elemzi felekezeti, nemzetiség és írástudás, a nemzeti, vallási és nyelvi önmeghatározás bonyolult, változó viszonyait.

GYÁNI GÁBOR

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet

Az identitás vitatott fogalma

Az identitás mint kifejezés – eredeti jelentése szerint – az individuum önazonosságára utal, amikor azonban a „személy” és az „én” fogalmát fogalomtörténeti elemzésnek vetik alá, mint tette Marcel Mauss a két háború között, kiderül: a személy fogalmától az én fogalmáig több ezer éves kacskaringós út vezetett (Mauss 2000). Az én, ami többé-kevésbé az identitás fogalmának felel meg, egyszerre jelenti az erkölcsi és a pszichikai lényt. A kereszténység tanítása nyomán a személy (persona) erkölcsi entitásnak minősül, a felvilágosodás tanítása szerint az *én* ezenfelül lélektani kategória is. Ez utóbbi pedig azt jelenti: az *én* a gondolkodás és a cselekvés egyik alapformája.

Az identitás – társadalomtudományos fogalomként – Erik H. Erikson felvetéséből indult később hódító útjára. Az amerikai szociálpszichológus és pszichotörténész így definiálta annak idején a kifejezést. „Az identitás: személyes azonosság és folyamatosság szubjektív érzésének megléte, amely egy közös világgép azonosságában és folyamatosságában való hittel párosul” (Erikson 1991: 402). Erikson kitér az önazonosság azon vetületére is, amely a szubjektumnak a *közösségben való* folytonosságát és állandóságát érinti: „az »ego« nem külön sziget” (Erikson 1991: 403). Ezért beszél azután „szociális” identitásról is, ez azonban kevésbé foglalkoztatja. A pszichotörténet-írás¹ megalapítójaként tisztelni szokott Erikson, hamisítatlan freudistaként, az egyes egyénre kíváncsi inkább, amikor a vallásreform Luther cselekvésének motivációja után kutatva arra jut, hogy a vallási reform ügye Luther időben elhúzódó identitásválságából, sőt egymást sorjázó identitásválságaiból bontakozott ki.

Az identitás társadalomtudományi karrierjét ennek ellenére nem annyira az egyéni tudatra (és élettörténetre) koncentráló eriksoni megközelítés, sokkal inkább a szociális identitás kategoriális használata mozdította elő (Stachel 2007). Részben még a pszichológiai gondolkodásban is az utóbbi került az érdeklődés

¹ Az irányzatról lásd Botond 2006, közvetlenül magáról Eriksonról Botond 2006: 549–550.

homlokterébe, ami nem utolsósorban az identitás szociálpszichológiai diskurzusának köszönhető (Erős 2001: 38–44). Nem az egyéni öntudat (önazonosság-tudat) társadalmi eredete és társas kondicionáltsága, hanem az egyes csoporttudatok szupraindividuális jelensége kapott ezáltal hangsúlyt, ami a kompakt közösségek belső tudati kohézióját fejezi ki. Ilyen kollektív azonosságtudat a nemzeti (Smith 1991), a nemi (Chodorow 2000), a faji, az osztály (Joyce 1995), vagy éppen a rendi identitás; a listát ezzel még korántsem merítettük ki.

Tekintve, hogy újabban szinte minden kollektív tudatformára és a történelmi korok majd mindegyikére alkalmazzák az identitás fogalmát, a terminus elkezdett inflálódni, hogy ezzel együtt a jelentését is elveszítse. Mindaz, ami korábban a fogalomhasználat előnyének tűnt, ma inkább már hátránynak tűnik: az identitás fogalma egyre kevésbé juttatja így kifejezésre azt, ami a szüntelenül változóban töretlenül állandó, ami az identitás eredeti jelentésének is megfelel. Mindez pedig maga után vonja a fogalomhasználat egyre sűrűbb bírálatát, és azzal jár, hogy újabb elképzelések is napvilágot látnak a fogalmi probléma meghaladására. Ezek sorában Rogers Brubaker nacionalizmusteoretikus és Frederick Cooper antropológus közös megoldási javaslata az egyik legismertebb próbálkozás (Brubaker–Cooper 2000).

Brubaker és Cooper megállapítja: túl sokat és ennek folytán túl keveset jelent ma már az identitás fogalma a tudományos diskurzus számára. Ez a tapasztalat arra indítja őket, hogy az identitás fix állapotot jelölő terminusát felcseréljék az identifikációval, amely nem egy változatlan állapotra, hanem az önazonosság szüntelen konstituálásának a folyamatára irányítja a figyelmet. Cikkük másfél évtizede jelent meg; a témában azóta született szakirodalom tanúsága szerint javaslatuk nem hozott döntő változást az addigi szó- és fogalomhasználat terén, annak ellenére, hogy jogos kritikai felvetéseket fogalmaztak meg.

Az identitás fogalma öt, egymástól különböző értelemben jut szerintük szóhoz a mai tudományos diskurzusokban. Az első, amikor az érdeket fogalmát kikerülendő használják az identitás fogalmát a társadalmi és politikai cselekvés alapját és forrását jelölve meg ezáltal. A cselekvés motiváltságát nem instrumentálisként értik, ami közvetlenül az érdeket fogalmához társul, hiszen az identitás kevésbé az általános önérdékhez, sokkal inkább a partikuláris önmagunk értéséhez (az önmegértéshez) kapcsolódik, és ezen a szinten utal a cselekvés hajtóerejére. Az identitás kategóriája általánosságban abban tér el az érdeket fogalmától (az utóbbira visszavezetett cselekvéseméleti megfontolásoktól, amilyen, egyebek közt, a marxi-marxista koncepció), hogy amíg az érdeket esetében a társadalmi struktúra tárgyi kényszerítő ereje diktálja (majdhogynem automatikusan) a viselkedést, addig az identitás által megszabott cselekvés során a struktúra(k)ban elfoglalt hely vagy pozíció öntudata, a tárgyi élethelyzetnek tulajdonított jelentés váltja ki a cselekvési sort.

Az identitás további lehetséges értelme a kollektív azonosság formai kritériumát fejezi ki, amikor az elsődleges vagy csak származtatott hasonlóság (sőt azo-

nosság) felel a csoport vagy kategória belső egységéért. Az egység éppúgy lehet objektív, mint szubjektív, ami a szolidaritásban, az összetartozás tudatában és a kollektív szinten összehangolt cselekvések valószínűségében, feltűnő gyakoriságában nyilvánul meg. Az identitás ez alkalommal nem csak mint analitikus kategória, hanem a praxis élő elemeként is komolyan számításba jön.

A fogalom – harmadik értelemben – a szelf magjaként a létezés mély és alapvető tényezőjére utal; a személyiség-lélektan él leginkább ezzel a fogalomhasználatlallal.

Negyedikként az identitás egy olyan külön fogalmáról beszél a szerzőpáros, amely a társadalmi és politikai cselekvés termékeként ékesen bizonyítja, hogy a kollektív azonosságtudat folyamatszerű és interaktív természetű entitás. A kollektív viselkedés szociológiai irodalmában szerepel sűrűn a fogalom ebben az értelemben.

Végül az identitás napjaink versengő diskurzusainak kaotikus világában az instabil, a sokféleségben megnyilatkozó, a fluktuáló és fragmentált jellegű szelf fogalmát fejezi ki. Ez a fogalomhasználat, amely Foucault közvetlen hatásáról tanúskodik, főként az etnicitás kutatásában, azon belül a szituacionalista és a kontextualista megközelítésekben dominál. Az utóbbi erősen magán viseli a posztstrukturalizmus és a posztmodernizmus hatását.

Ebből is látható – szól a szerzők következtetése –, hogy az identitás fogalma sokat markol, és emiatt túlzottan heterogén, belsőleg ellentmondásos analitikus eszköznek számít. Egyes alkalmakkor a hasonlóság vagy éppen az azonosság elve jut benne és általa túlsúlyra, más esetben viszont annak a hiánya jut benne szóhoz. Az első esetben az identitás *erős*, a második esetben *gyenge* használata kerül előtérbe. Erős fogalomként az identitás egy minden individuumhoz és kollektívumhoz szükségképpen hozzárendelt attribútum szerepét tölti be, amely anélkül is érvényes, hogy hozzá lenne kötve a csoport azonosságtudatához, az identifikációhoz. Manapság azonban elterjedtebb a gyenge identitásfogalom használata, amely azt sugallja, hogy az identitáskonstrukciók sokfélék, változtathatók, instabilak, és többféle alakban, eltérő szinteken is megnyilvánulhatnak. Az identitás ez utóbbi értelemben nem szubsztanciális módon, hanem fragmentált létezőként fejt ki a hatását az egyén és a közösség szintjén egyaránt. Ha azonban ennyire rögzítetlen az identitás fogalmával jelölt emberi entitás, maradt-e még értelme a kifejezésnek, amely – eredetileg – mégiscsak valamilyen idő- és térbeli állandóságot jelölt.

A fogalmi esszencializmustól való elszakadás törekvése egyengeti az utat a gyenge fogalomhasználat előtt, az utóbbi azonban már nem vezet sehová azzal, hogy teljesen kiüresíti a fogalom eredeti tartalmát. Ha az identitás, így vagy úgy, mindenütt ott van, akkor sehol sincs már valójában. Mi következik ebből? Mivel az identitás (erős értelmezésben) túlságosan sok mindent fog át, gyenge értelmezésben pedig szinte semmit sem ragad meg egyértelmű módon, elkerülhetetlen, hogy dekonstruáljuk. A szerzőpáros javaslata egy hármas fogalmi rend

bevezetésére irányul annak érdekében, hogy kitörhessünk végre az esszenciális fogalomhasználat börtönéből.

Ennek a három terminológiai clusternek egyik eleme az *identifikálás és kategorizálás*, másik összetevője az *önértelmezés és társadalmi helymeghatározás*, a harmadik komponense pedig az *azonosság, kötődés, összetartozás-érzés* (német kifejezéssel a *Zusammengehörigkeitsgefühl*). Hadd szóljunk külön-külön mindegyikről.

Az identifikálás és a kategorizálás az identitás folyamatjellegére utal, és azt fejezi ki, hogy az identitás nem pusztán adottság, hanem aktivitás, amely egy folyton újraalakuló azonosságtudatot teremt. Az intencionalitás játssza így benne a fő szerepet, amely az önazonosság feltételül szolgáló tárgyi valóság burkain belül, és ezen tárgyi erők közreműködésével fejt ki a maga hatását. Az identifikáció ezek szerint az a folyamat, melynek során az illetőt besorolják egy bizonyos kategória hatálya alá, és ő maga is besorolja magát valahová. Ez a fogalomhasználat a cselekvőség elvét helyezi előtérbe, amely különösen népszerű felfogás ma a humán- és társadalomtudományi konceptualizálásokban.

Az önértelmezés és társadalmi helymeghatározás (social location) csomagjában a szubjektum önreferenciális meghatározásának van eminens szerepe. Pierre Bourdieu fogalomalkotását követve Brubaker és Cooper olyan diszpozícióra utal ez alkalommal, amely a gyakorlati ész (észjárás) teljes kognitív és érzelmi világát átfogja. Nem egy specifikusan modern tudatállapot nyelvi és fogalmi megjelenítéséről van tehát szó, hanem arról a szelfről, amely sokféleképpen nyilvánul meg a mindennapi életgyakorlat során. S bár nem írható le éles kontúrokkal, ennek ellenére az a fajta identitáskonstrukció, amely a gyorsan változó kontextusokban is igényli a változatlanságot. Ennélfogva határozottan önreferenciális irányultságú beállítódásra vall.

S itt találjuk végül az azonosság, kötődés, összetartozás-érzés névvel illetett fogalmat, amely a csoportba történő besorolás, a csoport-hovatartozás kategoriális és szubjektív (önként vállalt, tudatosított) elemeit nevesíti. Akár kívülről származik (fentről és utólag konstruált módon keletkezik), akár bentről, az érintettektől ered ez a fajta csoportkategorizálás, egyaránt párosulhat vele gyenge és erős fogalomhasználat. A csoportkategorizálásnak ez a gyakorlata ugyanakkor a hálózatosodáshoz, a network-építéshez is elvezethet, következőképpen ma egyszerre mind a szociológiai struktúrákutatásoknak az egyik központi fogalmát és témáját is jelenti.

Brubaker és Cooper álláspontja szerint az identitás fogalma teljességgel alkalmatlan arra, hogy betöltse az átfogó tudományos terminus szerepét. Ezért is kezdeményezték a fogalom lecserélését valami másra. Röviden ecsetelt kritikájuk markáns, de korántsem az egyetlen bírálat azok sorában, amelyek manapság az identitás fogalmát érik a társadalomtudományi diskurzus oldaláról.

Korábban már említettük, hogy Mauss már évtizedekkel ezelőtt posztulálta az identitásként tekintett én(tudat) időbeliségét, a fogalom fokozatos létrejöttét,

annak történetiségét. Az identitást tárgyaló újabb szakirodalomban arra is akad azonban példa, hogy saját térbeli lehatároltságában értelmezzék az identitást. Richard Handler antropológus is azok közé tartozik, akik szerint az identitás fogalma a nyugati világ kizárólagos és specifikus terméke, és ez okból nem használható kultúraközi semleges konceptuális (analitikus) eszközként. Handler bizonyítékokat sorol fel arra nézve, hogy mennyire idegen a személyes identitás fogalma a nem európai kulturális világok számára. Éppígy vagyunk szerinte a közösségi vagy csoportidentitás jelenségével is, amely szintén jellegzetesen nyugati megnyilvánulás: „a nyugati társadalomelméletben a közösségeket a nagy betűvel írt emberi individuumok módjára képzelik el. A társadalmi csoportokat is az emberi személyiségnek tulajdonított lehatároltság, folytonosság, egyediség és egyöntetűség attribútumaival látják el. Nekem úgy tűnik azonban, hogy amennyiben más kultúrák nem a miénknek megfelelő módon képzelik el a személyiséget és az emberi cselekvést, nem várható el tőlük az sem, hogy a nyugati individualista feltevésekre hagyatkozzanak a társadalmi kollektívák meghatározása során” (Handler 1994: 33). Jane Austin regényeit elemezve Handler arra az eredményre jut végül, hogy az identitás egyes történelmi alakváltozatai ellentmondanak a fogalom esszenciális használatának. A független és a függő helyzetű ember különbségével szemlélteti téziséit, ahogyan ezt a kérdést Jane Austin regényei alapján igyekszik rekonstruálni.

A függetlenségnek, az egyéni autonómiának – Handler feltevése szerint – nem a másoktól való elkülönülés, az individualizáció, hanem leginkább az felelt meg Jane Austin korában, hogy az emberek sajátos kapcsolatba léptek egymással. A függetlenség akkoriban semmiképp sem az elszigetelődéssel, az atomizálódással volt egyenértékű, hanem azzal, hogy képesek uralmuk alá hajtani, és huzamosan ott tartani másokat. „A függetlenség, ez esetben, két vagy több személy közötti kapcsolat, és nem az a valami [...], ami valakinek (egy személynek vagy genealógiai ágának) a tulajdona, annak ekként való lényegi meghatározója” (Handler 1994: 37). Az idézett angliai, hamisítatlanul európai, bár történeti identitáskonstrukció sem felel meg tehát szerinte annak, amit az individuum, az individuális ma megszokott értelme sugall számunkra.

Ilyen és hasonló antropológiai megfontolások alapján Handler elveti tehát az identitás korlátlan tér- és időbeli érvényességét. S ezzel Louis Dumont felfogását teszi magáévá, aki szerint: „az individuum valóban nem lehet egyetemes viszonyítási rendszer”. Dumont érvelése szerint „az individuum, és ezen az emberi individuumot mint értéket értem, csak a modern társadalmak ideológiájában van jelen” (Dumont 1998: 170). Ilyenformán, „a naiv módon kezelt individualizmus és annak implikációi jelentették [eddig] a nem modern társadalmak kutatásának és megértésének a fő akadályát” (Dumont 1998: 171).

Aggályos, ha nem lehetetlen antropológiai állandóként kezelni a személyiség modern identitáskonstrukcióját. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy a modern tudomány és a modern államhatalmi berendezkedés teszi majd csupán lehetővé

– egyúttal a társadalmi tapasztalatok számára is elérhetővé – az egyén mint fizikai létező maradéktalan azonosíthatóságát (felismerését). A történelem korábbi korszakaiban ez így soha nem volt lehetséges. A kérdés tárgyalásának szentelem írásom hátralévő részét.

A középkori falusi és paraszti, egyszóval kisemberi identitás mint külön probléma képezi Natalie Zemon Davies *Martin Guerre visszatérése* című ismert könyvének a tárgyát. Az imposztor főhős – férji minőségben – eljuttassa egykori ismerőse (talán katonatársa) szerepét. A szerepjátszás egy ideig sikerre vezet, mivel a feleség és a szűkebb rokon- és szomszédsági kör elfogadta őt annak, akinek kiadta magát, a visszatért Martin Guerre-nek. Mindez ugyanakkor történeti kérdések hosszú sorát veti fel számunkra.

Hogy állunk a 16. századi Európában az egyén testi-lelki önazonosságával, az imázsként is ható egyéni identitás (a szelf) tapasztalati bizonyosságával? Mi kezeskedik vajon azért, hogy szűkebb környezete azonosítani tudja az egyént önnön testi mivoltában? Olyan történelmi korban vagyunk, amikor nem adott (vagy csak kevesek számára érhető el) az emberi test, főként az arc vizuális rögzítése, mint tárgyi bizonyíték. Ilyen körülmények között az emlékezet tanúságtételére lehet csupán hagyatkozni a bizonytalan testi (lelki) identitás meghatározásakor, hiszen nem létezik még arcképes személyi igazolvány, munkakönyv, útlevel, ujjlenyomat vagy éppen DNS-bizonyíték.²

Abban az esetben merül fel mint különösen akut kérdés a személyazonosság megállapításának az ügye, amikor valaki (olykor egy egész embercsoport) egyszer csak eltűnik a lokális közösség(ek) szemhatárából. Ennek eredményeként szertefoszlik az a face-to-face jellegű személyközi kapcsolatháló, amely egyedüli biztosítéka egy adott személy közösségi azonosíthatóságának, az illető számontartásának. Ha ez megszűnik, akkor az „eltűnt”, majd máshol felbukkanó személy (személyeknek a tágabb köre) anélkül is – könnyűszerrel – identitást válthat, hogy az aktus bárkinek feltűnne. Amikor adott személy közösségi ismertsége megszűnik, azon nyomban meggyengül (vagy teljességgel el is enyészik) az identitás „külső” kontrollja, hogy bő tere adódjék (a mobil) egyén tetzőleges identitáscseréjének.

Ezek között a sajátos körülmények között az identitáskonstrukciók különösen instabil képződmények. „Vajon szokatlan volt egy 16. századi falusi vagy mezővárosi ember számára, hogy megváltoztassa a nevét, és új identitást formáljon magának? Nap mint nap előfordult ilyesmi. Amikor a Daguierre-ek elhagyták Hendaye-t, Guerre-re változtatták nevüket, és új szokásokat vettek fel. Elképzelhető, hogy így tett minden paraszt, aki elköltözött otthonából. És füg-

² A személyazonosságot bizonyító technikai apparátus megszületéséről részletes beszámolóval szolgál Perényi 2012: 59–86.

getlenül attól, hogy elment vagy maradt, becenevet vagy álnevet vehetett fel” (Davies 1999: 45). Bár ez még nem imposztorság, mégiscsak jelzi, hogy a modern kori, intézményesen aládúcolt személyi önazonosság hiánya elősegíti az identitás nemegyszer gyökeres és sikeres (elismert) megváltoztatását.

Itt van továbbá a maszkírozás kérdése, midőn valaki nem egy játék (a charivari), hanem a való élet során ölti magára másvalaki alakját. Ezen módfelett sajátos történelmi körülmények között az identitás alkalmankénti mimikrije „csalfa” szerepjáteként valósul meg. Ez történik az ál Martin Guerre esetében is.

Ugyanakkor évszázadok eltelte után sem oldódik meg maradéktalanul egy adott személy önnön testi mivoltában való – vitathatatlan – azonosíthatósága; ha nem is éppen az illető életében, de legalább a holtában. Plasztikus történelmi példával szolgál e téren a tiszaezlári Solymosi Eszter mint vízi hulla esete; erről a tetemről sohasem derült ki minden kétséget kizáró módon, hogy kié is valójában. A hosszú időn át vízben heverő hulla – a testet érő fizikai deformálódás okán – nehezzé, sőt szinte lehetetlenné teszi a test személyi azonosítását. Az 1880-as években már ismertek voltak ugyan egyes objektív paraméterek, amelyek az azonosítás hasznos eszközeivé válhattak (volna) – mindenekelőtt a csontváz, vagy a látható testi jelek, a behegedt seb vizsgálata; és persze a hullán lévő ruházat szintén elősegíthette az agnoszkálás sikerét. Mindez együtt sem bizonyult azonban elégségesnek a tiszaezlári esetben ahhoz, hogy egyértelműen el lehessen dönteni: kié valójában a tiszadadai fűzesben meglelt női vagy lányholttest. A korabeli orvos szakértők még azt sem tudták megállapítani, hogy lányról vagy fiatal nőről van-e inkább szó.

Kövér György külön is nagy figyelmet szentelt monográfiájában az ügy aprólékos vizsgálata során a tanúk megbízhatatlanságának. Indokolt volt kitüntetett figyelme, mert a hullát – azonosítás céljából – megtekintő tiszaezláriak, beleértve a lány anyját és Eszter testvéreit is, egymásnak homlokegyenest ellentmondó bizonyosságot tettek arról, kit ismernek fel a hullában, Solymosi Esztert vagy pedig egy idegent. Ez az ügy felveti azt az izgalmas kérdést is: hogy állunk tehát a közvetlen szemtanú tudásával, az ő referenciális megbízhatóságával valaki, egy adott személy fizikai mibenlétét és annak a pusztá kiletét illetően. Mindig és minden körülmények között megbízhatónak fogadhatjuk el az ilyen és hasonló tanúságtételeket csupán azért, mert közvetlen és személyes tapasztalaton nyugvó tudással szolgálnak? Vagy ellenkezőleg, a primer tapasztalati tudás sem nyújt feltétlenül megbízható információt a történelem bizonyos tényeiről? (Bloch 1996: 48–54). Továbbá: miben és mennyiben tér el az első kézből, a közvetlen szemtanútól származó közlés a csupán közvetett forráson nyugvó ismeretektől? Ki lehet vajon jelenteni, hogy bizonyos esetekben nincs közöttük éles határ? A Solymosi Eszterrel kapcsolatos agnoszkálási eset az utóbbi megfontolás hitelét erősíti.

Tudvalevő, ahogy az anya, úgy a Solymosi család többi tagja sem ismerte fel Esztert a hullában, viszont az őt közlőről ismerő falubeliek igen. Ez a furcsa

helyzet minden bizonnyal a felfokozott, már szinte hisztérikus légkörrel magyarázható, ami közvetlen módon befolyásolta a tanúságtételeket. A különösen felizzott légkör többeket készítetett (vagy készíthetett) arra, hogy a valóságról nyert bizonytalan – vizuális – benyomásaikat az akkortájt rájuk nehezedő külső elvárásokhoz igazítsák. Szinte az első perctől az a vélemény kerekedett ugyanis felül ott helyben és az országban szerteszéjjel, hogy nem mások, mint a zsidók ölték meg Solymosi Esztert. Ha viszont a megtalált vízi hulla nem mutatta testi jelét a biztosra vett rituális gyilkosságnak (nem volt vágás a nyakon), akkor semmiképp sem lehet Solymosi Eszter teteme.

Ennek a belátásnak a tapasztalatain okulva már a történész szkepszise is érthető, aminek Kövér György így ad hangot. „Hogy szemtanúnak lenni kockázatos dolog, azt eddig is tudtuk. Hogy nincs ártatlan szem, azt is. De hogy látásunk ennyire bizonytalan, azzal emberként és történészként sem árt időnként szembenéznünk. A történész némi megnyugvással veszi tudomásul, hogy nemcsak nem lehet, de nem is érdemes belenéznie egy hulla szemébe. Szemtanúsága lehetetlen” (Kövér 2011: 472). Amikor a történész beható vizsgálatnak veti alá a valamikori esetet, többet tudhat meg magukról a szemtanúkról, mint arról, amit azok ténylegesen láttak, ez esetben a hulla személyazonosságáról.

A hamis percepció és a belőle közvetlenül fakadó tévedés lehetősége különösen kézenfekvő (lehet) a traumatikus élethelyzetekben nyert tapasztalatok kapcsán, kivált, ha későbbi visszaemlékezésben artikulálódnak. Paradigmatikus példa erre az ún. Demjanjuk-ügy. A valamikori kegyetlen sobibori kápot, aki 850 ezer zsidó meggyilkolásában vett tevőlegesen részt, a háború után harminc évvel leplezték le. Az a személy, akiben ennyi idő elteltével számosan felismerni vélték Rettegett Ivánt, nyomban bíróság elé került. Végül azonban felmentették az illetőt a vád alól, miután nem lehetett a személyi kilétét megnyugtató módon azonosítani.

Nem térhetünk ki ezúttal a tárgyalt eset megannyi fontos mozzanatára, feltétlenül ki kell viszont emelni belőle, hogy a náci megsemmisítő táborok sokkoló körülményei között a percepció sohasem volt, mert nem lehetett teljesen pontos vagy akár kielégítő mértékű. Az emlékezés során pedig jóval később az eredetileg is már töredékes és pontatlan tapasztalatokra épülő felismerés számos bizonytalansággal telítődhetett. Ráadásul a perben azonosításra váró gyanúsítottól még a per előkészületei közben közölt újságfényképek nyomán a tanúk, a mélyen traumatizált tábori foglyok már azt megelőzően vizuális, egyszersmind *gyanúval kísért* benyomást szerezhettek, még mielőtt személyesen találkoztak volna az illetővel a tárgyalóteremben. Ilyenformán nem kizárólag csupán saját (egyébként is bizonytalan) emlékképeikre hagyatkoztak az azonosítás folyamán, hanem bizton építhettek azokra a sugalmazásokra is, amelyek éppen Demjanjukot keverték gyanúba.

A tapasztalatok eredeti szituatív meghatározottsága, és persze a kései emlékezés bizonytalanságai, meg az emlékezéssel együtt járó konstruáló tevékeny-

ség együtt okozta, hogy végül nem lehetett hitelt érdemlően bebizonyítani ennek a két személynek az azonosságát (Draaisma 2003: 102–122).

Az ilyen és hasonló bizonytalanságok lehetőségét korlátozza ugyan az idővel „panoptikussá” váló modern hatalmi konstelláció ténye (vö. Foucault 1990 és Foucault 1998). A tömegtársadalom teljes kuszasága és kaotikussága eleven társadalmi igényt teremt egy olyan hatalmi rend kialakítására, amely képes garantálni a személyazonosság *abszolút* bizonyosságát, és vita nélküli bizonyítást. A rá vonatkozó, ráadásul egyre terebélyesebb tudás elsőként is létrehozza a bűnöző(k) felismerésének és számontartásának (ellenőrzésének) azokat a technikáit, amelyek máig a legtökéletesebb módon „írják le” az egyén fizimiskáját. Az ő hatósági ellenőrzésük érdekében dolgozták ki az egyes személy testi-fizikai azonosítására szolgáló *pontos és megbízható* tudományos eljárások teljes rendszerét, amely szinte maradéktalanul kizárja a tévedés lehetőségét.

A folyamat első etapjában – fogalmi eszközök igénybevételével – megkonstruálják a bűnöző tényleges identitását, amit a bűnöző állítólagos fizikai és lelkialkatának, a bűnözői személyiség feltételezett antropológiai és lélektani entitására vezetnek vissza. A 19. század során ehhez többnyire Lombroso elméletét veszik alapul, amit készpénzként fogadnak el mint vezérelvet (Perényi 2012: 41–48). A deviáns cselekedetek empirikus tapasztalatát így jó előre hozzáláncolják egy a priori megállapított fogalmi képlethez, és ezzel a megfigyelőnek, leendő saját konkrét tapasztalatától függetlenül, már előzetesen megszabják az észlelés számára egyedül érvényes sémáját. Így, ennek nyomán épül ki az idők során a bűnözői identitást intézményesítő felismerő-azonosító eljárások egész arzenálja, melyet az elvileg itt szóba jövő egyének teljes csoportjára igyekeznek majd alkalmazni. A 19. század derekától, tehát kezdettől fogva a fényképezés mint technikai segédeszköz játszott e tekintetben kulcsszerepet a szóban forgó azonosítási eljárás során.

A fénykép, a dokumentálás referenciális alapjaként, kettős értelemben és két funkciónak külön is megfelelőve töltötte be ezt az akkor neki szánt szerepet. „A bűnözés vizuális ábrázolásának gyakorlatát egyrészt a fényképbe mint objektív valóságot rögzítő médiumba vetett hit, másrészt pedig az a felfogás határozta meg, hogy a kriminalitás, és az ebből fakadó abnormalitás a fiziognómiában, a külső megjelenésben is rögzíthető” (Perényi 2012: 62–63). Fénykép segítségével nemcsak hogy könnyen azonosítani lehetett a szabadon kószáló, nehezen szemmel tartható, ténylegesen vagy legfeljebb potenciálisan veszélyes egyéneket, de a fénykép ezenfelül azt a preformált tudást is hozzáférhetővé tette a bűnt üldözni hivatott hatósági szerveknek, ami megengedte számukra, hogy felismerjék az „idegenek” nagy tömegében a normaszegő viselkedésre predesztinált, mert abnormális fiziognómiával rendelkező embereket. A fénykép segédletével már pusztán ránézésre azonnal meg lehet ugyanis állapítani valaki ilyen irányú hajlamait, és rá lehetett „fogni” egy éppen ennek megfelelő identitást (Johnson 1979: 90–121). Az egyes egyént övező (nagyvárosi) világról már szín-

te kizárólag csak *vizuálisan* hozzáférhető tapasztalatokat, a belőle táplálkozó társadalmi tudást, ami az illetőt képes a mindennapi élete során orientálni, gazdagította, pontosította és kitágította a tárgyi jellegű identifikációs eszközök későbbi hihetetlen fejlődése, beleértve az újabban elterjedt DNS- tesztet is.

Ehhez a látványos átalakuláshoz döntő társadalmi hajtóerőként járult hozzá az a köznapi tapasztalat, amely a sebesen akkumulálódó, egymással reménytelenül összekeveredő, valóban sokrétű és ez okból egyre kevésbé kiismerhető (átlátható) identitások összességéből is fakad. Mindez sokak érthetően súlyos aggodalmát váltotta ki a múltban és a jelenben egyaránt. Ilyen körülmények között senki sem bízhatja már magát egyes-egyedül a világot fürkésző tekintet-re azért, hogy tisztába jöhessen annak mélyebb értelmével; nem, ezt a világot ugyanis milliányi, csak individuálisan értelmezhető identitáskonstrukció tölti meg étellel.

Hiába nőtt meg és vált idővel szinte áttekinthetetlenül óriásivá az identitás pszichológiai, pszichiátriai, szociológiai és antropológiai tudásanyaga, ha az egyéni, de olykor már a csoportidentitás is felismerhetetlenné lett a face-to-face jellegű kapcsolatok megritkulásával és az anonim és funkcionális kapcsolatok túlnyomóvá válásával. Mindezek eredményeként az egyes identitások féltve őrzött titkokká váltak, amikről nem szerezhető immár biztos tudás, csak képzelgések formájában tárulhatnak fel. A modern kor ezen identitáskonstrukciói mérhetetlen távolságra kerültek ezáltal az egyes történelmi korokban ható énképektől, az akkor volt öntudatok nem kevésbé gazdag univerzumától.

Irodalom

- Bloch, Marc 1996. *A történész mestersége. Történetelméleti írások*. Budapest: Osiris.
- Botond Ágnes 2006. „Pszichohistória.” In: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.), *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. 2. javított kiadás. Budapest, Osiris, 539–563.
- Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick 2000. „Beyond »Identity«.” *Theory and Society* 29/1, 1–47.
- Chodorow, Nancy J. 2000. *A feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet*. Budapest: Új Mandátum.
- Davies, Natalie Zemon 1999. *Martin Guerre visszatérése*. Budapest: Osiris.
- Draaisma, Douwe 2003. „Trauma és emlékezés. A Demjanjuk-ügy.” In: Uő, *Miért futnak egyre gyorsabban az évek?* Ford. Balogh Tamás. Budapest: Typotex, 102–122.
- Dumont, Louis 1998: *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
- Erikson, Erik H. 1991. „Identitásválság önéletrajzi vetületben”. In: Uő, *A fiatal Luther és más írások*. Budapest: Gondolat. 401–434.
- Erős Ferenc 2001. *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák*. Budapest: Janus–Osiris.
- Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat.

- Foucault, Michel 1998. *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Debrecen: Latin Betűk.
- Handler, Richard 1994: „Is »identity« a useful cross-cultural concept?” In: Gillis, John R. (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton/NJ: Princeton University Press, 27–40.
- Johnson, David R. 1979. *Policing the Urban Underworld. The Impact of Crime in the Development of the American Police, 1800–1887*. Philadelphia: Temple University Press.
- Joyce, Patrick (ed., intr.) 1995. *The Oxford Reader on Class*. Oxford: Oxford University Press.
- Kövér György 2011. *A tisztaeszlári dráma. Társadalomtörténeti látószögek*. Budapest: Osiris.
- Mauss, Marcel 2000. „Az emberi szellem egy kategóriája: a személy, az »én« fogalma.” In: Uő, *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 2000. 393–421.
- Perényi Roland 2012. *A bűn nyomában. A budapesti bűnözés társadalomtörténete 1896–1914*. Budapest: Uránia Ismeretterjesztő Alapítvány – L’Harmattan.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. London: Penguin.
- Stachel, Peter: „Identitás. A kortárs társadalom- és kultúratudományok egy központi fogalmának genezise, inflálódása és problémái.” *Regio*, 18/4, 3–33.

BICSKEI ÉVA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Művészettörténeti Intézet

Férfi-kép

Az 1825–1827-es országgyűlés reformereiről egy portrégáléria kapcsán

Jelen írás egy elfeledett és széthullott portrégáléria (újra)felfedezése révén az 1825–1827-es pozsonyi országgyűlésnek egy, a magyar reformkor (története) szempontjából lényegi aspektusát térképezi fel. Az együttesbe tartozó arcképek (egy részének) felderítésén, az ábrázoltak személyének (távrolról sem teljes) azonosításán túl ezért legfőképp arra a történeti és megrendelői – egymással konvergáló – kontextusra összpontosít, amelyben a képek keletkeztek. Ez egyrészt azt a diétai közeget jelenti, ahol a közszerelő férfi egy új típusa – egy új magatartásbeli minta – tűnt fel és formálódott nem is annyira az ülések sokhangú diskurzusaiban, mint inkább a diskurzusok hiteles és ezért hatásos szónoki képviselője során. Másrészt azt az időszakot, amely a megrendelő – gróf Széchenyi István – életében meghatározó volt: azokat az országgyűlésen töltött hónapokat, amikor a gróf – saját maga előtt is – a nyilvánosság mértékadó szereplőjévé vált. Ez nem köthető egy adott tethez vagy felajánláshoz; Széchenyi az erény folyamatos, kitartó és szigorú gyakorlásával épített fel egy autonóm politikai személyiséget. A modellt, úgy az ő, mint a diétai ellenzék esetében egy, különböző történeti forrásokból merítő, határozott alakot először a francia forradalomban öltő férfikép szolgáltatta, amely jól adaptálódott a helyi viszonyokhoz. Amellett érvelek, hogy az együttes megrendelője és az egyes képeken ábrázolt személyek ezt a hazai viszonylatban újszerű ideált testesítették meg, maguk a képmások pedig, ha úgy tetszik, ezt propagálták és ennek maradtak mára egyedüli dokumentumai: bennük egy csak korlátozott ideig létező, és akkor is csak keveseket jellemző (politikai) eszmény manifesztálódott.

1. Férfiak

1.1. Az *incredibilis gravitas* megtestesítői

A *The Body and the French Revolution* című könyvében Dorinda Outram mellett érvel, hogy a francia forradalom ugyan eltörölte a politikai uralomnak egy szakrális testben manifesztálódó monarchikus és arisztokratikus legitimitását, de nem tudott helyette egy olyan új, hegemon államtestet kiépíteni, amelyet a tömegtársadalmak megjelenésének korában széles konszenzus övezett volna (Outram 1989). A test így a politikai harc terepévé vált: a királygyilkosság révén támadt politikai űrt az egyének fizikai testének rivális politikai ideológiák általi, folyamatos újraalkotása töltötte ki.

Az új magatartásmodell alapja a Norbert Elias-féle kora újkori *homo clausus* (Elias 1987) lett: az az önmagát kontrolláló, racionálisan cselekvő férfi, aki a középosztály győzelmét szimbolizálhatta a nők és az alsóbb rétegek társadalmi rendet veszélyeztető, karneválszerű kitérésével szemben (*à la* Bahtyin 1982). Modern kori változatát Outram kifinomult módszerekkel rekonstruálja: a francia forradalom újfajta társadalmi és politikai nyilvánosságában – ott, ahol először vált feladattá a tömeg meggyőzése, egy ügy mellé állítása – felértékelődő diskurzusok hiteles egyéni megjelenítésének és képviselésének, azaz megtestesítésének kérdéskörére koncentrálnak. Egy olyan középosztálybeli, férfi beszéd- és viselkedési módot, attitűdöt térképez fel – tulajdonképpen tökéletesen internalizált szerepek összességét –, amely lehetővé tette, hogy egyének, ha csak időlegesen is, politikai értelemben véve autonómként, szuverénként éljék meg magukat, és úgy is tűnjenek fel a köz előtt.

Az így jellemezhető férfiak néhány, még iskolai tanulmányaik, illetve későbbi olvasmányélményeik során megismert sztoikus példáját követhették. Az utikai Cato vagy Lucius Junius Brutus története például azonban már nem a klasszikus sztoicizmus nézeteit közvetítette a *negotium* és az *otium* világának kiegyenlítetttségéről – ahol a kérdés még akörül forgott, hogy egy erényes férfi szerepet vállaljon-e egyáltalán a közéletben egy, az államot fenyegető vész esetén –, de nem is a neosztoikusok, mint például Justus Lipsius elterjedt tanait – miszerint az önkontrollal rendelkezőknek egyenesen kötelessége a közügyekben való részvétel –, hanem a sztoicizmusnak a 18. századi filozófusok, többek közt Montesquieu elgondolásai által formált olvasatát az állam hatalmával szemben a saját szuverenitására és személyes autonómiájára törekvő individuumból. A hihetetlen méltóság (*incredibilis gravitas*) római ethoszának – és a már említett *homo clausus* alakjának – ezen modern kori követői így fizikai és érzelmi szükségleteik háttérbe szorításával, anyagi javaik, karrierjük és pozíciójuk feladásával, saját életük, sőt akár közeli hozzátartozóik feláldozásával maguk is az erény (*virtu*) abszolút és autentikus megszemélyesítőivé válhattak – megvesztegethetetlen és megfélemlíthetetlen szabad emberekké egy zsarno-

ki hatalommal szemben. Áldozatvállalásuk hiteles külső képviselőjére különös hangsúly esett: testi folyamatok, intenzív benső érzelmek maximális lepezésére és uralmára; felemelő, magasztos gesztusokra és bátor szavakra; lemondásra, visszafogottságra és nyugalomra – akár a közvetlenül fenyegető, erőszakos hallállal szemben is. Nem nagy tettekről volt szó tehát, hanem az erény (verbalizáláson túli) autentikus megéléséről és megtestesítéséről az ehhez szükséges folyamatos önfegyelem és önvizsgálat révén. Mindez azokban, akik sztoikus magatartásuk tanúi voltak, tiszteletet váltott ki, és arra indította őket, hogy a magatartásmintát kövessék. Ez volt a cél: támogató társakra lelteni, akik amellet, hogy támaszt nyújthattak az elbizonytalanodás pillanataiban, a példát mintegy felülmúlva ugyancsak a politikai értelemben vett autonóm viselkedést gyakorolhatták. Az erényes férfi példája így változtathatta közönségét közösséggé – nem politikai frakciók vagy pártok, hanem laza és időleges szerveződések, rövid életű szövetségek, valamiféle, a közös ügyért vállalt szolidaritás értelmében. Forrongó időszakban ugyanis egy, a „közakarattal” szembeni különvélemény kizárólag egyéni politikai érdekek hajhászásaként értelmeződhetett; de az abszolút erényességet is csak ideig-óráig testesíthette meg bárki is; nem említve, hogy az erre való törekvés versengést szült máskülönben egyenlő és egymással szolidáris társak közt.

Könyvében Outram hangot adott annak a véleményének, hogy ez az elnyomó államhatalommal szemben heroikus méltóságot tanúsító, középosztálybeli férfi viselkedésmódel a francia forradalom legjelentősebb, bár az 1820-as évek után már egyre inkább lejárt szavatosságú exportcikkévé vált (Nyugat-)Európában (például Outram 1989: 154). Állítását – a kifejtett 20. századi, de a csak érintőlegesen említett 19. századi példák mellett – Marx találó maximája kísérte, miszerint események és személyek kétszer tűnnek fel a történelem színpadán: először tragédiaként, majd *farce*-ként. Jelen esettanulmányt is az a (heurisztikus) felismerés inspirálta, hogy a nyilvánosságban hitelesen szereplő és így autoritásra szert tévő férfi Outram által leírt alakja a magyar (művészet)történelemben is azonosítható. A modell ugyanis, a honi viszonyokhoz igazítva, megfelelő keretet szolgáltathat néhány, az 1825–1827-es pozsonyi országgyűlésen feltűnő férfi magaviseletének, valamint egymás közti viszonyainak, sőt mindezek *vizualizációjának* a megértéséhez. Megmagyarázhatja bizonyos kifejezések, témák, problémák és reakciók makacs ismétlődését; és talán a diéta historiográfiai (le)értékelésén is változtathat, pozitív irányban.

1.2. Az 1825–1827-es országgyűlés orátorai

Az 1825–1827-es pozsonyi diéta irodalma nem nagy (Horváth 1886: 137–191; Kumlik 1908: 15–34; Ballagi 1897: 119–182; Vörös 1980: 631–635). A történettudományi érdeklődés hiánya részben a források korlátozottságának köszön-

hető: például az alsóházban, a kerületi üléseken elhangzott szónoklatok nem a hivatalos átiratból (*Jegyző könyv* 1825–1826), hanem néhány résztvevő ülésen rögzített jegyzeteiből ismertek, azaz politikai nézeteik által is formált rövid tartalmi kivonatok (Zsoldos 1825; Jelenvolt 1868; Szoboszlai 1876–1877; Tar 1876–1877; Guzmics 1883; Keglevichné 1938; Széchenyi 2002). De az érdektelenség részben abból a (politikátörténeti) közelítésből is fakad, amely a sérelmi politikán való túllépéssel és a liberális eszmék elterjedésével azonosította a reformkori diétákat. Ezen szempontok alapján az elhúzódó gyűlés valóban nem teljesít jól; ráadásul a kevés, és nézeteiket tekintve sem egységes reformer az Akadémia és a Ludovika megalapításán túl jószérivel csak egy újabb diéta három év múlva történő megrendezését vívta ki; a többi célját el nem ért beszéd és fogalmazvány maradt. Ezért nem is lehet csodálkozni azon, hogy az országgyűléstől, amelyet a reformkor nyitányaként tartottak számon, ezt a reprezentatív funkciót elvitatták, hogy a megtisztelő címet az 1830–1831-es gyűlésnek adják át (Kosáry 1987: 228 nyomán például Fónagy 2003: 34 és Oplátka 2005: 159).

A diéta jelentőségének historiográfiai ártértékelését éppen az öncélúnak tűnő szónoklatok újragondolása, pontosabban a szónokok (korántsem csak beszédek alatt) tanúsított viselkedésének, attitűdjének ártértelmezése hozhatja el (már amennyire ezt a töredékes források lehetővé teszik). Ezért a gyűlés diskurzív témáinak felvázolása után azt mutatom be, hogy a korábbi országgyűlésekhez képest miként változott a beszédek jellege, nyelve és előadási módja, mivel ezek a tényezők is szerepet játszottak az ellenzéki rétorok politikai hitelességének megteremtésében. Az autentikussághoz azonban a meggyőzőerőnél többre volt szükség: nem pusztán felállásra (és beszédre), hanem ügyek melletti kiállásra, sőt azok állhatatos és tántoríthatatlan képviselőre – az erény mindennapos gyakorlására. Mert korántsem lehetett könnyű például a népszerű ellenzéki témának számító alkotmányos sérelmeket, az uralom zsarnoki természetét nyilvánosan tárgyalni, majd mindezért a következményeket *privatim* viselni, vagy az állam megvesztegető hatalmának – kitüntetéseknek, kinevezéseknek: a megvásárlásnak – ellenállni. De azok, akiknek ez (többé-kevésbé) sikerült, egy új magatartásbeli modellt testesítettek meg: a kivételes méltósággal rendelkező hazafit. Ő a diéta hozadéka: a politikai értelemben szuverén egyén; a nagy társadalmi átalakításokat (*önmagán*) megkezdő reformer, akinek „megszületése” nélkül sem a sérelmi politikálás feladása, sem a liberalizmus terjedése nem valószínű volt volna meg.

Maga az országgyűlés 1825 őszén több mint tíz év szünet után ült újra össze, I. Ferenc negyedik felesége, Karolina Augustza magyar királynővé koronázása, illetve – ahogy azt Szögyén Zsigmond *personalis* megfogalmazta – „az ország dolgainak igazgatása” céljából (Guzmics 1883: 28). Utóbbi lakonikus kitétel olyan súlyú ügyeket foglalt magában, mint a francia háborúk során hozott királyi pátenseknek – a pénz leértékelésének, az adó papírpénz helyett ezüstben való szedésének, a királyi tanácsadók (*consiliariusok*) javaslatára az ellenálló

megyékben katonai erővel fellépő biztosok (*commissariusok*) kiküldésének, a diétai határozat nélküli újoncozásnak és sóáremelésnek, valamint a hatályos törvények ellenére az országgyűlések felfüggesztésének – a visszavonása. A felhalmozódott fő sérelmek (*praeferens gravamenek*) mögött egyazon, a legnagyobb húzódott: a rendeletekkel való kormányzás, mint a magyar alkotmányosságot sértő, abszolutisztikus uralom. Ennek megszüntetését és a *constitutió*nak, azaz a király és a rendek közti *status quó*nak a helyreállítását, a rendek törvényhozásra való befolyásának visszaszerzését tekintették a gyűlésre ellenzéki programmal érkező vármegyei követek a fő feladatnak.

Ez igazi kihívást jelentett, már az ügymenet¹ miatt is: ügyek és megfogalmazásuk ugyanis szinte egyforma súllyal bírtak a diétán.² Maguk a szónoklatok – műfajukat, nyelvüket, előadásmódjukat tekintve – azonban 1825-ben már mást jelentettek, mint korábban, elsősorban a nemzeti gondolatot a verbális meggyőzés eszközeivel hatékonyan ötvöző reformereknek köszönhetően. A 18. században a diétai (és vármegyei) beszédek ugyanis lényegében még latin nyelvű politikai monológok voltak. Előzőleg megírt, majd a gyűlésen felolvasott – deklamálva előadott – szövegek; és mint ilyenek, kizárták az érdemi párbeszédet vagy vitát. Annak ellenére, hogy klasszikus auktorok népszerű fordulataiban és közjogi idézetekben bővelkedtek, rossz latin nyelvezetük miatt az ékesszólást

¹ A törvényhozó testület a rendi országgyűlések rituáléja szerint tanácskozott. A „Statusokat és Rendekeket” – a vármegyék, a káptalanok, valamint a városok választott és utasításokkal ellátott követei – magában foglaló alsótábla kerületi üléseken tartott szónoklatok formájában tárgyalta meg a problémás ügyeket, amelyeknek eredményét jegyzők fogalmazták meg latin nyelvű üzenetként (*nuncium*), majd küldték körbe elfogadás végett. A végleges változat az országos ülés elé került, amely, ha jóváhagyta, írott vagy szóbeli végzés formájában továbbította a főpapokból és főrangúakból álló felsőtáblának. Ha ők elfogadták az üzenetet, akkor azt a mindkét táblát magában foglaló egyes üléseken végzéssé emelték, aláírták és feliratként felterjesztették az uralkodónak (*repraesentatio*). A választ, amely ugyancsak latin nyelvű leiratként érkezett – és akár a javaslat szentesítését is tartalmazhatta –, ugyancsak elegyes ülés keretében ismertették (*resolutio*). Azonban a problémás kérdéseknek már a kerületi megvitatása – nemhogy üzenetként való megfogalmazása – is heteken át húzódott, mert a reformereknek nemcsak a kormánypártiakkal, hanem egymással is meg kellett vívniuk. A lassan mégis alakot öltő *nuncium*ot aztán az alsó- és felsőtábla oda-vissza küldözgette egymás közt, ahogy az egyik fél kommentárjai újabb és újabb változtatásokat indukáltak a másik oldalon, hogy végül (látszólag) kifejezéseken – latin nyelvű *terminus technicusok* etimológiáján vagy szinonimáin – vitakozzanak. És amikor mindennek ellenére végül mégis megszületett egy-egy felirat, az uralkodó, elégedetlenségét nyilvánítva annak tartalmával kapcsolatban, el is utasíthatta (Guzmics 1883: 10–11, 16–18).

² Ahogy Felsőbüki Nagy Pál fogalmazta meg ezt a maga csípős módján, még az országgyűlés elején: „már régen beszélünk arról, hogy hogy kellene jegyezni, – már talán arról is kellene valamit mondani, hogy mit jegyezzünk” (Széchenyi 2002: 333).

ritkán példázták; tartalmukban pedig legtöbbször az alkotmányosság, illetve a nemesi előjogok védelmére korlátozódtak (Toldy 1864: xii–xiii).

Magyar nyelven a 18. század végétől szólaltak fel a vármegyei üléseken; de csak kevesen tudtak (és mertek) így beszélni az 1790-es diétán, ahol a legkiválóbb rétorok is, hogy Toldy Ferenc szónoklattörténeti munkáját idézzük, „még mindig deákul, de magyar hazafiassággal s hatalmasan” szónokoltak (Toldy 1864: xiii.). 1807-ben már egyre többen választották a honi nyelvet, hogy aztán 1825–1827-ben, kevés kivétellel, már „az egész alsótábla” így tanácskozzon (Toldy 1864: xiii). Közülük Felsőbüki Nagy Pál soproni, Vay Ábrahám és Ragályi Tamás borsodi, valamint báró Perényi Zsigmond beregi követet emelte ki; ők „soroltattak a közvélemény által hol a legnyomosb, hol a leg-ékesen-szólóbb szónokok közé, s hozzájuk 1830-ban csak székhelyi Mailáth György személynök, s a főrendeknél b. Wesselényi Miklós járultak” (Toldy 1864: xiii). Valójában azonban még ők is keveréknyelvet használtak: a latin nyelvű törvénytársaságokat, a neveltetés révén közkinccsé vált fordulatokat magyar mondatokba ágyazták (Keglevichné 1938: 284). Mindenesetre ekkor már inkább kormánypártiakat és/vagy egyházi személyeket jellemzett a latin beszéd; sőt a diéta egyik témáját éppen a törvényhozásban és az adminisztrációban a magyar nyelvre való áttérés halaszthatatlansága jelentette (Guzmics 1883: 69, 71, 114, 139, 154, 159). A felsőházban továbbra is jórészt latinul értekeztek; közülük Toldy az ellenzékhez húzó gróf Illésházy Istvánt és báró Mednyánszky Alajost emelte ki. Őket tekintette „utolsó deák szónokaink[nek], kik a nemzet jogai védelmében észerevel és érzülettel fáradoztak” (Toldy 1864: xiii).

De az előadásmód is átalakult, a műfajhoz és a nyelvhez hasonlóan fokozatosan és a régivel fedésben, átmeneti változatokat hozva létre. Ugyan még voltak, akik jól felépített mondanivalójukat hosszan – akár fél órán át – taglalták, de már majdnem mindenki szabadon beszélt, ritkán olvasott.³ Általánossá vált a korábbi felszólókra reflektáló, rövid, erős szóképekkel tarkított és a hallgatóság érzelmeire apelláló szónoklat; sőt az ugyancsak spontán, provokatív – személyeskedéstől sem mentes –, gyors riposzt. Azaz a monológokat „dialógusok” váltották fel; párbeszéddek és viták zajlottak a politikai nyilvánosság színterén.

Az interakció nem korlátozódott az egymás nézeteit hol pártoló, hol opponáló követársakra: áterjedt a szűkebb közvéleményként működő közönségre is. Ezzel a diéta kontextusa változott meg: fent, a karzaton, illetve lent, az asztalok kö-

³ Az előadásmód átalakulását illusztrálhatja az országgyűléseken egyébként is páriának számító városi követek egyikének esete. A korábbi diétai szónoki gyakorlatnak megfelelően készült fel, és egy „nem magyar, hosszú irott beszéddel kezdte meg a Personalis okait támogatni, de maga a Personalis ezen hosszas beszédet félbe szakasztá, mivel ugymond itt nem szokás írásból perorálni. Ezen szavakat az ifjúság részéről nagy vivátok követték, annyival is inkább, mert Kritske úr deákul orált, mely itt szokatlan” (Guzmics 1883: 52).

rül elhelyezkedő, jórészt jurátusokból álló „hallgatóság” ugyanis hangossá vált; a felszólalásokkal kapcsolatos tetszését vagy nemtetszését zajongva fejezte ki. „Hangja” révén így ez a befolyásolhatónak vélt közönség – az „ifjúság” – maga is befolyással bírt. A reformerekkel tartott – gyakran a legradikálisabbakkal –; vivátjaikkal olyan súlyt adva beszédeknek, amelyek a *nuncium*-tervezetekben is nyomot hagyhatott (Guzmics 1883: 41). Másokat fűjölással, pisszegéssel szakított félbe; zúgásaival szópárbajokat döntött el; követeket lehetetlenített el vagy kényszerített visszalépésre – sokan éppen a reakcióiktól tartva, mondani-valójukat ahhoz igazítva emelkedtek szólásra vagy éppen rogytak vissza székükre megsemmisülten (például Guzmics 1883: 49–50). És voltak, akik már nem is követtársaikat győzködték, hanem a karzaton ülőket buzdították; meg is oszlott a vélemény arról, hogy személyes kiállásról adtak példát, vagy egyéni politikai ambícióik mozgatták őket.

Az (ellenzéki szónokok mint közszereplők) politikai hitelesség(ének) kérdését érinti ez, amelyhez az alkalmi meggyőzés verbális elemein túl másra is szükség volt. A nemzeti eszme melletti elkötelezettséget kellett megtestesíteni nap mint nap a küldötteknek viselkedésükkel, világgal szembeni attitűdjükkel, egész személyiségükkel. Ennek megnyilvánulásai közül ma már csak a felállás sajátos változatai különíthetők el, illetve ezek absztrahált verziói az egyéni magatartásban és a csoportos viselkedésben, a tudatos cselekvésben: a kiállás; úgy is, mint az ellenállás, és úgy is, mint az állhatatosság és a tántoríthatatlanság megnyilvánulása. Előbbiek ugyan az egyéni vérmérsékletből, utóbbiaknak pedig a nemesi-rendi ellenállás hagyományos formáiból is levezethetők lennének, viszont néhány, az ellenzéki diskurzusban felértékelődött téma képviselőivel való összekapcsolódásuk azt illusztrálhatja, hogy ennél többről, egy újfajta, politikai autonómiát és autoritást biztosító magatartásmodell felbukkasáról van szó: a bátor és konzekvens, elveit követve akár saját érdekei – sőt sajátjai – ellen is forduló erényes férfiról.

A pozsonyi diéta alsóházi ülésein hosszú, zöld posztóval borított asztaloknál ültek a követek. Hozzászólásra való igényüket felállással jelezték; beszédeiket állva tartották. Szólásra a korábbi oráció végén emelkedtek, de az éppen peroráló által mondottak hatására beszéd közben is – egymás után vagy csoportosan, tiltakozás- vagy helyeslésképpen – felállhattak, hogy így várokozzanak, amíg rájuk kerül a sor. (Ez nem jelentette azt, hogy el is mondhatták a véleményüket; a kormánypártiak gyakran hangoztatták, hogy néhányuk nem jut szóhoz [Guzmics 1883: 77, 136]. Ez azonban ellenzékiekkel is megesett: hiába számított például gróf Dessewffy József szabolcsi követ a legkiválóbb rétorok egyikének, nézeteit ismerve, sokszor nem engedték perorálni [Keglevichné 1938: 288; Guzmics 1883: 204].)

A reformerek, különösen a radikálisabbak azonban esetenként valahogy másképp kelhettek fel, másképp várokozhattak, másképp is állhattak – attól eltekintve, hogy érzelmi túlfűtöttségük miatt (Guzmics 1883: 42) gesztikulációjuk,

magaviseletük is eltérő lehetett –, de másképp is ülhetek vissza helyükre beszédek után. Hogy miben állhatott ez a másság, azt nehéz megfogalmazni. Annyi bizonyos, hogy a „felállást”, a „felkelést”, a „szólásra emelkedést” úgy vitték véghez, hogy azt mind a reformerekhez húzó Zsoldos Ignác, mind az ugyancsak reformerpárti Guzmics Izidor referense, de még a kormánypárti (a mérsékeltkezhöz közeledő) Jelenvolt is szinte csak velük kapcsolatban tartotta érdemesnek megemlíteni a diétáról szóló tudósításában. (Várakozás és elvárás is lehet emögött; azonban árulkodó, hogy a jegyzetelők rajtuk kívül csak az egyháziak esetében tértek ki erre, akik viszont hivatalból adhatták meg ennek a módját [Jelenvolt 1868: 76. sz. 78. sz.])

Elkülöníteni pusztán a „hirtelen” felállást lehet; egy, nemcsak váratlansága, hanem szokatlansága miatt sem bevett – hiszen feltehetően a hozzászólásra várakozók rendjét sem tisztelő – gyors, „tüzes” felpattanást és felszólalást. Ragályival kapcsolatban (Guzmics 1883: 53, 56, 229, 256. stb.) ezen nem is lehet csodálkozni – Szoboszlai Papp István szerint az ellenzékiek közül ő volt a „legdühösebb, aki minden beszédkor teli van méreggel, mely a képén is meglátszik” (Szoboszlai 1876–1877: 80). De Vay is nem egyszer „hasonlóan hirtelen felkelve” (Guzmics 1883: 63) beszélt; máskor pedig úgy vélte, ha „engedelmet kér azoktól, kik már régebben állanak” (Guzmics 1883: 216), már szót is kapott. De néha még az idős Márjássy István gömöri követ is így viselkedett (Guzmics 1883: 81). Felsőbüki Nagy Pál pedig legtöbbször úgy állt (vagy ült) mások beszéde alatt, hogy láthatóan „alig várhatván már, hogy megfelelhessen emezeknek” (Guzmics 1883: 50). Amikor pedig mégsem bírta kivárni, hogy rá kerüljön a sor, akkor egyszerűen közbevágott mások orációjába, sőt átvette tőlük a szót (Zsoldos 1825: fol. 74. verso). (Az előbb említett Máriássy egyébként ezt már „illetlennek” minősítette [Zsoldos 1825: fol. 86. recto].)

Hogy a vérmérsékleten és a pillanat hevén túl egy tudatos, a kormánypártiakat kicselező, érvelésüknek elébe vágó manőverről is szó van, azt az egyértelmű alsó táblai eseteken⁴ túl egy felsőházi is igazolhatja. A törvénytelenül szedett adó következő évi járulékba való beszámításának, azaz az *imputatió*nak a vitáját ugyanis a radikálisokkal tartó gróf Esterházy Mihály úgy igyekezett a rendek számára kedvező módon lezárni 1825. december 24-én, hogy gyors – az elnöklő

⁴ 1825. október 11-én például, a *propositió*kba való ereszkedésről szóló vita során „a personalis már a többséget a maga részenné lenni állította volna, de a nemes szívé Niczky [János] (perse Vas) felugorván mintegy, szemébe mondta hogy hiszen 5, 6 vrgye van mellette, mellyet a psnalis megtekintvén, különös érzéssel, engedett” (Zsoldos 1825: fol. 5 verso – 6 recto). 1825. december 7-én pedig „előre lehetett látni, hogy [Csausz István kalocsai kanonok] [...] kinyilatkoztatást a Personalis részére kívánta volna csavarítani; de Vay [...] megelőzni akarván ebben [...] őt], azt mondta, hogy azon nunciáról akkor sokan a Főrendek közül [...] is elfogadólag szóltak, [...] s így Csausz nem csavarhatta a dolgot oda, a hová akarta” (Guzmics 1883: 146).

nádort is megkerülő – közbevágásával megakadályozott egy kormánypárti adó-behajtót véleményének kifejtésében. „[L]átván, hogy gr. Keglevich [János barsi főispán] valamit szólani akarna [az ügyben nyilvánvalóan *contra*], azt mondá néki, ha szólani akar gr. Keglevich, arra feleljen csak, amit Zichy Károly mondott [korábban *pro*], melyre gr. Keglevich leült” (Guzmics 1883: 165).

És erről van szó. A leülés – a tudósítások kontextusában – nem a reformerekre, hanem másokra volt jellemző: azokra, akik képtelenek voltak egy ügy meggyőző képviselőjére, vagy, a legkisebb ellenállást tapasztalva, egyszerűen feladták azt. Leülni és hallgatni akkor, amikor felállni és beszélni lehetett és kellett – elfogadhatatlan magatartásformát jelentett egy reformer számára. Egy igazi radikális ellenzéki, mint például Nagy Pál, még saját beszéde után sem hallgatott el; mindig magának követelte az utolsó – a döntő – szót. Akkor sem ült le és akkor sem hagyta abba, amikor mások már régen megtették volna: amikor zúgtak ellene. Nem lehetett beléjük fojtani a szót; senki sem tudta meg- vagy összezavarni őket; és ha valaki mégis közbevágott orációjukba, azt olyan „rutul lehordt[ák]”, hogy többé nem azt nem tudta, hogyan emelkedjen szólásra, hanem hogy miként üljön meg a székén. Egyszer, amikor az öreg, latinul peroráló, de a nemzeti ügy mellett szívvel-lélekkel elkötelezett Almássy Lajos szepesi követ szólalt fel,

egy büszke, másokat sértegető ifjú [vagy Majthényi Antal honti követ, vagy Majthényi László barsi jegyző ...], noha lassan, bele szóllott a beszédébe, a mit már a mellette ülőkkel másszor is cselekedett. Nem kellett egyéb Almásinak. Iste Dominus [Ez az úr] – monda – saepius jam nos turbavit. Non suggerat ipse mihi, ego jam sciam quid mihi dicendum sit [olyan sokszor zavart már meg minket. Nem kell nekem segíteni, tudom, mit kell mondanom] ezzel meg nem érte, hanem mivel Majtényi féloldalt és magát elvetve ült: quomodo etiam sedet [hogyan ül], monda. Decet ita sedere in tam eminenti legislativo Corpore? Riderent ipsius committentes, si viderunt ipsum ita sedere, stb. [Illő így ülni egy ilyen kiváló törvényhozó testületben? Kinevetnék a választói, ha látnák, hogy így ül, stb.]. Ama soha se tudta mit csináljon, úgy Confundatott; igazgatta magát az ülésben. Almási pedig tovább fojtatta Dictioját (Jelenvolt 1868: 103. sz.).

Méltóságukat minden körülmény közt megőrizték; amikor a legnagyobb sértést vágták a fejéhez, Nagy még akkor is „egész méltósággal, hideg vérrel” válaszolt, porig alázva kihívóját (Jelenvolt 1868: 139. sz.). Meggyőződésüket pedig akkor is képviselték, ha annak látszólag már semmi értelme sem volt; erre a rövid idő alatt marginalizálódott Dessewffy adta a legtöbb példát.⁵

⁵ Például gróf Keglevich Jánosné Zichy Adél szerint 1826 februárjának elején „még mindig a magyar követek és a magyar katonaság terveivel jár-ke: Ma harmadszor hozta elő a kerületi ülésen, de nem engedték szóhoz jutni” (Keglevichné 1938: 288).

A kormánypártiak, illetve a mérsékelték leülésével ütköztetve érzékelhető, hogy a reformerek felállásának és felszólalásának módjában – egy fizikai mozgáseggyüttesben – sajátos jellemvonásuk is tükröződött: a kiállás erénye; ügyek „állhatatos” és „rendíthetetlen”, akár mindenki ellenében való képviselése (mint például az *imputatio*: Guzmics 1883: 183–184). Ez feltehetően sokat köszönhetett még a nemesi-rendi ellenállás hagyományának; ezért is buzdíthatott Dessewffy a biztosok visszaéléseit elszenvedő vármegyék melletti „kiállásra” (Guzmics 1883: 51). De sokszor hangzott el a reformerek szájából, például az idős Almássyból, hogy a követek „álljanak meg”, „tartsanak ki” egy-egy ellenzéki javaslat mellett (Guzmics 1883: 165, 168); némelyek pedig, mint gróf Schmiddeg Ferenc zempléni követ vagy mint Almássy, keményen „ellene szegeztek magokat” (Guzmics 1883: 54) a királytól jött utasításoknak – konkrétan: a *propositio*k tárgyalásának –, példájukat sokan követték (Guzmics 1883: 57).

De hogy kiállásukkal a követek a kivételes, hősies méltóság honi, diétai változatát is megtestesíthették, ezt az egyik fő sérelem vitája illusztrálhatja. Az abszolutisztikus rendeletekkel szembeszegülő vármegyékbe a királyi tanácsadók javaslatára kirendelt biztosok felelősségre vonásának a tárgyalása ugyanis alkalmat adott a zsarnoki uralom elleni tiltakozásra; sőt az állam fenyegető hatalmával szembeni bátor, erényes és tántoríthatatlan kiállás megélésére és kifejezésére. A *consiliarius*ok megbüntetésének szükségességét Vay vetette fel az országgyűlés első ülésén, szeptember 27-én – akkor, amikor a *gravamen*eket gyűjtötték össze –; Dessewffy nagy hatású beszéddel szekundálta (Guzmics 1883: 42–43). A *principalia* megszövegezésére felállított *deputatio* tagjaként Vay javaslata, már a *commissarius*okra is kiterjesztve, bekerült a fogalmazványba. A *nuncium* október 5-én kezdődő vitáját ez a tárgy monopolizálta, kis szünetekkel, egy bő hétig. Ugyan a kormánypártiak is elismerték a felvetés jogosságát, de ellene voltak: azt hajtogatták, hogy „nem tanácsos” azt felhozni, mivel „sérti Ő Felségét” (Guzmics 1883: 44, 49, 50, 61). De nem ők uralták a téma tárgyalását. Mindenki, aki ellenzékinek tartotta magát, exponálta magát az ügyben: Vayon túl Nagy, Dessewffy, Ragályi, Márjássy, Schmidegg, valamint Pázmándy Dénes komáromi, Balogh János barsi, Deák Antal és Szegedy Ferenc zalai követ, és még sokan mások. A szóban forgó biztosok közül többen a felsőtáblán ültek; tanácsadókból az alsótáblára is jutott.

A vélemény azonban megoszlott a felelősök kérdéséről: arról, hogy egyeseket vagy mindjüket általában büntessék. Nagy például, kérlelhetetlen következetességgel – afféle modern Lucius Junius Brutusként, akinek a köztársaság eszméje fontosabb volt, mint Tarquinius-párti, a köztársaság ellen szervezkedő fiai élete – akár a „sajátjait”, a biztosokkal együttműködő vármegyéket is büntette volna (Guzmics 1883: 55).⁶ Néhány nappal később pedig Vay, Ragályi

⁶ A kormányzati nyomásra diétai végzés nélkül *subsidi*umot fizető vármegyékre vonatkozóan Borcsiczky István radikális trencsényi követ is hasonló kijelentést tett (Guzmics 1883: 155).

és Dessewffy fedte fel római jellemét, amikor úgy fogalmaztak, hogy „a vétkeket bár vérsze is szívük a törvények értelme szerint büntetni kötelesek” (Jelenvolt 1868: 76. sz.; Széchenyi 2002: 349). A felelősségre vonás mikéntje felől azonban nem egyeztek: a mérsékeltek a királyra hagyták volna a döntést. A radikálisok viszont – és ők voltak többségben – szigorú retorziót kívántak, hol Ulászló *usus*ban soha nem lévő, ekkor előásott rendelete, hol egyszerűen „a törvény” szerint. Azaz hazaárulóknak kijáró fejvesztést akartak mind, ha ez így nem is hangzott el. Még Vay is csak sirbatételükről vizionált (Guzmics 1883: 45); egyedül a karzaton ülők engedhették meg maguknak, hogy ugyancsak Vay egyik szónoklata után bekiabálják, a biztosokra érve, hogy „Caput!” [A fejét!] (Guzmics 1883: 44). A főrendiházban Illésházy és Mednyánszky állt a státuszok oldalára; utóbbi volt az egyetlen, aki nyíltan ki merete mondani, hogy „Poenam exitialem” [halálbüntetést] kér rájuk (Guzmics 1883: 59).

Hogy ennek mi a jelentősége? A tanácsadók és biztosok felelőssége a király felelősségét fedte; kemény megbüntetésük harcos képviselője a zsarnoki uralommal való egyéni szembeszállást jelentette az alkotmányosság eszméjéért; haláluk kívánása, fejvesztésük lebegtetése a király hatalmának visszaszorítását – és bármennyire távoli asszociációnak tűnik is: –, a „zsarnokölést” pótolta az abszolutizmus korának áttételekkel dolgozó virágnyelvén. Utóbbi nem pusztán a feszültség kiengedésére vagy a hallgatóság feltüzelésére szolgált egy ugyan messze nem forradalmi, de némi túlzással forrongónak nevezhető helyzetben, az országgyűlés elején, hanem a hiteles politikai megjelenés, a *virtu* egyik, ha nem is gyakran, de a későbbiekben is alkalmazott kellékévé vált a diétán. A *conciliariusok* és a *commisariusok* elleni sikertelen és öngyilkos kiállítás után például a „zsarnokölő” Nagy Pál dühe több ízben is a vármegyei *cassát* dézsmáló főispánok ellen fordult (Keglevichné 1938: 290; Guzmics 1883: 210, 269–270; Jelenvolt 1868: 107. sz.). 1826 decemberében is azt követelte, hogy „görög és római példák szerint valami summáig különbféle büntetések, ezen felül pedig halál legyen a büntetés[ük]” (Jelenvolt 1868: 115. sz.).

Sikertelen volt a kiállítás, mert, ahogy a felállásnak a leülés, úgy ennek is megvolt az ellentettje a gyűlésen: az elállás és az elhajlás. A követek ugyan a főrendeknek átküldött tervezetben még törvény szerinti büntetést kértek, de amikor a javaslat a mágnások elutasítása miatt másodszor fordult a két ház között, a *personalis* nyomására „sokan a Statusok közül meghasonolván, az eddig kért büntetés helyett megelégedtek annyi büntetéssel, hogy Ő Felsége igazságos szívére bízzák” azt, azaz korábbi „kivánságoktól egyáltalában elállottak” (Guzmics 1883: 61). Hiába pattant fel tiltakozásképpen Pázmándy, és vele együtt „tüstént többek” – Nagy, Deák, Ragályi, Almássy, Szegedy és még néhányan –, „a már elhajolt többség” – köztük Dessewffy, Márjássy és Schmiddegg is – eldöntötte a szavazást, Vay oldalára állva (Guzmics 1883: 62). Erre Nagy, hogy a biztosok végét mégis beteljesítse, egy „irtoztató” szónoklatban (Guzmics 1883: 63; Jelenvolt 1868: 76. sz.) megnevezte a legnagyobb kihágást

elkövetőket és az őket sújtó családi tragédiákat büntetésként értelmezte, amelyet Isten mért rájuk.

Ez az erkölcsi implikációkat rejtő elhajlás azonban csak az első volt a diétán. A követek a kerületi üléseken nehezen meghozott határozatokat ugyanis, hol a kormányt képviselő *personalis* ügyeskedése, hol a felsőtábla áthatolhatatlan ellenállása miatt, de feladták. Már a biztosok megbüntetésének királyra hagyását tartalmazó *nunciumra* 1825. november 9-én érkező „kedvetlen tárgyú” *resolutio* után is hiába tüzelték társaikat azzal a radikálisok, hogy ne legyenek „inconsequensek” (Guzmics 1883: 123) – azaz kinyilatkoztatott elvüktől, az alkotmányosság helyreállításának követelésétől el ne álljanak –, a követek mégis királyi *propositiók* tárgyalásába kezdtek. Később, 1825–1826 fordulóján, amikor az alsótábla soha nem látott egységben állt ki az *imputatio* elve mellett, a felsőtábla, formai okokra hivatkozva, újra és újra visszadobta a javaslatot (Guzmics 1883: 166–167, 178, 181, 182; Jelenvolt 1868: 84. sz.). A patthelyzetben Nagy – aki mindaddig a legharcosabban képviselte a törvénytelen sarnak az új adóba való beszámítását – egy, a főrendi kifogásokat megkerülő, bár a felterjesztést ténylegesen elnapoló megoldást dolgozott ki (Guzmics 1883: 183; Jelenvolt 1868: 84. sz.). A státusok ezt először elutasították – a férfi erre „széthasogatta” az írást –, majd néhány nap múlva maguk kérték (Guzmics 1883: 183, 189–190; Jelenvolt 1868: 84. sz.). A Jelenvolt már ezt is nagy következetlenségként értékelte úgy Nagy, mint a rendek részéről (Jelenvolt 1868: 84. sz.), de amikor az alsótábla el is fogadta javaslatát – vagyis elállt attól, amiért heteken át küzdött –, akkor még Guzmics referense is „inconsequentia inexcusabilis”-ről [megbocsáthatatlan következetlenségről] beszélt (Guzmics 1883: 190).

Mert egy korábban elfoglalt egyéni állásponttól (vagy a „közakarattól”) való bármilyen – még ha az előrelépés érdekében is tett – elhajlás a közszereplő(k) hitelességét kérdőjelezte meg. Naggyal kapcsolatban ez jól megfigyelhető; hiába volt a legelkötelezettebb és legradikálisabb követ, a megakadt ügyek megoldására való törekvése mindig kételyt ébresztett vele kapcsolatban az alsótáblán (Guzmics 1883: 137; Jelenvolt 1868: 127. sz., 129. sz.). (Ezt kompenzálhatta római jellemének túlhangsúlyozásával: „classikus” beszédeivel; honi jelenségek mitológiai köntösben való elővezetésével vagy antik megfelelőikkel való emlegetésével [Jelenvolt 1868: 115. sz., 138. sz., 139. sz.])

De öngyilkos is volt a kiállás, mert a nemzeti ügyek melletti következetes, bátor elkötelezettség szükségtelen konfliktusokat szült. Nem a formális retorzióról van szó, amelynek lehetőségét mérlegelve álltak el sokan például a biztosok törvényes megbüntetésétől, és amely ennek ellenére is bekövetkezett a „kedvetlen tárgyú”, az abszolút uralomból nem engedő királyi *resolutio* formájában (Guzmics 1883: 119). Hanem az informálisról: az uralom zsarnoki természetének személyes tapasztalatáról; az egyéni konfrontációról. Mert a diétai nyilvánosságban József *nádort* kötötte a hivatala: közvetítő funkciója a király és a

rendek közt, a jogorvoslás;⁷ ezzel ellentétben „privát” vagy félhivatalos keretek közt a reformerek a császári *főherceggel* találták szembe magukat, aki rangjából fakadóan a szóbeli feddés megfélemlítésre és megalázásra egyaránt alkalmas, patriarchális eszközt gyakran alkalmazta az oppozíció megtörésére. És ezzel szemben már nehezebb volt felállni, megállni vagy kiállni.

1825. október 22-én, a biztosok büntetését a királyra hagyó, de így is „az illetlenségig kemény” (Jelenvolt 1868: 76. sz.) *nuncium* elkészülte után a főherceg, az ellenállás további eszkalálódásától tartva, „mintegy 30 ablegatust magához parancsolt, ott volt Fő Cur. Pechy [Imre pesti követ,] Zsombori [Imre bihari követ] és az urak közül Nagy Pál, gróf Dessófy, gróf Schmidegg. Letült a szála közepén közöttük [...] Stellungba tette magát ugyan csak, előtte ültek fél Circulusban az ablegatusok” (Jelenvolt 1868: 76–77. sz.). Azaz már elhelyezkedésével és testtartásával is egy kemény, pedellusi kioktatást vetített előre – ez nem is maradt el –, de ezt még megtetőzte azzal a szimbolikus, bár nagyon jól érthető javaslatával, hogy a státuszok az alsóházi üléseken elnöklő *personalis*-sal szemben is hasonló (alárendelt) pozíciót vegyenek fel (Jelenvolt 1868: 77. sz.). Egyetlen ember mert felállni és a státuszok védelmére kelni: Dessewffy. „Bezzeg kapott a Herczegtől feleletet” (Jelenvolt 1868: 77. sz.). Néhány héttel később, 1825. december 8-án az öreg Almácssy került szembe vele, egy nála rendezett fogadáson. A férfi ugyan hetek óta a „kedvetlen” királyi *resolutió*val való szembeszegülésére buzdított, de előző nap az ellenzéki ellenállás – tehát a királyi jogsértés – tényének a jegyzőkönyvben történő rögzítése mellett szólt fel többször úgy, hogy azzal sokakat maga mögé állított (bár indítványát, a *personalis* ügyeskedésének köszönhetően, végül leszavazták) (Guzmics 1883: 140–147). Ugyan egyesek úgy látták, hogy József „nyilvánosan leszid[t]a” a férfit (Keglevichné 1938: 282), mások szerint viszont Almácssy nem hagyta magát, és „nyers igazságokat mondott neki” (Széchenyi 2002: 370). Tény azonban, hogy a követ az eset után is a régi elszántságával kérte a rendeket, hogy „principiumoktól el ne álljanak” (Guzmics 1883: 165, 168).

De a legnehezebb a zsarnoki módon, abszolutista eszközökkel uralkodó I. Ferencsel, az ő megfélemlítő hatalmával való találkozás lehetett. Mert ugyan szónokolhattak a törvényhozó testületben a neki küldendő felirat hangnemével kapcsolatban arról, hogy „a királlyal szemben nyílnak és egyenesnek kell lenni”, amint azt Vay vagy Ragályi tette (Széchenyi 2002: 343, 348), de egy magánkihallgatáson nála senki sem viselkedett így. Példa erre az az országgyűlési küldöttség, amelyet 1826 februárjának elején jórészt az ellenzéki keménymagból

⁷ Ezért történhetett meg, hogy amikor Platthy Mihály barsi követ a törvénytelen adót fegyverrel behajtó főispán, gróf Keglevich János ellen protestált a nádornál 1825. december 30-án – és mögötte „mind felállanak, úgy tiltakoznak: Nagy, Vay s a többiek” –, az kénytelen volt ígéretet tenni az ügy kivizsgálására (Keglevichné 1938: 284; Guzmics 1883: 176).

válogattak össze, hogy a királynál születésnapja alkalmából tisztelegjen (Guzmics 1883: 202). „Azért-e, hogy ezzel őket megtiszteljük, vagy hogy fönt őket megszidják?” (Keglevichné 1938: 287). Utóbbi miatt. „A császár, Metternich és [... idősebb Zichy Károly államtanácsi miniszter ugyanis] alaposan megmosták a fejüket” (Keglevichné 1938: 287, 288–289). Hogy miket mondhattak Széchenyi Istvánnak, Batthyány Fülöp hercegnek, Erdődy Károlynak, Ghiczzy Ferenc komáromi követnek, Vaynak, Schmideggnak vagy Almássynak, azt nem tudni, de hogy Gyulay Ignác horvátországi bánnak vagy Illésházynek mit – vagy inkább, *hogyan* –, azt nagyjából igen. Előbbit Ferenc

[e] szavakkal fogadta: Hogy a követek közt bolondok vannak, akik céljaimat keresztezik és ellenem vannak, ezen nem csodálkozunk, hogy azonban emberek ellenem vannak, akiket a porból emeltem fel, akiket a semmiből az ország legmagasabb méltóságaira emeltem, hogy ezek amazokhoz csatlakoznak, ez nekem fáj. Ily módon tartott a leckéztetés, és amikor már eléggé kipanaszkodta magát, ezt mondta: most menjen, és küldje be Illésházyt. Gyulay egész haloványan és remegve lépett ki. [...] Mivel a császár már nagyon benne volt és fel volt háborodva, képzelhető, miképpen fogadta Illésházyt. [...] R]ettentes dolgokat mondott [neki]. Utóbbi e miatt [...] a nádornál volt és szemére hányta, miért tette ki őt ilyen gyalázatnak azzal, hogy a küldöttségbe jelöltette (Keglevichné 1938: 289–290).

Borcsiczky István radikális trencsényi követtel különösen elbánt; „a legkevesebb, amit neki mondott, ez volt jertz packe er sich hinaus” [most hordja el magát] (Keglevichné 1938: 289). (A férfit egyébként néhány hónappal később a nádor valóban hazaküldte, hiába állt ki érte egy emberként szinte az egész alsótábla [Jelenvolt 1868: 87. sz.]) Dessewffy a kárörvendő kormánypárti szemtanúk szerint pedig „oly feldúlva jött ki [a meghallgatásról], hogy az üres karosszékeknek is mélyen bókolt” (Keglevichné 1938: 289). Nem arról van szó, hogy a reformerek remegés vagy félelem nélkül állták volna azt, hogy lehordják őket a birodalom urai – mert remegtek és féltek –, hanem arról, hogy a diétára visszatérve ugyanúgy felálltak és ugyanúgy kiálltak meggyőződésükért, mint korábban. Ebben mutatkozott meg rendíthetlenségük, autonóm politikai lényük; ebből fakadt hitelességük. (Nem mindenki bírta persze a nyomást; Gyulay mint ellenzéki szereplő az incidens után eltűnt az országgyűlés színpadáról.)

De ahogy a megfélemlítés, úgy a megvesztegetés is része volt annak az eszköztárnak, amelyet a zsarnoki uralom az ellenzéki kiállítás megtörésére, politikai autenticitásuk és autoritásuk ellehetetlenítésére felvonultatott.⁸ Hogy a kettő

⁸ Illésházyt, az előző országgyűléseken az oppozícióval tartó tartó főurat is azért nevezhették ki Karolina Augusztia koronázása előtt királyi étékfogó mesterré, hogy ellenzéki kiségét az újabb diéta előtt leszereljék. A születésnapj követés után felháborodva vágta

ugyanannak a dolognak a két oldala volt, azt a követek jól tudták. Rohonczy János veszprémi követ a *commissariusok* megbüntetéséről szóló viták kezdetén a biztosí hivatal – és mindenféle rang vagy tisztség – felvállalása mögött a közével szemben az egyéni, a nemzeti helyett a birodalmi érdek érvényesülését, végső soron a megvásárolhatóságot látta,⁹ egy közszereplőtől elfogadhatatlan magatartást. Szegedy Ferenc zalai követ pedig ugyancsak a diéta legelején, egy „rövid, erőteljes” beszédében azt követelte, hogy „[i]tt [...], ebben a tiszteletré méltó körben, minden személyes érdeknek, haszonnak, kívánságnak, sóvárgásnak hivatalokra, kitüntetésekre, a becsület és hazaszeretet tisztább és nemesebb érzelmének a javára háttérbe kell szorulnia” (Széchenyi 2002: 343).

Szép felvetés. De a nagy – és valljuk meg: ritka – kormányzati kísértéseken túl más és egészen hétköznapi módokon is gyakorolhatták volna a követek egyéni (anyagi) érdekeik a köz javával szembeni háttérbe szorítását, mégis kevesen jeleskedtek. Ezt azok az esetek illusztrálhatják, amikor a követek saját hatáskörükben dönthettek bevételeik és kiadásai felől. Az *imputatio* vitájakor, az adó ezüst helyett papírpénzben való fizetését követelve megint csak Szegedy vetette fel (majd Dessewffy szekundálta), hogy a vármegyei tisztviselők – azaz az általában alispáni hivatalú betöltő követek – juttatásainál, a logika miatt, ugyanezt az elvet alkalmazzák, azaz csökkentsék a járandóságokat (Guzmics 1883: 76). Almássy mellettük szólt, kiemelve, hogy „minden reformációra való törekvés csak úgy lesz sikeres és célirányos, ha a reformátorok magok is azt mívelik, amit másokkal [jelen esetben a kormányzattal] akarnak tételni” (Guzmics 1883: 76). A közel száz követ közül azonban más nem bizonyult ebben a tekintetben önreformernek; elfektették az ügyet. A közel két évig tartó diéta vége felé pedig egy királyi *resolutio* tett javaslatot arra, hogy a követek napidíjához az adókkal terhelt parasztságon túl a nemesség is járuljon hozzá (Jelenvolt 1868: 139. sz.). Még Nagy Pál is csak ötlethatalomnak hallatott; először azt kifogásolta, hogy a *diurnum* megállapítása nem is a gyűlés feladata, majd azt hozta fel, hogy akkor a mágnások is fizessenek, végül egyszerűen másra terelte a szót (Jelenvolt 1868: 140. sz.) – még ő sem saját magán kezdte a társadalmi átalakítások nagy munkáját, pedig az általa olyannyira védett parasztok érdekeiről volt szó. De kinek a zsarnokölés, kinek az anyagi javakról való lemondás tartozott a hitelességét biztosító hihetetlen méltóság kellékei közé: Deák Antal zalai követ az adózók megsegítése miatt nem vett fel napidíjat diétai tartózkodása alatt (Ballagi 1897:

a nádor szemébe, hogy „ha a császár megbánta, hogy neki ilyen állást juttatott, hát vegye vissza; ő nem kereste azt, csak a nádor kérésére jött el az országgyűlésre” (Keglevichné 1938: 290).

⁹ „Fájdalommal kell megvallanunk, hogy sok hazánkfia közül a nyakbavető cifra pántlikáknak és a fényes keresztcecskéknek örülvén, ezeket a haza boldogságának elejbe teszik” (Guzmics 1883: 45).

127). (Az 1830–1831-es országgyűlés alatt gróf Károlyi György szatmári követ is hasonlóan cselekedett [Fazekas 2002: 175].)

Visszakanyarodva az elvek képviselőjében mutatott állhatatossághoz, ez a római ideál a diéta otthagytásának gondolatában is manifesztálódhatott (Guzmics 1883: 127). Ez első pillantásra nem tűnhet a kiállítás meggyőző formájának, azonban Péchy Imrénének Nagy Pállal való kenyértörése talán kellően illusztrálja a sztoicizmus antik ethoszának – a *negotium* világára való befolyás ellehetetlenülésekor az *otium* körébe való visszavonulás opciójának – beszüremkedését a radikális ellenzéki magatartáskultúrába. A mérsékelt követ a „kedvetlen tárgyú” *resolutio* után a *constitutiót* a királyi *propositiók* felvételével kívánta megvédeni, ami „itt, s ekkor nagyon gyűlöletes dolog volt” (Guzmics 1883: 127). Ezért az alkotmányos séremlék tárgyalásának megszakadása miatt – a szóbeszéd szerint – a hazatérést fontolgató Vay, Ragályi és Nagy álláspontjával szemben az ülésben rendkívül hangsúlyosan kinyilatkoztatta azt, hogy „én nem megyek” (Guzmics 1883: 127). A *propositiók* felvétele mellett felsorakoztatott érvei egyikére azonban „az ifjak közül valaki (mint gyanítják gróf E.) hallatólag azt mondá: nem igaz; melyre az öreg, igen méltán is felháborodván”, beszédében úgy belezavarodott, hogy elhallgatott (Guzmics 1883: 127). Több se kellett Nagynak; azonnal felállt, és tömören kifejtette nézeteit: „igaz, hogy a diaeta talpköve a constitutionak, de ha [...] csak azok lesznek törvénynyé, amik Ő Feliségének hasznosak, s tetszenek, úgy a diaeta nem az, aminek a törvény rendeli, és jobb haza menni, mint ilyen diaetában részt venni” (Guzmics 1883: 127). A római erény ezen megtestesülésével szemben egy mérsékelt nem tudta tartani magát. Péchyt is annyira felzaklatták Nagy (majd Ragályi) szavai, hogy korábbi harcos kiállítását valahol mégis cáfolva kijelentette, „készebb kimenni, mint ily [általános, a teremben uralkodó, de őt is elöntő] zavarban tovább jelen lenni”, és el is indult kifelé. Ebben végül megakadályozták; de miközben a helyére kísérték, valaki a tömegeből az arcába kiáltotta, hogy „menjen haza!” (Guzmics 1883: 128; Keglevichné 1936: 281).

Tény azonban, hogy néhány követ – mint például Vay, illetve az ellenzéki hevesi követ, Földváry Ferenc – kivételével önszántából senki sem tért haza;¹⁰ legfeljebb radikális kiállása miatt visszahív(at)ták. A diéta otthagytásának gondolata, mint az elvek és eszmények melletti tántoríthatatlan kiállítás manifesztációja mégsem enyészett el. Sőt az országgyűlés vége felé Nagy Pálnak sikerült megfertőznie ezzel az antik államférfiakat idéző, méltósággal teli magatartásmoddal az egész alsótáblát. A berekesztés egyre közelebb kerülvén ugyanis, néhány sérelemmel kapcsolatban a felsőtábla engedett; a só árát pedig a király leszállította, és a *correlatiók* tárgyában is *resolutio* érkezett. Törvényt hozhattak volna, de Nagy az utolsó napokban már ez ellen lázított. Akárcsak korábban, most sem

¹⁰ Vay 1826 nyarán (Széchenyi 2002: 401), Földváry 1826 augusztusában, mert követársá, báró Orczy, *instructiój*uk ellenében szavazott (Jelenvolt 1868: 103. sz.).

volt hajlandó legitimálni az abszolutisztikus kormányzást.¹¹ Az alkotmányosság elve mellett való hajlíthatatlan – akár az övéi, a parasztok érdekei ellenében való – kiállás vezette, és erre buzdította az alsótáblát: mert, ha mindenkiben „Character és energia” lenne, akkor „sokat kivihetnénk moralis erőnkkel” (Jelenvolt 1868: 139. sz.). Beszédét „közönséges megindulás követte; egy szívvel helyben hagyták” – és nem hoztak törvényt (Jelenvolt 1868: 139. sz., 140. sz.). Közél két év (szónoki) küzdelmeinek megrendítő hatása alatt így Nagy 1827. augusztus 5-én – majd 7-én újra – néhány órára az erény tántoríthatatlan bajnokaivá változtatta az alsótábla követeit, elhajlók és elállóok nélkül. És ez a törvényhozás nélküli hazatérés éppen a karakter, a morális erő, valamiféle kivételes méltóság „megélése” miatt volt más, mint 1811-ben, amikor ugyancsak üres kézzel tértek vissza *committenseikhez* a *repraesentansok*. Az öreg Zmeskál Jób árvai követ, könnyeit morzsolva, sztoikushoz illően konkludált: „az oly nemzet, u. m., mely az erőszak ellen méltósággal fel tartja jussait, méltán remélhet jobb jövőndöket is még” (Jelenvolt 1868: 139. sz.).

1.3. Az erény bajnoka és az emberiség lovagja, gróf Széchenyi István...

Az újabb irodalom annyiban tulajdonít jelentőséget az 1825–1827-es diétának gróf Széchenyi István életében, amennyiben annak két hangsúlyos momentumától – első felsőtáblai, magyar nyelvű felszólalásától, illetve az Akadémiára tett felajánlásától – datálja politikai színre lépését (és ezekkel szinte ki is merítettnek látja annak szerepét) (Gergely 1972: 59–61; Csorba 2010: 97, 108; Fónagy 2003: 33–36; Oplatka 2005: 131–133, 140–142, 158–160). Az ülésekkel és a résztvevőkkel kapcsolatban ugyan Széchenyi maga is tett csalódott kijelentéseket, de a már említett historiográfiai érdektelenség szintén oka annak, hogy a gyűlésen való részvételében mindaddig nem ismertek fel egy, az útkeresés éveiből a közszereplővé váláshoz átvezető, tudatos személyiségfejlesztő folyamatot.

¹¹ „Ha egy törvényt haza nem vihetünk is, legalább az igazságtalanságot ne legalisáljuk. Én ugyan [...] inkább akarok a provisorium alatt nyögni, melyet törvénynek el nem ismerünk, mint a magunk által nyakunkra tett törvény sulya alatt” (Jelenvolt 1868: 117. sz.). „[V]ajjon van-e még constitutióink? Vajjon annak árnyéka alatt gyűlünk e mi itt össze? A ki még most is azt állítja, hogy van, az vagy esztelen, vagy nincs helyes ismerete a constitutióinkról; mert a constitutio nem pusztá szavakból áll, hanem áll a minden önkényes tributumtól való szabadságba, és a törvényhozásba való szabad befolyásban. Valljuk meg tehát már, hogy elveszett a constitutióink, s magunknak azzal haszontalan illusiót ne csináljunk. Mert midőn az mondatik, hogy a só ára egyedül ő felsége grátiájától függ, nem nyilván való önkényes tributum e ez? [...] Inkább semmi törvényt se hozunk, mint sem úgy térjünk vissza Committenseinkhez, mint dupla tributáriusok” (Jelenvolt 1868: 139. sz.).

Nota bene, személyiség: míg életének előző időszakában utazások, viszonyok és olvasmányok meghatározó szerepét emelik ki nála (Fónagy 2003: 25–31; Oplatka 2005: 68–81, 87–99, 103–105; Csorba 2010: 59–94), az 1820-as évek első feléről–közepéről szólva inkább a pszichologizálás (sőt medikalizálás) kap teret az írásokban (Fónagy 2003: 25–26; Oplatka 2005: 67–69, 162–163; Csorba 2010: 78–79, 100–102). Közéleti fellépését, bár nem kizárólag, de jórészt a Crescence iránti reménytelen szerelem szublimálásával társítják (Fónagy 2003: 31–32; Oplatka 2005: 134–137; Csorba 2010: 91–93, 100; historiográfiai háttérre Velkey 2011). És valóban: naplóidézetekkel támasztható alá, hogy az ideáljának való megfelelés vágya ösztönözte a nyilvános szerepvállalás felé. Továbbá, míg a Wesselényi Miklóssal és Esterházy Mihállyal együtt alapított Erényszövetség – illetve általában véve, a barátok, illetve a barátság szerepének¹² – említése kötelező eleme a monográfiáknak, a Széchenyi naplóiban oly gyakran felbukkanó erény kérdéskörét ritkán integrálják a kutatók az általuk felvázolt képbe (és akkor is függetlenül, például egy domesztikált „polgári” lét kísérőjelenségeként, mint Gergely 1972: 63, 151–152, 163–165, 167–168; Fónagy 2011; Oplatka 2005: 161–167; Gerő 1993: 101; illetve a (keresztény) perfektilitással összefüggésben Gergely 1972: 70–74).

A következők viszont éppen az ethosz felől közelítve értelmezik újra életének ezt a szakaszát határmezsgyeként: nem pusztán a közéleti férfi, hanem a közéleti férfi egy új típusának – a már említett kivételes méltósággal rendelkező hazafinak – a pozsonyi országgyűlésen való feltűnéseként. Míg az előzőek az ellenzéki oratori gyakorlat fragmentumaiból következtek egy újfajta közszereplő diétai megjelenésére, addig Széchenyi esetében annak legkidolgozottabb változata, sőt formálódása dokumentálható naplójegyzetei révén. Tulajdonképpen egy célratoró és határozott (morális) karakterépítési program, amely az „önreformtól” a jövő politikai elitjének megreformálására is áterjedt. A diétai követekhez hasonlóan neki is a *virtu* antik megtestesítői szolgáltathatták az elsődleges mintát, de nála a *homo clausus* modernizált alakjának a hatása, a neoztoicizmus ideáinak a beszüremkedése is tetten érhető, a felvilágosodás és a romantika kiemelkedő személyiségei mellett. Esetében a magatartásminta követése életformát jelentett: a magánéleti boldogságról való lemondás, a hazáért hozott anyagi áldozatok, a szigorú etikai normák az *incredibilis gravitas* ideáljának elérésére törekvésből, majd megtestesítéséből nőttek ki; akárcsak magánya, és ezt ellensúlyozandó, támogató társak keresése; egy olyan sokrétű kapcsolati

¹² Itt az 1820-as évekbeli baráti kapcsolataival foglalkozó irodalmat citálom, amelyek jórészt Wesselényivel való viszonyára koncentrálnak, Kemény Zsigmond kettőjükéről adott, részletes beszámolója miatt (Kemény 1970: 5–310; Gergely 1972: 46–48; Csorba 1991: 47–63; Fónagy 2003: 40–48; Oplatka 2005: 111–120, 128, 161–168; Fónagy 2010: főleg 514–518, 521; Csorba 2010: 80–82, 108; Fónagy 2011: 47–48, 49–51; eltérő fókusszal: Fazekas 2002; Brigovác 2012: 115–152).

háló kiépítése, amely bizalmasoktól politikai szövetségeseken át bajtársias társulásokig ívelt.

Mindennek felfejtését valahol az 1820-as évek elején, a harmincas éveiben járó Széchenyi alakjának felvázolásával érdemes kezdeni. Hasonló társadalmi státusú férfiak ebben az életkorban már általában megtalálták a helyüket az életben, családot alapítva, gazdálkodva vagy birodalmi-udvari karriert építve. Az ő esetében viszont az érett férfi képe alig-alig fedte benső, világfájdalmas és önmagát kereső énjét. Válságban volt; hosszú évek óta ugyanazokat a megoldatlan problémákat görgette maga előtt. Nem a kisebb, jellembeli fogyatékoságokról van szó, hanem a nagy kérdésről, hogy akkor mit is kezdjen az életével. Magánéleti boldogságát ellehetetlenítette, hogy érzelmei felett időről időre más és más, de egyformán elérhetetlen nő vette át az uralmat: sógornője, Caroline Meade után Zeno Saurau felesége, Gabrielle Hunyady; majd Caroline testvére, Selina; aztán Henriette Liechtenstein; végül a legkínzóbb szerelem: gróf Zichy Károly hitvese, Crescence Seilern. Ígéretesen induló katonai pályafutása is megfeneklett – örnaggyá való kinevezését egy ponton maga a császár utasította el (Széchenyi 2002: 304) –, de így is csak 1826 elején, hosszú töprengés után vette rá magát a kvietálásra (Széchenyi 2002: 386). A legsötétebb órákban a halált várta (Széchenyi 2002: 252); a világból való kivonulás gondolata – akár szerzetesként, remeteként (Széchenyi 2002: 210, 398), akár sztoikusként, filozófusként (Széchenyi 2002: 289, 398), vagy egyszerűen Amerikát bejárva (Széchenyi 2002: 233, 262) – pedig visszatérő motívummá vált naplójában. De ezzel párhuzamosan merült fel benne a közéletbe való bekapcsolódás lehetősége; hogy életét nemzete felemelkedésének szenteli (Oplatka 2005: 106–110). Azonban az, hogy privát kiteljesedését feladja, és idejét, tehetségét, vagyonát önszántából, mintegy kötelességként a köz javára áldozza, nem egyszerre dőlt el benne.

Magán- és nyilvános életének zsákutcájából a kiutat, érvelésem szerint, az erényre, mint vezérlő elvre való rátalálás jelentette, ahogy a *vita contemplativa* és a *vita activa* közti választás kényszerűségét is fellelt közös nevezőjük, az ethosz oldotta fel, több hullámban. Az 1820-as évek elején ez még valamiféle viselkedésbeli ideált jelentett; különböző történeti és korabeli kulturális minták idézését a sztoikusoktól a (militáns) szerzeteseken át a kortárs világalakítók példájáig; de leginkább ezeknek, mint (leendő) szerepeknek a felmondását – még csak nem is próbálgatását –, megtapasztalásuk vagy beteljesítésük lehetősége nélkül. Reménytelen szerelme viszont a szenvedélyek megbabolázásához vezetett; a diéta pedig saját érdekei háttérbe szorítására készítette, azaz az erény további aspektusainak gyakorlására, sőt megélésére adott alkalmat: a becsvágy megvetésére; anyagi áldozatvállalásra; megfélemlíthetlenségének és megvesztegethetetlenségének példázására; elvei melletti tántoríthatatlan kiállásra; végső soron az önmagában állásra és a szükségszerű társtalanságra.

Ő is még tanulmányai idején, illetve későbbi olvasmányai – például Plutarkhosz életrajzai – során találkozhatott az ethosz meghatározó antik példáival:

sztoikus bölcselők, államférfiak, katonák történeteivel (Széchenyi 2002: 107; Bártfai Szabó 1943: 48). A római köztársaság eszméje, illetve az azt védelmezők erkölcsi tartása szintén korán etalonná lett a szemében (akár Vittorio Alfieri Lucius Junius Brutus történetét feldolgozó drámájának tolmácsolásában) (Széchenyi 2002: 83, 107). Hozzájuk viszonyított, az ő mércéjük szerint mért mindent. Szerelmi csalódása idején, szuicid gondolatokkal elterelve is őket, a közállapotok miatt öngyilkos hősöket idézte, nem minden irónia nélkül (Széchenyi 2002: 228); de a honi gazdálkodás észszerűtlenségét is a régi bölcselők logikájával vezette le egy rágós borjú és egy sovány tyúk példájából (Széchenyi 2002: 429). A sztoikus *virtu* ideálja valójában a kívülállást tette lehetővé számára; azt, hogy távolságtartó módon viszonyulhasson különböző jelenségekhez (Széchenyi 2002: 289); hogy kritikusan – és az idő előrehaladtával egyre inkább *felülről*, saját igazáról meggyőződve – szemlélhesse környezetét.

A római köztársaság (és a korabeli változatának tekintett alkotmányos monarchiák) eszményének tükrében alakította ki a magyar alkotmányosság eszméjéhez való viszonyát is. 1823-ban ő is szembesült a *constitutio* maradványainak felszámolásával: az erőszakos adószedéssel és újoncozással; a királyi tanácsadók és biztosok törvénysértéseivel; a kormányzat embereinek hazai pozíciókba emelésével (Széchenyi 2002: 237, 239, 241–243, 254). A közállapotokért azonban a bécsi udvar politikáján túl a nemesi alkotmány által konzervált feudális viszonyokat is felelősnek tartotta, miközben tisztában volt azzal, hogy az adott körülmények között egyedül a *constitutio* védelme jelenthet bástyát az abszolutizmus előretörésével szemben (Széchenyi 2002: 335). Így valamiféle szoros, de fordított megfelelést tételezett a római köztársaság, illetve a magyar alkotmányosság eszméjét védők között. A nemzeti álláspont kétarcúsága miatt például még a felvetést is nevelésnek találta, hogy egy magyar nemes, Cassius, Brutus vagy Cato sztoikus öngyilkosságának mintájára, „egyoldalú szabadságának elvesztése miatt, amelyben ő deresre vonathat és a paraszt ordíthat – a Dunába vetné magát” (Széchenyi 2002: 239). Ő persze valódi sztoikus volt, a rómaiak leszármazottja, aki felismerve a felemás helyzetet, autentikus pozíciót foglalhatott el. A kiutat így vagy a lemondás erényének gyakorlásában, az *otium* körébe való visszavonulásban határozta meg, vagy éppen ellenkezőleg abban, hogy „mindenre elkészülni, a jogért és igazságért mindent merni és feláldozni, mit se félni, sőt, egy méltatlan halállal is higgadtan szembenézni [...], csak a hajtórugó ne a becsvágy, hanem az erény szeretete legyen!” (Széchenyi 2002: 239).

Ez azonban az elmélet volt; ezeket az átfogó életvezetési elveket ekkor még nem tudta a mindennapjaiba átültetni: újra és újra szembesült azzal, hogy képtelen Epiktétosz és Marcus Aurelius filozófustársra lenni (Széchenyi 2002: 266, 267, 297). Hiába próbálta például érzelmeit kontrollálni, tartását megőrizni a Henriette-hez fűződő, egyoldalú kapcsolatának lezárultakor, 1823 végén; ekkor még, lévén túl általánosak, kivitelezhetetlenek voltak az olyan vállalások, mint „Férfiasság, komolyság, büszkeség, a balsorsban kivált” (Széchenyi 2002: 264),

vagy a „Minden tettemben méltóság, következetesség. Nyugalom” (Széchenyi 2002: 265, 266). Anyja halálos ágyánál tett fogadalma is a távoli jövőre vonatkozott: „Mindig szenvtelenül, semlegesen fogok viselkedni; mert ritkaság, ha az ember igazságérzetből és nem hiúságból és becsvágyból cselekszik” (Széchenyi 2002: 269).

Az áttörést a neosztoikus Michel de Montaigne *Essais* című, „nagynehezen” értett, mégis „nélkülözhetetlenné” (Széchenyi 2002: 257) váló művének (első kiadás: 1580) mélyebb befogadása hozhatta el, ha lassan is. Még 1823 őszén került a kezébe; hónapokig olvasta. Keveset másolt át belőle naplójába – általában véve keveset jegyzetelt könyvekből –; amit viszont igen, az meghatározó felismeréseket takarhat. 1824 májusában például azt írta ki, hogy az erény „más és nemesebb dolog, mint a jóra való ösztönök, melyek velünk születnek” (Széchenyi 2002: 287). Elvont eszmény, amelyhez immár saját magát mérhette; amellyel folyamatosan összevethette viselkedését; amelynek eléréséért újra és újra tennie kellett. Így juthatott el 1825 elején arra a pontra, hogy kijelenthette: „érezem, hogy az élet minden körülményei között uralkodni tudok magamon, s hogy morális akaratom bizvást diadalmaskodni fog fizikai gyengeségemen” (Széchenyi 2002: 302).

Ekkoriban a Crescence-szal való kapcsolatot még nem jelentett többet „szerelmeskedésnél” és „igazi kacérkodásnál” (Széchenyi 2002: 297). Felértékelődésért éppen az erény eszmény voltának felismerése és a testi vágyak, az érzelmi szükségletek korlátozásában szerzett viszonylagos jártassága hozta el, hónapokkal később. Az asszony tisztességében ugyanis a tisztesség *per se* a (női) képére ismert, ahogy testi-lelki vágyainak folyamatos megtagadását egyre inkább – és érdemes figyelni a katonatiszt szóhasználatára: – önmaga felett aratott, „legszébb győzelme[kkén]t” látta (Széchenyi 2002: 304). Így vált Crescence az *ideáljává* – az *erény* (már korántsem „behelyettesíthető” [Oplatka 2005: 136]) *megtestesülésévé* –, és az *ennek* való megfelelés vágya a gróftól egyre nagyobb kihívások elé állította; az önmegtartóztatáson, áldozaton és lemondáson túl mindezek egyedülálló méltósággal való beteljesítését követelve. Emiatt vehette fontolóra például Wesselényi tanácsát, hogy apja sírjára esküdjön, hogy szerelme tisztaságát megőrzi (Széchenyi 2002: 384). És ezért dönthetett úgy 1825 októberében, hogy életét „honfitársai[]nak és felebarátai[]nak” szenteli; ezért tehetett fogadalmat arra néhány héttel később, hogy „boldogságomat, nyugalmammat az erény nehéz, göröngyös, de nemes útján fogom keresni. [Crescence] engem máris jobb emberré tett” (Széchenyi 2002: 353, 363). De éppen ezek az ismétlődő esküvések (Széchenyi 2002: 410) jelzik a vállalásnak nem is annyira a nehézségét, mint inkább céltalanságát; az erényesség gyakorlási lehetőségeinek hiányát, azok folyamatos keresését.

Az önkorlátozásnak a mindennapjain való eluralkodásával, saját boldogsága feladásával és nemesebb célok maga elé tűzésével példaképei is szükségképpen átalakultak. Az antik sztoikus mellé a már korábban is vágyott „keresztény filo-

zófia” (Széchenyi 2002: 274) névtelen hősei – a „valódi” (Széchenyi 2002: 381) a „gyakorló” (Széchenyi 2002: 398) filozófusok – léptek; az önsanyargatásban élenjáró, életüket másokért, sőt eszméikért áldozó magányos templomosok és máltaiak, az igazság lovagjai (Széchenyi 2002: 340, 363, 405). De nemcsak a múlt kínált azonosulási mintákat. A korabeli jelenben is talált hiteles, az etikai tartás, a méltóság tekintetében mérvadó személyiségeket. Például az angol *gentlemaneket*; ezeket a meglátása szerint honfitársainál magasabb rendű lényeket (Széchenyi 2002: 408); akik „társaságában [...] szívem, keblem tágul[], nézeteim nemesebbékké vál[]nak” (Széchenyi 2002: 405). De ilyenek voltak a „világ-alakítók” is; „a népek szokásaiban, erkölcsi, és vallási nézeteiben, életmódjában és ízlésében válságot és katasztrófát” előidéző kortársai: Napóleon, Byron, Washington, Bolivar és Franklin, hogy néhányat említsünk az általa nagyra tartottak közül (Széchenyi 2002: 282). (Utóbbi, a puritán republikanizmus megtestesülése, különösen nagy hatást tett rá [Széchenyi 2002: 318; Oplatka 2005: 138] azzal, hogy tizenhárom erényt gyakorolt nap mint nap, ifjúkorától élete végéig, erkölcsi tökéletesedése érdekében.) Ha kimondatlanul is, de körükbe kívánt lépni Széchenyi akkor, amikor életét és vagyonát népének szentelte; amikor olyan tervekkel dédelgetett, hogy „újjaferemt[sen] egy ilyen mélyre süllyedt országot” (Széchenyi 2002: 405). Vagy amint 1826. november 16-án saját maga számára tisztázta: „Bensöm napról napra nyugodtabb lesz: Végre világosan látom hivatásom. Eszmémnek, terveimnek ide-oda ingadozása lassanként megszűnik – és egész életem biztos, határozott, állandó irányba lendül. [...] Életem legyen a hazámnak, legyen az emberiségnek szentelve!” (Széchenyi 2002: 424).

Hogy testi vágyainak visszaszorítása mellett a másokért való önfeláldozás élményét is megtapasztalhatta, abban az országgyűlésnek nagy szerepe van. A diéta ugyanis egy olyan közeget biztosított, ahol az életvezetési elvként kitűzött erény különböző, addig csak elméletben vallott aspektusait gyakorolhatta (úgy is, hogy a franklini erények meglétét, szintén táblázat formájában, önmagán nap mint nap ellenőrizte¹³). Esetében így nem kizárólag a rétor nyilvános szerepléséből következtethetünk a közszereplő erényeire; a közéletben szerepet vállaló férfi kivételes méltósága különböző helyzetekben és tettekben manifesztálódott.

A hon iránti elkötelezettsége miatt nem volt kétséges, hogy részt vesz a diétán; európai útjáról úgy tért vissza, hogy a gyűlés első napját se mulassza el.

¹³ A mértékletességet, a hallgatást, a rendezettséget, az eltökéltséget, a takarékoságot, a szorgalmat, az őszinteséget, az igazságosságot, az önuralmat, a tisztaságot, a nyugalmat, az alázatosságot és a vallásosságot átvette Franklin rendszeréből, azonban a szexuális önmegtartóztatást [Chastity angolul, Chasteté franciául] nem. Utóbbi helyett az ő francia nyelvű, 1826 januárja és márciusa között vezetett táblázataiban a jótékonykodás [Charité] szerepel. Franklin rendszerében a halálra való készülődés (feltehetően ezt jelölhette a gróf egy halálfejjel), illetve a Le monde [a világ] sor sem tűnik fel (Széchenyi 1926: 2. kötet, 716, 719, 720–721).

A politikai nyilvánosságban való fellépés tervével érkezhetett; ugyanakkor katonatisztként tarthatott is a számára újszerű küzdőtéren való megmérettetéstől. Az első hetekben megfigyelt; naplója alapján őt a beszédek tartalmán túl a hatásosság formái is foglalkoztatták a diétai referensekkel szemben. Már az első napokban azt jegyezte le, hogy Bartal „nagy ékesszólással” (Széchenyi 2002: 332), Nagy Pál pedig „nagy jártasság[gal] és szerencsés előadásmód[dal]” bír (Széchenyi 2002: 336); Dessewffy viszont „a legízesebben” mondja el véleményét (Széchenyi 2002: 338). Hasonló, elismerő (vagy kritikuss) kommentárok tucatjai olvashatók jegyzetei közt; a biztosok megbüntetését kérők közül egyszer például Dessewffyt, Péchy, Perényit és az idős Platthy Mihály barsi követet emelte ki, mint akik „magyar érzelemmel, energiával és ügybevégoan beszéltek” (Széchenyi 2002: 342). De a kormánypártiakra is odafigyelt (Széchenyi 2002: 349); és a későbbiekben is feljegyezte a hatásos felszólalásokat: 1826. január közepén például meglátása szerint Borcsiczky, Márjássy, Vay, Dessewffy és Nagy „határtalan erővel beszélt” (Széchenyi 2002: 379) az *imputatio* védelmében.

A szónoklatok hatásmechanizmusát tanulmányozva döbbenhetett rá, hogy sok beszéd öncélú; hogy a követek egy része nem a tárgyalt gazdasági vagy jogi kérdésekhez, hanem a retorikához értett. Már a diéta lelegején feltűnt neki: „A deputáció az ország sérelmein dolgozik! Egyetlen praktikus, ügybe való embert sem látok, – ékesszólót sokat. Meseországbeli költők” (Széchenyi 2002: 339). Még nagyobb kiábrándultsággal vette tudomásul, hogy az ellenzékiek közül többen hiúságból, saját népszerűségük növelésére használták a nyilvános szereplést, a diétai politikai beszédet. „Vágy a csillogásra, semmi erény. – Bezere[dj] [György, veszprémi követ] az egyetlen gyakorlati koponya. – Nagy Pál orator genie [szónok zseni] Dessewffy költő. Deák a legerényesebb” (Széchenyi 2002: 350). Az okot (részben) a politikai mozgástér behatároltságának tulajdonította; annak, hogy „[a] rendek nincsenek lövő helyzetben: innen származik egyfajta vetélkedés, hogy ki mond erősebbet, hatásosabbat” (Széchenyi 2002: 347).

Saját orátori *ars poeticá*ját ettől gyökeresen eltérően határozta meg; zsinórmértékéül azt szabta, hogy „olyan igazsággal és mérséklettel beszéljünk, hogy mindazt, amit egy kerületi ülésen mondunk, a bitófa alatt is elmondanók” (Széchenyi 2002: 340). Azzal azonban nem számolt, hogy a bitófa árnyékában nehéz megszólalni. Mert feltehetően korábban is hozzászólt volna kérdésekhez (Széchenyi 2002: 347), de nem mert felállni. Első felsőtáblai, október 12-i megnyilatkozásával kapcsolatos élménye is a szólásra emelkedés nehézsége volt (Széchenyi 2002: 347–348), holott a választott nyelv, valamint az alsótábla *nunciama* mellett való kiállása feltűnést keltett, és már másnap követőkre talált, többek közt Esterházy Mihály személyében (Széchenyi 2002: 348; Guzmics 1883: 60; Keglevichné 1938: 279). Nyilvános felszólalással kapcsolatos szorongásai lassan oldódtak; eleinte még a beszéd szándékát is megörökítette naplójában

(Széchenyi 2002: 372). És hiába tett szert jártasságra, a feléje irányuló figyelem, a vele kapcsolatos várakozás bénítóan hatott rá (Széchenyi 2002: 387).

Elfogódottságát a maga elé tűzött ideál, a visszafogottság viszont jól leplezhette. A tárgyilagos, lényegre szorítókozó – túlzásoktól, erős képektől és üres gesztusoktól mentes – stílust, a puritán előadásmódot kezdettől tudta tartani; leginkább az elismerés hajhászásának a látszatát igyekezett kerülni. A magyar nyelv ügyének előmozdítására tett felajánlásakor is, a Jelenvolt szerint, azt hangsúlyozta, hogy „[n]em azért teszem ezt [...] hogy vivátokat kapjak érte, nem is azért, hogy másokat hasonló tetterre tüzeljek”. Hitelessége, sikere ebből is – nem kizárólag felajánlása nagyságából – fakadhatott; hogy az orátor dísztelensége és a közéletben újonnan feltűnő férfi római jellemet sugalló politikai imázsa fedésbe került. Így folytatta a gróf ugyanis a Jelenvolt (valamint Zsoldos Ignác, Tar Gáspár, Sztojka Imre és Szoboszlai Papp István) szerint: „Ezt nem minden teheti, ugy mint én. Én nőtelen ember és katona vagyok. Jó barátim vagynak, a kikenél én eltudok élni egy esztendeig úgy, hogy a magaméhoz nem nyulok” (Jelenvolt 1868: 82. sz.).¹⁴ Felajánlása így egy főúr bőkezűsége helyett – Apponyi Antal ekkor ajándékozta családi könyvtárát Pozsony városának – egy katonaember kivételes erkölcsi nagyságát példázta, aki a nemes céltől vezérelve, sztoikus nyugalommal és aszketikus lemondással egy már-már spártai életformát vállalt magára; aki a nyilvános ünneplés helyett hasonlóan nemes elveket valló bajtársai szűk körébe, egy emelkedett szellemű, de puritán férfiközösségbe vonult vissza. Ezt a képet erősítette és a többi adományozóra – Károlyi Györgyre, Andrásy Györgyre, valamint saját magára – is kiterjesztette később Vay Ábrahám, amikor a tett *nunciumban* történő említésénél a lehető legszikárabb megfogalmazáshoz ragaszkodott (ismét, szemben Apponyi ünneplésével):

¹⁴ Hasonló mondattörödékeket rögzített Zsoldos is: „ő ugymond nem tsekély áldozatot tett, azt mindazonáltal már előtte feltette magában – hiszem vagynak sok jó Baráti ugymond a' kikenél addig élélhet” (Zsoldos 1825: fol. 93. recto). Tar szerint úgy nyilatkozott, hogy ő, „mint katonai szolgálatban levő [...] s magános személy, kevéssel beérheti, s ha lehetnének is némely apróbb szükségei, azokat számos jó barátainak szivességek kipótolhatja” (Tar 1876–1877: 34). Sztojka Imre máramarosi követ szerint: „ő még ifju s nőtelen ember lévén s kevéssel beérhetvén, azt magától könnyen elvonhatja” (Szilágyi 1876–1877: 38). Szoboszlai levelében pedig szó szerint megismétli a Jelenvolt mondatait (Szoboszlai 1876–1877: 82)! De évekkel később Kemény Zsigmond is, aki egyébként jelen sem volt, hasonlóan foglalta össze felszólalását – „barátaim eltartanak” –, sőt megtoldta a következőkkel: „Képezem, valának a kerületi ülésben olly classicus műveltségű táblabíráink, kik otthon Plutarchust tüstént elővették, és keresik – hogy Széchenyivel párhözamba állithassák – a görög nagy férfit, ki midőn gazdag örökségét az állam rendelkezése alá adta, lelkesülten fölkiáltott: már ezentul a prytannaeumból [Prytaneum; itt a szerényen élő, a közösség által eltartott emberek intézményeként szerepel] fogok élni s fekete levest eszem” (Kemény 1851: 357–358).

Vay, mint egyik az ajánlók közül, valamint gróf Széchenyinek ezen ajánlásban a lelkét ismeri; úgy magáról és a többi ajánló társairól is bizonyossá tette a Státusokat, hogy azt nem valamely dicsőség, vagy hálaadás vadászatja végett, hanem egyedül a közjónak előmozdításától lelkesítve cselekedték, és így nem akarják tudatni a balkezekkel is, amit a jobbal tettek, sőt közönséges nyilvánosságra sem hozták volna a dolgot, ha az intézetnek elrendelése meg nem kívánná, azért [... a Dessewffy] által mozdított dicséreték és hálaadások kijelentését megköszönvén, [azokat] el nem fogadta (Guzmics 1883: 208).

Az orátor érdeme így visszafogottságában, a közszereplő etikai tartása pedig tudatosan szerényen képviselt önkéntes áldozatvállalásában testesült meg – hogy a nyilvánosságban feltűnő férfi erényének ezen aspektusán időzzünk továbbra is. A köz javát Széchenyi máskor is egyéni anyagi érdekei elé helyezte; ráadásul ugyanazokkal a szavakkal fogalmazta meg, amelyekkel érzelmi szükségleteinek visszaszorítását is leírta (vagyis ez sem egy pszichés szublimációs folyamat része, hanem egy tudatos morális karakterépítés első lépése volt, akárcsak Franklin életében). Már a diéta megnyitásakor elkötelezte magát ugyanis a parasztok terheinek könnyítése mellett, mondván:

Szép diadal az, ha az ember, mint az emberiség lovagja, önnön érdekei ellen beszél – és e nehéz győzelmet saját magán aratja. Mutassuk meg a világnak, hogy, ha a körülmények miatt alkotmányunk illiberális maradt is, – és ha ebben az időszakban semmiféle lényeges változtatást nem lehet végrehajtani – veszedelem nélkül – mutassuk meg, hogy individuális nézeteink mindazonáltal a korszellemmel együtt haladtak, és hogy kicsiny és szétdarabolt nemzetünk méltó minden gondolkodó megbecsülésére (Széchenyi 2002: 340).

Elvét a gyakorlatba is igyekezett átültetni: 1826. január 11-én, az *imputatio* kérdésének felsőházi tárgyalásakor azt indítványozta, hogy az adóbeszámítás révén kieső kormányzati bevételeket *subsidiüm*okkal [önkéntesen befizetésekkel] pótolják. „Egyetlen támogatót sem találtam” (Széchenyi 2002: 378). Azaz bármennyire is igyekezett az Akadémia alapításával kapcsolatban hangsúlyozni egyéni hozzájárulásának másokat nem kötelező jellegét, az átfogó társadalmi reformok kérdésében *példamutató* kívánt lenni az arisztokráta számára. Egy év múlva pedig azt tűzte maga elé, hogy „a pénzügyi viszonyok tárgyalásakor nekem, mint becsületes embernek, önnön érdekeim ellen kell beszélnem. – Kereken ötvenezer pengőforint különbségre rúghat ez nálam” (Széchenyi 2002: 434).

Az anyagi áldozatvállalás példája jelzi, hogy az *incredibilis gravitas* eltérően nyilvánult meg egy mágnás, mint egy alsó táblai követ esetében. De a megfélemlíthetetlenség is mást takart egy katonatisztnél: a zsarnoki hatalomnak nem volt fegyvere ellene. Legtöbbször az udvarral szorosabb kapcsolatot tartó isme-

rőseitől értesült arról, hogyan gondolkoznak felőle, de a híreket sztoikus nyugalommal fogadta; céljai tekintetében rendíthetetlen és tántoríthatatlan maradt. Első nyilvános fellépését követően például tisztára, Carl Clam-Martinitz tudatta vele, hogy „a császár rendkívül dühös reám, s Ferdinánd főherceggel akar engem elintéztetni. »Amiért ellenem beszélt, és az uniformisát megtépázta«” (Széchenyi 2002: 351). Reakciója erre nem volt más, mint a már jól működő (franklini) „Nyugalom, komolyság és hallgatás” (Széchenyi 2002: 351). Másról azt hallotta, hogy valaki a császárnál „be akar panasolni”. De ezzel kapcsolatban is csak egy horatiusi idézet jutott eszébe – „nem rettent büntudat és vétek sohse sápaszt” (Széchenyi 2002: 356) –, majd két napra rá felállt, hogy felajánlást tegyen egy tudós társaságra. Ezután már maga Metternich adta tudtára, hogy a „császár haragszik”, de neki sem mondhatott mást, mint amit bármelyik, a köztársaságért küzdő római válaszolt volna hasonló helyzetben: „én a jót, a becsületeset akarom, a végemmel nem gondolok” (Széchenyi 2002: 368). A születésnap küldöttségnek így ő is tagja lett; úgy tűnik, tudta, mi következik (Széchenyi 2002: 383, 385).

Utóbbi esettől eltekintve – amelyről nem ismert beszámoló¹⁵ – személyesen csak a felsőtáblán elnöklő nádorral, vele is jórészt a nyilvánosság kontrollált keretei között ütközött. Többször felkészült a vele való konfrontálódásra (Széchenyi 2002: 438, 442); máskor pedig tisztában volt azzal, hogy milyen reakciókat vált ki hozzászólása, de ez nem feszélyezte (Széchenyi 2002: 372). 1826. április elsején például hosszú, kemény beszédben ostromozta a főrendeket, mert azok (látszólag) egyetlen szó miatt dobták vissza státuszok papírpénz-kibocsátással kapcsolatos *nunciumát* (Széchenyi 2002: 397). A *palatinus* ott helyben, mindenki előtt keményen megfeddte – erről a legtöbb diarista részletesen beszámolt (Szoboszlai 1876–1877: 98; Guzmics 1883: 225–226; Keglevichné 1938: 293) –, de ő csak annyit tartott említésre méltónak mindebből, hogy „A nádor megdorgált – Atyámra való tekintettel, mondja, nem akar túlságosan szigorú lenni. Én nyugodt voltam, egy cseppet sem zavarban – nem válaszoltam. Hogy ez jó volt-e, vagy sem, nem tudom” (Széchenyi 2002: 397).

Ez a feltűnő: hogy úgy vélte, megengedheti magának, hogy elengedje a füle mellett feljebbvalói hozzá intézett szavait, vagy visszaszóljon nekik – mint Dessewffy vagy Almássy –, ráadásul több-kevesebb nyilvánosság előtt. Nem megfélemlíthetlenség ez; több, vagy inkább más. Széchenyi, elvei és eszméi miatt, erkölcsi értelemben magasabb rendűnek tartotta magát a birodalom urinál – innen magabiztossága; ha úgy tetszik: halált megvető bátorsága. Hihetetlen méltóság benső megélésére vall ugyanis, ahogy feltehetően még a születésnap

¹⁵ Ezeknek a napoknak a történéseit (is) kitörölte titkára, Tasner Antal a naplóból, a gróf végakarátát beteljesítve (Széchenyi 2002: 384). Keglevich Jánosné Zichy Adél utalhat rá egyedül, mondván Széchenyi „most nyújtotta be tisztí rangjáról való lemondását, mert torkig van azzal, hogy minden ember megleckéztethesse” (Keglevichné 1938: 289).

küldöttség tagjaként a császár (vagy már Metternich pozsonyi) előszobájában felettesének (és egykori bajtársának) Wentzel Liechtenstein hercegnek (még a megleckéztetés részét képező) megjegyzésére reagált. A férfi felvetésére, miszerint a császár mindenestől elvetheti a *constitutiót*, és a hadsereggel – köztük ugye Liechtensteinnel – bevonulhat, ezt felelte: „Nem tudunk ellenállni, az bizonyos, de lesznek emberek, kik elég bátrak azt mondani: Felséged az erősebb, – de esküszegő, tirannus – Mi szerencsétlen elnyomottak vagyunk – de becsületesek etc.” (Széchenyi 2002: 386). Kijelentése mögött nem pusztán a római köztársaság eszméjét a császársággal szemben mindhalálig védők öngyilkos példája sejlik fel, hanem a zsarnokölés – a birodalom egyik urának előszobájában állnak! –, vagy legalább a királygyilkosság: pontosabban egy, az erényességet nélkülöző, így alattvalói hűségére sem méltó uralkodónak a közösség általi felelősségre vonása; egy olyan eszme, amelyet néhány évvel korábban a neosztoikus Montaigne könyvéből feltűnően aprólékosan jegyzetelt ki (Széchenyi 2002: 282–283).

Míg a megfélemlítés nem érintette meg, az állam megvesztegető hatalmát nehezebben ismerte fel. A kormánypártiak pozícióba kerülése már az 1820-as évek elején is dühítette; attól viszont nem riadt volna vissza, hogy régóta vágyott órnagyi kinevezéséhez megvesztegetéssel jusson (Széchenyi 2002: 227). Felsőbbrendűségének tudatában háborgott azon, hogy „az ilyen embereknek, mint én, meg kell vásárolniuk előléptetésüket!” (Széchenyi 2002: 227). Az ország bajának, és nem saját erkölcsi gyengeségének, frusztrált ambícióinak tudta be a helyzetet. Nem tartotta kompromittálónak azt sem, ha a hon érdekében folyamadott kormányzati posztért.¹⁶ Bezzeg, ha más tette ugyanezt: felhördült azon, hogy Nagy Pál 1823-ban állítólag „kamarás-kulcsért kunyerált!” (Széchenyi 2002: 234).

A különbség abban állt, hogy Széchenyi meg volt győződve saját nemes szándékairól (amit másokról, úgy látszik, nem tételezett); illetve abban, hogy akkor még nem volt közszereplő. A megingathatatlan etikai tartást ugyanis, amint a diétára érkezett, nemcsak az alsótáblai követekre (Széchenyi 2002: 349), hanem magára nézve is kötelezőnek ismerte el. Nem véletlen – mert *credónak* is tekinthető –, hogy Szegedynek még a diéta legelején tett, a követektől állandó önfegyelmet, szigorú erényességet és lemondást követelő felszólalása egyedül az ő lejegyzéséből ismert – más diaristának nem ütötte meg a fülét.

És milyen nehéz lehetett a régóta vágyott előléptetésről önszántából lemondania; Metternich szirénhangjának ellenállnia: annak, hogy „Ön az lehet, ami akar”, „mindenre igényt tarthat még [...], s]zámíthat rám” – persze nem rögtön, mert az „feltűnő volna: az volna a látszata, mintha meg akarnók nyerni önt” –,

¹⁶ 1825 májusában például „Eszembe jut [a más nemzeteknél tapasztalható gazdasági fellendülés okairól] Metternich-hel beszélni, – s magamat ezekbe az országokba kiküldeni” (Széchenyi 2002: 308).

csak ellenzéki szerepéből lépjen vissza (Széchenyi 2002: 368). Nem tántorodott meg; tisztában volt azzal, hogy hitelességéhez elengedhetetlen feddhetetlensége. „Nekem nem szabad soha semmi lennem, mert az emberek azt mondják: honores mutant mores [A megtiszteltetések megváltoztatják az erkölcsöket]” (Széchenyi 2002: 369).

Hogy mennyire sarkalatos problémáról volt szó, azt a barsi főispán Keglevich János feleségének, az államminiszter Zichy Károly lányának, Adélnak a diétai jegyzetei is alátámasztják. Ő a felsőtáblai reformereket – Batthyány Fülöpöt és gróf Esterházy Mihályt, báró Mednyánszky Alajost, illetve „egy bizonyos Andrássy [Györgyöt]” is, és még sokakat – egyszerűen „malcontens[nek], elégedetlenkedőknek találta, akik [...], így akarják megbosszulni a királynak el nem nyert kegyeit” (Keglevichné 1938: 285). Hogy nem egy kormánypárti rosszindulatáról van szó, azt Széchenyinek a diétai résztvevők megvásárolhatósága miatti, ismétlődő kifakadásai is alátámasztják (Széchenyi 2002: 349). Kezdetben az egyéni érdekek mindenek elé helyezése zavarta; az, hogy „[a kormánypártiakat] a kitüntetések, rangok, gazdagság szerzése kecsgetti; az [ellenzékiet] a függetlenség szenvelgése, – a tömeg tapsát kiérdemelni, etc. Ki-ki a gusztusa szerint. De mindkét pártot a hiúság és a kapzsiság istensége sarkantyúzza –. Ki cselekszik erényből, igazságosságból és hazaszeretetből?” (Széchenyi 2002: 374). Később viszont a személyes ambíciók mögött egy még súlyosabb morális gyengeséget fedezett fel.

Az alsótábláról 30 kérvény heverhet a császár előtt – a felsőből 12. És micsoda ostobaságokat kérnek ezek az emberek! Szánalmas dolog! Egy kamaráskulcsot, egy udvari tanácsosi címet és hasonlókat. Gazemberségek! [...] Ez évszázadban, melyben az emberek ott állnak, ahová maguk állítják magukat: kérelmek! [...] Fel vagyok háborodva honfitársaimon (Széchenyi 2002: 406–407).

A szolgálalkúség dühítette; a kérelmezéssel együtt járó behódolás, gerinctelenség és hajlongás; az önbecsülés – az etikai tartás és a kiállás – hiánya.

Így egyrészt a megvesztegethetetlenség vált egy megingathatatlan benső eszmény meglétének fokmérőjévé a szemében. Ez hitelesített közszereplőket; ez tette lehetővé, hogy egy diétai (ellenzéki) szónok szavahihető hazafi legyen. Másrészt *vice versa*: a *virtu* manifesztálódott a kimondott dolgokhoz való ragaszkodásban. Széchenyi ugyan kezdetben elítélte a kompromisszumképtelenséget – azt, hogy egyének, *egőjük* miatt, képtelenek álláspontjuktól visszakozni ügyek megoldása érdekében –, viszont belátta, hogy „Magyarországon a hit a közéleti erkölcsben oly kicsiny, hogy az embernek, ha az országgyűlésen beszél, minden első gondolata mellett, ha már kimondta, ki kell tartania, – hogy ingadozónak és jellemtelennek ne minősítsék” (Széchenyi 2002: 351). (Itt érdemes visszaemlékezni Nagy Pálra.) Később teljesen a magáévá tette ezt az

álláspontot: „Amit egy férfi kimondott, amellel tartson is ki, hát még egy egész törvényhozó testület!” (Széchenyi 2002: 418). A közszereplő általa elképzelt méltósággal teli ideálja *ergo* a régi államférfiakat, a római sztoikus szónokokat és szenátorokat – márványszobraik méltósággal teli, visszafogott, de felemelő gesztusait – idézte. „Egy erényes életű férfinak, aki maga senki, és akinek semmije sincs; sem rangja, sem kitüntetései etc. – Magyarországon, ha minden szenvedély lecsillapodott, lehetne olyan hitele, hogy a »dixi« [megmondtam] valamilyen formáját bevezethetné!”¹⁷ (Széchenyi 2002: 362).

De ez az elvei által vezérelt, a népszerűséggel mit sem törődő közszereplő szükségyszerű egyedülállásra volt ítélve; politikai társtalanságra, és Széchenyi ezt jól tudta. Találkozott már ilyen emberrel Somssich Pongrác – leendő soproni alispán, majd diétai követ, egy „nemes gondolkodású férfiú” – személyében 1823 májusában, aki, ha „önzetlen, igazságos nézetei” ismertek lennének, „mindkét párttal, az ultrákéval és az alkotmányosokéval is rútul összeveszne” (Széchenyi 2002: 244). A meggyőződése mellett konzekvensen kiáll, attól senki és semmi által el nem tántorítható férfi eszménye és a megtestesítésére való vágy éveken keresztül fel-felbukkan jegyzetei közt. Legjobban talán az a megállapítása összegzi ezt, amely szerint „[a]z egyik rész akkor találja meg a számítását, ha királypárti, a másik az oppozícióban – egyik is, másik is tisztátalan okból cselekszik. – Tiszteletet és megbecsülést csak az érdemel, aki, ha lelkiismerete parancsolja, kész mindkét párttal szakítani, és egymagában állni” (Széchenyi 2002: 377). Nem meglepő, hogy az *incredibilis gravitas* ethoszának ez az aspektusa tartogatta a legnagyobb kihívást.

1.4. ...és a filozófia templárius lovagjai

Az ok, paradox módon, a meg nem értettségtől, a társtalanságtól való félelmében rejlett. Egyrészt politikai elszigetelődésétől, újonnan szerzett szövetségesei elvesztésétől tartott a közéletben feltűnő férfi. Már 1826 márciusában úgy fogalmazott, hogy „Éreztem, hogyan veszem össze máris mind a két párttal. Menynyire magamban fogok – az én életkoromban állani!” (Széchenyi 2002: 393). És ez nem a politikai függetlenség elérését jelentette; ellenkezőleg: szorongást (Széchenyi 2002: 407). Másrészt az erény különböző aspektusainak valóban római jellemet követelő gyakorlása empatikus társakat igényelt. 1825 novemberének végén például azt róttá naplójába, a már ismert szófordulattal, hogy „végtelen boldogság volna olyan társaságban élni – melyben legalább néhány, vagy akár egyetlen tanúnk lenne, hogy az életben a legnehezebb győzelmet önnön magunk fölött arathattuk! Úristen, be nehéz erényesnek lenni, anélkül, hogy

¹⁷ Ezt később, 1826 szeptemberében már elvé emelte: „Amit egy férfi kimondott, amellel tartson is ki, hát még egy egész törvényhozó testület” (Széchenyi 2002: 418).

az embernek egyetlen együttérző barátja volna –!” (Széchenyi 2002: 363). De fél évvel később is azon lamentált, hogy „Szeretek egy tisztességes asszonyt anyagi tisztasággal –, azon fáradozom, hogy lelkemet arra irányítsam, ami szép, nemes, erényes. Magamat, vagyonomat, virrasztásaimat a köz, a hazám javára áldozom, – és szinte senki sem ért meg, egy egész nemzetben” (Széchenyi 2002: 406).

Mondta mindezt úgy, hogy bizalmasok gyűrűje vette körül; politikai színre lépésével pedig az övéhez hasonló elveket és célokat valló férfiakkal került kapcsolatba. Ezek az eltérő – de a résztvevők tekintetében egymást át is fedő – körök egy kiterjedt, többretű kapcsolati hálót vontak köré; amellet, hogy informális politikai szerveződésekben vett részt, a származására, családi összeköttetéseire és életformájára visszavezethető barátságok is, fokozatot váltva, politikai szövetkezésekké fordulhattak.

Hogy az egymagában állás ideálja és az elszigetelődéstől való félelme közti küzdelemből idővel mégis az előbbi került ki győztesen, az csak részben következett a politikai nézeteihez való tántoríthatatlan ragaszkodásból, például a (jobbágytelkeken élő) nemesek megadóztatásának elve, azaz a *conscriptio* melletti, éppen a rendek ellenében való kiállításból (Széchenyi 2002: 411, 412, 413). Legalább annyira kapcsolatai természetéből fakadt, azaz az övéhez hasonló eszményeket kultiváló férfiak közti sajátos csoportdinamika eredménye: az erényesség tekintetében egymással versengők között ugyanis gyenge a szolidaritás. És bizonyos mértékben ez az oka annak is, hogy a diétai opposíció tagjai képtelenek voltak egy szorosabb (nagyobb érdekérvényesítéssel bíró) politikai formáció létrehozására.

A közösségvállalásnak és a vetélkedésnek ez a dinamikája rajzolódik ki Széchenyi baráti kapcsolataiból ebben az időszakban. Barátai mind, ha különbözőképpen is, az erényességükkel tűntek ki. Unokatestvére, gróf Esterházy Vince például – ő szerelmi ügyeiben volt régi bizalmasa – a bécsi körökben a legerényesebb nőnek tartott Sophie Liechtenstein ugyancsak erénydús férjeként volt ismert (Thürheim 1913: 99–101). Hírnevét a francia háborúk során tanúsított hősiességének köszönhetette (Hirtenfeld 1857: 1204–1205). Kivételes bátorságát VII. Pius pápának Franciaországból Rómába való kalandos visszakísérése is bizonyíthatja (Kinderfreund 1860: 13), amit még tíz év távlatából is felemlgettek a diétán: gróf Csáky Sándor szepesi követ erre hivatkozva utasította el az egyházfőnek fizetendő adót, mondván, a magyarok már épp eleget tettek a pápaságért (Jelenvolt 1868: 78. sz.). Vince azonban, családi kapcsolatai miatt is, távol tartotta magát az ellenzéki politizálástól.

Hogy gróf Andrássy Györgyhöz, gróf Károlyi Györgyhöz, gróf Esterházy Mihályhoz (és bizonyos mértékig Wesselényi Miklóshoz is) a (többé-kevésbé) hasonló szocializációnál, a katonáskodásból fakadó élményeknél, valamint egyező politikai nézeteknél is több fűzte, azt a férfiaknak az övéhez hasonló diétai szárnypróbálgatásai jelezhetik. Első magyar nyelvű beszédét Esterházy – ez

a Széchenyinél radikálisabb elgondolásokat valló férfi – szekundálta (Guzmics 1883: 60; Keglevichné 1938: 279). Károlyi és Andrássy (szatmári, illetve tornai követként) pedig többször felszólalt a rendek pártján (Guzmics 1883: 116, 188; Jelenvolt 1868: 85. sz.; Széchenyi 2002: 389–390); ők ráadásul azonnal követték akadémiaira tett felajánlásának példáját (Guzmics 1883: 115), amihez Esterházy később csatlakozott (Guzmics 1883: 213; Széchenyi 2002: 366). Közös eszmények – a honért hozott áldozatok, a *virtu* – kultiválásán nyugodhattott tehát kapcsolatuk. Széchenyi felajánlaskor mondott beszéde, illetve Vaynak a tett *nunciumban* való említésével foglalkozó felszólalása szintén arra mutat, hogy baráti körük egyazon ethosz által vezérelt, informális férfitársaságként is leírható. Ezen nem változtat, hogy Széchenyi barátai politikai szerepléséről vagy erkölcsi tartásáról alkalomadtán elmarasztalóan, illetve lekicsinylően nyilatkozott (Széchenyi 2002: 348, 778–779); viszont előrevetíti azokat a feszültségeket, amelyek az egymással szolidáris, ugyanakkor a *virtu* megtestesítésében egymással vetélkedő társak közt támadtak, és amelyek minduntalan feszegették közösségük kereteit.

Ebből a baráti társaságból válhatott ki – ha kivált egyáltalán¹⁸ – a Széchenyi, Wesselényi és Esterházy által formált Erényszövetség, amelynek megalakulását a magyar nyelvű esküvés szövege dokumentálja a gróf naplójában 1825. november 27-én:

Mi a tzielünk? A Hazánk fiaira, és azok gyermekei és unokájira annyi szerencsét és áldást hozni, amennyire aztat a mi tehetségünk végbe viheti. Hogy dolgozhatunk leg böltsebben annak a nagy czélnak elérésére? Hogy azon törekedünk hogy az mostani Ifjúság nevelésére oly nagy befolyást szerzünk magunknak, hogy azok több polgári Virtusokkal bírjanak, mint sem a mi (contemporains) [kortársaink] és atyáink. – Mert mi megvagyunk abban győztetve hogy az emberiség tsak az Értelem az Erkölts és a Böltesség kiterjedése által léphet ama szerentse és áldás magasságára, melynek elnyerése a mi méltó Czielünk – Minekutána pedig abban meg alopodtunk, hogy mi a maga viseletünk Példája által, ha nem több, – de bizonyossan annyit használhatunk, mind tanátsaink és beszélgetéseink által, – aztat a régi Principiumot mindég az elménkben ébren tartani akarjuk – hogy semmi leg kissebbet se míveljünk a nélkül, hogy ne mondanánk magunknak, – Lát téged az Isten, – és látnak a mostani százodd Philosophusai – Ha magunkban annyi erő vagyon – ily szoros és sokszor keserű útját az igaz Virtusnak járn magunk közt, semmit titokban (amennyire ez tsak magunkat illet.) (Széchenyi 2002: 364).¹⁹

¹⁸ Széchenyi néhány évvel későbbi levele arra utal, hogy Andrássy és Károlyi is része volt a „barátság-frigynek” (Széchenyi 1889: 2. kötet, 188–190).

¹⁹ További szövegtörödékek: „A mi szövetségünknek olyannak kell lenni, hogy annak jó intézetén, erköltsőségén és méltóságán leg rosszabb akarónk se hozhasson gyanút.

Szövetkezésük így, Széchenyi (sőt Wesselényi és Esterházy) tudatos (politikai) karakterépítési programjának betetőződéseként értékelhető: az *incredibilis gravitas* beteljesítésének tudatát jelzi. Azt, hogy úgy tekintett(ek) magára, (magukra), mint aki(k) megtestesíti(k) a sztoikus közszereplő ideálját – a reformok véghezviteléhez szükséges hazafi prototípusát –, és mint ilyen(ek), mértékadó(k) lehet(nek) mások számára. A szövetség ugyanakkor az erény különböző aspektusainak gyakorlásához „keretet” is jelentett, amely az ő és társai nyilvánosságban való – és éppen megalakulásuk után megszaporodó – felszólalásait, tetteit vagy akár egy-egy reakcióját hangsúlyosabbnak és jelentősebbnek tüntethette fel úgy mások, mint önmaguk előtt.

Távolabbról pillantva viszont az is látható, hogy a társulás azokkal a modern nemzetállamok létrejöttét kísérő – a francia forradalom után, a romantika idején különösen megszaporodó – tipikus formációkkal, radikális (ugyanakkor retrográd politikai/művészeti) nézeteket valló, spirituális aspektusokkal is rendelkező, (elveik szerint, magányosan és aszketikusan élő) férfiakból álló, homoszociális testvériségekkel rokon, amelyek nem nélkülözték az egymás közti szolidaritást, de a rivalizálást sem (Clawson 1989; Morowitz–Vaughan 2000). Az Erényszövetség által kultivált ideák azonban még a felvilágosodás eszmerendszerében gyökereztek; ezek szélesebb körben való propagálására esküdtek fel a már-már vallásosan eltökélt, küldetésstudattal rendelkező térítő bajtársias közösségükkel.

Hogy Széchenyi saját személyisége átformálásától mások megreformálásának szükségességéig jutott, az is a diéta hozadéka. Az országgyűlés közös felépésükhöz teret, célt és közönséget adott, többek közt az *educatio* témájának – jórészt még a szövetség létrejötte előtti – tárgyalása révén. Ennek örve alatt rendkívül eltérő problémákat vetettek fel a követek: a trónörökös nemzeti szellemű nevelését éppúgy (Guzmics 1883: 68, 72, 93; Jelenvolt 1868: 78. sz.) – Dessewffy például a magyar nyelv ismeretét követelte volna meg (Keglevichné 1938: 288) –, mint a képzés különböző szintjein (beleértve ebbe az egyetemet is) a honi nyelv használatát (Guzmics 1883: 71–74, 96–103, 106–107, 114); az egyházi személyek háttérbe szorítását az oktatásban (Guzmics 1883: 98–99; Jelenvolt 1868: 78. sz.); a katolikusok magánoktatásában a protestáns nevelők alkalmazását (Guzmics 1883: 94–95, 100–101, 104–105; Jelenvolt 1868: 78. sz. 84. sz. 85. sz.), sőt a protestáns fiatalok külföldi felsőbb tanulmányainak engedélyezését (Guzmics 1883: 71, 98–99, 106–107, 112; Jelenvolt 1868: 78. sz. 82. sz. 85. sz.); de a nőnevelés reformját is (Guzmics 1883: 71, 96–97, 112). Ezek a különböző társadalmi státuszokat, nemeket, etnikumokat és felekezeteiket, illetve korcsoportokat megcélzó, jobbító törekvések széttartónak tűnhetnek,

Erős erővel meggyőzni nem mindig lehet – hanem a böltsesség győz mindenütt. Ha más nemzeteknek több a kintsek, legyen minékünk több erköltsünk és hazafiúi szeretetünk” (Széchenyi 2002: 366–367).

valójában azonban mind a következő – egy új és nemzeti szellemű, a szükséges társadalmi változtatásokat végbevivő – generáció kinevelésére irányult, a hon felemelése érdekében. Mindenki meg akart reformálni valakit – de mindig valaki mást, nem saját magát.

Ebbe az összefüggésbe illeszkedik a jövő politikusnemzedékének tekintett diétai „ifjúság” megregulálásának visszatérő problémája. Nem viselkedésük (alkalmi) megrendszabályozásáról volt szó – persze, arról is: a nádor és a *personalis* a termekből való kitiltás fenyegetésével próbálta féken tartani őket, sikertelenül (Guzmics 1883: 136, 184; Jelenvolt 1868: 84. sz.) –, hanem a politikai radikalizmus megszelídítésének stratégiáiról. Áruklodó a nádor epés megjegyzése, aki az *ablegatusok* fegyelmezése közben tért ki arra, hogy „nem vagyok én ellene, hogy [...] az Educationról rendelés tétessék; mert látom én az ifjúság maga viseléséből, mily nagy szükség legyen a jobb és nemesebb educatióra” (Jelenvolt 1868: 77. sz.; mások is erről: Jelenvolt 1868: 85. sz.).

Maga Széchenyi is problémásnak találta radikalizálódásukat; politikai nézeteik, ideáljaik kiforratlanságát. Kezdetől zavarta, hogy „csak azokat, akik a császár ellen etc. látszanak lenni, tartja az ifjúság jó hazafiaknak” (Széchenyi 2002: 347). Az idő előrehaladtával egyre inkább a kerületi ülések hallgatói közt feltűnő, a reformerekhez húzó, de hangjukat a felsőtáblán is hallható fiatal magyar arisztokraták felé fordult; az ő közéleti személyiségük formálása, hazafiúi indulatuk mederbe terelése foglalkoztatta. 1825 novemberének közepén, a Péchy beszédét bekiabálásával megszakasztó arisztokrata ifjú – Guzmics szerint az egyik Esterházy, Széchenyi szerint viszont az egyik Batthyány – kapcsán vetődött fel benne, hogy „Ha az ember ama lángot, vagy voltaképp ama költői indulatot, mely a nemesebb és erőteljesebb ifjak keblét hevíti, okosan használná fel, micsoda férfiakat képezhetne ki egy bölcs férfi?” (Széchenyi 2002: 361–362). Ez az a diétai kontextus, amelyben az Erényszövetség fogant egy bő héttel később; ez az az eszme, amelynek beteljesítésére a három férfi felesküdt; ez az a célcsoport, amelynek nemesítése – politikai etikai nevelése – érdekében összefogtak: a fiatal magyar arisztokraták felelős közszereplővé, hazafiakká fordítása saját példájuk, a *virtu* továbbadása révén, hogy a diétai felsőtáblát a reformoknak megnyerve, a társadalmi változások megindulhassanak.

A mintaadásra az ellenpéldák miatt is szükség volt. Mert ott voltak azok a fiatal patrióták, akik a politikai helyzet kilátástalansága miatt, Széchenyi meglátása szerint, „megsavanyodhattak”, mint Keglevich Miklós (Széchenyi 2002: 361–362); (ő egyébként a későbbiekben a hevesi ellenzék hírheft vezére lett). Vagy azok, akik csak annyira lettek magyarok, amennyire érdekeik kívánták: külsőségekben, a nemzeti ügyet aprópénzre váltva, mint Hunyady Ferenc, aki az országgyűlés alatt „mágnáslakását pénzért kiadja, és gratis lakik Zichy Károlynál – viszont ősi magyar ruhát visel” (Széchenyi 2002: 336). Még inkább azok a honi főurak, akik nem látván más azonosulási mintát (és karrierlehetőséget), a birodalmi politika kiszolgálóivá süllyedtek, mint gróf Keglevich János barsi

főispán, egykori *commissarius* – egy máskülönben széles látókörű, művelt férfi, Széchenyi „contemporain-je” [kortársa] –, aki még a diéta alatt is fegyverrel hajtatta be az adót (Guzmics 1883: 176; Keglevichné 1938: 282, 284, 286). Személye megtestesítette mindazt, ami ellen a reformerek küzdöttek: a gát nélküli hatalmat, a hazafiatlanságot. Széchenyi a legmélyebb megvetéssel említette őt úgy, hogy „micsoda magyar!” (Széchenyi 2002: 339). Találó a gúnynév, amelyet ráragasztott, amikor úgy fogalmazott, hogy a diéta legalább arra jó, hogy „az ilyen embereknek, mint Hansi, ítélőszéke legyen” (Széchenyi 2002: 373). Így is lett; a kormányzat bábjaként az ellenzék céltáblájává vált; a barsiak vezetésével az alsótábla a nádornál protestált ellene – hiába (Guzmics 1883: 176; Keglevichné 1938: 284); Nagy a nyilvánosság előtt minősítette „esztelennek” (Széchenyi 2002: 373). De nemcsak a hazafiság hiányzott belőle, hanem bármiféle tartás: még az általa képviselt politika mellett sem tudott kiállni (ő volt az, aki Esterházy Mihály közbevetésére leült). Magát sem tudta megvédeni; a támadások elől a birodalom urainál keresett menedéket. Ez egy, a reformeréktől gyökeresen eltérő magatartásmodell követésén túl politikai rövidlátást is jelez: nem fogta fel, hogy hiába kilincsel József főhercegnél, illetve apósánál, az államminiszter Zichy Károlynál, ők nem állnak ki érte (és máskülönben sikeres módszereiért) a diéta alatt (Keglevichné 1938: 287, 291–292). A nádor úgy biztatta – és aki ismeri az említett történelmi események kikutatását, annak visszásnak tűnik majd –, hogy ne törődjön a szidalmakkal, mert az „csak dicséret lehet neki, »éppen ahogy a francia forradalomban dicsőség volt, ha valakit az ujságok szidtak«” (Keglevichné 1938: 285). Apósa pedig azzal hártotta el kérését, hogy „a császár majd elégtételt ad [...], ha megfelelőt a nádortól nem kapott is” (Keglevichné 1938: 287, 291). Leginkább ettől a fajta gondolkodásmódtól kellett távol tartani a magyar arisztokrata ifjakat.

Persze, hogy a Széchenyiéi által kultivált ethosz mennyire volt képes a felelős – azaz a mérsékelt – hazafiúi viselkedés irányába terelni egy fiatalabb és radikálisabb (arisztokrata) generáció tagjait, az kérdéses. Metternich például már 1825 decemberének elején felrótta neki, hogy „Ön elrontja az ifjakat” (Széchenyi 2002: 368), azaz aktív ellenzéki magatartása a szövetkezés előtt is példaértékű lehetett. De erre utal báró Majthényi Antal honti követ is, amikor 1826 nyarán úgy fogalmazott Széchenyinek, hogy „Ön, Wesselényi és néhányan mások, akikre föltekintettünk, az országgyűlésnek kezdetben oly jó irányt adtak!” (Széchenyi 2002: 407). Széchenyi viszont másként értékelhette befolyásukat: ő irányt kívánt szabni a fiataloknak, nem mobilizálni őket. 1825 végén, amikor az *imputatio* felsőházi vitái során a mágnások közül sokan a rendek mellé álltak, a következőképp kommentálta a helyzetet: „Egy kissé meg vagyok ijedve, hogy ily sok ifjú ember – és eléggé felületesen, szólta bele. Vajon nem fog ez elfajulni?” (Széchenyi 2002: 373–374). Szembeszökő, hogy a radikalizmus elharapódzásától tartva Metternich korábbi, éppen az ő megfélemlítésre használt metaforáját (Széchenyi 2002: 368) vette át: „Az ifjak az országgyűlésen nem

mennek túlságosan messzire? Mintha valaki világot akarna gyújtani, hogy az emberek jobban lássanak, és a házát gyújtáná fel azoknak, akiknek szolgálni akart!” (Széchenyi 2002: 373–374).

De nem az „ifjúság” volt szövetkezésük egyetlen célcsoportja, és ezzel vissza is kanyarodtunk eredeti témánkhoz, az Erényszövetségen belüli csoportdinamika kérdéséhez. Mert bármennyire is egy karakterépítési folyamat beéréséről volt szó, az erény mindennapos, ráadásul példamutató gyakorlása – az önkorlátozás, a lemondás, de leginkább az ezekből származó frusztráció – támogató bajtársak mellett leginkább kritikus mentorokat igényelt. Ugyan az esküvés szövege burkoltan utalt egymás viselkedésének korrigálására, az, hogy a későbbiekben ezt a kitétel újra és újra megerősítették (Széchenyi 2002: 412, 534), jelzi, hogy a saját igazukhoz szokott, kompromisszumképtelen férfiak nem vették jól a bírálatokat. És ez a *virtu* – nem pusztán a politikai nézetek – tekintetében egymással való rivalizálás a közösségvállalás kárára ment; társaságuk szétpörgéséhez vezetett.²⁰

Széchenyi például a kezdetektől rendkívül tisztelte Wesselényit erényességeért; társulásuk megalakulása után az ő erkölcsi útmutatása szerint élt. Magánéleti, politikai kérdésekben hozzá fordult: tőle kért „engedélyt” (Széchenyi 2002: 387) bizonyos dolgok megtételéhez; „tanácsait” (Széchenyi 2002: 393, 399, 411) megfontolta; távollétében tehetetlennek érezte magát (Széchenyi 2002: 381). Gyengeségének és hibáinak felfedése miatt viszont alulmaradt a „legerényesebb” címéért folytatott küzdelemben, még ha barátja alkalomadtán hasonlóan meg is nyílt előtte. Hányszor panaszkodott amiatt, hogy „Wesselényi nekem fájdalmat okozott!” (Széchenyi 2002: 389) vagy, hogy „Nehéz napot éltem át! – Wessel[ényi], aki előtt oly gyengének mutatkoztam, amilyen vagyok, őszinteséggel visszaél, megszegyenít mások jelenlétében! – Ez mélységesen bánt, mert bizony igaz, hogy nem vagyok már az a férfi, aki voltam!” (Széchenyi 2002: 388). Persze Esterházy is zavarta pozitív önképét (Széchenyi 2002: 395). Szövetségük megalakulása után alig néhány hónappal így már azt állapította meg, hogy „kapcsolatom E[sterházy] M[iská]val és Wessel[ényi]vel bizonyos pillanatokban kezd kellemetlenné válni. Kérdőre vonogatnak, tetteimben bírálják, – mintha engem még nevelni kellene, mintha ész és erény dolgában magasan fölülmúlnának. Kérlelhetetlenségük egy-egy pillanatra összeveszithet velük” (Széchenyi 2002: 391). És hát a legrosszabb az volt, amikor néha valóban alumulta őket.²¹ Az idő előrehaladtával egymás nemesítésének szándéka

²⁰ Fónagy rivalizálást Széchenyinek csak Wesselényivel való kapcsolatában lát, és a férfiak közti viszonyok, a barátság természetéből vezeti azt le (Fónagy 2010: 520–521). A szétpörgés Wesselényi és Károlyi szemszögéből: Fazekas 2002: 176–177.

²¹ „Részeg voltam, és Wesselényi titkát – Károlyi Györgynek elmondtam. [...] egyszer-e egyszer úgy érzem, hogy [a legrosszabb ember vagyok a világon]” (Széchenyi 2002: 399).

kakaskodássá fajult; olyan jelenetekhez vezetett, mint amilyen az 1827. május 31-i is volt: „Wesselényivel szemben gyermekesen viselkedtem. Elszégyelltem magam. De inkább ő volt igazságtalan. E[sterházy] M[iská]nak megmondtam az igazat. Ő nem viselte el!” (Széchenyi 2002: 444).

Az (alsó- és felsőtáblai) reformerekkel való kapcsolatait, illetve a reformerek közt uralkodó viszonyok *en bloc* hasonló csoportdinamika szerint működhettek, lévén ott is (elvben) egyenlő és egymással vetélkedő férfiak közösségéről volt szó. Azonban ők lazább szövetekű társaságot alkottak informális, de zárt, nem nyilvános politikai találkozóikkal; ismét egy, a modern nemzetállamok formálódását kísérő, tipikus formációt. A reformerek ugyanis – akárcsak a kormánypártiak – a hivatalos diétai gyűléseken kívül is gyakran egyeztettek (Guzmics 1883: 130, 132, 134, 184, 212, 242). Széchenyi például már az országgyűlés elején „Bartalnak egy kifejezetten magántanácskozására” ment el (Uzovics János nyitrai követ azonban elküldte) (Széchenyi 2002: 334). Krízishelyzetekben különösen megszorodtak a hasonló összejövetelek; a „kedvetlen tárgyú” leirat érkezése után napokig tartottak „privát conferentiákat” egy közös alsótáblai álláspont kidolgozása érdekében (Guzmics 1883: 120; Széchenyi 2002: 362). A találkozókat az oppozíció egy-egy meghatározó tagja rendezte-szervezte (Guzmics 1883: 242); Vaynál például rendszeresen összeültek a reformerek (Széchenyi 2002: 360, 364, 389). Így azok a politikai beszélgetések, amelyeket Széchenyi még korábban az Erényszövetség leendő tagjaival, Esterházyval és Wesselényivel folytatott (Széchenyi 2002: 360), egy ponton túl szélesebb körű találkozónak adhatták át a helyüket.

Ezek a laza, ellenzéki politikai körök egymásra épültek, ha nem is fedték át teljesen egymást. Sőt, egy újabb is telepedett rájuk: a pesti kaszinó elődje, a mintegy húsz főúr pozsonyi reuniója (Simon 2000: 16–17; Tóth 2005: 143), ahol az alsó- és felsőtáblai reformerek, a magánkonferenciák résztvevői, illetve az Erényszövetség tagjai találkoztak. Zichy Adél már 1825 novemberének közepén úgy tudósított erről, hogy „[k]ülönös, csodálatos Széchenyi István klubja. Károlyi Györggyel a Sétatéren az Erdődy-házat bérelték ki. Ott ingyen inni és enni kapnak, ott gyűl össze az ellenzék, hogy a haza javát, vagy inkább annak baját megbeszéljék” (Keglevichné 1938: 281). Köztük volt gróf Csáky Sándor, (az *imputatio* kérdésében az alsótáblaiakkal tartó) gróf Berchtold Antal, Esterházy Károly és Mihály, (a Széchenyi magyar nyelvű felsőtáblai felszólalását szekundáló) Haller Ferenc, valamint Andrassy, Wesselényi, Dessewffy és Vay is (Simon 2000: 17).

A reformerek között uralkodó viszonyokra vonatkozóan kevés támponttal rendelkezünk, de annyi talán kijelenthető, hogy egyenlők vitázó közössége relatíve szokatlan élményt jelenthetett mindenki számára. Beszédesebb hierarchikus struktúrákban gondolkodó kormánypártiak percepciója: ők egyszerűen a vezérszerep feletti marakodásként látták az ellenzékiek csoportosulását. Zichy Adél például Illésházyt „az ellenzék királya[ként]”, Széchenyit pedig annak „gene-

ralisszimusa[ként]” írta le (Keglevichné 1938: 285); vissza-visszatérve a gróf csalódottságára afelett, hogy „a Rendekeket nem tudja arra vezetni, amerre ő és barátai szerették volna” (Keglevichné 1938: 287). Széchenyi persze belülről ezt másképp látta(tta): „a nádor Illésházy-t az oppozíció vezéréként rajzolta le. Úristen, te látod a mi szívünket, hát van-e nekünk vezérünk, hát szervezkedünk-e mi? Becsületes emberek mind egyazon család tagjai!” (Széchenyi 2002: 378).

Az egyenlők közösségi ideáljának és az egymással vetélkedők vádjának ez a kettőssége leképezi azokat az egyszerre ható, egymásnak feszülő erőket, amelyek a sztoikus *virtu* viselkedésmintáját így-úgy követő férfiakat megakadályozták egy szorosabb politikai formáció létrehozásában. Mert hiába a szerveződés vágya, ha a tagok közti versengés meglazította a szolidaritás egyébként is gyenge kötelékeit. Nem is kell másik példa, Széchenyi előző felkiáltása itt is megállja a helyét – ha ismerjük a hátterét: azért tagadhatta Illésházy vezető szerepét, mert ő maga „idiótának” tartotta az étékfogómestert, aki angol lovak iránti szenvedélyét kritizálta (Széchenyi 2002: 339). Egy, az állam megvesztegető hatalmáról folytatott „hosszú” beszélgetés során viszont Vay vágta azt a fejéhez, hogy „[é]n sztoikus vagyok, te azonban epikureus. Két év alatt nyilvános pályámnak vége, aztán engem a világon senki emberfia semmi hatalommal semmi tisztségre sem kényszerít” (Széchenyi 2002: 382). Az elszólás – amellet, hogy képzelhetjük, hogy érinthette Széchenyit – kellően illusztrálja úgy az *incredibilis gravitas* eszményének, mint a vetélkedésnek az ellenzéki reformerek számára meghatározó élményét.

De ha a többi reformer állandósult egymás közti (szónoki) versengését,²² elentétes nézeteiket, rossz (és egyre romló) viszonyaikat nézzük – például azt, hogy Vay visszahívását kérte Ragályi miatt, mivel nem egyezhettek a *conscriptio* tárgyában, elvesztegetve szavazatukat 1826. július 24-én (Jelenvolt 1868: 101. sz.), vagy Nagynak általában véve mindenki ellenében folytatott háborúskodását²³ –, ugyancsak értelmetlennek tűnik bármifajta összetartásról beszélni. Mindennek dacára, külső támadás esetén még a legnagyobb ellenfelek is összezártak: azon túl, hogy alkalomadtán vállalva harcoltak a képviselőházban,²⁴

²² Már az országgyűlés elején „magok a deputáció tagjai is meghasonlottak, mert mindenik azt vitatta, hogy az ő szavait a Circularis Sessióban vivát kiáltásokkal hagyták helyben és így azokat is bele kell a nunciumba tenni” (Guzmics 1883: 41).

²³ Zomborival, Desseffyvel (Jelenvolt 1868: 103. sz.); Almássyval (Keglevichné 1938: 90).

²⁴ 1826. december 28.: „Ezen circulus igen lármás volt, a követek egymásra támadtak; Ragályi nyilván azt mondta, hogy a 4 milliora vissza ment követek a hazafuság palástja alatt csak az egér utat keresték. Felzudultak ellene. De a hol Ragályi, Nagy Pál és B. Prényi öszve vetett vállal oltalmazták egymást, ott minden mások lerogynak és elhallgatnak” (Jelenvolt 1868: 113. sz.). „Pártját fogta Nagy Pálnak [a parasztok helyzetének tárgyában] egyedül Desőfi” (Jelenvolt 1868: 82. sz.). 1826 áprilisának elején a felsőtábla ellenállásán megakadt *nuncium* miatt a követek egymásnak estek az alsótáblán. Ragályi

önvédelmi reflexeiket félretéve képesek voltak egymást fedezni a kormányzatot képviselő *personalis* vagy a főherceg ellenében, ami nagy erkölcsi elismeréssel járt.²⁵ De mindez fordítva is igaz; árulkodó Széchenyi naplóbejegyzése saját, a felsőtáblát ostromozó felszólalása – és az ezért a nádortól kapott „dorgálás” – után: „Láttam és megfigyeltem, hány nyúl szívű esik egy bátor férfira. – Azt az egyet mindig pácban hagyják” (Széchenyi 2002: 397).

A vetélkedés és az összetartás különös egyvelegét mutatták a különböző, egymást át is fedő politikai körökbe tartozók reakciói egy adott témára. A magyar nyelvre tett felajánlások ügye azért is jó példa, mert az újabb és újabb hozzájárulásokkal, valamint a szervezés előrehaladtával sem ült el a vita, hogy az adományozók vagy az országgyűlés döntse el, hogy mire fordítják az összegeket (Guzmics 1883: 60; Jelenvolt 1868: 82. sz.). Így 1826 februárjának végén nemcsak az informális tanácskozások (Széchenyi 2002: 386–387) és bizottsági ülések száma nőtt meg, hanem az egymás közti konfliktusoké is. „Reggel Vaynál ültünk össze, hogy az Akadémiáról beszéljünk. – Este bizottsági gyűlés. Én sokat beszéltem. Nagy és Vay hiúsága [afölött, hogy egy tanítóképző intézetet vagy egy tudós társaságot állítsanak fel] összeütközésben. Előbbi az ügynek egészen új irányt ad – miáltal a dolog nyerhetne – de Bécsben ugyanez elfogadhatatlanná teszi” (Széchenyi 2002: 389). A felterjesztéshez szükséges közös álláspont érdekében, úgy tűnik, az Erényszövetség is aktivizálta magát: egy új célcsoport – nem az ifjúság, hanem a saját elképzeléseikhez ragaszkodó kortársaik – között térítettek. Széchenyi feljegyzése szerint egyik nap például „Én és Wesselényi Vayt és Nagyot megdolgoztuk – nagy ügyel-bajjal megegyezésre bírtuk” (Széchenyi 2002: 389). Másnap pedig „Vayval veszekedtem, de ezzel odahatottam, hogy délután ájtott a bizottságba és az akadémia tervét befejeztük” (Széchenyi 2002: 390). Nem lehet véletlen, hogy a következő ülésre egyikük sem ment el (Széchenyi 2002: 391). Viszont 1826 márciusának elejére Széche-

Ábrahám kormánypárti tornai követ előbb Balogh János radikális barsi követre támadt annak szókimondása miatt, majd az őt helyreutasító Ragályi Tamásra. Erre „Tamás felpattant tüzesen, de a szomszédja Borsitszky lerántotta s helyette Vay feláll[t]”, és lecsendesítette Ábrahámot (Guzmics 1883: 229).

²⁵ Például 1825. október 15-én, a biztosok ügyének tárgyalása közben a *personalis* félreértette Ragályi egyik hozzászólását, és „felbosszankod[ván]” azon, leteremtette a követet. „Vay úr hasonlóan hirtelen felkelve, így felelt a Personálisnak: megengedjen Personális úr, hogy követtársam néminemű mentségére s igazságos ügye védelmezésére felkelek” (Guzmics 1883: 62–63). 1827 márciusának közepén, egy a nádornál tartott konferencián pedig Ragályi „nem lévén gyakorlósa a deák beszédben, nem választhatta jól meg a kifejezéseket, s olyan formát ejtett, mintha Ő Hgsége nem gondolta volna jól meg propositiot. Legkevésbé vártam az urtól – felele a Hg – hogy ilyen gondatlansággal vádoljon. Ebben a dologban az úr tanácsa és intése nélkül nem szükölködöm. Nagy Pál, mikor reá került a sor, legelsőbe is Ragályi mentésén kezdte a beszédét, s elő adta, hogy Ragályi nem úgy értette azokat a miket mondott” (Jelenvolt 1868: 116. sz.).

nyi kijelentette: a „bizottságban sok vesződéssel és egy jó beszéddel elértem, hogy két társaság létesíttessék, az egyik a nyelvnek művelésére, a másik az elterjesztésére. Első ízben tapasztaltam a makacsság és kitarás gyümölcsét” (Széchenyi 2002: 392).

És meg kell említeni az elvben egyenlők csoportosulási törekvéseinek egy másik nagy gátját: a bizalmatlanságot egymás iránt. Ugyan már 1825. december 1-jén is azért konferenciáztak a követek „nagy számmal”, hogy „ezután össze tartsanak, egyet értsenek, és ne botránkoztassanak meg senkit, holmi költött hírekkel, mint most Nagy Pált [, akiről újfent azt beszélték, hogy haza akart menni]” (Guzmics 1883: 136–137); hogy az egymással szembeni tartózkodást – ami a votizálásoknál elhajláshoz vezethetett – levetközzék. Hiába; egy hónappal később, az alsótáblai opozíció egységes kiállításának tetőpontján, 1826 januárjának elején maga Széchenyi is úgy fogalmazott, hogy „[a] bátortalanság a király irányában, és mi magunk között is, még mindig nagy” (Széchenyi 2002: 377).²⁶ Az egymással szembeni gyanakvás később sem szűnt meg; gyökerei mélyre nyúltak. Kormánypárti áskálódások éppúgy szították, mint a katolikusokat a protestánsoktól, a felsőtábla tagjait az alsóktól elválasztó társadalmi ellentétek.²⁷

De a szorosabb szerveződés ellen ható, egymás iránti bizalmatlanság mögött az *incredibilis gravitas* egyik – Széchenyi esetében például különösen hangsúlyos – sajátossága: a morális felsőbbrendűség tudata is ott állt. Életcéljaira rátalálva, egy új vezérlő elv – az erény, sőt az „igazság” – birtokában ugyanis a gróf nemcsak a birodalom urait nézte le, hanem egykori társaságát is. A Bécsben élő arisztokratákat „flaszterkoptató”-knak titulálta; „nevetségesnek és megveendőnek” (Széchenyi 2002: 381). Idegenként mozgott köztük; ezt először egy József főhercegnél rendezett szoárén körbepillantva élhette meg, és úgy verbalizálta, hogy „[é]reztem, hogy contemporains-eim [kortársaim] társaságába nem illek” (Széchenyi 2002: 398). Idővel pedig már mindenkire felülről pillantott; 1826 nyarán úgy fogalmazott, hogy „[k]ezdek büszke lenni, mert valóban jobb vagyok, mint a legtöbb ember, aki körülvesz. Még Esterházy Vince sem jó barátom – de nem rosszakaratból” (Széchenyi 2002: 405).

Ő már más volt – vagy legalább úgy tekintett magára –, és ezt a másságot mindennapi viselkedésében tudatosan is képviselhette; ez egész lényében kifejeződhetett, vonásaira is kiülhetett; hanghordozásában, beszédmódjában, gesztusaiban is megnyilvánulhatott. Erkölcsi felsőbbrendűségének másokkal való éreztetése azonban taszító lehetett, különösen azok számára, akik ezt nem tudták megkülönböztetni az arisztokraták arroganciájától. Mednyánszky Alajos róttá

²⁶ 1826 decemberében az öreg Máriássy még mindig ugyanezt panaszolta (Jelenvolt 1826: 110. sz.).

²⁷ Széchenyi ismétlődő megjegyzései közé tartozott, hogy „Bartal etc. úgy vélik, hogy én Vaynak és a többi kálvinistának az eszköze vagyok” (Széchenyi 2002: 376, 389, 408, 446, 448).

fel neki, hogy „sok embert visszariasztok, szellemem fölényével, amit éreztek velük, – s a félelemmel, melyet éreznek velem szemben, hogy ámitgatni akarom őket” (Széchenyi 2002: 407). De Crescence is hiába hányta a szemére, hogy „Ön egy kissé hiú, egy kissé túlságosan becsvágyó, egy kissé álnok, egy kissé gúnyos, és egy kissé hamis” – ő csak nevetett az asszonyon (Széchenyi 2002: 400).

Magabiztosságát egy 1826. végi eset ingatta meg. Wesselényinek a vadászával szembeni agresszív fellépése és annak következményei kapcsán ébredt rá mások számára morális útmutatást kínáló szövetségük ingatag alapjaira: egyéni etikai fogyatékoságaikra. Megrendítette, hogy barátja,

[a] legigazabb ember – micsoda bajt képes olykor előidézni! Egy becsületes embert, indulatosságával, akasztófára juttathat! Ennek ő maga a gyökeres oka! És mi még az emberiség emancipációjáról, szabadságról, liberalizmusról, keresztény bölcsességről beszélünk! Nem, mi nem születünk reformátoroknak – előbb mi magunkat kell megreformálnunk! Látogatnunk kell az alázat, az önmehtagadás iskoláját. Én értéktelenebb vagyok, mint Wesselényi. Következésképp – anélkül, hogy tudnám – igazságtalan, durva és indulatos mily gyakran lehetek! Fog-e haragudni rám, ha ezt az esetet megemlítem? Remélem, nem, mert énelőttem nem fogja szégyellni gyarlóságait, hisz én gyakran árultam el, mily gyenge, mily nyomorult vagyok, és nekünk kötelességünk egymásra vigyázni, és erkölcsi képzésünket és tökéletesedésünket kölcsönösen elősegíteni. Nekünk a filozófia templárius lovagjainak kell lennünk, a szó teljes értelmében (Széchenyi 2002: 427).

Mert az erény példamutató, hiteles képviseléséhez, egy új, autentikus közszereplő, a hazafi megtestesítéséhez – a pénzbeli áldozat, a megfélemlíthetlenség vagy a megvesztegethetlenség, a tántoríthatatlanság külső megnyilvánulásán túl – leginkább a régi, feudális és patriarchális beidegződések levetkőzése szükségeltetett. Azaz önkritika és önkontroll; annak felismerése, hogy a nagy társadalmi átalakulásokat nem másokon, hanem saját magán kell kezdeni; hogy nem pusztán az olyannyira elkerülni vágyott becsvágy és hiúság csapdájába esik, amikor *magasabb rendűnek* tartja magát másoknál, hanem saját politikai nézeteivel kerül szembe; hogy a legszebb győzelmet akkor aratja maga fölött, ha közösséget vállal olyanokkal, akiket talán lenéz. Hogy ez mennyire nehéz feladatot jelenthetett, azt megvilágosodását követő szavai illusztrálhatják – még mindig *Wesselényiről*: „Reformátornak nem tartja magát, és határtalan szerény és alázatos, [...] szíve tiszta és tiszták a szándékai. Viszont ő egyesekkel szemben gögös –, sokakat megvet, akik talán nem sokkal rosszabbak, mint ő – amiért másként gondolkoznak, amiért másként látnak!” (Széchenyi 2002: 428).

2. Képek

2.1. Olajminiatűrök

A mecénás Széchenyit néhány, közgyűjteménybe, illetve -intézménybe jutott reprezentatív műtárgy(együttes) – mind a család festőjének, Johann Nepomuk Endernek az alkotása – példázza a (művészettörténeti) historiográfiában,²⁸ holott az általa megrendelt vagy bírt tárgyak köre ennél jóval szélesebb volt (Zichy 1879: 129–131, 141–143; Bártfai Szabó 1930: 586–604). Hogy ezekre nem terjedt ki a kutatás figyelme, abban az arisztokrata kollekció huszadik századi szét hullása is közrejátszott; az, hogy sok mű megsemmisült vagy lappang. Ez lett a sorsa annak a portrégalériának²⁹ is, amelynek felbomlása már a 19. század végén megkezdődött; darabjai szétszóródtak; a megmaradtakon látható személyek közül pedig többnek a kiléte elhomályosult. A rendelkezésre álló korabeli források pedig valószínűleg nem említik az együttesben feltűnő összes személyt, így az eredeti együttes jelenleg csak töredékesen rekonstruálható.

Keletkezéséről Guzmics Izidor referense tudósít. A férfi ugyanis időről időre a szónoklatokon túl az éppen aktuális diétai érdekességekről, városi szóbeszédekről is beszámolt. 1825. december 22-én például azt írta naplójába, hogy „Gróf Széchenyi festeti az ő diaetái barátjainak képeit maga számára s gyönyörködésére” (Guzmics 1883: 160). A széljegyzet egy készülő, de nagyobb együttest feltételez; olyat, amelyről annak újszerű ideája, valamint az ábrázoltak figyelemfelkeltő összeválogatása miatt az országgyűlési résztvevők egymás közt, illetve a társaság köreiben, sőt talán városszerte beszéltek; így juthatott el híre a gróftól távolról tisztelő, vele közelebbi kapcsolatban akkor még nem lévő bencés szerzetes megbízottjához.

A portrégalériáról legközelebb annak készítője adott hírt. A Josef Freiherr von Hormayr által szerkesztett *Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst* 1827. novemberi számában a néhány hónapja Bécsben megtelepedett Ender pályafutásáról jelent meg egy cikk (F. H. B. 1827: 742–744). Ez az első kézből vett információkat tartalmazó tudósítás a művész kiemelkedő pártfogói közt említette Széchenyit, a „nemes mecénás[t]”, aki „a legutóbbi diéta fő szó-

²⁸ A keleti utazása során készült táj- és viseletképek (1818–1819), a *Görög leányként* elhíresült eszménykép (1821), apja nemzeti múzeumbéli portréja (1824), illetve a Magyar Tudományos Akadémia allegóriája (1834) (Divald 1917: 53. lap előtt, kat. 1; Rózsa 1965: 802–810; Széphelyi 1981: 70; Szabó 1985: 154, 171; Szabó 1992: 13; Szabó – Majoros 1992: kat. 1–2a, kat. 112; Marosi 2000: 11–33; Papp 2001: kat. 27; Gonda 2001: 14–17, 23–24; Papp – András 2004: kat. 44–45, kat. 56, kat. 71; Beke 2009: 194–195).

²⁹ A kevés említés hol tévesen határozta meg a képek koncepcióját, valamint az ábrázoltakat (Szabó – Majoros 1992: kat. 115–118b; Papp 2001: kat. 8–11, kat. 13;), hol nem a megfelelő képeket rendelte az Ender-féle, futólagosan említett elgondolás mellé (Gonda 2001: 23; Szabó 2004: 18–19; Papp – András 2004: kat. 53).

nokainak arcképeit” is bírta tőle: „többek közt” (!) Vay Ábrahám, Dessewffy József, Ragályi Tamás, Mednyánszky Alajos, Nagy Pál és Almássy Lajos képmását (F. H. B. 1827: 744). A kijelentés így a festő személyén túl több megjelenítettre is fényt derít, egyben felveti a kérdést, hogy az 1825 nyara és 1827 eleje között nyugat-európai tanulmányúton lévő művész hogyan foghatott a sorozathoz (Gonda 2001: 17–19, 29–30; Ender 2001: 22–30)? Más kezdte volna el azt 1825 végén? Vagy Széchenyi, miután modellként szolgáló, nem is Ender kezétől származó arcmásokat szerzett be, levélben kérte fel a festőt, és vitatta meg vele az együttes részleteit, akár apja reprezentatív arcképe esetében (Bártfai Szabó 1931: 59)? A külföldön tartózkodó férfi egyébként könnyedén kivitelezhette azok képmását, akikről itáliai útja során már készített portrét (F. H. B. 1827: 742). Néhányan talán éppen azért nem kerültek bele felsorolásába, mert már említette őket korábbi megrendelői közt, illetve azért, mert a sorozatba szánt arcmásukon a cikk megjelenésekor még dolgozott. A közlés egyben egy újabb, Guzmics referensétől eltérő interpretációt ad az együttesről, a válogatás szempontjaként a kimagasló (ellenzéki) oratori képességeket mutatva fel.

Széchenyi maga naplóiban vagy leveleiben nem említette a portrégalériát; egyes darabjairól viszont sokszorosításukkal összefüggésben esik szó. Például Hormayr az Enderről szóló tudósítás ismeretében – ismét: „többek közt” – Dessewffy, Ragályi és Nagy képmásának reprodukciós célú átengedését kérhette tőle 1829 áprilisában egy mára már elkallódott levélben, a gróf arcképével együtt. Széchenyi azonban tagadta, hogy a sajtóján (!) túl a többieket ábrázoló képek nála lennének, és a festőhöz irányította a férfit (Széchenyi 1889: 1. kötet, 121–122). Hogy nem akarta átadni a műveket – állítólag nem kedvelte Hormayrt –, vagy valóban nem vette volna még át azokat Endertől, eldönthetetlen. Ragályi és Nagy portréja ennek ellenére megjelent egy Hormayr szerkesztette évkönyvben (*Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* 1831: 134–135 oldal közti kép: „Thomas Ragályi”; 336–337 oldalak közti kép: „Paul Nágy”). Hogy a szignálatlan, de kvalitásos metszetek modelljeként az Ender által Széchenyinek festett, ma lappangó képek – vagy azok kópiái³⁰ – szolgálhattak, azt az illusztrációk magyarázata támaszthatja alá. Eszerint a szerkesztő – mintha a művész sorozatról adott meghatározását mondaná fel – az 1825–1827-es országgyűlés két híres rétorát kívánta bemutatni a szélesebb birodalmi publikum előtt; a magyar alkotmány rettenthetetlen, szellemdús és kifinomult védelmezőit (Név nélkül 1831: 451–452). Azaz *nem* az 1830-as diéta meghatározó politikusait – holott ez az érvelés is megállta volna a helyét, ráadásul aktuálisabb is lett volna: akkoriban Pozsony a kettejük közti szónoki összecsapásoktól volt hangos (Nyilas 1934: 25) –, hanem egy évekkel korábbi törvényhozói összejövetel jeles

³⁰Ragályi arcképének elrendezése, a beállítás megegyezik egy ugyancsak jelzés nélküli rajzával, amely akár a metszethez készült előrajz is lehet. MNM TKCs, ltsz.: 54.1167.

szereplőiként, sőt orátoraiként. 1844 szeptemberében pedig gróf Dessewffy József fia, Emil kérte kölcsön apja portréját sokszorosítás céljából, mondván, „[b] oldogult Atyámnak [...] azon képét tartom legjobbnak, mely birtokodban van, gondolom Ender által festve” (Bártfai Szabó 1943: 152). Az *Életképek* 1845. évfolyamában megjelenő, Johann Baptist Clarot által litografált arcmás³¹ előképét a felirat szerint valóban Ender egyik műve szolgáltatta.

Egy-két olyan képmás is feltűnik Széchenyi levelezésében, amelyet az Ender-féle felsorolás ugyan nem említett, de – ellenzékietek, szónokokok és/vagy Széchenyi barátait ábrázolva és ugyanazon kéz által festve – gyaníthatóan a galéria részét képezték, mint Esterházy Mihályé is. A férfi 1831 októberében ugyanis arról értesítette szűkszavúan a grófot – aki több, mindkettőjüket érintő ügyben kérhetett tőle tájékoztatást –, hogy nemsokára felkeresi a művészt; végül azonban csak a következő év elején jutott el hozzá (Bártfai Szabó 1943: 1. kötet, 133, 153). Tény, ez az ábrázolás jóval későbbi, mint az együttes már említett darabjai, és ha valóban annak vált részévé, akkor egy hosszabb időszak alatti kiépülését jelezheti. Egy eddig ismeretlen darabról adhat hírt egy, a gróf és Bajza József közti levélváltás is. Az *Aurora* szerkesztője az 1834-es kötet belső címlapján ugyanis Wesselényi Miklós arcképét kívánta közölni, azonban gyanúja szerint az almanach körüli irodalmi perpatvar miatt (Fenyő 1955: 100–104.) a báró nemhogy képet, de még választ sem küldött (Viszota 1908: 81–85). A grófhhoz fordult közvetítésért 1833 áprilisában; a pozsonyi országgyűlésen tartózkodó Széchenyi azonban elérte szándékát, a saját tulajdonában (és pesti lakásán) lévő portrét ajánlotta büszkén (Széchenyi 1889: 1. kötet, 235–236.). Az idő szorításában Bajza kapott az alkalmon; a báró sokszorosított arcmása – felirata szerint Ender festménye után és általa előrajzolva – a lipcsei Carl August Schwerdgeburth metszésében jelent meg (Viszota 1908: 81–84, különösen 82).³² Az acélmetszet alapján Wesselényi egykor Széchenyi birtokában lévő képmása (vagy annak kópiája) is azonosítható. A néhány évtizeddel ezelőtt a Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnokában található, fára festett, szignátatlan olajminiatűr azonban elkallódott; ma egy fekete-fehér fénykép révén ismert.³³

A portrégalériára és az abban ábrázolt, részben már ismert, részben még nem említett személyekre vonatkozó újabb – de már nem feltétlenül megbízható – információk a századfordulóról, Széchenyi fiától, Bélától származnak. Ő örökölhette az együttest (vagy annak néhány darabját); ő volt az ugyanis, aki Holló Barnabás szobrásznak kölcsönözte Andrassy György, Károlyi György, Esterházy Mihály és Wesselényi Miklós „egykoru olajfestésű kép[ét]”, „melyeket

³¹ Felirata: „J. Ender Professor pinx. Nyomt. Steimle Öz. J. Clarot lithogh. / Gróf Dessewffy József. / Az Életképek-hez kiadja Frankenburg Adolf.” MNM TKCs, ltsz.: 24/a.

³² Felirata: „Rajz. Ender. Metsz. Schwerdgeburth. / Báró Wesselényi Miklós”. MNM TKCs, ltsz.: 4577 *Aurora*. 1834. Belső címlap.

³³ MNM TKCs, ltsz.: 78.11. Olaj, falemez, 25 × 19,5 cm.

Ender F. [sic!] a század elején híres bécsi arcképfestő festett” (Kovács 1891: 636), amikor az az Akadémia megalapítását megörökítő, az intézmény palotáját díszítő dombormű alakjaihoz keresett hiteles előképeket 1891-ben. De Béla volt az is, aki 1897. február 28-án felajánlotta az – állítása szerint – egykor apja tulajdonában álló kéziratokat, leveleket, műalkotásokat egy, az intézmény alapítójának kultuszát ápoló gyűjtemény javára (Divald 1917: 77). Így került az akadémiai Széchenyi Múzeumba, már annak megnyitása, 1905 után Andrássynak a divatos bécsi mester, Moritz Michael Daffinger által „deszkára” festett miniatűr képe (Szily – Viszota 1905: 178; Divald 1917: 90; MTAK KRKGy, SzGy, Ms 4226/14); majd Esterházy Mihályról egy finom vonalú ceruzarajz (Szily–Viszota 1905: 178; Divald 1917: 87; MTAK KRKGy, SzGy, Ms 4226/14), illetve egy olajminiatűr (MTAK KRKGy, SzGy, Ms 4226/22; Divald 1917: 86., kat. 56); továbbá Dessewffy-ről (MTAK KRKGy, SzGy, Ms 4226/25) és Károlyiról³⁴ egy-egy hasonló technikával kivitelezett képmás. Még a megnyitó előtt – nem tudni, kitől – Vay egyező technikával készült portréja³⁵ is beérkezett, ami azért meglepő, mert a lelkiismeretes Holló az emlékművel való késlekedésének okaként néhány évvel korábban azt hozta fel, hogy „Vay Ábrahámnak, az akadémia egyik első alapítójának arcképét [...] nem lehetett megkapni sehol” (Kovács 1891: 636).

Ezek a műtárgyak – Andrassy elveszett, szintén egy régi reprodukcióból ismert arcma kivételével – ma a Magyar Tudományos Akadémia Művészeti Gyűjteményében található (az Esterházyt ábrázoló rajz a Könyvtáré).³⁶ Mind fára készült olajminiatűr (akárcsak a Wesselényit és Andrassyt ábrázoló darabok); de az egyes képek technikája, mérete és kivágata csak nagyon hasonló, nem teljesen egyező; ráadásul a megjelenítettek attitűdje, öltözete, beállításja és környezete is eltérő. A sárga moaréval bevont szófa háttámlájának dőlő Des-

³⁴ Ezt a tárgyat is említheti az a megjegyzés, amely szerint „[a] múzeum anyaga [1917-ben] ajándékozás útján 2 ereklyével, vásárlás útján 4 metszettel, 1 fényképpel, 1 eredeti levéllel, 8 művel, 15 újságszámmal és 5 folyóiratszámval gyarapodott.” *Akadémiai Értesítő* 1918. május 29. kötet, 5. füzet, 221.

³⁵ Nem találtam a kép beérkezéére vonatkozó adatot a Széchenyi-gyűjteményben. Nincs nyoma sem az első katalógusban (*A M. Tud. Akadémia Széchenyi-Múzeuma* 1902), sem az ajándékozásokat és vásárlásokat dokumentáló, a gyűjtemény gyarapodásáról számot adó, az *Akadémiai Értesítő*ben közölt beszámolók közt. Először az 1905-ben megnyíló Múzeum kiállításán tűnt fel (Szily – Viszota 1905: 178).

³⁶ A gróf Esterházy Mihályként nyilvántartott arckép: MTA MGy, ltsz.: 22. Olaj, fa, 24,5 × 18 cm; a Vay Ábrahámként nyilvántartott arckép: MTA MGy, ltsz.: 81. Olaj, fa, 24,5 × 18 cm. Jelezve jobbra középen: Joh. Ender; gróf Dessewffy József arcképe: MTA MGy, ltsz.: 80. Olaj, fa, 24,5 × 18,5 cm; gróf Károlyi György arcképe: MTA MGy, ltsz.: 21. Olaj, fa, 26 × 20 cm. Jelezve jobbra középen: J. Ender; gróf Esterházy Mihály arcképeként egy ceruzarajz: MTAK KRKGy, SzGy K 296/7. Ceruza, színes ceruza, kréta, papír, 348 × 260 mm (Szabó – Majoros 1992: kat. 117a; kat. 116; kat. 118a; kat. 115; kat. 117b).

sewffy arisztokratikus *nonchalance*-t sugalló elnyúlása vagy Andrássy merengése a bensőséges hangulatú, romantikus tájban elút a többi, lecsupaszított térbe állított vagy drapéria elé ültetett férfi kimérségétől; attól a befelé fordulástól, elzárkózástól és fegyelmezettségtől, amely a csak metszet formájában ismert Ragályi és Nagy arcását is jellemzi. Dessewffynek és Andrássynak a ruházata is eltér a többiek nemesi öltözetétől – a fekete tafota kraváttal többször körbetekert, fehér ingnyaktól, aranyzsinóros mentétől és asztrakánnal szegélyezett köpönyegtől –, amely Wesselényi katonásságában és uniformisában érte el csúcspontját. (Mednyánszkyról³⁷ és Almássyról³⁸ ugyan ismert többé-kevésbé egyező beállítású és hasonló ruházatot viselő ábrázolás – utóbbi Ponor Thewrewk József *Magyar Pantheon*jában jelent meg –, de mivel nem támasztható alá, hogy ezek az Ender által Széchenyi számára készített képek kópiái, illetve sokszorosításai lennének, jelen tárgyalásban nem szerepelnek.) A formai, hangulati – sőt az alkotó személyét érintő – egységességnek ez a nyilvánvaló hiánya megerősítheti a portrégaléria több hullámban való kiépülésének gyanúját; vagy legalább azt, hogy Dessewffy és Andrassy ábrázolásának beszerzése ellenére is igény volt egy összehangoltabb képi világ megteremtésére a sorozat egészében.

Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy az ismert olajminiatűrök közül néhány több példányban ismert, és nem feltétlenül dönthető el, hogy egykor melyik tartozott Széchenyi tulajdonába. Károlyi arcképének például van egy szinte teljesen egyező, ugyancsak szignált, talán részletgazdagabb, feltehetően egykorú verziója (pusztán a háttér kialakítása eltérő);³⁹ a *Magyar Pantheon*ban ezt reprodukálhatták (Ponor Thewrewk [1825–1837]: 3. füzet).⁴⁰ (Ender egyébként már itáliai útja alatt is festette a férfit.) Dessewffy portréjának azonban két kópiája ismert; egy azonos méretű olajminiatűr és egy nagyobb, klasszikus mellkép

³⁷ Az Ehrenreich-féle sorozatban megjelent arcmás áll a portrégaléria képi világához a legközelebb. Felirata: „Ehrenreich sc. / Megyesi Báró / Mednyánszky Alajos, / Ő Ts. kir. ap. Fels. Arany kultsos Hive, / a’ N. Mélt. Magy. kir. Helytartóság’ Tanátsosa. ’s a` t. // Liber Baro Aloysius Mednyanszky / de Megyes / S. C. et R. A. M. Camerarius, / E. Consilii R. L. H. Consiliarius, cet. cet. // Eredetiye Döbrentei Gábornál.” Papír, rézmetszet, 370 × 260 mm. MNM TKCs, ltsz.: 6582/A.

³⁸ Almássy ismert ábrázolásai közül a portrégaléria képi világához leginkább hasonlít: „Almássy Lajos / Magyar Pantheon. Ungarisches Pantheon. / Kiadta Ponor Thewrewk József. / Gramisch sajtáta.” Papír, litográfia, 350 x 246 mm. MNM TKCs, ltsz.: 111/1951 gr.

³⁹ Itt szeretném megköszönni Gödölle Mátyásnak, hogy felhívta a figyelmemet a kölni Lempertz Kunsthaus 2010. november 20-án aukcionált tételére: kat. 1240. Olaj, fa, 27 × 20 cm. Jelezve jobbra középen: Joh. Ender. Hamburgi magángyűjteményből. Az akadémiai verziótól eltérően egyszerű, barnás háttere van a képnek.

⁴⁰ „Gróf Károlyi György”. Papír, litográfia, 272 × 202 mm. MNM TKCs, ltsz.: 5570. Ez az ábrázolás szolgálhatott előképként Josef Kriehuber (1800–1876) litográfiájához is. Papír, litográfia, 376 × 277 mm. „Kriehuber lith. Ged. in lith. Inst in Wien Ender pinx / Nagy Károlyi Gróf Károlyi György.” MNM TKCs, ltsz.: 253.

formátumú; ráadásul a három közül egyik változat sem jelzett.⁴¹ Bár a művész készített képet a férfiről, nem zárható ki, hogy az Akadémián őrzött olajminiatűr (és/vagy eredetije) nem az ő műve.⁴²

És van még egy buktató. Néhány ábrázolt kiléte ugyanis már a gróf halála után feledésbe ment; és van, akinek a személyazonossága már nem rekonstruálható. Vay Ábrahámról például nem ismert az Akadémián található – hangsúlyozni kell: nem tudni, honnan származó –, vékony falra festett, elnagyolt szignójú, középszerű arcmáson kívül másik (azaz referenciaként használható) ábrázolás. Korabeli leírás viszont igen; eszerint Vaynak „[m]űvészet[en], de szép rendben álló barna hajfürtjeitől sűrűn kerített sima széles márványhomloka, lángoló komoly kékellő szemei, piros teljes ábrázatja ’s szváda-ajkai’” voltak (Ponori Thewrewk 1830: 22). Bármennyire is vázlatos ez a bemutatás, az így jellemzett férfi nem feleltethető meg a képen látható, erősen kopaszodó, mélybarna, már-már fekete szemű alakkal. Ráadásul ennek az akadémiai olajminiatűrnek van egy vonalról vonalra egyező, ámde vastag tölgyfa alapra készült, mivesebb, szignált kópiája a Nemzeti Múzeumban, amelyet állítólag éppen Széchényi Béla határozott meg – Esterházy Mihályként.⁴³ Ez nem jelenti azt, hogy a képek valóban őt ábrázolnák, ugyanis róla sem ismert hiteles portré. Mert az az olajminiatűr és az (azon látható alakhoz nagyon hasonló személyt mutató) ceruzarajz, amelyet Béla az Akadémiára adott be az ő arcmásaként – és amelyet Holló is előképként használt – egy kék szemű, telt ajkú és arcú, sötét haját hátulról előre, a halántéka felé fésülő férfit mutat. Nagy valószínűség szerint Esterházy Vincét, ugyanis a grafika – ahogy azt egy eddig észre nem vett jelzés⁴⁴ is alátámaszthatja – előképként szolgálhatott Melegh Gábor egy, a férfiről

⁴¹ Az egyező méretű példány: BTM FK, ltsz.: 17.865. Olaj, fa, 26 × 20 cm. Az olajminiatűrök egyikéről – a kivágat miatt talán az Akadémián őrzöttről – még 1828 előtt egy sokszorosított grafika is készült a *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* számára (1828: 422–423 lap közötti illusztráció). Papír, kézzel színezett pontozó modorú metszet, 176 × 125 mm. Balra lent: P. Fendí del. jobbra lent: I. Krepp s.c. Graf Joseph Dessöffy. MNM TKCs, ltsz.: 222/1952. A nagyméretű kép: MTA MGy, ltsz.: 127. Olaj, vászon, 80 × 64 cm. Jelzés nélkül. Divald 1917: 55 még nem kötötte festőhöz a művet. Johann Nepomuk Ender 1821-es műveként közölve: Szabó 1992: kat. 118b. 209; Gonda 2001: 23; Gonda 2004: kat. 53. 150–152. Valójában Barabás Miklós festette azt 1867-ben, amint azt egy, a főtitkár Szily Kálmánnak írt levele tanúsítja 1891-ből. MTAK KRKGy, RAL 120/1891.

⁴² A póz, a beállítás, a megformálás – az ujjak kialakítása – Peter Fendit idézi, leginkább Franz Schubert portréját.

⁴³ MNM TKCs, ltsz.: 53.257. Olaj, fa, 25 × 18,5 cm.

⁴⁴ Jelezve jobbra lent: „Melegh”.

készült 1831-es körrajzához.⁴⁵ De Vincéről olyan további képmások is ismertek, amelyek nem zárják ki ezt az azonosítást.⁴⁶

Összegezve: az 1825 végén formálódó, majd több hullámban bővülő és egyre heterogénebbé váló együttesbe tartozhatott Vay, Dessewffy, Ragályi, Mednyánszky, Nagy, Almássy, Andrássy, Károlyi, Wesselényi, valamint feltehetően két Esterházy, Mihály és Vince arcma. Egyelőre hét, a sorozattal összefüggésbe hozható olajminiatűrt lehetett felderíteni, de közülük három duplum (az egyik, „Vay Ábrahám” akadémiai portréja ráadásul feltehetően nem is egykorú másolat). Mindössze két személy ismerhető fel biztonsággal rajtuk (Dessewffy és Károlyi két-két képen), egy feltételesen (Vince), egy személy identitása pedig jelenleg nem határozható meg („Vay Ábrahám” – „Esterházy Mihály”). További két (a Nagyot és Ragályit ábrázoló) olajminiatűr korabeli reprodukció, másik kettő (Wesselényié és Andrássyé) viszont huszadik századi fotográfia révén ismert. Hogy a duplumok közül pontosan melyek lógtak egykor Széchenyi pesti lakása falán, valamint hogy voltak-e még további darabjai, szereplői a portrégalériának – csak feltételezhető. A fogyatékoságból erényt kovácsolva ezért a következőkben már nem azt kutatjuk, hogy *kit*, hanem hogy *mit* ábrázolhattak a művek.

2.2. Férfiképek (úgy is, mint nőképek)

1825 karácsonya a reformerek ideje volt. A „kedvetlen tárgyú” királyi leirat után, a nádor közbenjárására kedvezőbb *resolutio* érkezett még november végén; a rendek válaszképpen pedig egy újabb, a *preferentiálé*kát tartalmazó *nunci*ummal is elkészültek. Az alsótábla példátlan egységben állt ki úgy a *com-*

⁴⁵ Az ábrázolt azonosításában Melegh Gábornak egy 1831-re datált litográfiája segíthet (litográfia, papír, 393 × 280 mm. J.b.l.: Melegh 1831. J.l.: Gedr. b. J. Trentsensky. MNM TKCs, ltsz.: 374). Ez ugyanazt a személyt állítja elénk; a vonások és a fejfordulat olyannyira hasonló, hogy az szorosabb összefüggést feltételez a kézi- és a körrajz között: előbbi előképként szolgálhatott utóbbi számára (fordított állása is ennek köszönhető). A két mű a kivágat és a ruházat tekintetében viszont eltér; a litográfia derékképet mutat. Az ábrázolt civil helyett egyenruhát visel, mellén a Mária Terézia-rend keresztjével, valamint a pápai Krisztus-rend lovagi fokozatával. A kitüntetéseknek nagy szerepe van a férfi azonosításában: megerősítik a német nyelvű, kézírásos meghatározásokat a litográfiák hátoldalán. Ezek alapján a tiszt Széchenyi bizalmasa: gróf Esterházy Vince. A század első harmadában a Mária Terézia-rend lovagi fokozatát és a Krisztus-rendet alig néhányan nyerték el az osztrák hadseregben: Vincén kívül jószerivel csak tisztársa, Franz Adolf Prochaska von Guelfenburg (Kandler 1831: 235; Hirtenfeld 1857: 2. kötet, 1204–1205, 1273).

⁴⁶ Natale Schiavoni: *Esterházy Vince és felesége, Sophie Liechtenstein arcképe*. Olajminiatűr, 25,5 × 20 cm (Grünstein 1931: Tafel XXXI).

missariusok ellenében, mint az *imputatio* követelése tárgyában; magyar nyelvű, hazafias érzelmű szónoklatoktól visszhangoztak az üléstermek. A nyelv ügye diadalmaskodott; javaslatok születtek az oktatásban, a nők nevelésében, az adminisztrációban való terjesztésével kapcsolatban, de felajánlások érkeztek egy, a kiművelésre irányuló intézmény alapítására is. Széchenyi gyorsan jött népszerűsége szintén ekkor tetőzött; személye, illetve a reformerek és összejöveteleik általában beszédtemává váltak a társaság köreiben, úgy Pozsonyban, mint Bécsben; megítélésük viszont politikai szimpátia függvénye volt.

Ezek voltak azok a hetek, hónapok is, amikor a grófban megfogalmazódott a portrégaléria készíttetése. Hogy mit jeleníthetett meg az ő számára; hogy mi volt az eszme, amelyet az összeválogatott arcok együttesen megtestesítettek, az a megrendelés történeti kontextusának és saját élethelyzetének, valamint a képek vizuális sajátosságainak egymásra vetítéséből rekonstruálható; az értelmezés tekintetében egymást lazán átfedő, de egymástól el is térő egykorú, már említett meghatározások pusztán kiindulópontként szolgálhatnak.

Az Ender által adott interpretáció – hogy az „az országgyűlés legkiválóbb szónokai[t]” ábrázolja – önmagában ugyanis nem magyarázza az együttesben felvonultatott személyek válogatását. Bár Széchenyit, közéleti fellépésére készülve, foglalkoztatták a hatásos politikai beszédek sajátosságai, az „ékes-szólásról”, az alsótáblai rétorok becsvágyát látva, már a diéta elején megvolt a véleménye. Első magyar nyelvű, felsőtáblai felszólalását szekundáló Esterházy Mihályról is úgy nyilatkozott, hogy az „butaságokat beszél” (Széchenyi 2002: 348). Andrassy szónoki képességeiben viszont Hansi felesége, Zichy Adél lesújtó értékelése miatt kételkedhetünk: a férfi állítólag „még betanult beszédébe is belesült” (Keglevichné 1938: 285). A magyar nyelven felszólalók sem szolgálhattak a válogatás alapjaként, hiszen Almássy és Mednyánszky latinul perorált. Néhány, az ellenzék számára fontos ügy melletti kiállás azonban feltételezhető lenne a portrégaléria mögötti megrendelői programként. A *commissariusok* felelősségre vonása és az *imputatio* lehetősége kétségkívül sokukat mobilizálta, és ezek az eszmék Széchenyihez is közel álltak. Azonban kétséges, hogy az udvarhű Vince „zsarnokölő” lett volna; de maga Vay is végül a királyra bízta volna a döntést a biztosok ügyében – és többen át is álltak az ő oldalára a korábbi „zsarnokölők” közül, Dessewffy is –, de a férfi nem támogatta a „philantropikus” nézetek térnyerését sem (Széchenyi 2002: 430). Az Ender-féle meghatározás azért sem állhatja meg a helyét, mert Vince nem vett részt az országgyűlésen, Wesselényi pedig nem szólhatott hozzá a felmerült kérdésekhez.

De Guzmics referensének értelmezése – hogy a portrégaléria a diétai „barátokat” mutatná be – sem fedi le azokat az eltérő, egy rövid időszak alatt radikálisan átalakuló személyes kapcsolatokat, amelyekkel Széchenyi 1825–1826 fordulóján rendelkezett. Korábbi bizalmasai, régi ismeretségei átértékelődtek, és új, meghatározó személyek bukkantak fel életében. Közülük többen úgy a szónoklat, mint a közéleti szereplés terén kezdetben elérhetetlen ideálokat je-

lenthettek, akárcsak Nagy vagy Dessewffy. Később, körükbe lépve, eszmétársaivá váltak az egykori példaképek, például Vay; különböző politikai céljai eléréséhez pedig régi barátaiiban talált szövetségesekre, Wesselényire és Esterházy Mihályra vagy Andrássyra és Károlyira; olyan bajtársakra, akikkel együtt informális politikai csoportosulások, a résztvevők tekintetében egymást átfedő hálózatok tagja lett. A bajtársiasságot azonban hamar megbontotta a vetélkedés. Egykori példaképei, szövetségesei néhány hét, hónap leforgása alatt politikailag és erkölcsileg is meghaladott – annak vélt – férfiakká lettek a szemében, akiken túllépett. Leszámolva mind az udvarral, mind az ellenzékiekkel, az önmagában állást választotta, és a diétát egyre gyakrabban odahagyva Pestre járt, a löversenyzés, a kaszinó, a gazdasági egyesület, az akadémia szervezésének ügyében. De még ezekkel a kitételekkel sem illeszhető az összes ábrázolt a „politikai eszmétárs, mint barát” kategóriájába. Mert a „szepességi Almássy” (Széchenyi 2002: 370), bármennyire tisztelhetette is, valószínűleg sohasem tartozott közülük ismerősei közé; Ragályit pedig nem szívlelhette különösebben; régi bizalmasa, az udvarhoz kötődő Vince távol tartotta magát az ellenzéki politizálástól.

Vagyis, úgy tűnik, mind az orátorok, mind az azoktól kissé eltérő barátok kategóriájából, de még a kettőt úgy-ahogy átfogó nagy halmaz, a diétai politikai ellenzék kínálkozó meghatározásából is mindig kiszorul valaki. Kézenfekvő lenne ezt az értelmezések közti átjárhatóságot egy eredetileg egységes elképzelés fokozatos fellazulására visszavezetni, és ezt a portrégaléria több hullámban, hosszabb idő alatti kiépülése, formai sokszínűsége is alátámaszthatná. Mégis, úgy vélem, az, hogy Széchenyi éveken keresztül ragaszkodott a bővítéshez, egy adott program kitartó végigvitelét jelezheti. Ennek felderítéséhez azonban most már az egyes portrészemélyek megjelenítését, valamint az (olaj)miniatűrök műfajának jellegzetességeit, illetve a galéria kialakítását vezérlő képi hagyományokat érdemes szemügyre venni.

Az együttes formai sokszínűsége valójában nem tér el a más, hasonlóan kiterjedt sorozatokat strukturáló *varietastól*. Ha pedig az egyes ábrázoltak beállítását tekintjük az (ismert) galéria egészében, a változatosság mögött egy egységesítő sajátosság is kirajzolódik. Ender ugyanis néhány képen az arc és a tekintet nézőtől való elfordításával, kissé lefelé irányításával az ábrázolt elzárkózását, illetve befelé fordulását érzékeltette. Ebbe a kategóriába sorolható Nagy vagy Esterházy Vince, illetve Károlyi már-már önvizsgálatot tartó portréja; és ide-sorolható Dessewffynek a nézőről tudomást sem vevő képmása, vagy Wesselényi, akinél viszont a katonás büszkeség gátolta meg a szemlélővel való kapcsolatbalépést. De a nézőre pillantó személyek esetében is visszafogottságukat és kimértségsüket hangsúlyozta a festő, akárcsak Ragályi, illetve az azonosíthatatlan férfi arcképén. Az eszményített egyedi arcvonások ellenére így nem a férfiak egyénisége bontakozik ki a befogadó előtt a portrékat szemlélve, hanem egy őket közösen jellemző attitűd – magaviseletük hasonlósága – körvonalazódik a galéria egészében, megjelenítésbeli tudatosságot sugallva.

A méltóságról – úgy is, mint távolságtartásról – van szó, amely így vagy úgy, de körbelengi mindegyikünket.

A nézővel való kapcsolatnak ez a szembeszökő elutasítása, illetve problematizálása azért is feltűnő, mert nem jellemzi a korabeli miniatűrök műfaját. Ezek ismérve ugyanis éppen a közvetlenség, közvetítetlenség volt. Ez részben a megrendelők és az ábrázoltak társadalmi helyzetéből fakadt; abból, hogy ezek az általában elefántsontra készült, kisméretű *gouache* képek drágaságuk miatt elsősorban az arisztokrácia és az udvar köreiből fakadtak. A portrészemélyek fesztelensége, személyessége így bizonyos mértékben a felsőbb körök (egymás közötti) viselkedéskultúráját tükrözte (akárcsak Dessewffy feszélyezetlensége – az, hogy mindenfajta méltóságot nélkülözve, magát elvetve ül, akár az ifjú Majthényi Almássy perorálása alatt –, illetve Andrassy melankóliája). Részben azonban a funkcióból fakadó sajátosságról van szó: az intimitás megjelenését az ábrázolt és a megrendelő közti személyes viszony tette lehetővé; kommunikációjukat, az abban való elmerülést segítette elő. A bensőséggel és a magánhasználattal függött össze az is, hogy a miniatűrök tenyérnyi – hordozható és kézbe fogva szemlélhető – művek voltak. Ékszerekbe foglalva a megjelenített és a viselő közti érzelmi kötelékeket tették láthatóvá, miközben fizikai mivoltában mintegy pótolták a távollévőt. Leginkább azonban (akár több darabot is rejtő) bőr- vagy bársonyokban tartották ezeket a tárgyakat, és szekreterre, kieszekrényre állították, semmint falra függesztették őket.

Kevésbé közvetlen, közvetítetlen, de ugyancsak kisebb méretű műveket jelentenek azok az akvarell arcképsorozatok, amelyeket albumokba kötöttek, és amelyek mintegy vendégkönyvként vonultatták fel a tulajdonos-megrendelő tágabb félhivatalos látogatói körét (Kugler 1991: 36–44) vagy szűkebb baráti társaságát (Szentesi 2007). A Széchenyi megrendelésére készült galériában az ábrázoltak azonban, mint láttuk, náluknál is kimértebbek voltak – saját világukba mélyedtek, vagy egyszerűen nem vettek tudomást a „külvilágról” – maguk az olajminiatűrök pedig nagyobb, keretezett, falra függeszthető darabok. Mindez távolságot iktat a portrészemély és a szemlélő közé, egy reflektáltabb viszonyt tételezve. Azt is lehetne mondani – különösen a Széchenyit és „barátaikat” összefűző, komplex kötelékek ismeretében –, hogy éppen az ábrázoltakkal való, változó kapcsolat tematizálódik az együttesben, azaz nem egyszerűen a korban oly népszerű barátságportrék változatairól van szó. Persze, ez az interpretáció még mindig egy többé-kevésbé közeli nézőpont eredménye, azonban a művek nem kizárólag ebből a távolságból hatnak. Egy képzeletbeli helyiségben, például az 1830-as években a gróf a pesti lakásán (ahogy arról a Wesselényi-kép sokszorosítása kapcsán értesülünk) hátrább lépve és körbepillantva ugyanis az *együttes* – egy társaság, egy közösség – válik láthatóvá: közel tucatnyi (vagy még több) kép a falon.

Ez a távolabbról vetett pillantás vezethet el az arcképcsarnok kialakítását meghatározó képi tradícióhoz is. A katonatiszt Széchenyi által megrendelt nagy-

számú olajminiatűr képiségében és szellemiségében leginkább az uralkodói tisztagalériák⁴⁷ hagyományára vezethető vissza, amelynek honi, főúri változatai az Esterházyak fraknói, illetve az Andrássyak betléri kastélyában is megtalálhatók. A katonatársak egy teremben kifüggesztett arcképeinek reprezentatív funkciói is voltak, innen a mell-, illetve derékképek életnagyságú mérete – Széchenyi galériájának léptéke ugyan ezektől eltérő, de az Esterházyaké is –, hasonló kivágata, az ábrázoltak egymáséval összehangolt beállítása, egyforma uniformisa. A személyek összeválogatásának (és cserélődésének) alapját a hadszervezés jelentette: az egy alakulathoz szolgáló vagy azonos fegyvernemhez tartozó, esetleg egy csatában harcoló tisztek portréi kerültek egymás mellé a falakon. Az együttesekben manifesztálódó eszme viszont egy, a katonatársakat általánosan jellemző magatartásmodell volt – akár az arcvonásokban, a testtartásban, a beállításban is kifejeződő attitűd; afféle kihívó, büszke tartás –, az *esprit de corps* (Kloosterhuis 2011: 3–29, különösen 17). A becsület, az összetartás és az önfeláldozás közösen vallott értékrendje; ez fűzte össze a bajtársakat és képeiket.

Ezt az ideált – tulajdonképpen egy férfieszményt – a katonatiszt Széchenyi jól ismerhette. Ez tehette fogékonná az olyan, a szigorú katonai életformával rokon viselkedésminták iránt, mint amelyet a római *virtu*, a keresztes lovagok aszketizmusa vagy valamiféle hihetetlen méltóság jelentett. És ez tette lehetővé, hogy a hasonló ethoszt követőket felismerje, tisztelje és szövetkezzen velük, sőt arcmásaikat – egy már létező vizuális hagyományba tagozódva, azt mintegy modernizálva – megfestesse, közösségük csoporttudatának megtestesüléseként.

A vizuális jellegzetességek, a képi tradíció, valamint a történeti kontextus és a megbízói élethelyzet ismeretében így kijelenthető, hogy olyan nemes gondolkodású egyéneket látunk az olajminiatűrökön, akiket közösen vallott normák és azonos célok egyesítettek egy közösségbe. Elég arcukra pillantani, hogy erkölcsi tartásuk feltáruljon: fellépésük határozottsága és viselkedésük méltósága, komolysága nézeteik megingathatatlanságát, szavuk visszavonhatatlanságát jelzi; „szótlanságuk” a „dixi” örökké tartó pillanata. Innen a mimika teljes hiánya; ebből fakad magukba zártóságuk és megközelíthetlenségük: idealizáltságuk erkölcsi felsőbbrendűségüket tükrözi; (a korabeli miniatűrök ábrázoltjaihoz viszonyított) másságukat. Mozdulatlanságuk, testtartásuk (katonás) merevsége kiállásukról – tántoríthatatlanságukról, megfélemlíthetlenségükéről és megvesztegethetlenségükéről – tanúskodik (ezek hiánya miatt nyilvánvaló, hogy Dessewffy és Andrássy portréja eredetileg nem ebbe az együttesbe készült, és ráadásul másolat; valamint az is, hogy ez a spontaneitás nem ismétlődhetett a sorozatban). Arról, hogy érzelmeik vagy egyéni érdekeik nem befolyásolhatják

⁴⁷ Az európai előképek közt említhetők a porosz Frigyes Vilmos trónörökös lovas-, illetve gyalogsági ezredének tisztiportréi (Adam de Clerk 1680 körüli, illetve Mányoki Ádám 1706 és 1707 közötti, valamint más festők által 1711-ig készített arcmások a wusterhauseni királyi kastélyban) (Buzási 2003: 38–49; Pons 2009: 1–36).

őket; hogy nem riadnak vissza az anyagi áldozatoktól sem egy eszme megvalósítása érdekében, mert nem saját boldogságukat, hanem mások boldogulását keresték. Valamilyen formában mindannyian, Széchenyivel együtt, az *incredibilis gravitast* testesítették meg: ki szónokként-közszereplőként (Dessewffy, Nagy, Ragályi, Mednyánszky, Almássy, Vay); ki az oppozícióval szimpatizálóként (Wesselényi, Esterházy Mihály); ki anyagi javairól lemondva (Károlyi, Andrásy, Vay); de mindenki – a *legszebb győzelmeket önmaga felett arató* – katonaként is. Az erénynek ez a hasonló megléte, de különböző megnyilvánulása tette lehetővé, hogy a magányos (ön)reformerek, egymással közösséget vállalva, a barátságon túl laza formációkba tömörüljenek; hogy a diétai oppozíció magját, magánkonferenciák és bizottságok törzsközönségét, az Erényszövetség vagy éppen a reunio tagjait adják. Valahogy úgy szerveződve, ahogy portrégalériájuk sem csoportkép, hanem elkülönülő képmezőknek – egymásra nem pillantó, egymással kapcsolatba nem lépő férfiakkal – a *varietas* bonyolult és kifinomult szabályai szerint összeálló együttese.

Vagy, hogy egy még letisztultabb interpretációt adjunk: az olajminiatűrök egyszerűen *férfiakat* jelenítettek meg; együttesük pedig a *férfi* képét adta – a szó 1825 telén egy zárt körben vett, legnemesebb értelmében; úgy, ahogy azt Széchenyi az országgyűlés alatt magának is megfogalmazta: a közszereplő etalonját, a hazafit. Egyszerre tükrözött önképet és egy eszményített és vágyott ideált; azt, ahogyan látni és láttatni kívánták önmagukat és közösségüket; azt, amilyenre formálni szerették volna a következő generációt; azt a képet, amelynek nem mindig tudtak megfelelni. Egy új – mert más, ráadásul eszményített – férfiképet vizualizált az együttes: az emberi természet erkölcsi nemesítéséről alkotott, még a felvilágosodásban gyökerező ideál találkozott a honfinak a nemzet szükségleteihez igazodó, romantikus (proto)típusával, ahogy a közjót szolgáló, erényes sztoikus alakját felkarolták nem egy lázadó, inkább (ön)reformer generáció tagjai. Ezt a férfiképet propagálta Széchenyi a portrégalériával úgy az „ifjak”, mint kortársai közt; akkor is, amikor híresztelte; akkor is, amikor lakásában kifüggesztette, és akkor is, amikor egyes darabjait másolásra vagy sokszorosításra átengedte akár évekkel, évtizedekkel később. Egy középosztálybeli férfideált népszerűsített – középosztályon Pierre Bourdieu Outram által is átvett meghatározását értve (Outram 1989: 153–154; Bourdieu 1984) –, annak ellenére, hogy csoportjuk jórészt mágnásokból, illetve nemesekből állt. Ez korántsem mellékes aspektus; felülírja, illetve módosítja azt a historiográfiai meglátást, amely szerint a nemzetté válás korai szakaszában az arisztokrácia (például az Erényszövetség által) *saját* értékrendje továbbadásával vezető szerepének megőrzésére törekedett (Oplatka 2005: 167–168). Éppen ellenkezőleg (némiképp igazodva Gergely meglátásához 1972: 154–156, 174–175); és ez magyarázza részleges kudarcukat is – formációjuk gyors felbomlását, csatlakozó követők hiányát –, hiszen egy társadalmi státuszuktól elütő magatartásminta propagálásáról volt szó. Sokatmondó, hogy még Vay is – aki pedig a gróf „lelkét ismer[te]” (Guz-

mics 1883: 208) – epikureizmussal vádolta meg a sztoikus beállítódására oly büszke Széchenyit.

Az 1825–1827-es pozsonyi diéta jelentősége, ennek ellenére, ebben rejlik; egy új típusú nyilvánosságon, valamint az annak megfelelő, újszerű diskurzív formákon túl egy új korszak kihívásait felvállaló férfi feltűnésében, illetve a megjelenésére való igényben. Az országgyűlés (mint esemény) ugyanis alkalmat adott a férfi (társadalmi nemi) szerepkörének újrafogalmazására a politikai nyilvánosságnál szélesebb körben, úgy egyének, mint csoportok szintjén. Széchenyi és a körülötte gyűlő reformerek bár a közszereplő és a hazafi legkidolgozottabb, leghitelesebb korabeli változatát testesítették meg, korántsem az egyetlen formáját adták.

1825 telén fel-feltűnedeztek más, az Erényszövetséghez hasonló, spontán és informális módon szerveződő, majd letűnő kisebb közösségek, baráti körök is, amelyek különféleképpen, de a hazafi (ön)meghatározásával a hon felemelését célozták. Ekkor minden, ami „magyar” volt, autentikusnak számított; „hazafi-vá” változtatható – hitelesíthető – személyeket, csoportokat. Divat lett magyarnak, hazafinak lenni; és mindenki másképp, másoktól eltérő módon volt az. Akadtak, akik külsőségek révén igyekeztek annak tűnni, mint a bécsi arisztokrata hölgyek közül néhányan, akik a félhivatalos társasági eseményekre „magyarba öltöztek át”, akárcsak Hansi felesége, Zichy Adél, hogy aztán, színház vagy séta előtt ruhát váltsanak (Keglevichné 1938: 275). Hasonló politikai tudatosságból húzott Metternich is – akit egyébként a diétán honosítottak – életében először magyar ruhát a császár Pozsonyba való bevonulásakor, majd ez rutinná vált országgyűlésen tett látogatásain (Keglevichné 1938: 274). A magyaros ruha így sok esetben felvett jelmez volt; kellék egy jól-rosszul játszott politikai szerephez; nem feltétlenül jelentette a nemzeti eszme melletti elkötelezettséget. A hazafiúság sokak meglátásában egy mélyebb, benső átalakulást követelt meg; önreformot. Folyamat volt; meg-megújuló egyéni áldozatok sora. Guzmics referense is a hazafiság további, szép példái között – Széchenyin túl – olyanokat sorolt fel, akik tettekkel bizonyítottak, mint gróf Pálffy Ferenc császári és királyi kamarás, aki „magyarul tanul” (Guzmics 1883: 160). De „Ide legjobban illik azon interessáns jegyzés, hogy némely magyar szívu ifju mágnásaink egymás közt felfogadtak, hogy Bécsbe sohasem fognak többé önként menni lakásra; magyarországi posztóval ruházkodnak, és magyar cselédeket fognak tartani” (Guzmics 1883: 160).

És ahogy a Széchenyiék által propagált férfikép mellett további, versengő elképzelések bukkantak fel, úgy jelentek meg a gróf portrégalériájával egy időben – sőt részei felhasználásával – más, az országgyűlés résztvevőinek sokszorosított arcképeit felvonultató sorozatok is Pozsonyban, mint báró Ferdinand von Lütgendorff rézkarcai, illetve a *Magyar Pantheon* litográfái (Ponori Thewrewk [1825–1837]). Ez a különböző pártállású személyeket úgy az alsó-, mint a felsőtábláról összeválogató, hosszabb időszak alatt napvilágot látó kiadvány lehetővé

tette, hogy a vásárló saját politikai szimpátiája alapján a példaképek és a megisztelték egyedi körét állítsa össze.

Rivalis (arisztokrata) férfiképekről szólva azonban említeni kell a legmeghatározóbbat; azt, amelynek ismerete nélkül a reformerek által propagált eszmény korabeli hatása nem érhető a maga teljességében. Ehhez annak a vehemens ellenszenvnek az ismertetésén keresztül vezet az út, amely Széchenyit, illetve barátait övezte. Diétai fellépésétől kezdve ugyanis úgy Vince és felesége, Sophie, mint Esterházy Mihály, de Károlyi György is újra és újra ugyanazt a hírt hozták Bécsből: hogy – és nem kizárólag a birodalom urainak neheztelése miatt – rá mindenki haragszik; hogy „országgyűlési viselkedése és Crescence miatt A-tól Z-ig mindenki gyűlöl és megvet” (Széchenyi 2002: 397); hogy számtalan ellensége van (Széchenyi 2002: 387); hogy mindnyájukat kitiltják a társaságból (Széchenyi 2002: 400). De maga is szembesült azzal, hogy Mihály helyzete tartóhatatlanná vált (Széchenyi 2002: 425); őt magát pedig társasági eseményekre, amelyekre hivatalos lett volna, meg sem hívták (Széchenyi 2002: 417). Zichy Molly is, akivel korábban jó viszonyt ápolt, 1826 végén már úgy fogadta, „mint egy kutyát” (Széchenyi 2002: 426); „a főhercegek és híveik [pedig] nyilvános eseményeken úgy bánnak velem –, mintha nem is élnék” (Széchenyi 2002: 444). Mások, főrangú férfiak – még Metternich is, aki régebben szinte atyai módon viszonyult hozzá –, hidegen és kimérten kezelték (Széchenyi 2002: 393, 402).

De leginkább – ahogy az egy idő után neki is feltűnt (Széchenyi 2002: 447) – a Bécsben élő fiatal arisztokrata nők támadták. Már 1825 decemberének elején a francia „Titin [O’Donell, született Christiane Fleury, Crescence barátnője] olyan leírást adott rólam, hogy szinte eszemet vesztettem fájdalomban” (Széchenyi 2002: 366). Egy másik alkalommal, ebéd közben pedig azt vágta a fejéhez, hogy „ön Lord Byron modorát öltötte fel” (Széchenyi 2002: 387), de ezzel semmi hízelgőt nem akart mondani Széchenyire nézve. 1826 januárjának elején Zichy Melanie, aki (egykor) halálosan szerelmes volt belé, Hunyady Ferencné Zichy Júlia által egy gombostűt küldött neki, és nem érzelmi frusztráltsága miatt (Széchenyi 2002: 378). Hogy „legádázabb” ellensége hajdani szerelme, Selina Meade volt [férjezett Clam-Martiniz, ekkortájt szintén Crescence bizalmasa], azt többször hírül kapta (Széchenyi 2002: 382). Máskor azt jegyezte fel, hogy „Forgách [Alajosné, született gróf Batthyány] Izabella azt mondja, hogy antipatikus vagyok neki. Spiegel Flóra [ugyancsak egy francia, született Ligne hercegnő] etc. a mi Társaságunkat a Club de boue-nak” [piszkosok klubjának] nevezte (Széchenyi 2002: 400). 1826 novemberének végén pedig egykori ideálja, Henriette (ekkor már férjezett Hunyady Józsefné), valamint a már említett Hunyady Ferencné és az ugyancsak Crescence *entourage*-ába tartozó Károlyi Lajosné Kaunitz Fernandine a kaszinóról „mindenféle borzalmakat beszélnek. Hát nem halálra nevette ez? Hát mind így félnek tőlem és gyűlölnek engem az ifjú asszonyok! Ez a három nő! Micsoda férjeik vannak!” (Széchenyi 2002: 426). És akkor még nem is említettük Hansi feleségét, Zichy Adélt, aki, amikor

csak tudta, feketítette Széchenyit sógornője, Crescence előtt, és aki az egész országgyűlési ellenzéktől, a barsiaktól különösen, a férje ellen folytatott hadjáratuk miatt szinte viszolygott (Keglevichné 1938: 278, 281–287, 289–291, 82–92, 97, 100, 102).

Ezt az udvari emberek, a Bécsben élő arisztokrata nők felől érkező gyűlölet-hullámot nem lehet kizárólag politikai nézetei(k)ből levezetni. Széchenyi maga sem értette; sokáig maga sem tudta megfogalmazni, hogy mi is vele és a körülötte állókkal, a többi reformer arisztokratával, illetve alsótáblai követtel az igazi baj. Mintegy villámcsapásszerűen érte a felismerés 1826 júniusában, Titin férjével, Moritz O’Donell katonatiszttal való beszélgetése során; amikor a férfi úgy nyilatkozott Napoleonról, hogy az ugyan

nagy ember volt, de nem volt elegáns hős! Az eszmék és értelmezések micsoda áradata torlódik fejemben e kijelentésre! Nem hiszem, hogy Szókratész, Zénón, Epiktétosz, Cato, Scipio etc. nagyon előkelőek volnának. – A szolgáltság, a kisszerűség, az előítéletek micsoda évszázada ez! Az ilyen emberek talán még Franklint, Washington [vagy Bolivart] sem tartják fashionable-nak (Széchenyi 2002: 408). Ez adja kezembe a kulcsot sok mindenhez a világon (Széchenyi 2002: 409).

Nekünk is. Az volt vele és a többiekkel a baj, hogy nem voltak *cortegianók*, azaz udvari emberek, udvaroncok (a kifejezések akkor még érvényben lévő, castiglione-i értelmében: 2008); hogy semmibe vették a bécsi udvari etikettet. Hogy az antik sztoikusok – és a neosztoikus Montaigne, a gyakorló keresztény filozófusok, az angol *gentlemanek* –, valamint a világalakítók méltósággal, büszkeséggel és felsőbbrendűséggel teli tartását, hajlíthatatlanságát tartották követendő magatartásbeli mintának. Hogy nem tudtak „viselkedni”; hogy nem akartak a többi elegáns, előkelő és divatos *flâneur*-höz hasonlóan fesztelenül és felületesen elvegyülni. Hogy címeket és rangokat mellőzve egymást egyszerűen „Önök” szólították (a *Sie* megfelelőjeként új szót kovácsolva: Széchenyi 2002: 436). Hogy, mint sokszor Széchenyinek is, az arcukra lehetett írva, hogy mit gondolnak egy-egy főúri eseményről vagy annak résztvevőiről.

Sőt, hogy az etiketten túl a hierarchiát is semmibe vették; hogy katolikus arisztokrata létükre viselkedésükben, életformájukban és eszményeikben egy puritán középosztálybeli ideált követtek; hogy köznemesekben és protestánsokban leltek barátokra és politikai szövetségesekre. Hogy nem voltak szolgálkúek; hogy ahelyett, hogy hajlongtak, előszobáztak vagy kinevezések után kilincseltek volna, felugráltak, és mások szavába vágva kiabáltak – „lármáztak” (Jelenvolt 1868: 77. sz., 82. sz., 84. sz.; Guzmics 1883: 77, 136) – az országgyűlésen; feljebbvalóikkal szemben pedig, erkölcsi magasabb rendűségüket éreztetve, dacosan hallgattak, aztán elvonultak, hogy szűk körben vitassák meg a politikai helyzetet. Hogy a bécsi udvari normák szerint egyszerűen modorta-

lanoknak tűntek; „gorombáknak”, ahogy azt Zichy Adél fogalmazta meg többször diétai szereplésüket figyelve – mindig kiemelve az egyes üléseken a „leggorombább” alakot (Keglevichné 1938: 88, 276, 293) –; az, hogy nem voltak „illedelmesek” (Keglevichné 1938: 276). Hogy, amint azt a Jelenvolt is fájalta, „méltatlan” a nádorral (Jelenvolt 1868: 84. sz.), „illetlen” az uralkodóval való bánásmódjuk; hogy képesek voltak egy „illetlenségig kemény” *nunciumot* felküldeni (Jelenvolt 1868: 76. sz.). Hát lehet azon csodálkozni, hogy a főhercegek, ha nem megfeddésről volt szó, nem is álltak szóba az általuk egyszerűen csak „Schreiereknek” [kiabálóknak] (Keglevichné 1938: 282) hívott ellenzékiekkel?! (De ne legyenek illúzióink: Széchenyi sem tudta levetkőzni teljesen udvari énjét: Bernáth Zsigmond ungi követvel és Vayval például azok „orcátlansága és faragatlansága” miatt szakított, mondván, hogy „méltatlan ezekkel az emberekkel szövetségben lenni” (Széchenyi 2002: 412).)

Modornál azonban jóval több forgott kockán. Az az új férfikép ugyanis, amelynek Széchenyi arcot adott, és amelyet még néhány hozzá hasonló főrend, valamint több alsótáblai követ megtestesített, az Erényszövetség követésre méltó példaként tűzött az „ifjak” – a fiatal magyar arisztokraták, köztük a hölgyek férjei – elé, a portrégaléria pedig vizualizált, éppen a domináns férfiképet állította kihívás elé; megingatta a birodalmi-udvari szolgálatba lépő (magyar) arisztokrácia – úgy is, mint Hansi – bevált, hegemon énképét, értékrendjét és karrierlehetőségeit. Újfajta viszonyokat – bajtársias, esküvel is megerősített szövetségeket – propagált a férfiak között; új típusú szocializációs formákat kultivált: diétai gyűlések, magánkonferenciák, (a tudós társaság létrehozása céljából alakuló) bizottsági ülések, a klub, majd a kaszinó látogatását olyan könnyed és felületes szórakozások helyett, mint amilyeneket az álarcosbálók, a korcsolyázások vagy a szoárék jelentettek (Széchenyi 2002: 367, 381). Újrafogalmazta az arisztokrácia társadalmi ható- és feladatkörét, a birodalmi kormányzás fogaske-rekeibe való illeszkedés helyett a nemzetépítés nagy feladatában való részvételt mutatva fel.

De ez az új férfikép az uralom társadalmi (nemi) hierarchiáját is fenekestül felforgatta. Nemcsak vertikálisan, az arisztokrácia elkülönülésének felrúgásával, a középrétegekkel való keveredéssel, hanem horizontálisan is, átfogalmazva a (főúri) nő helyét a társadalomban, sőt a női nemi szerepeket *en bloc* – és ez tűnhetett fel már nagyon korán az előkelő hölgyeknek. Az, hogy az új férfikép által propagált újfajta társaságok és új típusú szocializációs formák mind szűk, zárt férfiközösségek; hogy ugyan az arisztokraták mellett nemeseket, protestánsokat (és akár zsidókat) is – egyenlőkként – befogadtak (volna) soraik közé, viszont kirekesztették a nőket (Pateman 1988: 77–116). Az, hogy a társadalmi-politikai nyilvánosság ezen új, egymást átfedő körökből felépülő, hálózatszerű „nemzeti” fórumai radikálisan eltértek a bécsi udvar monarchikus és hierarchikus társasági életének politikát, kultúrát, szórakozást és gáláns kalandot vegyítő – bizonyos fókig a forradalom előtti francia szalonokat idéző –, jellemzően feminin világá-

tól (Landes 1998: 23–25), amely jelenléte és láthatóságot, azaz teret és informális befolyást biztosított a nőknek.

A reformerek (új férfiképe) ezektől a szabadabban megfogalmazott társadalmi nemi szerepektől fosztották meg őket, az arisztokrata nőket. És ez nem volt elég: új feladat- és hatóköröket is előírtak részükre, a nyilvánosságból a magánszférába köreibe száműzve őket. Mert az ifjúság *educatiója* mellett úgy az arisztokratákat, mint a közrendűeket érintő nevelés is hamar tematizálódott a diétán. Sokan kampányoltak a lányok nemzetietlen – ráadásul leendő családanyai szerepükkel is ellentétes – nevelése ellen, a honi nyelv és szokások ismerete, a következő generáció nemzeti szellemű felnevelése érdekében. Zsombori bihari követ tette fel a sokakat foglalkoztató kérdést: „ha jó polgárokat akarunk, neveltesük az Asszonyokat magyarosan; most frantzia és német Gouvernant-ok nevelik őket, hogy lehetne hát ezekből hazát, s ösalkotmányokat szerető – gyermekeiket arra tanító – jó anyákat várni?” (Zsoldos 1825: fol. 73. recto). Dessewffy is azon a véleményen volt, hogy „azon Asszony, kiben hazafiui érzés nints, nem nevelhet jó hazafi gyermeket; kénszeríttessenek a’ magyarul nevelendő leányok, hogy gyermekeiket magyarossan neveljék” (Zsoldos 1825: fol. 82. verso). Követendő példává József főherceg és nádor felesége, Mária Dorotytya württembergi (evangelikus) hercegnő vált, aki 1826 januárjában azon túl, hogy a rendek magyar nyelvű üdvözlétére honi nyelven válaszolt, azt az ígéretet is tette, hogy „édes gyermekeimbe a magyar nemzet iránt, ugyanazon szeretetet fogom oltani, mely magamat lelkesít” (Guzmics 1883: 198).

Ez az új – ismét: a domináns mellett feltűnő, azzal versengő – nőkép ekkor még nem vonzott sok előkelő hölgyet, mégis néhányuk számára magatartásbeli mintává válhatott. Mert Guzmics referensének széljegyzetét még mindig nem idéztük a maga teljességében. Az 1825 telén Pozsonyon végigsöprő „magyar-hullám” említésre méltó képviselői közt ugyanis nemcsak Széchenyi szerepelt portrégalériájával, vagy a hazafiúságukat a bécsi udvari életről való lemondásukkal is kifejezésre juttató ifjak, hanem valaki más is. „Gróf Zichy Károly a kamara praesese magyar juratust fogadott gyermekei mellé, hogy azokat csak magyar nyelvre tanítsa. Szép felesége [Crescence], hasonlóan magyarul tanul és vele a gyönyörű Hunyadyné [a már említett Zichy Júlia], és mily szépen illik majd a mágnásné szájába, midőn a kákogó khum mein Kind helyett így szólítja kicsinyjeit: jöszte kis babám” (Guzmics 1883: 160).

Crescence így maga is a diétán feltűnő új nőképnek – a modern nemzetállamok formálódása során Európa-szerte oly meghatározóvá váló republikánus anyaságnak (Landes 1998: 2) – a hatása alá került. Olyan családanya lett, aki a következő generáció nemzeti szellemű nevelése érdekében maga is magyarrá kívánt válni, a társadalmi átalakítás nagy munkáját önmagán kezdve. Nem külső öltözetében, hanem beszédében, életformájában és áldozatvállalásában; azzal, hogy (bizonyos mértékig) elfordult a (könnyed és erkölcstelen) udvari társasági léttől, és mintegy demonstratívan szűk házi köreibe vonult vissza magyarul

tanulni. Azzal, hogy tiszteletben tartotta és támogatta az újonnan szerveződő nemzeti intézményeket, akárcsak, amikor „pirulón [...] 400 pengő forintot egy vigadóra Pesten felajánlott” Széchenyinek (Széchenyi 2002: 370) – mint a római nők, akik a köztársaság védelme érdekében ékszereiket kínálták fel a szenátusnak (lásd Vincenzo Camuccini festményét, 1825–1829, Glasgow Museums).

Éppen ezért, nem a historiográfiában gyakran hangoztatott reménytelensége miatt volt ösztönző ez a vonzalom Széchenyi számára, hanem beteljesültsége miatt. Már feddhetetlen magánéleti erkölcsössége révén is – amelyen a középosztály politikai uralma, a társadalmi rend nyugodott a 19. század Európájában, Outram meglátásában (Outram 1989: 126) – tökéletes párt alkothatott Crescence a nyilvánosságban felértékelődő római *virtut* megtestesítő Széchenyivel (egy, az övékével párhuzamos univerzumban, plátói értelemben). De még többről volt szó: ennek honi változatáról. A pozsonyi diétán (többek közt) bennük és általuk megtestesült és a haza felemelkedésére – egy jobb, nemzeti szellemű generáció kinevelésére – felesküdvé, majd örök (erény)szövetséget kötve⁴⁸ útjára indult a magyar reformkor emblematikus emberpárja: az új férfi és az új nő, azaz a honfű, és társa, a honleány egy korai, sajátos változata.

⁴⁸ Ezt szimbolizálta az az 1829 végén Crescence által készített medaillon, amelyen a következő szöveg állt: „Csak nemesed és Magyarország üdvé / Légyen a cél, mely minket egyesít” (Széchenyi 2002: 546).

Rövidítések

BTM FK	Budapesti Történelmi Múzeum, Fővárosi Képtár
FSZEK BGy	Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, Budapest Gyűjtemény
MNG	Magyar Nemzeti Galéria
MNM TKCs	Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok
MTA	Magyar Tudományos Akadémia
MTA MGy	Magyar Tudományos Akadémia Művészeti Gyűjtemény
MTAK KRKGy	Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ Kéziratok és Régi Könyvek Gyűjteménye
SzGy	Széchenyi Gyűjtemény
RAL	Régi Akadémiai Levéltár

Kéziratok források

- Zsoldos Ignác 1825. *1825/1826-ki pozsonyi országgyűlési napló-jegyzés*. MTAK KRKGy, Történelem, Napló 8-rét. 2. sz.
 MTAK KRKGy, SzGy
 MTAK KRKGy, RAL

Irodalom

- A M. Tud. Akadémia Széchenyi-Múzeuma 1902. május hó 1-én*. Budapest: Hornyánszky Viktor cs. és kir. udvari könyvnyomdája.
- Bahtyin, Mihail 1982. *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest: Európa kiadó. (*Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovya i Renessansa*. 1965.)
- Ballagi Géza 1897. *A nemzeti államalkotás kora 1815–1847*. In: Szilágyi Sándor (szerk.), *A magyar nemzet története*. Budapest: Athenaeum, 9. kötet.
- Bártfai Szabó László (szerk.) 1943. *Adatok gróf Széchenyi István és kora történetéhez 1808–1860*. Budapest: A Szerző kiadása, 1–2. kötet.
- Bártfai Szabó László 1930: „Gróf Széchenyi István művész kortársai és barátai.” *Magyar Művészet* 6/9, 586–604.
- Bártfai Szabó László 1931. „Ender János levelei gróf Széchenyi Ferenc arcképéről.” *Magyar Könyvszemle Új folyam* 38/1–4, 56–59.
- Beke László 2009. „Johann Nepomuk Ender: Borúra derű. Az Akadémia allegóriája.” In: Marosi Ernő (szerk.), *Európa színpadán. Magyarország ezeréves hozzájárulása az európai közösség eszméjéhez*. Budapest: MTA Művészettörténelmi Kutatóintézete, Balassi Kiadó, 194–195.
- Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass: Richard Nice.
- Brigovác László 2012. „Széchenyi és Andrássy György – Életrajzi lenyomatok.” In: Velkey Ferenc (szerk.), „*Nincs egy igaz barátom se!*” *Tanulmányok Széchenyi István politikai kapcsolatainak történetéhez*. Speculum Historiae Debreceniense 10. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 115–152.

- Buzási Enikő 2003. *Mányoki Ádám (1673–1757). Monográfia és œuvre-katalógus.* Budapest: Magyar Nemzeti Galéria.
- Castiglione, Baldassare 2008. *Az udvari ember.* Budapest: Mundus. (*Il libro del Cortegiano.* Venezia, 1528.)
- Clawson, Mary Anne 1989. *Constructing Brotherhood: Class, Gender and Fraternalism.* Princeton: Princeton University Press.
- Csorba László 1991. „Munkatársak és barátok.” In: Éri István (szerk.), *Széchenyi és kora.* Kiáll. kat. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 47–63.
- Csorba László 2010. *Széchenyi István.* Budapest: M-Érték. (1991.)
- Divald Kornél 1917. *A Magyar Tudományos Akadémia palotája és gyűjteményei. Magyararzó kalauz.* Budapest: MTA.
- Elias, Norbert 1987. *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások.* Budapest: Gondolat. (*Über den Prozess der Zivilisation.* 2 vols. Basel, 1939.)
- Ender, Johann Nepomuk 2001. „Önéletrajza.” In: Papp 2001: 28–30.
- F. H. B. 1827. „Wanderung in die Ateliers hiesiger Künstler.” *Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst* 18/136, 742–744.
- Fazekas Rózsa 2002. „A »triumvirek«: Károlyi György, Széchenyi István és Wesselényi Miklós barátsága.” In: Kujbusné Mecsei Éva (szerk.), *Thesaurus solemnis. Barátok, munkatársak, tanítványok köszöntik a 90 éves Balogh Istvánt.* Debrecen–Nyíregyháza: Hajdú-Bihar Megyei Levéltár és Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár, 163–180.
- Fenyő István 1955. *Az Aurora.* Irodalomtörténeti Füzetek 4. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fónagy Zoltán 2003. „Széchenyi István”. In: Fónagy Zoltán – Dobszay Tamás: *Széchenyi és Kossuth.* Párhuzamos életrajzok a magyar történelem századaiból. Budapest: Kossuth.
- Fónagy Zoltán 2010. „Széchenyi, a barát.” *Történelmi Szemle.* 52/4, 511–522.
- Fónagy Zoltán 2011. „Széchenyi, a társas lény. Romantikus barátságkultusz és egzisztencialista magány.” In: Pelyach István (szerk.), *Széchenyi mint magánember.* Budapest: Logod Bt., 41–54.
- Gergely András 1972. *Széchenyi eszmerendszerének kialakulása.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gerő András 1993. *Magyar polgárosodás.* Budapest: Atlantisz.
- Gonda Zsuzsa 2001. „A bécsi Dioszkuroszok. Johann Nepomuk és Thomas Ender művészi pályája.” In: Papp 2001: 11–27.
- Grünstein, Leo 1931. *Das Alt-Wiener Antlitz. Bildnisse und Menschen aus der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts.* Wien: Gilhofer und Ranschburg, 2. kötet.
- Guzmics Izidor 1883. „Napló.” In: Vaszary 1883: 27–272.
- Hirtenfeld, Jaromir 1857. *Der militär-Maria-Theresien-Orden und seine Mitglieder: nach authentischen Quellen bearbeitet.* Wien: K.-k. Hof- und Staatsdruckerei, 2. kötet.
- Horváth Mihály 1886. *Huszonöt év Magyarország történelméből 1823–1848.* Budapest: Ráth Mór, 1. kötet. (1864.)
- Jegyző könyv 1825–1826. *Felsőleges Első Ferentz austriai császár, magyar, és cseh ország koronás királyától Po'sony szabad királyi városába 1825-dik esztendőben, Szent-Mihály havának 11-dik napjára rendeltetett Magyar Ország Gyűlésének Jegyző Könyve melly eredetképpen magyar nyelven íratott és az ország gyűlésének fő vigyázása alatt hitelesen deák nyelvre fordítatott.* Po'sony: Belnay örököseinek betűivel, 1–2 kötet.

- Jelenvolt 1868. „Az 1825-ik, 1826-ik, 1827-ik esztendőben tartott Diéta Fojamatjának summás előadása. Írta egy Jelenvolt.” *Hon*, Esti kiadás 1868/76–78. sz.; 82–85. sz.; 87. sz. 89. sz. 101–103. sz.; 105–107. sz.; 109–111. sz.; 113. sz.; 115–117. sz.; 127–130. sz.; 135. sz.; 138–140. sz.
- Kandler, Franz Sales 1831. *Ehrensiegel der kaiserl. königl. österreichischen Armee. Eine Darstellung derjenigen k. k. Militär-Individuen welche in- und ausländische Ritter-Orden, Würden und Ehrenzeichen besitzen, in alphabetischer Reihenfolge der verschiedenen Staaten geordnet*. Wien: Carl Gerold.
- Keglevich Jánosné Zichy Adél 1938. „Gróf Keglevich Jánosné Zichy Adél naplói a reformkorszakból (1822–1836). I–II–III.” Szerk. Östör József. *Budapesti Szemle* 250. kötet/729–730, 136–159, 273–294; 251. kötet/731, 81–103.
- Kemény Zsigmond 1851. „Széchenyi István.” In: Csengery Antal (szerk.), *Magyar szónokok és statusférjak (Politikai jellemrajzok)*. Pest: Heckenast Gusztáv.
- Kemény Zsigmond 1970. *Sorsok és vonzások. Portrék*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
- Kinderfreund, Karl Josef 1860. *Das Fürstenhaus Esterházy von Galantha*. Wien: Leopold Sommer.
- Kloosterhuis, Jürgen 2011. „Ordre, Liste und Porträt. Identitätsstiftung und Traditionsbildung im Preussischen Offizierkorps des 18. Jahrhunderts im Spiegel seiner Schrift- und Bildquellen.” In: *Hitotsubashi Journal of Law and Politics* Vol. 39, 3–29.
- Kosáry Domokos 1987. *A történelem veszedelmei*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- Kovács Dénes 1891. „Az Akadémia alapítása. Holló Barnabás szoborműve.” *Vasárnapi Ujság* 38/39, 634–636.
- Kugler, Georg 1991. *Staatskanzler Metternich und seine Gäste: die wiedergefundenen Miniaturen von Moritz Michael Daffinger, Josef Kriehuber und anderen Meistern aus dem Gästebuch der Fürstin Melanie Metternich / Chancellor Metternich and his Guests: The rediscovered miniatures by Moritz Michael Daffinger, Josef Kriehuber and other famous painters from the Visitors Album of Princess Melanie Metternich*. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria.
- Kumlik Emil 1908. *Adalékok a pozsonyi országgyűlések történetéhez (1825–1848)*. Pozsony: Stampfel Hugó kiadása.
- Landes, Joan B. 1998. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Marosi Ernő 2000. „A magyar történelem képei. A történetiség szemléltetése a művészetekben.” In: Mikó Árpád – Sinkó Katalin (szerk.), *Történelem-kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon*. Kiáll. kat. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 11–33.
- Morowitz, Laura – William Vaughan 2000. „Introduction.” In: Morowitz, Laura – William Vaughan (szerk.), *Artistic Brotherhoods in the Nineteenth Century*. Burlington: Ashgate, 1–31.
- Név nélkül 1831. „Kupfer-Erklärung.” *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte*. Herausgegeben Joseph Freyherrn von Hormayr. Neue Folge 1831, 451–452.
- Nyilas Ilona 1934. *Ragályi Tamás*. Bölcsészdoktori értekezés. [S. n.]: [S. 1.].
- Oplátka András 2005. *Széchenyi István*. Budapest: Osiris.
- Outram, Dorinda 1989. *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture*. New Haven and London: Yale University Press.
- Papp Gábor György – András Edit (szerk.) 2004. *A Magyar Tudományos Akadémia képzőművészeti kincsei*. Budapest: MTA.

- Papp Gábor György (szerk.) 2001. *Johann Nepomuk Ender (1793–1854) Thomas Ender (1793–1875) emlékkiállítás*. Kiáll. kat. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Művészeti Gyűjtemény, Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Kutatóintézet.
- Pateman, Carol 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Ponori Thewrewk József (szerk.) [1825–1837]. *Magyar Pantheon az 1825–1827. 1830. és 1832–36. Pozsonyban tartott országgyűlések emlékezetére. Ungarisches Pantheon zum Andenken der in den Jahren 1825–1827. 1830. und 1832–1836. zu Pressburg gehaltenen Reichstage*. Gegründet und herausgegeben von Joseph Thewrewk von Ponor. Wien: Lithographischen Institutes.
- Ponori Thewrewk József 1830. *Gróf Vay Ábrahám életírása*. Pozsony: [S. n.].
- Pons, Rouven 2009. „Freundschaftskult und Korpsgeist – Zum politisch-sozialen Hintergrund von Porträtgalerien des 18. Jahrhunderts.” *Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte* Neue Folge 2009, 1–36.
- Rózsa György 1965. „A Magyar Tudományos Akadémia allegóriája.” *Magyar Tudomány* 72/12, 802–810.
- Simon Zoltán 2000. „A reformkori magyar politikai nyilvánosság és a Nemzeti Kaszinó.” *Sic itur ad astra* 2000/3, 11–46.
- Szabó Júlia – Majoros Valéria (szerk.) 1992. *A Magyar Tudományos Akadémia és a művészetek a 19. században*. Kiáll. kat. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria.
- Szabó Júlia – Széphelyi F. György (szerk.) 1981. *Művészet Magyarországon 1830–1870*. Kiáll. kat. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, MTA MKCs, 1–2. kötet.
- Szabó Júlia 1985. *A 19. század festészete Magyarországon*. Budapest: Corvina.
- Szabó Júlia 2004. „A Magyar Tudományos Akadémia és a művészetek a 19. században.” In: Papp – András 2004: 15–30.
- Széchenyi István 1889. *Gróf Széchenyi István levelei*. Szerk. Majláth Béla. Budapest: Athenaeum, 1. kötet.
- Széchenyi István 1926. *Gróf Széchenyi István naplói*. Szerk. Viszota Gyula. Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 2. kötet.
- Széchenyi István 2002. *Napló*. Szerk. Oltványi Ambrus. Budapest: Osiris.
- Szentési Edit 2007. „Porträtgraphiken über Freunde und Verwandte in der Sammlung Fejérváry zu Eperies.” In: Dana Bořutová – Katarína Beňová (szerk.), *Osobnosti a súvislosti umenia 19. storočia na Slovensku. K problematike výskumu dejín umenia 19. storočia*. Bratislava: Universita Komenského, Filozofická fakulta, Katedra dejín výtvarného umenia, 139–179.
- Széphelyi F. György 1981. „Allegóriák a korszak festészetében és grafikájában.” In: Szabó–Széphelyi 1981: 1. kötet, 66–73.
- Szilágyi István 1876–1877. „Kritikai adatok az 1825. évi országgyűlés november 2. és 3. napi tárgyalásainak történetéből.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és széptudományi osztálya köréből* 6. kötet, 3–43.
- Szily Kálmán – Viszota Gyula (szerk.) 1905. *A Magy. Tud. Akadémia Széchenyi-Muzeumának tárgyjegyzéke*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Szoboszlai Pap István 1876–1877. „Szoboszlai Pap István országgyűlési református lelkes levelei, az 1825–1827ik évi országgyűlésről.” *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi osztálya köréből* 6. kötet, 74–100.
- Tar Gáspár 1876–1877. „Napló.” In: Szilágyi 1876–1877: 3–43.
- Taschenbuch für die vaterländische Geschichte*. Herausgegeben Joseph Freyherrn von Hormayr. Neue Folge 1831.

- Thürheim, Lulu 1913. *Mein Leben. Erinnerungen aus Österreichs grosser Welt, 1788–1819*. München: Georg Müller, 1–4. kötet.
- Toldy Ferenc 1864. „Egy pillantás a magyar politikai szónoklat történetére.” In: Toldy István (szerk.), *A magyar politikai szónoklat kézikönyve a legrégebbi időktől a jelenkorig, vagyis a kitünőbb politikai szónokok életrajzi adatokban és jellemző mutatónyokban feltüntetve*. Pest: Emich Gusztáv, v–xiv.
- Tóth Árpád 2005. *Önszervező polgárok. A pesti egyesületek társadalomtörténete a reformkorban*. Budapest: L'Harmattan.
- Vaszary Kolos (szerk.) 1883. „Adatok az 1825-ki országgyűlés történetéhez.” *Értesítő a pannonhalmi Szt-Benedek-Rend győri Főgymnasiumáról az 1882/83. tanév végén* 1883, 1–272.
- Velkey Ferenc 2011. „Széchenyi, a szerelmes (és a) férj. A Crescence-szerelmem a Széchenyi-diskurzusban.” In: Pelyach István (szerk.), *Széchenyi mint magánember*. Budapest: Logod Bt., 23–38.
- Viszota Gyula 1908. „Bajza levele Széchenyihez az »Auróra« és »Tudománytár« ügyében.” *Akadémiai Értesítő* 19/2, 81–84.
- Vörös Károly 1980. *Magyarország története 1790–1848*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1. kötet.
- Zichy Antal 1879. „Gróf Széchenyi István, mint műbarát.” *Képzőművészeti szemle* 1/11, 129–131; 1/12, 141–143.



Johann Nepomuk Ender: gróf Esterházy Vince arcképe (?),
1820-as évek második fele
Tölgyfa, olaj, 24,5 × 18 cm
MTA, MGy, ltsz.: 22



Johann Nepomuk Ender: Gróf Károlyi György arcképe, 1825–1827

Tölgyfa, olaj, 26 × 20 cm

MTA, MGy, ltsz.: 21



Ismeretlen festő: Gróf Dessewffy József arcképe, 1820-as évek második fele?
Tölgyfa, olaj, 24,5 × 18 cm
MTA, MGy, ltsz.: 80.



Ismeretlen festő: Ismeretlen férfi arcképe, 1820-as évek második fele –
20. század eleje

Tölgyfa, olaj, 24,5 × 18 cm

MTA, MGy, ltsz.: 81.



Johann Nepomuk Ender – Carl August Schwerdgeburth:

Báró Wesselényi Miklós arcképe, 1833

Papír, acélmetszet

Aurora, Belső címlap

MTAK Régi Könyvek és Kéziratok Gyűjteménye



Jelzés nélkül: Ragályi Tamás arcképe, 1830

Papír, rézmetszet

Taschenbuch für die vaterländische Geschichte Neue Folge, Zweiter Jahrgang

1831. 134–135 lapok közti illusztráció

FSZEK BGy



Paul Nagy.

Jelzés nélkül: Felsőbüki Nagy Pál arcképe, 1830

Papír, rézmetszet, pontosó modorú technika

Taschenbuch für die vaterländische Geschichte Neue Folge,

Zweiter Jahrgang 1831. 336–337 lapok közti illusztráció

FSZEK BGy



Hegede Béla: Fotográfia Michael Moritz Daffinger gróf Andrassy Györgyöt ábrázoló miniatűrjéről, 1970-es évek

Fotográfia, papír
MTA MGy

MESTER BÉLA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet

A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában*

A címben foglalt *lényegileg vitatott fogalom*,¹ a *nemzeti filozófia* az 1792-től, a magyar Kant-vita kezdetétől az újkantiánus értékfilozófia hangsúlyosan *magyar filozófiai rendszernek* szánt hazai változata megalkotójának, az iskolaalapító Böhm Károly 1911-es haláláig számított korszaknak, a magyar filozófiatörténet *hosszú 19. századának* egyik fő motívuma, megkerülhetetlen toposza. E jellegzetesen 19. századi, a közép-európai, párhuzamosan zajló kulturális nemzetépítések kontextusában értelmezhető fogalomnak ugyanakkor jelentékeny, bár jórészt a szakfilozófia határain túlnyúló hatása van, legalábbis a 20. század első felének eszmetörténetére. A későbbiekben megmutatom, hogy a fogalom elvá-

* Az utóbbi években több konferencia-előadást, műhelyszemináriumi vitaindítót tartottam az írásom témájához kapcsolódó tárgyakról. Ezúton köszönöm meg a következő előadásaimon résztvevőként megjelentek kérdéseit, hozzászólásait, amelyek számos meg gondolással segítettek a jelen írás létrejöttét. *Az európai arisztokratizmustól a nemzeti demokratizmusig. A filozófiai kommunikáció szerkezeti és nyelvi átrendeződése a 18–19. század fordulóján* (előadás a Magyar Tudomány Napja alkalmából az ELTE BTK *Nyelvek között* című konferenciáján, 2011. november 24-én). *A nemzeti filozófia fogalma* (előadás az MTA Filozófiai Kutatóintézetének szemináriumán, 2011. november 28-án). *A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában* (előadás az MTA BTK Filozófiai Intézete Filozófiatörténeti Kutatócsoportja által szervezett *Identitások és váltások* című konferencián, 2012. december 6-án). *Propylaeumok a magyar filozófia történetéhez* (előadás az MTA BTK Filozófiai Intézetének szemináriumán, 2013. március 19-én).

¹ A lényegileg vitatott fogalom (*essentially contested concept*) a modern politikafilozófia terminusa. (A kifejezés első előfordulását lásd: Gallie 1956.) Ezen elgondolás szerint bizonyos (politikai) diskurzusok sajátosága, hogy alapvetően eltérnek éppen a diskurzus tárgyát képező alapfogalmak értelmezésében úgy, hogy az eltérés nem feltétlenül fejeződik ki explicit módon megfogalmazott, racionálisan megvitatható definíciókban. A nemzeti filozófia jelenségének vizsgálatára, mint olyanra, amely szorosan érintkezik az egykorú politikafilozófiai szövegekkel és a korra vonatkozó politikai eszmetörténettel, különösen alkalmasnak tűnik ennek az eredetileg a mai politikai diskurzusra vonatkozó terminusnak az alkalmazása.

laszthatatlan a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltozásától, így kiváltképpen alkalmasnak tűnik arra, hogy vezérfonálul szolgáljon kutatásunknak, amelynek kezdőpontját és záró dátumát a modern magyar filozófiai nyilvánosság megszületése (a Kant-vita kezdete, 1792) és annak hosszú időre való megszűnése (az *Athenaeum* megszüntetése, 1947) adja.² A téma vizsgálata során magának a jelenségnek a történeti rekonstrukciója mellett ki kell térnünk arra a módra, ahogyan e fogalom a magyar művelődéstörténetben jórészt feldolgozatlan, reflektálatlan *emléknyomként* jelenik meg,³ jelentős befolyást gyakorolva a filozófiatörténet-írásunkban divó módszerekre, dacára a közelmúlt jelentős kutatási eredményeinek (utóbbiakra később részletesebben visszatérek). Mindemellett el kívánom kerülni azt a csalóka látszatot, amely szerint a nemzeti filozófia programja pusztán a kulturális fél-periféria viszonyaiból adódó sajátos magyar zsákutca. Ehelyett inkább a jelenségnek a filozófiai nyilvánosság európai szintű szerkezetváltozásába, a megváltozó és elbonyolódó nyelvi környezetbe való beágyazottságára, valamint a közép-európai párhuzamokra igyekszem helyezni a hangsúlyt.

A továbbiakban először a nemzeti filozófiai narratívum első megjelenését kísérelem meg rekonstruálni a filozófiatörténet-írás történetén belül, természetesen magyar példákat állítva a középpontba, a nemzeti szintű filozófiai kánonképzés korabeli sajátosságainak kiemelésével, elkülönítve az első pillantásra hasonló, ám merőben más funkciójú elbeszélésektől. Ezután a *nemzeti filozófia* jellemző értékeléseit tekintem át a nemzeti kultúra vonatkoztatási rendszerén belül, mintegy visszafelé olvasva a történetet olyan 20. századi jelenségek kritikájától kezdve, amelyeknek tárgyunkkal való összefüggését csak a történeti analízis teszi világossá, egészen a jelenségnek a keletkezése korában betöltött művelődési és eszmetörténeti funkciójának, jelentőségének a rekonstrukciójáig.

² *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, vezetéssel folyó OTKA kutatási programról van szó (K 104643), amelynek keretében a jelen kötet napvilágot lát.

³ Az *emléknyom* fogalmát Jan Assmann vezette be a kulturális emlékezet szerkezetét elemző írásaiban. Az emléknyomok kutatása, az *emlékezettörténeti* vizsgálat során nem elsősorban annak az eseménynek a rekonstrukciója a cél, *aminek* az emléknyomát vizsgáljuk, hanem annak a *funkciónak* a leírása, amelyet a vizsgált emléknyom az adott társadalom emlékezetgazdálkodásában betölt. Ahogyan Assmann fogalmaz, „[a]z emlékezettörténeti kutatás célja nem az, hogy a hagyomány esetleges igazságait megtudja, hanem hogy ezeket a hagyományokat magukat is a kollektív, illetőleg kulturális emlékezet jelenségeiként tanulmányozza [...] az emlékezettörténet feladata abban áll, hogy kielemezze a hagyomány mitikus részeit, és felfedje rejtett szándékait” (Assmann 2003: 24–25). Az *emléknyom* terminus (*Gedächtnisspur*) az angol nyelvű mű (Assmann 1997) következő évben megjelent német verziójának (Assmann 1998) alcímében jelenik meg először. Assmann terminusa és szemléletmódja alkalmasnak látszik olyan, az ő eredeti témáitól meglehetősen távoli kulturális jelenségeknek a vizsgálatára, mint a „nemzeti filozófia” 19. századi fogalma és annak utóélete a nemzeti kultúrában.

1. A nemzeti narratívum első megjelenése a filozófiatörténetben

A filozófiatörténet-írás mint önálló tudományos vállalkozás először ugyan latin nyelvű könyvekben jelenik meg a 18. század derekán, nem marad azonban érintetlenül a filozófia ebben az időben, ám országonként több évtizedes eltéréssel, egyenetlenül lezajló nyelvválásától. Az új diszciplína, mire intézményes pozíciókat szerez, kidolgozza módszertanát, és maga is részdiszciplínákra kezd szétválni, már a kiépült 19. századi nemzeti kultúrák fogalom- és intézményrendszerének részeként működik. Természetesen a német kultúrával, a klasszikus német filozófiának a német nemzeti művelődésben betöltött szerepével való összefüggések adják a leglényegesebb szempontokat a filozófia historiográfiájának a további történetében, e kérdés azonban kívül esik mostani vizsgálódásunk tárgyán. A jóval kisebb terjedelme következtében könnyebben áttekinthető magyar filozófia esetében azt látjuk, hogy az egyes műveltségterületek és tudományágak intézményesülésének töretlen sorát a budapesti filozófiatörténeti katedra megalapítása koronázza meg, amelynek első professzora, Alexander Bernát természetszerű kötelességének érzi, hogy akadémiai székfoglalójában a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyának tisztázására vállalkozzék (Alexander 1893). A filozófiatörténet mint diszciplína összekapcsolása a nemzeti kultúra kérdésével mai szemmel talán furcsának, erőszakoltnak tűnik, a 19. század embere számára viszont, úgy látszik, ez számított a természetes beállítódásnak. Alexander számára a székfoglaló előadás témaválasztása nem csupán közéleti, szakmapolitikai gesztus volt ugyanis, hanem egyben jó alkalom arra, hogy saját filozófiatörténeti, szakfordítói és terminológiafejlesztő tevékenységét egyszerre helyezze el az egyetemes filozófia és a nemzeti művelődés vonatkoztatási rendszerében. Értelmezése szerint e tevékenységek révén magunkhoz asszimiláljuk, magyarítjuk, a nemzeti kultúra részévé is tesszük a magyarra fordított és magyar nyelven értelmezett klasszikusokat, miközben az így épített magyar kultúrát is jobban beágyazzuk európai kontextusába.⁴ Alexander életműve a *filozófiatörténetnek* a nemzeti műveltségben elfoglalt helyére példa, a magyar filozófia történetírásában megnyilvánuló kánonképzés sajátosságaira régebbi, a reformkorra visszanyúló példákig kell visszanyúlnunk.

Amikor a 19. században megjelenik az a kíváncsi, hogy a kulturális nemzetépítés folyamatának részeként Közép-Európában a helyi filozófiai hagyományoknak is nemzeti narratívumokban beszéljék el, látszólag könnyű a feladat, hiszen az előző század ismert, a felsőbb iskolákban elterjedt filozófiatörténeti összefoglalásai is tartalmazznak hasonló elemeket. Az e téren talán legfontosabb

⁴ Alexandernek a filozófia klasszikusainak fordítására vonatkozó programjáról néhány évvel ezelőtt bővebben értekeztem (Mester 2006a).

munka (Brucker 1742–1744)⁵ bevezető fejezeteiben jellemző módon sorra veszi a káldeusok, egyiptomiak, kelták, germánok és szkíták bölcsességét, hogy ezek után térjen rá a görögök, majd a rómaiak filozófiájára, majd a középkoron keresztül egészen saját koráig vezesse el olvasóját. A mai szemmel első pillantásra proto-nemzeti filozófiák sorozatának tűnő filozófiatörténet azonban százada olvasójának még mást mondott. Ami ma proto-nemzetek bölcseléseinek tűnik, az valójában a gondolkodástörténet fázisainak sorozata, amelyet a szerző egy-egy meghatározott kultúra teoretikus teljesítményével, mint a korszak csúcspontjával példáz. A proto-nemzetek gondolkodásának tárgyalása többé-kevésbé időben is egymást követő korszakokat vesz sorra, nem pedig egymás mellett létező kultúrák egymással összevethető teoretikus sajátosságait. Valójában nem proto-nemzetek, hanem egymást váltó civilizációk gondolkodástörténetéről van szó, a *translatio studiorum* középkori gondolatának felhasználásával. Embrió-nális formája ez a tárgyalásmód annak a szemléletnek, amely majd a következő században, Hegel filozófiatörténeti előadásaival nyeri el kidolgozott formáját. E filozófiatörténeti tárgyalásmódnak régi, utoljára éppen a 18. századi filozófiatörténeti összefoglalásokban megjelenő toposza a *barbárok filozófiájára* vonatkozó vélekedések rendszere. Az elgondolás részben vallási antropológiai megfontolásokkal függ össze, melyek szerint a bölcselkedés képességének egyidősnek kell lennie az emberiséggel, és Ádámtól kell származnia. (Az elképzelés az Ádám bűnbeesés előtti és utáni bölcsességére vonatkozó kombinációk sorát eredményezte, amelyek a 18. század filozófiatörténeteibe tételesen már nem kerültek bele, de szellemi háttérként még jelen vannak.) Másrészt a görög-latin műveltségen kívüli népek (a barbárok) ősi bölcsességéről szóló klasszikus görög elképzelések ihlették e fejezeteket,⁶ összefüggésben a 18. században a

⁵ Brucker munkássága az új tudományként jelentkező filozófiatörténet-írásnak az európai filozófiai élet nyelvváltásába való bekapcsolódását is példázza. Miközben itt hivatkozott fő művét latinul írta, az összeállított anyag rövidített, olvasóbarát, sokszor a közvetlen iskolai felhasználás szükségleteihez igazított változatainak egy részét már ő maga adja ki németül, majd halála után sorra jelennek meg a különböző latin verziók német fordításai, illetve az anyag önálló német nyelvű feldolgozásai. (A munkának latinul is áttekinthetetlen bőségben jelentek meg átdolgozásai, kivonatai. Kisebb számban a szerző tudtával és közreműködésével, de többnyire szabadon használható közkinccnek tekintve az anyagot, jóval Brucker halála után is. Az egyik latin nyelvű, magyar szerkesztésű kivonatos kiadást például sokáig tankönyvként használták a magyar református kollégiumokban, különösen Erdélyben.)

⁶ A *barbár filozófia* toposza a görög kultúrában olyan, a klasszikus korban megfogalmazódott ismert nézetekre támaszkodhatott, mint az ősi egyiptomi bölcsesség iránti tisztelet, illetve egyes kivételesen bölcs szkítákról szóló legendák, azonban csupán a hellenizmus kori „globalizáció” körülményei között kezdett a kifejezés fontos elméleti problémát jelenteni. A toposz Theophrasztosz egyik töredékének tanúsága szerint (Porph. *De abstin.* II. 26) már a hellenizmus kezdetétől összekapcsolódott a zsidó vallási nézetek megítélésével. Ezt a vonalat viszik tovább az első jelentősebb keresztény apolo-

német kultúrában is egyre inkább elharapódzó Egyiptom-mániával.⁷ A filozófia ekkortájt megszokott iskolai tárgyalásmódja, amely a filozófiatörténeti kézikönyvek szerkezetét is meghatározta, szintén kedvezett a *barbár filozófia* mint önálló téma megjelenésének. E hagyományban az antik doxográfia mintájára a filozófiai nézeteket korlátozott számú tézismondat rendezett rendszereként tárgyalták,⁸ és ezek forrásaként ugyanúgy megfeleltek másodkézből származó beszámolóknak, mint a filozófusok eredeti szövegei. Onnantól kezdve azonban, ahonnan normává vált a filozófiai rendszerek szövegeken alapuló ismertetése, a szükségképpen szövegek nélküli barbár filozófia – beleértve ebbe a körbe a „káldeus” és egyiptomi gondolkodást is, melyeknek a szövegei ekkor még nem voltak a tudomány számára hozzáférhetőek – elveszítette a jelentőségét. (Brucker munkássága e kérdésben is korszakhatárra esik: gyakorlatilag ő tárgyalja utoljára komoly témaként a *barbár filozófiát*, amit nem tehetne meg, ha ezekben a fejezetekben ugyanolyan forráskezelési normákat alkalmazna, amelyeneket a görögöket tárgyaló részekről kezdve érvényesít.)⁹ A *barbár filozófia* fogalma el-

géták, Jusztinosz és tanítványa, a szír Tatianosz, aki Mózes elsőbbségét igyekszik bizonyítani Homérosszal szemben, és az egész görög műveltséget, beleértve a filozófiát, az ószövetségi vallási kultúra erkölcsileg romlott utánezataként értelmezi. Szóhasználatában a *barbár filozófia* maga az ószövetségi zsidóság gondolkodását szervesen folytató kereszténység, még ha görög nyelven fogalmazódik is meg, míg *görögnek* csak a vallási és mitológiai hagyományt is megőrző helléneket nevezi. Ezekhez a gondolati gyökerekhez nyúlik vissza a 18. századi filozófiatörténet-írás *barbár filozófia* toposza, nem függetlenül első jelentős képviselőinek személyes keresztény hitétől. A toposz későbbi magyar használata szempontjából különösen érdekes az, hogy már az ókoriak is összevetik a kifejezés két kulturális forrását, a görögöknek a szkítákhoz és a zsidókhoz, illetve az őket folytató keresztényekhez való viszonyát. „Ha nem nézitek le a szkíta Anakharsziszt, most se méltatlankodjatok, amikor felszólítunk benneteket: A barbárok törvényeinek [az Ószövetségnek, és az erre épülő Újszövetségnek] követését tanuljátok meg!” (Tatianosz 1984: 327–328; a 12. fejezet 12. része). Megfigyelhető, hogy míg az ókori apologeták és a 18. század német filozófiatörténet-írói számára e toposzhoz kapcsolódóan a hellén kultúra és a zsidó-keresztény hagyomány egymáshoz való viszonya az izgalmas kérdés, addig a romantika korának magyar kultúrájában a szkítákra való utalások lesznek lényegesek.

⁷ A kérdést részletesen tárgyalja (Assmann 2013).

⁸ Ferencz Sándor így jellemzi ezt a módszert: „[Brucker] talán először jut arra a filozófiatörténeti szemléletre, hogy filozófiai rendszereket tézisek együttesének tekintsen, melyeket az is egybekapcsol, hogy ugyanaz a filozófus mondta őket. Egy-egy filozófia számozott tételek sorozata lesz. Például Arisztotelész logikája 53, természetfilozófiája 57, metafizikája 32, etikája 41, lélektana pedig 28 tétel. Így áll elő Arisztotelész, 211 tételre szétszerelve” (Ferencz 2012: 126).

⁹ Lucien Braun így értékeli a német filozófiatörténet-író munkásságának idevonatkozó szövegeit: „Brucker átveszi ezt a keretet [a filozófia görög és nem-görög, utóbbin belül héber és barbár gondolkodásra való felosztását], továbbfejleszti a filozófia özönvíz előtti kezdeteinek irányába, és a filozófia abszolút zérópontja mellé két kitüntetett pillanatot vesz föl: a vízőzönt és a reformációt. [...] Bruckernek nem sikerült a *Historiából* kiik-

méletileg ezután is tovább létezett ugyan, mint az emberi gondolkodás szükség-szerű korszaka, egyre kevésbé volt lehetséges azonban a filozófiatörténet-írás normái szerinti tudományos állítást tenni rá.

A 18. század továbbra is közkézen forgó kézikönyveinek barbár filozófiára vonatkozó fejezetei azonban kapóra jönnek a 19. század feltörekvő nemzeti kultúráiban jelentkező, a filozófia nemzeti narratívumát megalkotni kívánó historiográfusoknak, akiknek a szövegeiben e régi toposzok már egészen más funkcióban tűnnek föl. A magyar reformkorban jó példája ennek Almási Balogh Pál filozófiatörténete (Almási 1835). Almási érzékelhetően éppen az írása más részeiben is felhasznált Brucker fő művének bevezető, a barbárok gondolkodásáról szóló fejezetein bátorodik föl. Pályamunkája *első cikkelyében* citálja a szkíta bölcseskre, Abariszra, Anakharsiszra, Toxariszra és Zalmoxiszra vonatkozó fontosabb antik görög hagyományokat, amelyeket a hagyományos magyar történeti tudatból és Horvát István akkoriban újnak számító elképzeléseiből származó azon elgondolásokkal kapcsol össze, melyek szerint a szkíta nép a magyarok őse, legalábbis őseiknek egyike (Horvát 1825). Ennek alapján a magyarok az örökösai a szkíták bölcséletének is, amely szorosan összekapcsolódik a görögökével. A gondolatot még meg is toldja Horvát István nyomán, a szkíta bölcsélet hagyományát kiterjesztve az egész görög cinikus iskolára, kihasználva, hogy az iskola több neves képviselője a görög világ barbár határvidékén született, így könnyen feltételezhető, hogy legalább részben idegen származásúak, s ez jól illeszkedik ismert provokatív civilizációkritikai magatartásukhoz. A „vadember” kora modern toposzának az antikvitásba való visszavetítéséről van szó, amely sémában például Diogenésznek a természet követésén alapuló civilizációkritikája egyszerűen a görög kultúra *szkíta szemszögből* megfogalmazott bírálatává válik. Horvát István Almási Balogh Pál által egyetértően idézett etimológiája szerint maga a cinikus iskola eredeti görög, ironikus önelnevezése, a *künikosz* vagy *küön* (’kutyálgató’, ’kutya’) alapítóinak és fő képviselőinek *kun* származására utal, amely népnév természetesen a szkítának és magyaroknak is nevezett etnikumot jelöli.¹⁰ A bíráló bizottság

tatnia a barbár, vagy a keleti filozófiával foglalkozó fejezeteket. Ezek a filozófiák, mivel nem a definiált elveken nyugszanak, szigorúan logikai értelemben nem valódi filozófiák, Brucker mégis megtartja, és olyan részletesen tárgyalja őket, ahogy az a kutatás 1742-ben adott állapotában lehetséges” (Braun 2001: 140).

¹⁰ „Horvát Istvánnak messze terjedő históriai vizsgálódásai ’s felfedezései szerint, a’ scythia philosophusok’ körébe tartoznak, a’ régi világ’ bölcsői közzül a’ finom műveltségű ’s nemes lelkű *Antisthenes*, Socrates’ tisztelője ’s barátja, a’ cynica (cunica, basilica, kún) secta’ vagy iskola’ alapítója, az erény’ legtulságosb magasztalója, kit a’ régi világ egyszerű kutyának (*haploküön*) vagy kúnnak nevezett; a’ különösségeiről ’s mardosó elmésségéről esmeretes sinopei bölcse, Diogenes, ki magát *küön*-nak (canisnak, kúnnak) nevezi” (Almási 1835: 5. A szövegben előforduló, az eredetiben görög betűvel szedett szavakat átírtam latin betűre). Az szöveg folytatásában további tizenöt, szerinte szkíta származású

(Kállay, Szalay és Szilassy, akkoriban a filozófiai osztály rendes tagjai) Döbrentei Gábor jegyezte megbeszélésén a résztvevők nyugtázták, hogy a pályázó a nyomdába adott változatban a bírálók útmutatása alapján számos részletet javított, kiegészített a pályázatra beadott kéziratához képest, ezzel a bevezetővel azonban láthatóan a bírálóknak nem volt semmilyen gondjuk, sőt pozitívan utalnak rá a pályázati döntés indoklásában is. Úgy tűnik, mind a pályázó, mind a bírálók és nyilván maga a pályadíjat meghirdető Tudós Társaság is valamilyen funkciót tulajdonított a bölceleti östörténetnek a filozófia megírandó nemzeti narratívumán belül. Nehéz rekonstruálni a szövegből ezt a funkciót, hiszen Almási Balogh már a téma felvezetésekor óvatosan megkülönbözteti a szűkebb értelemben vett filozófiát a magasabb szintű közgondolkodástól, és csak az utóbbit tulajdonítja szkítáknak, mint a magyarok őseinek;¹¹ majd a cikkely lezárásakor az egész bölceleti östörténetet mintegy elveszett hagyományként értékeli,¹² hogy a következőben gyakorlatilag újrakezdje a történetet onnan, ahonnan kezdve valóban adatok alapján lehet nemzeti keretben filozófiatörténetet írni. Ez a pont az ezredforduló körül megújuló európai szellemi élet hatása a nyugati keresztény közösség új királyságára, Magyarországra. Mégis kihüvelyezhető a szövegből két különböző, ám egymással összefüggő funkció. Az egyik a *barbár filozófia* ekkor már anakronisztikus toposzából kiindulva bekapcsolni a most megfogalmazandó nemzeti narratívumot az európai gondolkodás történetébe, mindjárt a gyökerekhez, a szókratikus iskolákhoz kapcsolódva, ködbe vesző *alapítási történettel* felruházva a még csak most megalkotandó tárgyat, a magyar filozófiát. (A *barbár filozófia* fogalmának a szerző által is érzett anakronizmusa magyarázza a megfogalmazás óvatosságát, amelyre főntebb utaltam.) Eljárása hasonló a középkori magyar krónikairódalomban kialakult módszerhez. Ott a politikai közösség történetét kellett az európai kultúrkörben elismert keretelbeszéléshez, a Szentíráshoz igazítani, elkerülvén, hogy a *semmiből jött* nemzetként jelenjenek meg a honfoglalók. Így lett Nimród a magyarok bibliai őse, függetlenül attól, hogy az

filozófust sorol föl a görög filozófia történetéből, jellemző módon többnyire cinikusokat, rajtuk kívül mindössze egy hedonistát és egy szofistát.

¹¹ „A’ Scythák nem voltak ugyan philosophusok, mint Brucker mondja, de az igazságnak, szivességnek ’s erénynek nemzetséges bélyege megkülönböztetett őket” (Almási Balogh 1835: 4).

¹² „Ha szinte ezen kijelelt férfiak’ élettörténete a’ régiség’ mesés homálya miatt, igen bizonytalan adatokon épül is, az minden esetre hihető, hogy a’ görög philosophia’ sugári elhatottak régi apáink’ lakhelyébe is, ’s hogy ennek gyümölcsei részszerint azon társasági rendelkezések ’s törvényszabások, mellyeknek váza mostani polgári szerkezetesünk’ alapját teszi. Később, midőn Róma meghódította Görögországot ’s ennek művész munkái, képszobrai ’s edényeivel együtt a’ philosophia ’s tudományos műveltség is a’ Rómaiak’ martalékjává lőn, egész Ázsiát mély homály fedé ’s az értelmi kitünések ritkábbak lettek” (Almási Balogh 1835: 5–6).

eredeti elbeszélésben milyen képzetek kapcsolódtak személyéhez. Almási Balognál Horvát István nyomán, az akadémikus bírálók jóváhagyásával a szkítává avatott cinikusoknak van hasonló szerepe. Azonban, ahogyan a krónikákban Nimród bibliai jellemvonásait nem öröklik a magyar őstörténet „fejedelmi személyei”, a magyar filozófiának sem lesz a továbbiakban kötelező tartalmi sajátja Diogenész civilizációkritikája. Nem lehet azonban nem észrevenni a szövegben az ősi bölcsesség felmutatásának másik, a filozófiai kánonépítéstől távol eső, a kulturális nemzetépítés 19. századi programjának más pontjaihoz azonban szorosan kapcsolódó szerepét. Ez az *ősi alkotmányra* való folyamatos hivatkozásnak, a magyar politikai élet egyik legfontosabb, koronként és politikai táboronként váltakozó tartalmú toposzának alátámasztása az éppen csak megszülető nemzeti filozófiai kánon segítségével. E megfontolás szerint ősi alkotmányunk teoretikus szempontból azért értékes, mert a görög filozófia forrásvidékeire visszanyúló eszméken alapul, jóllehet ezek ma már csak ködösen élnek tovább a magyar közgondolkodásban; azonban tudatosíthatók és továbbfejleszthetők a kulturális nemzetépítés projektjén belül.

2. A nemzeti filozófia mint lényegében vitatott fogalom

A *nemzeti filozófia* fogalmának hagyományos történeti tárgyalása a magyar filozófiatörténet-írásban Erdélyi János sajátos, herderi eszmékkel átszőtt hegelianus gondolkodásán alapul. Közismert megállapítása szerint – amelyet a *hegeli pör perújrafelvételeként* megélt emlékezetes, az ötvenes években lefolytatott vitában fogalmazott meg – miközben az érzések, szemléletmódok és attitűdök, valamint ezek kifejeződései a művészet különböző ágaiban a *különöst* képviselik, ezért a gyakorlatban lehetnek nemzetiek, sőt, csak ilyenek lehetnek, addig az emberi gondolkodás, és ennek terméke, a filozófia az *egyetemes* megnyilvánulásaként értelmezhető, így közvetlenül az emberiséghez tartozik, nemzeti jelleg nélkül. Erdélyi e gondolata nem zavarja meg sem abban, hogy a magyar filozófia történetét önállóként elgondolható narratívumként kísérelje meg elbeszélni – e vállalkozása teszi filozófiatörténet-írásunk egyik legjelentősebb 19. századi úttörőjévé –, sem pedig abban, hogy véleményt nyilvánítson kora és a jövő *magyar* filozófiai életének kívánatos tartalmi jellemzőiről, ami csak a filozófia nemzeti sajátosságának rejtett előfeltételezésével lehet értelmes kijelentés. E kívánatos tartalom nála természetesen a hegeli alapokon nyugvó bölcséleti részdiszciplínák kidolgozása, a gondolat egyetemességének és a nemzeti kultúra partikularitásának az összhangját pedig az biztosítja, hogy a magyar nyelvben, amelyre építve kell fejlesztenünk a magyar filozófiát, eleve hegeli tartalmak jelennek. Erdélyi szerint magyarul beszélve ösztönösen hegelianusok kell, hogy legyünk, és mivel ez egybeesik a filozófiai igazsággal, nemzeti szellem és egyetemes racionalitás között nem is lehet ellentét.

Erdélyi gondolatának értékelésekor a 19. század közepe gondolkodásának két vonására is jó visszaemlékeznünk. A művészet egyértelmű nemzeti jellegéről szóló megállapítása különös fényben tűnik föl annak ismeretében, hogy jó félszáz évvel azelőtt ez még korántsem volt általánosan elfogadott állítás, megfogalmazásának idején pedig már közismert Goethe *világirodalom*-fogalma, és lassanként megindulnak azok a szellemi mozgalmak, amelyekből később diszciplínaként is megszületnek az összehasonlító irodalom- és művészettörténetek. A másik oldalon a filozófiai gondolat egyetemességének a megfogalmazása sem olyan egyértelmű Erdélyi idejében, és különösen nem az a kortárs közép-európai hegelianizmusokon belül. A szomszédos kultúrákban éppen a hegeli történetfilozófia továbbgondolása képezi az alapját a saját nemzet világtörténelmi szerepe megfogalmazásának, és ezen belül sajátos gondolkodására, filozófiájára vonatkozó elképzeléseknek. A germán keresztény civilizáció korszaka után elkövetkező szláv világkorszakot megjósoló, Hegelből kiinduló elméletek sora születik ekkor a cseh Augustin Smetanától (Smetana 1850) kezdve a szlovák nemzeti klasszikus Ludovít Štúríg (Štúr 2012);¹³ azonban mind a magyar Hegel-követők, mind Hegel magyar ellenfelei figyelmen kívül hagyják ezeket a fejleményeket, leszámítva néhány éles kritikát (Szontagh 1850). Jellemző, hogy Pavel Hečko egy a német idealizmussal kapcsolatban álló lengyel messianisztikus gondolkodót népszerűsíteni kívánó írása (lásd Hecksó 1854) annyira visszhangtalan marad, hogy a szerző a későbbiekben soha többé nem publikál magyarul, és később a szlovák nyelvű gondolkodás egyik klasszikusává válik.¹⁴

Erdélyinek a fentiek alapján már megfogalmazásakor is problémás, ám művelődéstörténetünkben mégis ritkán megkérdőjelezett megállapítása, amely a hagyományos narratívum szerint végleg lezárta a vitát a nemzeti filozófia fogalmáról, mégis minduntalan fölbukkan a magyar eszmetörténet fontos fordulópontjain, az idő haladtával azonban egyre inkább kiszorul a szakfilozófiai közegből, inkább a társdiszciplínákban és a populárisabb közgondolkodásban jelentkezik. A két világháború közötti korszak magyar szellemi életében az egyre inkább a közérdeklődés fókuszába kerülő *nemzeti alkatdiskurzus* részeként jelenik meg a *nemzeti filozófia* toposza, amelyet ekkor már inkább *magyar észjárásként*, *magyar gondolkodásként* vagy *világnézetként* emlegetnek. (A korszak magyar és európai nemzetkarakterológiai irodalmáról lásd Kovács 2015.) A megváltozott, a szaknyelvtől távol eső szóhasználat nem csupán azt jelzi, hogy a toposzt egyre inkább a filozófia szakmai műhelyein kívül eső diskurzustérben vitatják, hanem a jelenség történetében először ad alkalmat arra, hogy a *magyar gondolkodás* specifikumának éppen feltételezett *filozófiátlanságát* tekintsék. A nemzetkarakterológiai irodalmon belül

¹³ Štúr itt hivatkozott, viszontagságos kiadástörténettel rendelkező munkájának kéziratával 1851-ben készült el.

¹⁴ Ezt az egyetlen, magyar nyelvű tanulmányát jegyzi csupán nevének magyarított alakjával.

megfogalmazódó nevezetes példája ennek a vélekedésnek Szekfü Gyula bírálata Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó* című esszéjéről. Szekfünek más kifogásai mellett elsősorban az esszének az ő szemszögéből filozófiai jellegű kifejezőmódjával van gondja. Eközben a korabeli olvasó számára is világos kellett, hogy legyen: Prohászka írásának stílusa, érvelésmódja igencsak távol áll attól, ami a korabeli magyar szakfilozófia bármelyik műhelyében, folyóiratában megszokott volt. Az állítólagos filozófiatlanságot némelyek pozitívként tárgyalják, mint az európai és különösen a német kultúrával szemben felmutatott újabb különbséget, mások negatívként, a már ekkor nagy hagyományú *elmaradottság-diskurzus* keretébe illesztve. Fájó hiányként, amelyet az egyik vélemény szerint mielőbb pótolni kell, a másik szerint belátni a pótlás reménytelenségét, és beletörődni kultúránk alacsonyabb rendű, provinciális mivoltába. A filozófiátlan magyar kultúra, a „hiányzó” magyar filozófiát „pótló” esszé, gondolati líra, a filozófiára „alkalmatlan” magyar nyelv 19. századi elemekből építkező toposzai ekkor harapóznak el szellemi életünkben, és hihetetlenül szívós kulturális *mémekként* azóta is hatékonyan akadályozzák a magyar filozófiai hagyományról folytatott értelmes szakmai diskurzus kialakulását, a szakmai eredmények kulturális transzferét. Ugyanakkor a háború előtti alkatdiskurzusnak a kor politikatörténetével való összefüggései hosszú időre szalonképtelenné tették magát a nemzeti filozófia kifejezést, főntebb felsorolt 20. századi szinonimáival együtt, visszahatva a 19. századot érintő kutatásokra is.

A terminus használatának kerülése azonban nem jelenti azt, hogy rejtett kánonképzési elvként ne hatna a magyar filozófiatörténet feldolgozása során fölmerülő, vagy éppen a magyar filozófiai élet kívánatos irányának meghatározásáról szóló, időről időre megélénkülő vitában. Közkeletű vélekedés szerint *magyar filozófia* mint önálló tárgyként is értelmesen elbeszélhető narratívum nem létezik, így szerzőinek nem lehet kánonja sem; mégis, minden jelentősebb magyar filozófiatörténeti munka azzal a kérdéssel szembesül – vagy éppen szerzője veti föl –, hogy a mű tárgya vajon alkalmas-e arra, hogy bekerüljön a valójában nem létező kánonba. Értelmezésem szerint e beállítódásban a *nemzeti filozófia* 19. századi fogalmának a 20. századi átértelmeződés elemeivel terhes, ám reflektálatlanul használt emléke kísért. Olyan elgondolásé, amelyről azt gondoljuk, hogy már régen sikeresen amputáltattuk kultúránk testéről, és ez így van jól. A továbbiakban először ennek a magyar filozófiai historiográfia módszertani zavaraiiban jelentkező *kulturális fantomfájdalomnak* a diagnózisára és lehetőség szerint való gyógyítására teszek kísérletet. Először számot vetek a nemzeti filozófia fogalmának jellemző tárgyalásmódjaival a magyar filozófiatörténet eddigi irodalmában, majd, mintegy a terep megtisztítása után, rekonstruálni igyekszem a terminus eredeti értelmét és az általa jelölt jelenség funkcióját keletkezésének korában, majd arra is kitérek, hogy miképpen változott meg, majd veszett el végleg ez a funkció, hogy mára pusztán a hazai filozófiatörténet érdekes szakkérdése maradjon.

3. A nemzeti filozófia a nemzeti filozófiatörténet-írásban

E ponton vissza kell térnünk Erdélyi János nézeteihez, ezúttal filozófiatörténeti munkássága kapcsán.¹⁵ Nagyívű magyar filozófiatörténeti vállalkozása, *A bölcsészet Magyarországon* (Erdélyi 1981) ugyan torzóban maradt, ráadásul éppen a bennünket leginkább érdeklő korszakokat feldolgozó fejezetek megírására nem maradt már ideje váratlan halála miatt, a mű tervezett beosztását, koncepcióját azonban még sikerült papírra vetnie. Elbeszélésében a magyar filozófia három korszakra oszlik. (1) Filozófiai *előkor* a kezdetektől Apácai Csere Jánosig, akinek magyar nyelvűségre való törekvésével és karteizianizmusával filozófiai életünk egyszerre ébred (nemzeti) öntudatára, és kerül összhangba a skolasztika utáni filozófiai modernitással. (2) Az Apácaitól az Akadémia megalapításáig tartó korszak. (3) Az Akadémia megalapítását követő jelenkor,¹⁶ melyben a végérvényesen magyar nyelvűvé vált és csúcshintézményeit is megalapító hazai filozófia immár öntudata teljes birtokában majd *maga írja saját történetét*. Erdélyi hegeli típusú elgondolásának láthatóan a lényegi részét képezi valamely sajátos lényegű, és éppen ezért önálló narratívumként értelmesen elbeszélhető *magyar filozófia*, amelynek, legalábbis 1825 óta, saját lényegére és történetére irányuló érvényes önreflexiója, önértelmezése van. Pontosan ez lenne annak a *nemzeti filozófiának* hegeli keretben megfogalmazott definíciója, amelynek létét viszont saját korának aktuális filozófiai vitáiban határozottan tagadja. A tagadás fő oka nyilván az, hogy a „magyar filozófia” egyetlen komolyan vehető korabeli filozófiai programja, Szontagh Gusztáv élesen Hegel-ellenes program. A nyíltan soha be nem vallott ellentmondás megoldása az lesz, hogy a *magyar* filozófia sajátos lényege éppen történetében, kánonjában van. Saját lényege melletti egyetemességét az biztosítja, hogy hiteles történetírója, Erdélyi révén egészen a hegeli eszméig, vagyis a történelem, egyben a filozófiatörténet végéig ível. Erdélyi János mélyen ellentmondásos megoldásának hatását későbbi filozófiatörténet-írásunkra nem lehet túlbecsülni. A nyelvi szempont alapvető kritériummá emelése, melynek révén a *magyar* filozófia azonossá válik a *magyar nyelvű* filozófiával, emellett a filozófia egyetemességigényéből eredő, a magyar filozófusokkal szemben elvárásként megfogalmazódó nemzetközi recepció igénye talán az a két legfontosabb, Erdélyi kánonteremtő tevékenységében gyökerező

¹⁵ Erdélyi munkásságát részletesebben elemzem a közelmúltban megjelent, ugyanennek a kutatási programnak a keretében készült írásomban (Mester 2014).

¹⁶ Erdélyi fiatalemberként, pályája elején már találkozhatott a Magyar Tudós Társaság filozófiai szervező- és kiadói tevékenységének első eredményeivel, így például a szaknyelvi kézikönyvek közül a matematikusoké után másodikként kiadott filozófiai műszótárral (1834).

tétel, amely nyilvánvalóan nem lehet *egyszerre* érvényes.¹⁷ A magyar filozófus vagy magyarul ír, és így nincs nemzetközi recepciója, vagy idegen nyelven, ami azonban a másik kritérium szerint kizárja a magyar filozófia köréből. Erdélyi sémáját nem meglepő módon a 20. század második fele marxista kánonalkotási kísérletei használják föl. Ahogyan Marxnak Hegel a filozófiai elődje, a magyar marxisták a legnagyobb magyar hegelianusban, Erdélyi Jánosban találják meg a „haladó hagyományt”, és jóval kevésbé támaszkodnak a század „naiv materialistáira”.¹⁸ Meglepőbb, hogy a magyar marxisták filozófiatörténeti elbeszélése milyen sok közös pontot mutat a két világháború közötti filozófusoknak a témába vágó megnyilatkozásaival. Nagy vonalakban elmondható, hogy a 18–20. század, illetve a még régebbi korok megítélésében konszenzus van közöttük, az eltérés éppen a két világháború közötti magyar filozófia megítélésében van, azonban ez is inkább az egyes személyek politikai megítélésén múlik, mint filozófiájuk tartalmi kérdésein.¹⁹

A *nemzeti filozófia* toposzának filozófiatörténeti értékelésében megkerülhetetlen Percz László néhány évvel ezelőtt megjelent monográfiája (Percz 2008). A kötet a téma 20. századi német párhuzamainak példálózó bemutatásával indít, majd Apácait voltaképpen csak mint afféle előtörténetet tárgyalva, valójában a magyar Kant-vitától (1792–1822) egészen a 20. század nemzeti alkatediskursusáig, illetve annak Bibó István által elvégzett dekonstrukciójáig tartó bő másfél száz évet tekint a *nemzeti filozófia* egységes elbeszélésbe foglalható korszakának. (A kötetnek ez a szűkebben vett narratívuma gyakorlatilag egybeesik a jelen kutatásunkat keretező időhatárokkal, ezért is érdemes részletesebben megvizsgálni e korábbi, hasonló célkitűzésű tudományos vizsgálat eredményeit, menet közben kiderült buktatóit.) Percz vállalkozása nem tartja feladatának, hogy szigorú narratívumot dolgozzon ki. Az egymást témájuk időrendjében követő fejezetek, amelyeknek első szövegváltozata szinte kivétel nélkül önálló tanulmányként jelent meg először, inkább csak egymáshoz hasonló filozófiatörténeti jelenségeket példáznak, de nem állítják, hogy az előbbi és a

¹⁷ A nyelvi szempont kizárólagos igényű érvényesítése természetesen nem önállóan jelentkezett a magyar filozófiatörténet-írásban, hanem az irodalomtörténet, ezen belül Toldy Ferenc hatásának is betudható, legalább részben. (Toldy maga is szentel külön fejezeteket irodalomtörténetében az egyes korok filozófiai irodalmának.) Azonban, amíg a magyar irodalomtudomány régen meghaladta tárgyának ezt a 19. századi eredetű meghatározását, és a magyar latinitás újrafelfedezésével a nyelvi, a közköltészet új kutatási tárgyával pedig a kanonizációs szempontokat újraértelmezte, addig ez a fordulat filozófiatörténet-írásunkban a mai napig nem ment végbe.

¹⁸ A materialistaként értelmezhető magyar hagyomány kanonizálására egyedül Mátrai László tett komolyabb kísérletet (Mátrai 1961), ennek a munkának azonban sokáig inkább csak a tudománytörténetben volt folytatása (M. Zemplén 1998), a filozófiatörténetben kevésbé.

¹⁹ A témát bővebben érintettem régebbi írásomban, lásd: Mester 2007a.

későbbi eset között oksági, hatástörténeti összefüggés áll fenn. Percz koncepciójának alakulását, a szöveg formálódását közelről volt alkalmam végigkövetni a Bibó István Szellemi Műhely vitáin, később a tárgyban írott akadémiai doktori értekezésének opponense, majd a szóban forgó kötet kiadói lektora voltam. Több ízben, különféle módokon kifejtett bírálatomban azt hangsúlyoztam, hogy a *nemzeti filozófia* története nem áll össze egységes narratívummá még a Percz által célul kitűzött laza formában sem.²⁰ Ugyanakkor az sem igaz, hogy pusztán ugyanannak a toposznak a különböző szövegösszefüggésekben való, egymástól teljesen független emlegetéséről volna szó. Úgy tűnik, inkább az a probléma, hogy a szerző által feldolgozni kívánt korszak túl hosszú, és túl éles benne a vizsgált toposz funkcióváltása. Valójában nem esik szét elemeire a Percz által elbeszélni kívánt történet, csupán két különböző típusú narratívumra bomlik, amelyek, bár igen különbözőek, mégis közük van egymáshoz. Ha részletesebben megnézzük a kötet fő elbeszélését alkotó fejezetcímeket, témákat, azt látjuk, hogy azok egy jó darabig követik a magyar filozófiatörténet fő eseményeinek, kanonizált alkotóinak sorát, emellett kötődnek a szűkebben vett szakmai intézmények, az egyetemek és az Akadémia történetéhez. A magyar Kant-vita, az Akadémia filozófiai osztályának korai vitái, Szontagh és Hetényi egyezményes bölcselete, a hegelianusok, élükön Erdélyivel, majd később Böhm Károly és Alexander párhuzamos, de egymástól eltérő filozófiaképből táplálkozó tevékenysége nagyjából így és ilyen súllyal követné egymást minden magyar filozófiatörténetben. Az ezt követő fejezetekben azonban hiába keresnénk a kor szakfilozófiai intézményrendszerében domináns, hasonló formátumú alakokat. Az itt idézett írások a magyar kultúra fontos orgánumaiban, ám jobbadán a filozófiai szaksajtón kívül jelentek meg. Böhm és Alexander nézeteinek részletes ismertetése után arra számítanánk, hogy sorra kerülnek például a Böhm-iskola tagjainak a gondolatai, vagy megemlíttetnek az Alexander utáni korszak jelentősebb pesti professzorai. Ehhez képest Böhm legjelentősebb tanítványa, Bartók György csak filozófiatörténészként, a magyar karteziánusokról, Erdélyi Jánosról és főként mesteréről, Böhm Károlyról szóló írások szerzőjeként, illetve forrászövegek kiadójaként kerül említésre, a korszak egyik legnagyobb formátumú filozófusa, Pauler Ákos pedig Böhm Károlyról tartott akadémiai emlékbeszéde révén. Helyettük Imre Sándor, Palágyi Menyhért és Pekár Károly nemzeti kultúraépítési elképzeléseiről, Fülel Lajos nemzeti művészetre vonatkozó koncepciójáról, Karácsony Sándor szociolingvisztikai alapozású magyar észjárásáról,

²⁰ Úgy tűnik, ezzel a szöveg végleges verziójának sajtó alá rendezésekor, kötete előszavának megfogalmazása alkalmával számot vetett a szerző is. Mint írja, „[ez] a könyv voltaképpen egy kudarcról tudósít. [...] A kudarcot ugyanakkor, meggyőződésem szerint, elsősorban magának a tárgynak a természete magyarázza. A magyar »nemzeti filozófia« története ugyanis, ellentétben eredeti elképzeléseimmel, nem képez kontinuous tradíciót: diszkontinuous toposznak bizonyul csupán” (Percz 2008: 9).

Prohászka Lajos nemzetkarakterológiájáról, végezetül a mindezt dekonstruáló Bibó István munkásságáról olvashatunk értő elemzéseket. Percz valóban fontos szerzőket elemez, hőseinek kiválasztása azonban jól mutatja, hogy nagyjából az első világháborútól kezdve a magyar szakfilozófia fórumain a nemzeti filozófia nem létező témává vált, és ilyesmiről az ebben az intézményrendszerben mozgó filozófusok még magánemberként sem nagyon nyilatkoztak. A történet folytatásához ezért a két háború közötti magyar kultúra más nyilvánosságtereire kell figyelnie az elemzőnek, mint az I. világháború előtt. A 19. századi és az első világháború utáni, jóllehet hasonló témájú diskurzusokat a szakmai nyilvánosság eltérő tere, a különböző kulturális közeg annyira eltéríti egymástól, hogy a kettő egymással való összefüggésének a kimutatása is külön problémaként jelentkezik. A korábbira jó példa az, hogy 1847 nyarán még a filozófiai osztály ülésének a fő témája lehetett az Akadémián a nemzeti filozófia mint olyan definiálása és elhelyezése a bölcséleti diszciplínák rendszerében. A későbbi korszak jellemző eseménye a *Mi a magyar?* körkérdésre adott válaszsorozat, lényegében filozófusok részvétele nélkül. A megváltozott viszonyokat jól példázza Karácsony Sándor, a debreceni egyetem pedagógiai katedrájának betöltője, aki e pozícióból értekezik a magyar észjárás mibenlétéről, kirekesztvén abból azt a Böhm Károlyt, akit a szomszédos filozófiai katedrán Tankó Béla az egyetlen iskolaalapító magyar filozófusként tárgyal, és vezetése alatt sorra születnek a doktori dolgozatok a böhmi életműről.²¹

Percz valójában *visszafelé* olvassa a történetet, a Bibó által dekonstruált nemzeti alkatdiskurzus eredetét, gyökereit keresi a korábbi korok magyar filozófiatörténetében, így szemlélete nem is áll olyan távol attól, amit a jelen írás elején megjelöltem a kutatás céljaként. Annak kritikaként való felmutatásánál ugyanis, hogy két különböző, a 19. századi nemzeti filozófiáról és a 20. századi nemzeti alkatról szóló diskurzusról van szó, amely pusztán két narratívumban beszélhető el, izgalmasabb és gyümölcsözőbb vállalkozás azt megfogalmazni, hogy mégis, mi köti össze a kettőt egymással. Korábbi írásomban (Mester 2006b) amellet érveltem, hogy a közös funkció a közéletre való filozófiai szintű reflexió, valamiféle alkalmazott politikafilozófia igénye, ami a különböző korokban különböző módon és színvonalon valósul meg, nem függetlenül persze a nemzetközi hatásoktól sem. (Mindazonáltal tisztában kell lennünk azzal, hogy mindkét diskurzus jóval tágabb körét érinti saját kora szellemi jelenségei-

²¹ Karácsony Sándor kijelentése Böhmről annak a szövegrésznek a kontextusában fogalmazódik meg, amelyben saját, a magyar filozófia mibenlétére vonatkozó elgondolása geneziséét rekonstruálja. Jellemző módon ezt csak úgy tudja megtenni, hogy mindjárt szembeállítja azzal, amit ugyanazon egyetem ugyanazon karán a filozófusok évtizedek óta magyar filozófiának tartanak: „Akkor nyáron kezdett egyébként derengeni előttem, hogy van magyar filozófia, ha nincs is magyar filozófiai rendszer (mert a Böhm Károlyt nem tartom magyar filozófiai rendszernek)” (Karácsony 1985: 415).

nek, hogysem leírható lenne a politikafilozófia korabeli ideáltipikus funkcióival. A lehetséges közéleti szerep csupán a jelenségnyaláb legkönnyebben detektálható, a leginkább feldolgozott állapotú politikatörténettel jól párhuzamba állítható felszíni sajátsága ennek a komplexumnak.)

A két diskurzus összehasonlítása előtt azonban a továbbiakban először az elsőt szükséges történetileg rekonstruálni. Ehhez szükséges a téma elhatárolása néhány olyan jelenségtől, amelyek rendre együtt jelentkeznek a vizsgálat tárgyával, és – amint a téma filozófiatörténeti feldolgozásainak taglalása során más szempontból már szó esett róla – az interpretációk egy része is összemossa ezeket a *nemzeti filozófia* sajátságaival. Nem foglalkozunk tehát a továbbiakban a *nemzeti alkatediskurzussal*, holott már az eddigiekből is világos, hogy az utóbbi jelenség bizonyos értelemben az előző folytatása. Nem azonosítjuk tárgyunkat automatikusan a *magyar nyelvű filozófiával*, bár tudjuk, hogy filozófiatörténet-írási hagyományunk jelentős része a filozófia nyelvi magyarosodásának folyamatát hajlamos összemosni a tartalmi magyarosodás igényével, jelentsen ez bármit is. Végezetül, a továbbiakban lehetőség szerint nem lesz szó az idézett filozófiai szerzők filozófiai művein kívül megfogalmazott politikai nézeteiről, illetve nemzeteszelméjükről, bár előre tudjuk, hogy nem minden esetben különíthetőek el egymástól ezek az ugyanabban az elmében föllelhető eszmék. A különbséget Böhm Károly filozófiai és közpolgári magatartásának kettősségével lehet a legplastikusabban érzékeltetni. A kolozsvári professzor soha nem csinált titkot 1848-as függetlenségpárti elkötelezettségéből, ugyanakkor ez műveinek csak a felszínét érintette meg. A második házasságából született fiáról vezetett fejlődépszichológiai napló önkéntelenül is árulkodik a professzori lakásban uralkodó politikai légkörről. Az apai följegyzés szerint az éppen csak beszélni tanuló kisfiú huszárcsákóban vágat vadul hintalován, és fakardját fenyegetően suhogtatva kiabálja: „Abcúg Tisza István!” Az apai kommentár a naplóföljegyzéshez: hiába, a gyerek csak azt ismétli, amit leggyakrabban hall otthon. Ez a politikai elköteleződés azonban a filozófiai műveken belül csak olyan gesztusokban jelentkezik, mint a fő mű fordulatot jelentő harmadik, értékelméleti kötete előszavának demonstratív dátumozása 1906. március 15-ére, magában az előszóban pedig megemlékezés pár keserű szóban az alkotmányos válságról.²² Ezenkívül azonban egyetlen hivatkozás van a műben a magyar viszonyokra, az is általános érvénnyel megfogalmazva, az országot nem említve. Éles szemre valló, kemény hangon megfogalmazott megjegyzésről van szó az országgyűlési kontroll nélkül

²² „Hogy [művem] könnyen nem fog elterjedni, azt e mű első kötetének sorsából következtetem; hogy philosophiai irodalmunkra való hatását még élő szemeim meg fogják pillantani, azt különösen most; édes hazánk tépett erkölcsi és politikai viszonyai között, reményleni nem merem” (Böhm 1906: X).

hagyott hadügyek veszélyeiről a társadalmi érték tanáról szóló részben.²³ Böhm egész filozófiáján belül azonban a nemzetnek mint társadalmi entitásnak nincsen különösebb szerepe.²⁴

Böhm filozófiájának ismeretében kijelenthetjük, hogy a magyar filozófiai rendszer megteremtésére való törekvésének és politikai nézeteiben megnyilvánuló patriotizmusának kevés köze van egymáshoz. Radikálisan individualista társadalomfilozófiájában és etikájában a nemzetről, államról és társadalomról elmondottaknak pedig éppen semmi összefüggésük sincsen az előző kettővel. Böhmöt tehát, másokkal együtt mint a nemzeti filozófia diskurzusának részét így valamilyen más értelmezési keretben kell tárgyalni.

4. A nemzeti filozófia genezisének rekonstrukciója

A rekonstrukció során a filozófiai diskurzus szerkezetváltása, ezen belül az egyes elemek funkcióváltozása érdekel majd bennünket elsősorban. Természetesen óhatatlan, hogy rendre bele ne ütközzünk a vizsgálat során éppen azokba a jelenségekbe, amelyekről az imént határoltuk el tárgyunkat. Emellett segítségül kell hívnunk a társdiszciplínáknak a vizsgált korra vonatkozó eredményeit úgy, hogy közben megőrizzük saját vizsgálatunknak és tárgyának az autonómiáját. A köztörténeti és az egyetemes filozófiatörténeti ismeretek természetszerű felhasználásán túl főként a nacionalizmuselméleteket, a nacionalizmustörténet eredményeit szükséges összevetni a saját diszciplínánkban, a magyar filozófia történetírásában máig felhalmozott ismeretekkel. A főnti diszciplínaris megközelítések egymásra vetítésének távlati eredménye remélhetőleg az lesz, hogy át-rajzolódnak a magyar filozófiai hagyomány értelmezési keretei, elbeszélésében felértékelődnek a közép-európai összehasonlító vizsgálat nyomán feltáruló vonások, ugyanakkor az egyetemes filozófiatörténet is árnyaltabb képet mutat majd

²³ „Ezeknek [a törvényhozó, bírói és végrehajtó hatalomnak] hasznossági mérlegelése a politika teendője. A védő intézmények amazoknak biztosítékai, *garantiái*. Azon intézmény pedig, mely a külsőben is képes megvédeni a tulajdont és az alkotó intézményeket, az *ultima ratio*, mindenkor a *fegyveres erő*. Azért nevétséges »államok« azok, a melyek a hadsereget teljesen az uralkodó kezére bizzák; mert ezzel összes garantiáikat egy ember önkényének szolgáltatják ki. Az angol alkotmány biztosítéka éppen az volt, hogy ezt elkerülte” (Böhm: 1906: 267–268).

²⁴ Nem kevés gúnnyal így fogalmaz: „Az aranyborjat körül tánczoló csak leplezett, reflectált, szégyenlős hedonisták, kiknél gyakran a lólábat a haza, az egyház, a társadalom, az emberbaráti szeretet, a magas célok mephistophelesi köpenykéje sem bírja eltakarni. És ha a naturalista kéjenczek számát az értelem meg is apasztotta, a reflectált kéjenczek hadát annyival inkább megnövesztette; s ezek élv helyébe aranyborjúnak a »sikert«, az »óriási, soha sem volt sikert« tették” (Böhm 1900: 20).

a közép-európai kutatási tapasztalat felmutatása révén.²⁵ A kutatás során nem csupán a nemzeti filozófiatörténetek értelmeződnek a nacionalizmustörténet és nacionalizmuselmélet fogalmi keretében, hanem a kölcsönhatásnak is tere van. A nacionalizmuselméletnek is hasznára lehet, ha filozófiatörténeti eszközökkel is számot vetnek annak a korszaknak a gondolkodásával, amikor a nemzeti kultúrának és a nemzetnek a megteremtése időről időre filozófiai programként is jelentkezett. A legnagyobb eredménnyel annak a belátása járhat minden érintett diszciplínában, hogy a vizsgált jelenségek az európai kulturális kommunikációs tér egyik legnagyobb eddigi szerkezetváltása körülményei között jelentkeztek. Ha elfogadjuk a nacionalizmuselmélet mára klasszikussá vált megfogalmazását arról, hogy *elképzelt közösségek kitalált hagyományainak* a modernitás kihívására válaszként való megfogalmazásáról van szó (Anderson 1993); akkor nem lehet közömbös számunkra sem az, hogy milyen szerkesztőségekben, milyen típusú könyvek és folyóiratok lapjain konstruálták meg e hagyományokat; sem pedig az, hogy e tevékenység részeként jött létre a *nemzeti filozófia* fogalma is, amelynek elkötelezettjei utóbb a nemzetépítés egészét filozófiai programként fogták föl, illetve visszatekintve próbálták történetfilozófiai keretben értelmezni a fejleményeket.²⁶ A helyzet jellemzésére alkalmazott kifejezésekből – *konstrukció; konstruált, kitalált hagyomány* – tudatos törekvésre, a megalkotandó kulturális alakzatok gondos előzetes megtervezésére lehet következtetni. Jól lehet a tárgyalandó korszak későbbi évtizedeiben egyre inkább van példa ilyen tudatosan konstruált, reflektált törekvésekre is, ez a tudatos viszonyulás jellemzően inkább csak utólagos visszatekintésként jelenik meg. Ismét emlékezetünkbe idézván Erdélyi János magyar filozófiatörténeti műveinek megállapításait, érdemes tisztázni, hogy a reformkorra visszatekintő Erdélyi szemszögéből látszik úgy, hogy az Akadémia megalapításától kezdve az öntudatra ébredt magyar filozófia immár a saját történetét írja, és nem a reformkori Akadémia filozófiai életének részeseként fogalmazza ezt meg korábban, mint a filozófiai osztály *célját*. A század közepének igencsak öntudatos győzelmi jelentései és nagyívű kultúratervezési spekulációi, valamint a modernizáció új nemzeti kultúráinak konstruált voltára való első kutatói rácsodálkozás, és annak a lecsapódása a megtalált terminusokban elfeledteti velünk azt az eredeti, Közép-Európában a hosszú 19. század elején, másutt jóval előbb vagy később bekövetkezett kommunikációs fordulatot, amelynek eredményeképpen gyakorlatilag akaratlanul állt elő a filozófia nemzeti szintű diskurzustere. Annyira nem volt az új helyzet valamely tervezett cselekvés eredménye, hogy a kortársak jó ideig határozottan

²⁵ Erről részletesebben lásd ugyanennek a kutatási programnak a keretén belül elkészült korábbi írást (Mester 2012). A közép-európai filozófiatörténeti összehasonlító kutatásoknak a nemzeti filozófia fogalmára reflektáló egyik első eredményét lásd (Mészáros 2008).

²⁶ Idevonatkozó elgondolásmat bővebben lásd (Mester 2011).

zavarban voltak: nem tudták teoretikusan besorolni az új kommunikációs térben létrejött szellemi termékeket, és bizonytalanok voltak abban is, hogy milyen szabályok szerint mozogjanak ebben az új térben. A következőkben mindenképp elött ezt a kommunikációs átmenetet igyekszem vázolni.

A magyar tudományosság nyelvi átrendeződése nagyjából szinkrón jelenség az egykorú európai folyamatokkal. Bár történetírási hagyományunk a visszamaradottság jeleként tárgyalja a Magyarországon hosszú ideig fennmaradó domináns latinnyelvűséget, valójában nem lehet a történetet úgy elbeszélni, hogy a fejlettebb nyugati régiók tudományosságának korai nemzeti nyelvűvé válását állítjuk szembe a keletiekben megcsontosodó latin írásbeliséggel. A *felsőoktatás világában* fontos, és a magyar kultúrára jelentős hatást gyakorló kivétel például Hollandia, ahol a latin körülbelül addig őrzi meg domináns pozícióit, mint a magyar református kollégiumokban, amelyek nyelvi magyarosodása nyilván nem független a holland mintától. A folyamat hosszú, és nem egyenes vonalú, akkor is körülbelül két évszázadról van szó, ha leszűkítjük filozófiatörténetünkre. A történet Apácai magyar nyelvű írásaival kezdődik, akit a 19. századtól kezdve rendszeresen a lipcsei Thomasiusszal, a német nyelvű filozófia úttörőjével hasonlítanak össze, mint a németekénél *korábbi* anyanyelvű filozófia bizonyítékát, és eltart egészen Schelling emlékezetes, 1834-ben írott leveléig az MTA számára, amelyben bajor akadémiai elnökként, egyszersmind a magyar akadémia frissen megválasztott külső tagjaként a magyar mellett az akadémiai kiadványok párhuzamos latin nyelvű publikálását javasolja.²⁷

²⁷ „[A]z ugyan szerfölött méltó az Önök közismert hazaszeretetéhez, hogy túl sokáig elhanyagolt nyelvüket sem teljesen kivesszi, sem elszegényedni nem hagyják, mindazonáltal semmi akadályja nincs annak, hogy a hazájuk nyelvén megjelent értekezéseket latin fordításban közzétegyék” (Vieweg–Rühling 1995: 579; fordította Kendeffy Gábor). Schelling ezt még teljes komolysággal javasolhatta. Azt nyilván érzékelte, hogy a magyarországi tudomány németesítését szorgalmazni visszatetsző lenne a reformkor közegében, a latin viszont még mindig működőképes alternatívának tűnt. (A latinnyelvűséget javasoló levelet Schelling maga is latinul írta.)

Természetesen későbből is lehet idézni hasonló tanácsokat, ezek azonban már egyre inkább *ad absurdum* jelleggel tanácsolják a latin publikációt, nem valóságos alternatívaként. Harmincöt évvel később, 1879-ben a lipcsei filozófiai füzetek szerkesztője, Carl Schaarschmidt levelet ír Böhm Károlynak abból az alkalomból, hogy a lap addigi munkatársa kilép a szerkesztőségből, visszautasítja, hogy tervezett fő műve a folyóirat kiadásában jelenjen meg, és indoklasként közli társaival, hogy ezután csak magyarul kíván publikálni. (Ehhez tartja is magát, kevés számú, ezt követően német nyelven megjelent írása csak halála után, tanítványai kezdeményezésére, az ő fordításukban jelenik meg.) Schaarschmidt levelének azt a kitételét, hogy Böhm döntésénél még az is jobb és érthetőbb lenne, ha a latint választaná, nyilván nem praktikus tanácsnak szánja, hanem értetlensége sajátos humorú kifejezésének (Bartók 1928: 24–25).

E hosszú folyamaton belül azonban mégis a magyar Kant-vita három évtizede (1792–1822) a meghatározó, amelyet, és ezzel együtt a főbb szereplők életművét is keresztülmetszi a nyelvváltás és a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltása. Nem egészen véletlen egybeesés, hogy a königsbergi filozófus, akinek a rendszeréről a vita folyik, egyben a legfontosabb teoretikus elemzője a bölcséleti nyilvánosság szerkezetváltásának. Jól ismert, több művében ismételtelen kifejtett megkülönböztetése részint az *in sensu scholastico* és az *in sensu cosmopolitico* filozófia, részint az ész nyilvános és magánhasználata között végül arra a gondolatra vezet, hogy a filozófus az ész nyilvános használata révén lálal ki az iskolafilozófiából, ami csak úgy lehetséges, ha van a filozófiának a saját katedráján kívüli nyilvánossága. Ez a nyilvánosság, amely nem teljesen azonos az időszaki sajtó terével, de elképzelhetetlen nélküle, szinte megszületése pillanatától kezdve *nemzeti nyelvű*.²⁸ Kant számára ez a nagy terjedelmű német nyilvánosság közegében nem okoz közvetlenül érzékelhető problémát,²⁹ az általa részben elemzett, részben tevőlegesen, a felvilágosodás programjaként elősegített megváltozása a filozófiai nyilvánosságnak azonban kisebb nyelvterületek esetében azonnal élesebben vetődik föl. Itt a katedrájáról lelépő és az új médium, a nemzeti nyelvű szakfolyóirat szerkesztőségi szobájába belépő filozófus

²⁸ Ugyanakkor Kant mindvégig törekszik filozófiájának latin nyelvű terjesztésére. Mind neki, mind célközönsége egy részének ez még mindig fontos szempont. Más kérdés, hogy ezen törekvései mennyire voltak sikeresek.

²⁹ A Kantot követő német filozófusnemzedék képviselői azonban már Kant életében kénytelenek reflektálni saját, németül kifejtett filozófiai tevékenységük nyelvi korlátaira. Fichte például így fogalmaz: „innen, ahová a gondviselés állított, szeretnék hozzájárulni ahhoz, hogy minden irányban, ameddig a német nyelv terjed, s ha tudom, azon túl is, elterjesszem a férfias gondolkodásmódot, a magasztosság és méltóság erőteljesebb érzését az emberben, a lángoló buzgalmat azért, hogy hivatását minden veszéllyel dacolva betöltse” (Fichte 1794/1976: 59–60, kiemelés tőlem). Fichtének itt azzal kell számolnia, hogy hangsúlyozottan az egész emberiségről szóló és az egész emberiségnek szánt mondanója kényszerűen csak a nyelvhatárig terjed, és valamilyen értelemben „németként” tűnik föl. Körülbelül ettől az időtől kezdve a kölcsönös érthetőség problémái még a legnagyobb filozófiai kultúrák nemzeti nyelvei esetében is megjelennek: az élénk fordításirodalom ellenére hosszú időn keresztül nehezebbé és esetlegesebbé válik a nagy filozófiai nyelvek irodalmi közötti kommunikáció, már csak az egyes nyelvek eltérő terminológiája következtében is, amelyek egyes elemeit ma is jellegetesen németként, angolként vagy franciaként tartjuk számon, és gyakran más nyelvekre lefordíthatatlannak gondoljuk. Ilyesmi a latin dominancia korában elképzelhetetlen lett volna az európai filozófiai életben, amikor legfőljebb egy-egy görög kifejezéssel kellett pontosítani a közös latin terminológiát. A 18. században ugyan a francia, mint az európai elit közvetítőnyelve révén még látszólag kezelhető volt a kommunikációs helyzet: ebben az időben a brit filozófusokat is leginkább franciául olvasták a kontinensen. A 19. századra azonban a német, majd más, kisebb európai nyelvek – köztük a magyar – filozófiai irodalmának megszorodásával hosszú időre töredezetté vált az egykor egységes európai filozófiai nyilvánosság.

azonnal érzékeli, hogy kikerült a szűk körű, arisztokratikus, ódivatú, de még mindig valamiféle európai hálózat részeként működő latin nyelvű szakmai nyilvánosság közegéből, és belépett egy jóval szélesebb körű, laikus, ám kizárólag saját nyelvközösségére korlátozódó nyilvánosságba.³⁰

A kortársak számára váratlanul létrejött, nem szándékoltan létrehozott új jelenség, a nemzeti nyelvű kultúra közegében létező filozófiai élet kanti fogalmakból kiinduló magyar értelmezési kísérlete, az Akadémia főntebb már említett jóval későbbi, 1847-es vitája jól mutatja a magyar filozófusok (és a térség minden más nemzeti kultúrájában mozgó filozófus) önértelmezési problémáit. (Az akadémiai vita részletes leírását lásd Percz 1992.) Az értelmezési kísérlet az *iskolai* és *világfilozófia* kanti fogalmaival indít, ezekbe azonban éppen a magyar kortársak legjelesebb teljesítményei nem férnek bele, amelyek többet nyújtanak, mint az iskolafilozófia, ugyanakkor mégsem lehetnek a világfilozófia részei, már csak azért sem, mert magyarul íródtak. Ezért szükséges a két szélső kategória közé még kettőt beiktatni, az *egyéni* filozófiát a rutinszerű filozófiatanítás közben időről időre önálló meglátásokat tartalmazó cikkekkel jelentkező, de nagyobb ambíciókat nem tápláló szerzők számára, és a *nemzeti filozófiát*, amely jelenti azt is, hogy *nemzeti hatókörű* filozófia (az fér hozzá, aki tud magyarul), és azt is, hogy *a nemzet életére vonatkozó* filozófiai reflexió. Az akadémiai vita azonban egy *már létrejött* kulturális alakzatnak az utólagos értelmezési kísérlete, mi pedig az alakzat genezisének rekonstrukciójára vállalkoztunk. Lássuk tehát a magyar Kant-vita tanulságait a nemzeti filozófia fogalmának kialakulása szempontjából.³¹

A vita szempontunkból a filozófia nyelv váltásának fordulópontján, célközönségek és nyilvánosságterek határán zajló kommunikáció folyamatos zavarának, szituációtévesztések sorozatának a történeteként olvasható. Az eredeti, a vita kiindulópontja, Rozgonyi József által szándékolt kontextus az európai filozófusközösség szakfilozófiai vitája, amelynek horizontját a maga részéről bővíteni kívánta a *józan ész* skót filozófiájának bekapcsolásával a német diskurzusba. (Vitairatát a legjelentősebb korai Kant-értelmezőknek, Reinholdnak és Jakobnak címzi.)³² Kantiánus, jellemzően magyarul publikáló ellenfelének, Márton

³⁰ Kant filozófiájának a modern nemzeti szellem genezisében betöltött, a nyilvánosság szerkezetének megváltozásával összefüggő szerepét elemzi a téma egyik ismert, bár gyakran vitatott elemzése (Kedourie 1996; részletét magyarul lásd Kedourie 2001). A nemzeti filozófia jelenségének Kanthoz való viszonyát részletesebben érintettem korábbi tanulmányomban (Mester 2004).

³¹ A Kant-vita eseménytörténetét itt részletesebben nem ismertetem. A történeteket a mindeddig kevésbé kutatott anti-kantiánus oldal szemszögéből részletesebben vizsgáltam korábbi tanulmányomban (Mester 2007b).

³² A latin nyelvű magyar filozófia jelentős műveként nyilvántartott munka latin szövegének gondozott, kommentált, a magyar fordítással és a művet értelmező tanulmányokkal együtt való kiadása a jelen kutatás egyik tervezett részét képezi (Rozgonyi 1792).

Istvánnak mindvégig a szélesebb körű magyar nyilvánosság megnyerése volt a fontos, tanári tevékenységében is legalább olyan hangsúlyt kapott, hogy a filozófiát magyarul adja elő, mint az, hogy az előadott filozófia kantiánus legyen.³³ Kettőjük vitája a napóleoni háborúk alatti kényszerű szünet után válik igazán eseménydússá. A vitapartnerek jól láthatóan két különböző szabályrendszerű játékot játszanak. Rozgonyi komolyabb munkáit továbbra is latinul írja, igyekszik ezeket eljuttatni a nagyobb európai egyetemi könyvtárakba, és elérni, hogy ismertetéseket írjanak róluk. Keresi az anti-kantiánus kapcsolódási pontokat a nemzetközi filozófiai életben, és részben meg is találja azokat Ernst Schulze szkepticizmusában. Márton viszont az időközben (Sipos Pál révén) kantiánus meggyőződésűvé vált Kazinczy Ferenc támogatását kapja meg: az őt (valójában Kantot) ért támadásokra való válaszából és az őt támogató írásokból szerkesztett kötethez a széphalmi vezér ír előszót, és a kiadását is ő intézi (Kazinczy 1818). Az idő múlásával a diskurzus nyelvének és terének gyors megváltozása egyre kevésbé hagyható figyelmen kívül. A latin nyelvű szakkönyveket előbb magyar nyelvű vitairatok, majd mai értelemben vett, folyóiratba szánt, szintén magyar nyelvű szaktanulmányok váltják föl, és ez alól a kényszer alól a nemzetközi kitekintés igényével föllépő, egész életében meggyőződéses latinista Rozgonyi sem vonhatja ki magát. Első filozófiai műve önálló, latin nyelvű kötet, utolsó írása magyar nyelvű filozófiatörténeti szaktanulmány az első magyar tudományos szakfolyóiratban (Rozgonyi 1822). A nyelvhez való megváltozott viszonyára jellemző, hogy egyik írásában (Rozgonyi 1813), egy magyar nyelvű filozófia tankönyv kéziratáról az iskolafenntartó egyházi hivatal által megrendelt lektori jelentésben, már maga kifogásolja a szöveg latin terminusait, és javasolja a szerzőnek magyarításukat. Az új, nemzeti nyelvű kultúra kommunikációs szabályait látszólag elsajátítja, magáévá teszi; azonban egész életében élesen kettéválasztja művei célközönségét latin nyelven olvasó szakmabeliekre és a magyarul olvasó művelt nagyközönségre. A nemzeti filozófiatörténet-írásnak a 19. század utolsó harmadára megszilárdult sémái eredményezik, hogy éppen az életműve nagyobb és komolyabb részét képező latin művek kerültek ki szinte teljesen a hazai filozófia elbeszélésből.

³³ Márton egyetlen nem magyar nyelvű munkája, Krug tankönyvének latin átdolgozása (Márton 1820) sajátos kompromisszum eredménye. A Dunántúli Református Egyházkerület oktatási hatósága, amely alá pápai professzorként tartozott, végre egyetértett az-zal, hogy kanti szellemben oktassák a filozófiát, viszont hirtelen fordulattal ismét a latint tette kötelezővé, miután akkor már évtizedek óta magyarul folytak a filozófiai előadások. Ez utóbbi rendelkezés nem bizonyult hosszú életűnek, viszont az eredményeként született latin nyelvű kötet szerzett Mártonnak némi nemzetközi ismertséget.

A következő nemzedékek, amelyek a reformkor idején jelentkeznek, már evidenciaként kapják a kulturális nemzetépítés programját a filozófiában. A diskurzus terét mindenki közel azonos módon értelmezi, és azonosítja a magyarul olvasó művelt nagyközönséggel. A terminológia, a szaknyelv fejlesztésével mint központi feladattal is nagyjából egyetért minden jelentősebb szerző. A különbségek jórészt a nyelvújítás tapasztalatából származó két, gyökeresen különböző élményből származnak. Az egyik a nyelv világot teremtő erejének megtapasztalása, amely a magyar nyelv szellemének szubsztanciális felfogásához, a „filozófiai nyelvészetnek” a nyelvészet kialakuló szaktudományával éles ellentétbe kerülő kezdeményezéséhez vezet. Ez lesz Erdélyi János, majd őt követően még sokak útja. A másik éppen ellenkezőleg, abból a tapasztalatból, hogy megfigyelhette a nemzeti kultúra új intézményeit, főként az akadémiát és a sajtót nyelvalkotó tevékenységük közben, arra következtet, hogy a nyelv pusztán instrumentum, amely transzparenssé tehető. Ez Szontagh Gusztáv beállítódása, akit ebben szintén sokan követnek majd.

A magyar filozófiatörténet-írás soron következő módszertani feladata az lehet, hogy komolyan számot vessen a modernitás korszakában, a filozófia nyilvánosságterében végbement szerkezetváltásokkal, és ezek érvényesítésével beszélje el újra az egyes kisebb korszakok történetét, mindegyiket a maga kontextusában. A latin-magyar nyelvváltás korának filozófiáját kettős, vagy inkább hármas tükörben, mint az európai filozófia, a magyar nemzeti kultúra és sajátosan a kelet-közép-európai régió diskurzusainak részét. A *nemzeti filozófia* fogalmát a viták középpontjába állító korszakot lehetőség szerint a régió más nemzeti kultúráinak filozófiai életével összevetve, a filozófiának a nemzeti kultúraépítési programon belüli funkcióját vizsgálva. A nemzeti filozófia fogalmát bizonyos értelemben folytató nemzeti alkatdiskurzus irodalmát pedig oly módon, hogy világossá váljék a kontinuitás, ahol ilyen kimutatható, ám hangsúlyozódják, hogy a korszak filozófiai életének központja már máshol van, és hogy az alkatdiskurzus nem számít többé szakfilozófiai kérdésnek. A jelen kutatásban egy ilyen elveken épülő magyar filozófiatörténet alapvonalainak fölvázolására vállalkoztunk a Kant-vita és az *Athenaeum* megszüntetése közötti másfél száz évben.

Irodalom

- Alexander Bernát: *Nemzeti szellem a philosophiában*. Budapest: Franklin, 1893.
 Almási Balogh Pál 1835. „Felelete ezen kérdésre: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?” *Philosophiai pályamunkák*. Budán: Magyar Tudós Társaság, XI–XVI, 1–211.
 Anderson, Benedict 1993. *Imagined Communities*. London – New York: Verso.

- Assmann, Jan 1997. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Assmann, Jan 1998. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München–Wien: Carl Hauser Verlag.
- Assmann, Jan 2003. *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Fordította Gulyás Gergely. Budapest: Osiris.
- Assmann, Jan 2013. *Religio duplex. Az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*. Fordította V. Horváth Károly. Budapest: Atlantisz.
- Bartók György 1928. *Böhm Károly*. Budapest: Franklin.
- Böhm Károly 1900. „Az értékelmélet feladata s alapproblemája.” *Értekezések a bölcséleti tudományok köréből* 3/4, 3–58.
- Böhm Károly 1906. *Az ember és világa: Philosophiai kutatások. III. rész: Axiologia vagy értékstan*. Kolozsvár: Stein.
- Braun, Lucien 2001. *A filozófiatörténet története*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Holnap.
- Brucker, Johann Jakob 1742–1744. *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Lipsiae: Breitkopf.
- Erdélyi János 1981. „A bölcsészet Magyarországon.” In: Erdélyi János, *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest: Akadémiai, 197–295; jegyzetek: 952–959.
- Ferencz Sándor 2012. „Hösköltemény menetindulban. (Hegel és filozófiatörténeti forrásai).” In: Gurka Dezső (szerk.), *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák*. Budapest: Gondolat, 121–133.
- Fichte, Johann Gottlieb 1794/1976. „A tudás emberének rendeltetéséről.” In: Uő, Vajda Mihály (válogatta, utószó, jegyzetek), *Az erkölcsstan rendszere*. Fordította Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 48–60. Az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* című művön (a kötetben: 9–72) belül a negyedik előadás.
- Gallie, Walter Bryce 1956. „Essentially Contested Concepts.” *Proceedings of the Aristotelian Society* Vol. 56, 167–198.
- Hecksó Pál 1854. „A legújabb lengyel bölcsészet végeredményei.” *Új Magyar Muzeum* 4/11, 361–383.
- Horvát István 1825. *Rajzolatok a ’magyar nemzet’ legrégibb történeteiből*. Pest: Trattner.
- Karácsony Sándor 1985. *A magyar észjárás*. Budapest: Magvető.
- Kazinczy Ferenc (bevez.) 1818. *Prof. Tiszt. Márton István úrnak Ker. Morális Katakizmus nevű munkájára írt Recenziók az azokra tett feleletekkel egybekötve*. Béts: Pichler.
- Kovács Gábor 2015. „Modernitáskonceptiók a két világháború közötti magyar nemzet-karakterológiában.” In: Neumer Katalin (szerk.), *Identitások és váltások*. Budapest: Gondolat, I. kötet, 202–234.
- Kedourie, Elie 1996. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kedourie, Elie 2001. „Nacionalizmus: Utószó.” Ford. Tamás Emőke. *Kellék* 17. sz., 21–26.
- Márton, Stephanus (szerk.; ford.) 1820. *Guglielmi Krug Systema Philosophiae Criticae*. Viennae: Antoni Pichler.
- Mátrai László (szerk.) 1961. *Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század*. Budapest: Gondolat.
- M. Zemplén Jolán 1998. *A felvidéki fizika története 1850-ig*. Piliscsaba: Magyar Tudománytörténeti Intézet.
- Mester Béla 2004. „Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico.” *Kellék* 24. sz. 125–136.

- Mester Béla 2006a. „Filozófiai Írók Tára (1881–1991).” In: Arisztotelész: *Lélekkilozófiai írások*. Budapest: Akadémiai. (*Filozófiai Írók Tára*; harmadik folyam) III–XX.
- Mester Béla 2006b. „A magyar politika-filozófia elmaradt fordulata.” In: Valastyán Tamás (szerk.), *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Debrecen: Vulgo, 117–129. (*Memento könyvek*; 1.)
- Mester Béla 2007a. „A magyar filozófiatörténet marxista kánonja.” *Világosság* 48/11–12, 61–71.
- Mester Béla 2007b. „Magyar felvilágosodás – német vagy skót? Rozgonyi József Kant-kritikája.” In: Ludassy Mária (szerk.); Miklósi Zoltán – Pogonyi Szabolcs (közrem.), *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Budapest: Áron, 393–446.
- Mester Béla 2011. „Philosophers in the Public Sphere of the Cities – the Birth of the National Philosophies from the Spirit of the Editorial Offices and Saloons in the 19th Century.” *Limes: Borderland Studies* 4/1, 7–20.
- Mester Béla 2012. „Toward a Central-European Comparative History of Philosophy: After Chamaerae of National Philosophies – the Hungarian Case.” *Synthesis Philosophica* 27/2 (54), 269–283.
- Mester Béla 2014. „Erdélyi János és a magyar filozófia nyelve.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 118/4, 507–518.
- Mészáros András 2008. „Az ún. nemzeti filozófia a magyar és szlovák filozófiatörténet-írásban.” In: Fedinec Csilla (szerk.), *Értékek, dimenziók a magyarságkutatásban*. Budapest: MTA, 173–185.
- Perecz László 1992. „A nemzeti filozófia születése: Egy 1847-es akadémiai vitáról.” *Gond* 1/2, 29–35.
- Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- Rozgonyi 1792. Rozgonyi, Jos. 1792. *Dubia de Initiis transcendentalis idealismi Kantiani, ad viros clarissimos Jacob et Reinhold*. Pest: Trattner.
- A digitalizált változatot és mellette az ártirt, javított szöveget lásd:
< http://members.iif.hu/sze6115/NARRATIVAK/Narrativak_1.htm >
- Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- R[ozgonyi] J[ózsef] 1813. *Észre-vételek azon még kéz-írásban lévő 's a' Kánt ízlése szerént készült munkára nézve, melynek neve: Erköltsi Tudományok' megrostálása*. S. Patak: [Nádaskay].
- Rozgonyi József 1822. „Aristippus védelme.” *Tudományos Gyűjtemény* 6/7, 52–61.
- Smetana, Augustin 1850. *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Štúr, Ludovít 2012. „A szlávok és a jövő világa.” Fordította Földes Zsuzsanna. In: Ludovít Štúr: *A szlávok és a jövő világa: Válogatott írások*. Pozsony: Kalligram, 248–414.
- Szontagh Gusztáv 1850. „Smetana s a philosophia közel kimenetele.” *Új Magyar Muzzeum* 1/3, 147–157.
- Tatianosz 1984. „Beszéd a görögök ellen.” Fordította Vanyó László. In: Vanyó László (szerk.), *A II. századi görög apologeták*. Budapest: Szent István Társulat, 315–356.
- Vieweg, Klaus – Rühling, Frank (közreadták; a bevezetést írták) 1995. „Széchenyi István és Friedrich Wilhelm Joseph Schelling levélváltása.” *Magyar Filozófiai Szemle* 39/3–4, 573–590.

Identitás/váltás a 19. és 20. század fordulóján az építészetben: Otto Wagner¹

1. Összetettség és ellentmondás

1890 körül fontos szemlélet- és ízlésváltás bontakozott ki a kultúrában, ezen belül az építészeti gondolkodásban is, amely címszószerűen a historizmustól való elfordulásban vagy egyenesen a vele való szakításban nevezhető meg.² A hagyományhoz fűződő viszony kérdése, a jelen szempontjainak előtérbe kerülése persze nem jelentett új problémát, végigvonul az egész 19. századon. A modern építészet kiváló történetírója, Kenneth Frampton szerint „a historizáló gondolkodásmód már maga is olyannyira reflexív volt, hogy saját önazonosságát is kétségbe vonta. ... Az építészek rájöttek, hogy folyamatosan újdonságokat hozó, bizonytalan korban élnek” (Frampton 2009: 15–16). Az új épülettípusok kialakulása, a használat, a fizikai és a szellemi birtokbavétel kéz a kézben haladt egymással, írja, s ez az építészeti kultúra új területeit és formáit igényelte, hogy „tudatosan vethessenek számot azokkal a kihívásokkal, amelyeket korábban soha meg nem fogalmazott építészeti feladatok megoldása” jelentett. A 19. századi historizmus a történelmi műveltség és a jelen igények alapján választott a stílusok között.³ A századforduló új irányt hirdető kritikái a historikus stílusok kiürülésére és válságára reagáltak, s a legitimációs szükségletre és nyomásra új utakon keresték a megoldást.

A 19. század építészetéről szóló átfogó munkájában Barry Bergdoll három vezető szempontot emel ki: az építészet történelemhez, a tudományos kutatás-

¹ Wagner munkásságáról bővebben lásd *A historizmus és a modern építészet között. Otto Wagner építészeti gondolkodásáról* c. bevezető tanulmányomat az *Otto Wagner: Írások, tervek, épületek* című kötethez (Wagner 2012: 10–103).

² A különböző területekre vonatkozó szakirodalom (filozófiai és szellemtudományi fordulat, Heinssen 2003), építészetelmélet (Mallgrave 2005), bécsi századfordulós kultúra (Jacques Le Rider 1993) egyöntetűen 1890 és 1910 közé helyezik a historizmus kultúrájával, gondolati mintáival való szembe fordulást és a modern kultúra és építészet meghirdetését.

³ „A múlt meghosszabbításával a jelen igényét mint jogos, történetileg létrejött és a történelemben gyökerező igényt kellett bemutatni” (Haiko, in: Asenbaum 1984, 58).

hoz valamint a nyilvánossághoz való viszonyát. Az utóbbira vonatkozóan idézem: „a nyomtatott pamfletek, a kiterjedt szalon és kávéházi kultúra valamint a tekintélyről és állampolgárságról folytatott nyílt viták polgári világában az építészet első ízben vált olyan professzionális kritika tárgyává, amely az uralkodói hatalom, az arisztokrácia és az egyház keretén kívül fogalmazódott meg” (Bergdoll 2000: 4).

A szakmai nyilvánosság szerveződése a 19. század gyors változásai közepete felgyorsult: differenciálódott a 18. és 19. század fordulójától megjelenő szak-sajtó, s létrejöttek a különböző szakmai szerveződések, szövetségek, egyesületek, amelyek szintén rendelkeztek információs fórumokkal. Nemzetközi szinten is fellendült a pályázatok kiírása és nyilvánossága. A századforduló körül pedig a kulturális, illetve a szélesebb nyilvánosság felé is csatornák nyíltak, részben a feladatok tömegessége, szekularizációja, részben pedig a szakma átalakulása, az ekkor kibontakozó, jelentős mértékben laikusoktól, autodidaktáktól induló művészeti forradalom folytán.

A század utolsó évtizedeire értek be, illetve léptek új fázisba a nagy városbővítések, a technikai és infrastrukturális fejlődés által elindított folyamatok. Az urbanizáció mértékének növekedésére jellemző adat, hogy statisztikailag először és utoljára kilenc európai és amerikai város szerepelt a világ tíz legnagyobb városa között. Az iparosodás és urbanizáció robbanásszerű társadalmi és kulturális változásokat hozott magával. A megnövekedett városok térbeli rendje, a bővítések szabályozása új problémát jelentett, amely új intézményeket igényelt. A század végére e változások már adottságként, illetve új feladatokként jelentek meg, új típusú reflexiót igényeltek. Ekkor születtek meg a modern társadalom klasszikus koncepciói, illetve a nagyvárosi jelenségekkel való számvetés, a „nagyváros” elmélete is. A gyakorlati és technikai feladatokon túl vagy azokkal együtt az építészetnek és az építésznek társadalmi-kulturális helyével, helyzetével is számot kellett vetnie, a kultúra, a kulturális nyilvánosság szereplőjeként lépett fel. Az építészetről való írás új módja és műfajai alakultak ki.⁴ Az 1890-es években Bécsben is egész sor új folyóirat indult, amelyek az új művészeti, illetve életreform irányultságot szóaltatták meg, a *Der Architekt* (alcíme Wiener Monatshefte für das Bauwesen und dekorative Kunst), a *Ver Sacrum*, a *Kunst und Kunsthandwerk* vagy a *Hohe Warte*.⁵

⁴E folyamatot természetesen a kortársak is érzékelték: „A művészettudományi kutatás előrehaladásával és eredményei elterjedésével, a közlekedési eszközök rendkívüli fejlődésével valamint azzal, hogy a tévedhetetlenül pontos fotográfia révén könnyen elérhetővé és tömegesen terjeszthetővé váltak a különböző korok és országok művészeti eredményei, napról napra sokasodtak azok az élmények, amelyek hatása alól a modern építész sem vonhatta ki magát” (Streiter 1913 [1898]: 72–73).

⁵A szakajtó német nyelvterületen való kibontakozásáról és korszakolásáról lásd Rolf Fuhlrott klasszikusnak számító monográfiáját (Fuhlrott 1975), illetve újabban, kiválasz-

S ekkor jelent meg e folyamatok reflexiója, az újdonság ideologikusan is hangsúlyozott (ön)értéke. Nem véletlen ezért, hogy – a kultúra más területeihez hasonlóan – az építészetben is ekkor fogalmazódtak meg az első modern kiáltványok, egyáltalán a modernség afféle harci jelszóvá, az önmeghatározás újfajta közegévé vált. Egy korszakos irány- és ízlésváltás bontakozott ki, amely megkérdőjelezte az európai magaskultúra kánonát, az akadémiák szerepét. Egyre inkább a jelen követelményei, a technikai, funkcionális és esztétikai innováció és kreativitás váltak központi értéké a kulturális folytonosságon alapuló vagy legalábbis azt tételező megközelítéssel szemben.⁶ Egy olyan fordulat zajlott le, amely nemcsak a kinyilvánított elvek mentén fordult szembe a korábbiakkal, hanem szemléleti-érzületi szinten is, ami értetlenséget váltott ki a korábbi meggyőződés híveiben.

2. A historizmus és kora modern között: Otto Wagner

A bécsi helyzet különlegessége, hogy a historizmussal való szakítás meghirdetése és nagy hatású képviselője egy olyan építészhez, Otto Wagnerhez kötődik, aki maga is részese volt hivatalos kultúrának, sőt épp az 1890-es években került meghatározó pozícióba.⁷ Wagner művének többszörös értelemben vett átmeneti és a szabálytalan jellege biztosított jelentős hatást. Ehhez a személyes élettörténet tényezőin túl hozzájárultak azok az általános, nemzetközileg is megfigyelhető szemléleti változások, amelyek Bécsben legerősebben a fiatal generáció körében jelentkeztek. E generáció képviselőivel Wagner közvetlen munkatársi, illetve tanítványi viszony alakított ki, kölcsönösen hatottak egymásra. Wagner fellépése explicitté tette a kultúrában és az építészetben feszülő ellentéteket, s ily módon állásfoglalásra készítette a historizmus, illetve a hivatalos kultúra képviselőit (vö. Scheidl 2005, 37–42). Kiállításának ismertsége, akadémiai pozíciója adott nyomatékot, de a szabálytalan, a hivatalos intézmények és közélet határain túllépő jellege adott sajátos többletet.

Wagner pályájára és szemléletének alakulására meghatározó hatást gyakorolt a historizmus, ezen belül főként a neoreneszánsz, amely a 19. század második

tott berlini folyóiratokra vonatkozóan Froschauer 2009, az építészeti médiumokról általában: Sonne 2011.

⁶ Összefoglalóan lásd Mallgrave 2005: 204–234.

⁷ Tanulságos ebben a vonatkozásban egy rövid nemzetközi összevetés: Wagner pozíciójához leginkább a holland Berlage-é hasonlítható, de ott az átmenet nem volt olyan drámai, Németország, illetve Berlin jóval differenciáltabb kultúrájában az új törekvéseket képviselő laikusok, művészek önálló erővé tudtak szerveződni, s fokozatosan a centrumba kerültek. Budapesten szakításra került a sor, de a hivatalos oldal nyomasztó túlsúlyával. A Wagnerhez jó néhány vonatkozásban hasonlítható Lechner Ödön partikularis helyzetbe sodródott.

felének nagy építkezései során Bécsben és Budapesten is meghatározó iránynyá vált. Ebben gyakorlati és világnézeti összetevők egyaránt szerepet játszottak. A reneszánsz a legáltalánosabb értelmezés szerint nem egyszerűen stílust jelentett, hanem az alapok (újra)meghatározásának újra meg újra elvégzendő feladatát: „A »reneszánsz« olyan általános fogalom, mint a reform, a forradalom a restauráció és hasonlók... Saját korunknak is meg kell küzdeni a maga újjászületésének problémájával. (...) A szó szoros értelmében a »reneszánsz« folyamatot jelent, a művészeti fejlődés kibontakozását, nem pedig egy meghatározott stílusfogalmat” – fogalmazta meg Josef Bayer az 1870-es évek végén Gottfried Semperről írt nagyobb tanulmányában (Bayer 1919: 87). Maga Semper mint a korszak meghatározó építésze és elméletírója egyik kései írásában a stílus fogalmát nem külső formai jegyek alapján határozta meg, hanem a keletkezés, létrehozás egész folyamatának összegzéseként: „egy művészeti jelenség megegyezése keletkezéstörténetével, létrejöttének valamennyi előfeltételével és körülményével” (Semper 1980 [1869]: 110).

De a (neo)reneszánsz szűkebb értelemben, stílusirányként is alkalmasnak mutatkozott a korszakban felmerülő új feladatok megfogalmazására. Ahogy a művészettörténész Sisa József összefoglalóan megállapította: „A neoreneszánsz térhódításának... magyarázata alighanem a vele kapcsolatos asszociációkban is rejlik: a reneszánszt a városi kultúra, az egyéni szabadság, a tudományos gondolkodás fogalmai határozták meg, s ezek a 19. század uralomra törő polgárságának központi értékei közé tartoztak. (...) Ugyanakkor a stílusvariáns univerzális jellege, additív szerkeszthetősége alkalmassá tette szinte minden építészeti műfajra, egységes utcasorok, sőt egységes városkép kialakítására” (Sisa 2013: 16).

Wagner sokban Semperhez kapcsolódott, sokat idézet jelmondata is tőle származott: „ami nem felel meg rendeltetésének, nem lehet (vagy egy másik megfogalmazás szerint: sohasem lehet) szép.”⁸ Elutasította a stílusok gyors változtatását, s az 1880-as évek végén egy olyan pragmatikus, a „genius locinkat is magába olvasztó szabad reneszánsz”-ról beszélt, amely „mind anyaghasználatban, mind szerkezetekben a legnagyobb mértékben és teljeskörűen figyelembe veszi sajátos viszonyainkat és a modern kor vívmányait” (Wagner 2012: 194). Ennek jegyében *Nutzstil*nek vagyis a rendeltetéshez igazodó stílusnak nevezte a kornak megfelelő új stílust. A *szabad vagy gyakorlatias reneszánsz* olyan rugalmas keretet látszott biztosítani, amely képes megfelelni a változó társadalmi feltételeknek és igényeknek. Az egymást gyorsan változó stílusdivatok kritikája Wagnernél és a már idézett Josef Bayernél is erős hangsúlyt kapott: „Meggocskáztatom azt a kijelentést – írta Bayer –, hogy a modern stílus alapjai (Kernbildung) már jelen vannak. Ennek jellemzőit azonban nem lehet oly módon kitálatni, ha korunk épületeit csak kívülről, a jól ismert történelmi stíuselemek felől

⁸ „Etwas unpraktisches kann nicht (nie) schön sein.”

vesszük szemügyre. (...) A kimutatható újdonság csak az épületek egészéből, az alaprajzból kiinduló megformálásból, a korunkra jellemző kompozíciós feladatokból fejthető meg” (Bayer: 1919, 290 és 295).

Wagner alkotói-gondolkodói habitusát kezdettől fogva modern vonások határozták meg. A Gründerzeit építészeként saját vállalkozásban is épített és értékesített bérházakat, amelyekben időlegesen maga is lakott, illetve irodáját is ezekben rendezte be. Fél évszázados munkássága jubileumára készített kártyáján mintegy 50 bérházat említett, amelyek közül ma sem ismert mindegyik. A sokasodó nemzetközi pályázatokon való részvétel a szakmai megmérettetés, tanulás és fejlődés fontos lehetőségét jelentették számára. A nagy urbanizációs hullám sokféle építési feladattal járt, s Wagner többek között berlini, budapesti, hamburgi és amszterdami pályázatokon is részt vett. Ezekben általában jó helyezéseket ért el, s ő maga úgy értékelte, hogy segítettek szakmai fejlődését. A pályázati munkák, illetve publikációik egyben az önmegjelenítés alkalmai is voltak, ezért a rajzokra, látványtervekre Wagner külön is figyelmet fordított: tisztában volt a szakma nyilvános csatornáinak, fórumainak jelentőségével. Az 1880-as évek végén saját kiadásában megjelentette munkáit, s ebben egy hosszabb időszak termését gyűjtötte össze. A kötet a *Néhány vázlat, terv és megépült épületek* címet viselte, amelyben ennek megfelelően nemcsak megvalósult épületek, hanem vázlatok és terv formában maradt projektek is helyet kaptak, vagyis a produktum helyett a művészi alkotófolyamatra helyeződött a hangsúly.⁹ A pályázatok, koncepciótervek az új megoldásokkal való kísérletezés alkalmait jelentették, és alkalmanként még nem létező típus kialakítására, szükségletek új megfogalmazására tettek kísérletet.

Az 1890-es években Wagner áttörése párhuzamosan haladt a nemzetközi fejleményekkel, s alakította is azokat. A kor gyors változásai és kihívásai új horizontokat nyitottak meg előtte. A nagy feladatok ekkor találták meg őt, s adtak terepet korábban is meglévő ambíciói kibontakoztatására. Az egyik nagy előrelépést a városbővítési pályázat megosztott első díja jelentette számára. A nagyváros szerkezeti és építészeti alakítása és a nagyvárosi életforma ehhez kapcsolódó kérdései fontos helyet töltöttek be gondolkodásában. A városépítészeti nagy együttesekben gondolkodás a barokk tradíció folytatásának is felfogható, ugyanakkor a modern nagyváros gyors, nagymértékű szerkezeti átalakulása aktualitást is kölcsönzött neki. A kompakt, lehatárolt város helyett Wagner a korlátlanul terjeszkedő város racionális fejlesztési koncepcióját fogalmazta meg, amelyben – tévesen – a jövőre is kivetítette azt a növekedési dinamikát, amelyet

⁹ A későbbiekben három további kötetben gyűjtötte össze és adta ki munkáit (1897, 1906, 1919 – az utolsó kötet már halála után jelent meg. Lásd Haiko, Peter [szerk.]: 1987).

ezek az évtizedek jelentettek.¹⁰ Részben ennek folyományaként kapta meg a 90-es évek nagy megbízását, a városi vasút építésének művészeti felügyeletét. Ez szakmai presztízsének hivatalos megerősítését is jelentette, hiszen a pozícióra a hivatalos Künstlerverein delegálta. Szintén ekkor nyerte el a Művészeti Akadémia váratlanul megüresedett professzori székét, s vezette mintegy két évtizeden át a legendássá váló mesteriskoláját, az ún. *Wagnerschulét*.

Míg gyakorló építészként az 1880-as és 90-es évek fordulóján elsősorban a gyakorlatias, mérnöki szempontok jelentőségét hangsúlyozta, mondván, hogy még azok érvényesítését követően is marad elég tér a „jobb részt” jelentő művészi munka számára, az 1890-es évek szellemi-ideológiai átalakulását követve, az Akadémia professzoraként és fontos bizottságok tagjaként a művész és a művészet autonómiájáért szállt síkra. Sikerei és pozíciói révén a hivatalos kultúra legbefolyásosabb személyiségei közé emelkedett, aki tagja lett különböző minisztériumi és szakmai grémiumoknak és bizottságoknak. Ugyanakkor felfogása fokozatosan radikalizálódott, egyre hangsúlyosabban képviselte a múlttól való elhatárolódás szükségességét, egészen a folytonosság megszakadásának hirdetéséig. Az eszmei-ideológiai radikalizálódás fejeződik ki abban a megfogalmazásában, hogy a korszak már nem valami korábbinak az újjászületése, reneszánsz, hanem valami teljesen újnak a születése (*naisance*) (Wagner 2012: 132).¹¹ Egy olyan művészeti forradalmat látott kibontakozni, amely a régészeti és történeti szempontok uralma után visszaadta a kreatív formálás, művészi alakítás vezető szerepét. Ebben a fejlődésben, fontos szerepe volt a Secession mozgalmának.

3. Az írás mint médium: a *Modern építészet wagneri koncepciója*

A nyilvánosság kiterjedése és formalizálódása, a kulturális környezet változása és persze saját új, intézményi szerepe hozta magával az írás mint önálló közlésforma megjelenését Wagner munkásságában. Írásaiban nem szorosan vett elméletalkotásról van szó, hanem inkább egy olyan vegyes műfajú megnyilatkozásról, amelyben program- vagy manifesztumszerű elemek keverednek tapasztalati

¹⁰ Városépítészeti koncepciójára vonatkozóan összefoglalóan lásd 1911-es *A nagyváros* című tanulmányát (Wagner 2012: 221–233).

¹¹ Szerinte a reneszánsz és a modern építészet között nagyobb a szakadék, mint az antivitás és a reneszánsz között volt. Ehhez kapcsolódik egy másik fontos és jellemző mozzanat, Semper értékelésének átalakulása: a számára is egyik fő vonatkozási pontot jelentő építész munkássága előbb örök érvényűnek számított, s fokozatosan alakult át a meghaladottnak ítélt reneszánsz építési mód képviselőjévé, akinek egyik bécsi épületén demonstrálni lehet, miben tér el és marad el a modern építési módtól.

megfigyelésekkel, pedagógiai tanácsokkal.¹² Írásai közül átfogó és összefoglaló jellege, valamint folyamatosan továbbfejlesztett volta miatt kulcsfontosságú a *Modern építészet* című munkája. Benne, az építészeti traktátusok hagyományát követve, építészetfelfogásának, „tanításának” legfontosabb elemeit fejtette ki. A szöveg ugyanakkor modern építészeti kiáltványként is olvasható, s e tekintetben újtónak mondható. A program-, manifesztumszerű írások fontos vonása anticipáló jellegük, amely Wagnernél elválaszthatatlan a felvilágosodás és a 19. századi evolucionizmus örökségétől, pozitivista haladáshitétől. A fejlődés alapját felfogása szerint a tudományos-technikai és kulturális-életformabeli változások adják, összefoglalójuk és kiteljesítőjük azonban a kreatív formálás, amely ekképp az egyoldalú materializmus meghaladásának és korrekciójának is tekinthető. Újdonságát a tervező szempontjainak és az elméleti-kritikai reflexiónak az összekapcsolása jelentette, e területek kölcsönösen nyomatékositják egymás hatását. Ezzel Wagner egy olyan intézményes diskurzus alapjait vetette meg, amely a mesterségbeli összetevőket a kulturális-társadalmi beágyazottság keretében tárgyalja, és megfelel a folyamatos önmeghatározás kihívásainak.

Wagner az írást az alkotói képességek fejlesztése, illetve az alkotás feltételeinek biztosítása eszközének fogta fel, s erősen polemizált a történeti alapú, illetve elvontnak tekintett tudományos megközelítéssel. Polémiaját a historizáló stílusirányokkal való szembefordulás, a kreatív formálás képességének előtérbe helyezése is táplálta. A művészeti tevékenység szempontjából az élő tájékozódás forrásait hangsúlyozta: az életmód megismerésére az utazásokat, a folyamatos szakmai tájékozódás szempontjából pedig a friss terveket, épületeket publikáló folyóiratok és könyvek tanulmányozását ajánlotta.

A *Modern építészet* eredetileg elsősorban az építészeti tudás, tervezési módszerek áttekintésével, ennek továbbadásával foglalkozott, amelyet Wagner csak a rajzi publikációkkal, illetve tervezői gyakorlattal együtt, abba ágyazódva látott értelmesebbnek. Intézményi pozíciójával párhuzamosan azonban figyelme mindinkább kiterjedt az építészet gyakorlásának társadalmi-kulturális-intézményi feltételeire, nyilvánosságban betöltött szerepére és legitimációjára is. Bizottságok tagjaként írásban is megfogalmazott előterjesztései, előadásai és publikációi e kérdések körül forogtak, s ezek alapján később a műpártolásról és a művészeti kritikáról szóló újabb fejezetekkel bővítette ki a *Modern építészetet*, amely az utolsó kiadásban *Korunk építőművészete* címen jelent meg.¹³

¹² Ezt Harry Francis Mallgrave, a *Modern építészet* amerikai fordítója is megfogalmazta. Szerinte a mű „egyszerre szöveggönyv, hallgatói breviárium és manifesztum” (Mallgrave 1988: 1).

¹³ A négy kiadás szinoptikus fordítását lásd Wagner 2012: 110–193.

4. Az építész társadalmi helyzete: nyilvánosság, médiumok, legitimitáció

Wagner írásainak egyik fő vonulata az építész hivatásával, az építész szakma természetével, illetve a leendő építész fejlődési útjával foglalkozik. Wagner a művészeteken belül a realizmust és idealizmust alkotásában ötvöző építészt emelte a művészetek hierarchiájának élére. Az építésszel kapcsolatban egyenesen annak demiurgoszi, „istenit súroló” képességéről beszélt (Wagner 2012: 116). Ennek megfelelően az iskolában a nagyon szigorú kiválasztás és verseny elvét vallotta, amelyben csak a legtehetségesebbeknek és legelhivatottabbaknak volt helye.

A művészet és az építész szerepének, az oktatás feladatainak meghatározásán túl az intézményi feltételek, a művészeti nevelés, a megbízások, értékelés és kritika, tehát az alkotás és befogadás lényegi kérdéseit is tárgyalta. Ki nevezhető építésznek, milyen intézményben, milyen tudástartalmakat és készségeket magában foglaló képzésben kell részesülnie? Milyen jártasságokkal kell bírnia, ki dönthet a hallgatók kiválasztásáról, elbírálásáról, milyen formális jogosítvánnyal kell rendelkeznie?

Wagner az építészt a művészek körébe sorolja, akinek egyrészt veleszületett, másrészt tanult képességekkel kell rendelkeznie. Míg az utóbbiak körébe tartozó technikai-mérnöki, illetve művészettörténeti ismeretek a művészképzés előfeltételét jelentik, addig a művészképzésre való nagyon szigorú kiválasztás kizárólag és személyesen a művész-professzor hatáskörébe tartozik és felelősségére történik. Nem államilag alapított iskolákban kiadott diploma, hanem egyedül a művészképzésre szakosodott akadémia lehet jogosult Wagner szerint a művészi érettség megítélésére, s az építész cím odaitélésére.

A művészeti képzésről szigorúan leválasztotta a technikai jellegű, az alkalmazáshoz, anyagi érvényesüléshez, boldoguláshoz kapcsolódó szempontokat. Az építész ismeretek révén elsajátítható technikai, illetve művészettörténeti jártasságát, tudását szükséges előfeltételnek látta, illetve ekként iktatta be az Akadémia felvételi rendjébe. Ezeket az ismereteket a szorosan vett művészeti-akadémiai képzés előtt kellett a jelöltnek megszereznie. A modern társadalom bonyolult funkcionális és műveltségbeli követelményei között szükségesnek látta tehetség és tudás összekapcsolódását: az építész tudományos képzettséggel rendelkező művész, de a tehetség, a képességek dominanciájával, amelyek kivételesen erős jelentkezése adott esetben elfogadhatóvá teszi a tudományos képzettség hiányosságait. A legélesebben elutasította, hogy az elsősorban technikai ismereteket és jártasságokat oktató Műegyetem is tervezői (művész)képzést indítson, és építészeket bocsásson ki. A szakma felhígulását, eltömegesedését tarthatatlannak ítélte. A szigorú szelekciót nemcsak a hallgatók, hanem a professzorok kiválasztásában is elengedhetetlennek tartotta. Javaslatára szerint a művészeti képzést a legjobb, pályájuk csúcsán álló művészeknek kell irányítaniuk, ami folyamatos rotációval biztosítható. Ezért a kinevezés meghatározott

időtartamhoz kötött, viszont a professzor a maga hatókörében korlátlan döntési jogkörrel és felelősséggel rendelkezik, így pl. az Akadémián a hallgatók számának és minőségének, a képzés jellegének, tartalmának meghatározásában.

Az építészeti minőség biztosítását és érvényre juttatását nemcsak a képzésben, hanem a megbízásokban is alapvetőnek tartotta. A modern társadalomban megszűnt a művészeti kompetencia és a (köz)hatalom hagyományos, uralkodói szerepben való egysége. Hatalom és művészeti kompetencia azonban végérvényesen elváltak egymástól. Összefoglaló megállapítását érdemes egészében idézni: „A művészetpártoláshoz szükséges, hatalommal párosuló helyes és lelkesült művészeti érzék ma sajnos nem lehetséges, mivel a hatalom a közre szállt át, a művészeti érzéket azonban nem lehet ilyen módon átruházni. Ezen erők egyesítéséhez, ami a siker egyetlen útja, olyan apparátust kell létrehozni, amelynek helyes működésétől valódi műpártolás remélhető. Annak, aki pozíciójánál és tapasztalatainál fogva feljogosítva érzi magát beavatkozásra, csak a toll eszköze áll rendelkezésére.” A modern tömegtársadalomban tehát a köz, a társadalom válik elsődleges megbízóvá és címzetté, amelynek azonban intézményesített közvetítőkre és nyilvánosságra van szüksége a szükséges kompetencia megteremtéséhez.

Wagner felfogása szerint a művészet autonómiájának a képzésen túl az építészeti és városépítészeti projektek művészeti kérdéseiben is érvényesülnie kell. Ez a *professzionalizáció* specializáción alapszik, de nem valamilyen megtanulható tudásanyagra alapozott terület, hanem a tehetség, készségek és a tudás, a jártasságok összekapcsolásából származhat. Ennek megfelelően vetette fel Wagner azt a hatásköri problémát, amely az uralkodói hagyományok legitimitásának megszűnése után az építész, a mérnök és a hivatalnok (illetve a magánmegbízó, spekuláns) között merült fel.

Wagner kitarzott a művészet demiurgoszi jelentősége mellett, s ennek – komplex voltából és ritkaságértékéből fakadó – gazdasági jelentőségét is hangsúlyozta. A feltételezettség felfogásában nem az autonómia feladását, hanem megerősítését eredményezte, s ez alapján igényelt a művészeknek teljes körű autonómiát a művészeti ügyekben való döntésekben. Az építészetet ebből a szempontból a legkomplexebb, integratív művészeti ágnak tekintette, amely képes közvetíteni a tényszerűség, empiria és az értékek, az igazság világa között. Ez utóbbiak önállóságában, klasszicista alapállásának megfelelően, nem kételkedett.

A modern tudomány és technika eredményei, valamint az általuk szükségessé tett specializáció előtérbe helyezte a mérnöki szakértelmet, s ez az új nagy építészeti megbízásokkal, szerkezetekkel, anyagokkal kapcsolatban sokak félelme szerint megkérdőjelezni látszott az építész kompetenciáját. Wagner a tanulással elsajátítható tudás és alkalmazható szakismeret, illetve a művészi formálás kreatív, tehetséghez kötött voltában látta közöttük a különbséget. A művészi formálást Wagner a tárgyi környezet alakítása elengedhetlen részének tekintette, ez

teremtette meg annak lehetőségét, hogy a közönség magára ismerjen benne, míg a mérnök absztrakt nyelve szerint idegen marad a tömeg számára. Ugyanakkor nem vonta kétségbe a mérnöki tudás fontosságát. A *Modern építészet* harmadik kiadásában egyenesen úgy fogalmazott, hogy a mérnök és a művész valamennyi képessége sohasem lehet jelen egyetlen személyben, ezért munkamegosztásra és együttműködésükre van szükség.¹⁴ Ebben persze, miként a szerkezetek és a művészi formálás esetében is, mégiscsak volt valamiféle hierarchia és aszimmetria. Míg az építésznek műszaki jártassággal, rálátással kellett rendelkeznie a mérnöki tudás területére, addig ez fordítva nem állt fenn. Mérnök és tervező építész viszonya Wagner pályáján leginkább a Stadtbahn projekt esetében jelentett alapvető kérdést.

Másfajta, de a művészettel kapcsolatban ugyancsak korlátozott hatáskörű szakértelmet képviselt a hivatalnoké, aki az építészeti és városépítészeti kérdésekben Wagner szerint csak az előkészítés technikai jellegű feladataiban volt illetékes. Úgy vélte, a monumentális középületek tervezése nem lehet hivatalok és hivatalnokok feladata (még ha egyébként építész végzettséggel rendelkeznek is), hanem pályázati vagy megbízásos úton a legjobb művészi erőknél kell a feladatot megkapniuk. Ehhez Wagner olyan művészeti tanácsadó testület felállítását és működését látta szükségesnek, amely valamennyi művészeti kérdésben autonóm módon dönt. Ebben a tekintetben szerint kizárólag a művészi kompetencia által megállapított minőség lehet a mérvadó, amelyre csak a gyakorló művészek legjobbjai képesek. Művészi gyakorlat és megítélés tehát egy személyben találkozhatnak, s a művészeti minőség szerintében magában foglalja a gyakorlati szempontokat is. „Azzal a kifogással szemben, hogy a legtöbb esetben nem luxus jellegű, hanem gyakorlati célú épületekről van szó, azt az érvelést lehet szembeszegezni, hogy korunk művészete messze nem tekinti gátló tényezőnek a gyakorlati élet könyörtelen követelményeit, hanem egyenesen belőlük meríti a legerőteljesebb és legtermékenyebb ösztönzéseit. Ezért teljes bizonyossággal kijelenthető, hogy a valódi műalkotás nem kerül szükségszerűen többé egy rossznál” (Wagner 2012: 181).

5. Az építészeti alkotás mibenléte és folyamata: stílus, kompozíció, szerkezet

Wagner a fentieknek megfelelően elutasította a múlt előképként választását, a másolt vagy imitált formákat. Ily módon élesen szembeszállt a stílusok egymást kergető, gyors elhasználódásával, ami polémiát jelentett a korábbi évtizedeket

¹⁴ Ez is olyan pont, ahol a *Modern építészet* egymást követő kiadásában bár aprónak tűnő, de lényegi módosítás történik: a második kiadásban néha, ritkán kifejezést a harmadikban soha váltja fel.

uraló és a jelent is erősen meghatározó felfogással szemben. Pozícióját egyre határozottabb szembeállítás formájában fogalmazta meg, aminek ironikus vonása, hogy az elutasítás saját korábbi felfogását is érintette. Nem véletlen ezért, hogy a *Modern építészet* első kiadásában igyekezett elhatárolódni azoktól a nézetektől, amelyek őt – nem függetlenül saját korábbi megnyilvánulásaitól – az empire stílus követőjének állították be. Bár a Napóleon korához köthető empire, illetve a biedermeier korszakának újrafelfedezése eltávolodást jelentett a 19. századi historikus építészettől,¹⁵ a történeti stílushoz kapcsolódás ekkor már mérsékelt formában sem illett bele a radikális újat hirdetés, modernség programjába és önképébe. A stílusfogalmat egyébként nem vetette el, hanem újraformálására törekedett, és egy új stílus kialakulásának szükségességét hirdette. Szerinte a stílus nem annyira kész elemek tudatos felhasználásából, mint inkább az alakítás folyamatából és eredményéből adódik, s ily módon fejezi ki saját korát: „Valamennyi modern formában érvényesülnie kell korunk új anyagának és követelményeinek, ha illeni akarnak a modern emberekhez. Saját jobb, demokratikus, öntudatos, élesen gondolkodó lényünket kell megjeleníteniük, és érvényre juttatniuk az emberiség kolosszális műszaki és tudományos sikereit valamint teljességgel gyakorlatias irányultságát – ez magától értetődik!” – fogalmazott (Wagner 2012: 132).

A *Modern építészet* kompozícióról és a szerkezetről szóló két kulcsfejezetben az építészet mibenlétét a feltételezettség és autonómia egyensúlyában igyekezett megragadni. A kompozíció inkább a formai elemek külső elrendezésére, technikai, eljárásbeli szabályokra, megfigyelésekre vonatkozik, míg a szerkezet fejezetre marad az építészet tágabb, integratív jellegű felfogásának megfogalmazása. Eszerint az építészet létrejöttében külső feltételekhez, a rendelkezésre álló anyagokhoz, eszközökhöz és szükségletekhez kötött ugyan, de nem merül ki ezekben: megelőzik és anyagát szolgáltatják a művészi munkának, amely sajátos eszközeivel mélységében feldolgozza, megformálja ezeket. Az anyag mint építőanyag, a technikai fejlődés mint „szerszámok és rendelkezésre álló eszközök” és eljárások, a szükségletek pedig a program formájában válnak az építészeti alakítás részévé. A művészi formálás integrálja, olyan új egységbe foglalja őket, amelybe a kifejezés is beletartozik: az alkotásnak „nemcsak világosan meg kell mutatnia a szerkezetet, hanem meg is kell győznie a szemlélőt arról, hogy a művészi formában a felhasznált anyag, a gépi munka és az előállítás ideje helyes módon fejeződik ki” (Wagner 2012: 147).

A gyakorlati (funkcionális) és a művészi szféra deklarált egyesítése kérdőjeleket hagyott a kortársakban, akik Wagnert – miként elődjét és példaképét, Gottfried Sempert is – szerkezeti determinizmussal vádolták. Felfigyeltek a Wagner munkáiban kétségtelenül meglévő feszültségre a kor új anyagait, tech-

¹⁵ Például Adolf Loosnál vagy Paul Mebes a korszakban nagy hatású *Um 1800* című könyvében.

nikáit, életformájából adódó újdonságait hangsúlyozó felfogása és a historizáló formákat „kortalan” klasszicizáló nyelvezetté szublimáló kifejezőmódja között. Egyrészt úgy tűnhet, mintha a formaadás a változó technikai és szociális feltételek evolutív folyamatában spontán módon, mintegy az alkotók szándéka mögött „lassan és észrevétlenül” jönne létre, másrészt viszont Wagner kiemelt kulturális jelentőséget és értéket tulajdonított az építészeti formálás ’kortalan’ elveinek és az ezeket realizáló művésze gyéniségnek. Felfogása szerint a környezet kialakításának minden elemét a művészet keresztvíze alá kell tartani. Hogy mennyire sikerült ezeket a tényezőket összhangba hoznia, kései munkái rövid elemzésével vizsgáljuk meg.

6. A kritika szerepe, az építészet hatása a közönségre

Wagner felfogásában a művészeti kritika az építőművészetben és általában a plasztikus művészetekben a mű létrehozásának folyamatához, a tervek, vázlatok vagy modellek véleményezéséhez kapcsolódik, ekképp nem indulhat ki a közvéleményből, hanem csak erős és iskolázott művészeti érzékkel bíró személyektől. Alkotás és befogadás viszonyát időbeli aszimmetria jellemzi. Az alkotó, miközben feldolgozza saját korának feltételeit, egyben alkotó módon meg is formálja azokat, s ily módon szükségképpen megelőzi saját korát, a kor szemléletét és ízlését. A nem-alkotók csak post festum, passzív módon, fogyasztóként érzékelik ezeket a tartalmakat, ezért idő kell a megszokásukhoz, tömeges min-tává válásukhoz.

Ugyanakkor Wagner hangsúlyozta annak fontosságát, hogy a művészek a közönség számára érthető nyelven szólaljanak meg. Egyrészt, hogy az épületek a kor technikai és kulturális színvonalán, a megrendelői, használói és közönség-igények tekintetbevételével szülessenek meg, másrészt pedig hogy az építés publikációk és kiállítások révén törekedjen felfogása és elképzelései megjelenítésének igényes és közérthető formáira. Külön is kitért arra a problémára, hogy milyen nehézségekkel jár építészeti tervek és rajzok kiállítása képzőművészeti alkotások társaságában.

Szélesebb értelemben az oktatás egész rendszerében szükségesnek látta a közönség nevelését, hogy közelítse egymáshoz az alkotások művészek és a közönség általi megítélését. Az oktatásban általában is a kultúra egyoldalúságát, a passzív tudás, az emlékezetre támaszkodó bevézés, a verbálisan elsajátítható ismeretek túltengését kárhoztatta. Ezzel szemben a kreatív-alkotó képességek fejlesztésének fontosságát hangsúlyozta, amit nemcsak a művészi képességek későbbi fejlesztése, hanem a befogadók szemléletének, ízlésének alakítása szempontjából is meghatározónak tekintett.

Érdekesen tárgyalja ebben a vonatkozásban a tömegek szerepét. Egyrészt a tömegek művészetek iránti brutális közömbösségéről és értetlenségéről beszél,

amellyel szembeállítja az alkotó művész heroikus magányát. Másrészt viszont kifejti, hogy az építész munkájában nem mondhat le a tömegekről mint művészetének anyagáról és címzettjéről. Az építész számára mind az egyes épületeket, mind a várost tekintve a tömegek szükségletei, igényei alapvető feltételt, kiindulópontot, s egyben igazodási és igazolási pontot jelentenek.

Az építészet és tágabban a művészet jelentőségét Wagner végsőleg abban látta, hogy a kor emberét szembesíti önmagával. Az építészet nem ábrázol, nincsen természeti előképe vagy külső referense, hanem teremt. Az építész a jelen technikai és kulturális feltételeiből és a mindennapi élet szükségleteiből indul ki, ezeket formálja át, komponálja egységbe. Ennek során nem vesz át készen hagyományos elemeket, a formáknak igazolódniuk kell az épület keletkezésének feltételeihez és működéséhez: a szépség elkerülhetetlen előfeltétele a rendeltetésnek való megfelelés. Ugyanakkor a rendeltetés nem absztrakt funkcióként, hanem karakterként, jelentésként formálódik meg, vagyis egyszerre cselekvés és (ön)megismerés. Erre azonban csak akkor képes, ha anyagát, „tárgyát” a kor anyagi-technikai fejlettségéből és életmódjából – szükségleteiből, igényeiből és gyakorlatából – meríti.

Wagner, mint korábban már Semper is, a kor felgyorsulásáról beszélt, amely nem hagy időt a stílusok kiforrásának, hanem a művészi kifejezőmódot is divatokba, mégpedig a 19. században a másolatok, imitáció divatjába kényszeríti. A divatnak azonban a modern élet és a tömegek szempontjából pozitív hozadéka is van, illetve lehet. Wagner felfigyelt arra a paradoxonra, hogy míg a hétköznapi tárgyakat tekintve a tömeg biztos ízléssel választ, a művészet iránt értetlen, illetve közömbös vagy ellenséges. A – későbbi fogalmakkal szólva – tömegkultúrának és elitkultúrának ezt az ellentétét Wagner úgy oldja fel, hogy a divatot a stílus előszobájának tekintti, amely kifejleszt a tömegekben valamiféle jártasságot és érzékenységet a mindennapi környezet és tárgyai iránt. A feladatot abban látta, hogy a művészi alakítás ne a tömeg és a mindennapi igények ellenében, hanem azokra épülve, azokat formálva-nevelve jöjjön létre. Nem ellenvilágot, hanem összefogott, integrált kifejezést kell alkotnia, amelyben a kor emberei képesek igényeiket, szükségleteiket kielégítve önmagukra ismerni.

Ebből a szempontból Wagner fontos szerepet tulajdonított a város arculatának, *fizionómiájának*. Szerinte a tömeg érdeklődésének felkeltését ott kell kezdeni, ahol biztos kedvező benyomással lehet számolni: „A szép üzletek sorával szegélyezett sugárút, melyen a tömeg sodródik, sétára alkalmas utcák, amelyek kielégítik a társas kapcsolatokra vonatkozó igényt éppúgy, mint ahogy alkalmat adnak arra, hogy ki-ki saját pénztárcájához mérten hódoljon a luxusnak, nagy számú szép és jó étterem, amelyek testi felüdülést, pihenést jelentenek, terek, amelyeken magas művészi színvonalú épületek és műalkotások lepik meg a látogatót, s még sok minden más, itt nem részletezendő dolog az, ami a városnak kedvező arculatot biztosít. Ha ehhez jó közlekedés, megfelelő tisztaság, minden

komfortot biztosító, minden szociális helyzetnek megfelelő szállás társul, biztosítva van a kedvező benyomás a művészet iránt közömbös többség körében” (Wagner 2012: 224).

7. Modern monumentalitás, modern stílus: a kései építészeti projektek

Wagnernek a 19. századi historizmusban gyökerező építészeti habitusára monumentalizáló megoldások alkalmazása volt a jellemző, s ebből a szempontból is átmenetiség jellemzi. Alapvető kérdés maradt számára, lehetséges-e olyan, a modern kort kifejező monumentális építészet, amely a korábbi korszakok alkotásaihoz hasonlóan képes időtlenné válni. A kor szerinte egyrészt hallatlanul kitágította, másrészt megszigorította a művészi kifejezés lehetőségeit: „Szemben korábbi korok folytatóival, akiknek csak korlátozott számú motívum állt rendelkezésükre, és csak néhány szomszéd néppel érintkeztek, mi, társadalmi viszonyaink és modern vívmányeink ereje folytán, szabadon rendelkezünk az emberiség összes képességével és tudásával” (Wagner 2012: 132), meríteni lehet a hagyomány egész tárházából, de nem szabad másolni. Ilyen módon az építéssel szemben minden eddiginél magasabb igényt támaszt. Paradoxnak tekinthető, mint erre szép esszéjében Adolf Loos annak idején is felhívta a figyelmet (Loos 2004 [1911]: 220–224), hogy Wagner hosszú ideig nem jutott olyan megbízásokhoz, fontos közfunkcióval bíró épületek tervezéséhez, amelyek tehetősége megfelelő kibontakoztatására, illetve bemutatására alkalmat nyújtottak volna. S a gyors változások során a monumentalitással kapcsolatos elképzelések és elvárások is átalakultak. A szakrális épületek helyét egyre inkább profán feladatok vették át; előtérbe került a tömeges építés, nagy városi együttesek létrehozása. A historikus formák, részletezettség egyre inkább anakronisztikusnak bizonyult a tömeges és a lehetőségek szerint olcsó vagy gazdaságos építésmód és a gyorsan változó igények miatt. Az ellentmondást csak fokozta a historikus formák, stílusok gyors váltogatása és elhasználása. Josef Bayer már a 90-es évekbeli ideológiai áttörés előtt megfogalmazta a kibontakozó új korszak kultúrájának és építészetének legfontosabb vonásait, amelyet a vertikális irányultsággal (autokráció, hierarchia) szemben a horizontalitás címszavában foglalt össze. „A jelen építőművészete szociális, ahogy a korábbi korszakoké monarchikus, arisztokratikus, egyházi volt. Ez alapvetően meghatározza az új épülettípusok formálását. (...) ezzel áll összefüggésben, hogy a korábbi fő épülettípusok – a templomépület és a palota – most csak alárendelt jelentőséggel bírnak. (...) Nem élünk toronyépítő korszakban. (...) Nemcsak a művészetben, hanem a politikában, a társadalmi életben, a gyakorlati törekvésekben, a tudományos kutatásban, mindenütt inkább széttekintésre, mintsem feltekintésre vágyunk: perspektívára, point de vue-re. Életirányunk szintén a horizontalitás törvényéhez igazodik, kutató, egyenes vonalú célt rögzít – és elsősorban ennek kell meghatároznia az

építés térszimbolikus művészetének kialakítását. A modern teljes egészében és szükségképpen a hatásra, a tömegek erőteljesen hangsúlyozott ritmikájára épül, nem pedig felfelé, a csókafészkek romantikus toronyvilágába” (Bayer 1919: 283, illetve 286–287).

Wagner 1890-es évekbeli nagy munkája, városépítészeti jellegű projektje a városi vasút hálózatának és állomásainak építése volt. A feladat gyakorlati jellege jól illeszkedett építészeti felfogásához: a városi infrastruktúra kiépítése olyan nagy léptékű beavatkozást jelentett, amely alkalmat adott a város arculatának formálására, de az új technikai lehetőségek, anyagok felhasználásának terepül is szolgált. Az állomásépületek, berendezésük, a peronok, hidak, viaduktok kialakítása lehetőséget nyújtott egy egységes, monumentalizáló, az építészet klasszikus eszköztárát leegyszerűsített formában használó kifejezésmód kialakítására. Az állomásépületek falazott, kubusos, az épülettömegeket előtérbe helyező kialakítása, a táblás falfelületek a 80-as évek építészeti nyelvét folytatták, a funkcióknak megfelelően leegyszerűsítve. A pavilon jellegű, átmenő funkcióval rendelkező épületeknél is többnyire falazott szerkezeteket használt, vázszerkezet csak a karlsplatzi megállónál található. Ugyanakkor megfigyelhető valamiféle hierarchizálás, amennyiben bizonyos kiemelt helyszíneken, így a Karlsplatzon vagy a schönbrunni kastélyhoz közeli megállónál az építészeti formálás, díszítés gazdagabb változatait alkalmazta (ez előbbin inkább szecessziós, az utóbbinál inkább barokk formákat felhasználva). A vasszerkezetek felhasználása inkább kiegészítő jellegűnek és konvencionálisnak mondható, a falazott kubusok díszítő vagy funkcionális kiegészítőjeként jelentek meg, a külső homlokzatokon saját anyagukban megfogalmazott hagyományos, illetve konvencionális és ismétlődő díszítő elemek (rozetták) szerepelnek (1. kép).

Wagner a századfordulón a Secession művészeti mozgalmának résztvevőjeként és egy korszakos művészeti forradalom tudatában, erőteljesebb lépéseket tett olyan megbízások elnyerésére, amelyek megfelelő módon reprezentálhatták a modern monumentális építészetet. Úgy vélte, a modern építészet nem jutott megfelelő monumentális feladathoz, amelyen erejét, lehetőségeit megmutathatta volna. A monumentális feladatok közül továbbra is a templomépítést tartotta a legmagasabb rendű feladatnak. Szakrális, emlékező-kulturális funkcióját, jelentőségét tekintve rokoníthatjuk vele a múzeumokat, amelyek terveivel Wagner szintén sokat foglalkozott.¹⁶ A másik oldalra a ’haszonépületek’, a gyakorlati célú épületek kerülnek, a bankok, a hotelek, könyvtár, kórház, hogy néhányat

¹⁶ Ezek az épülettípusok megfeleltethetők a loosi meghatározásnak, miszerint csak az építészet kis része tartozik a művészet körébe, a siremlék és az emlékmű, vagyis azok az épülettípusok, amelyek az idővel és az emlékezéssel vannak kapcsolatban (vö. Loos: „Építészet”, in: Loos 2004: 207). A művészetre vonatkozó kitévelt persze Wagner nem írta volna alá, hiszen az ő megközelítésében a nagyvárosi tervezett környezet minden elemét a művészet keresztvíze alá kell tartani, vagyis formába kell önteni.

említsünk a főként Wagnert is foglalkoztató épülettípusok, feladatok közül. Ezek jellemzően a századfordulótól, a kései Wagnernél kerülnek előtérbe, reagálva a kulturális átrendeződést jelentő gyors változásokra. A monumentalitás és a modernség összekapcsolása ezeken a típusokon belül érdekes keveredést eredményezett. A modern templom esetében főként a gyakorlati szempontok érvényesítésének fontosságát hangsúlyozta, s e tekintetben büszkén hasonlította össze saját temploma mutatóit a kortárs és historikus templomok hasonló adataival (vö. Wagner 2012: 241–242). A bankokat ugyanakkor a pénz szentélyeként fogalmazta meg.

Ebből az időszakból három nagy projektje emelkedik ki: a Városi Múzeum terve, amelynek megvalósításáért több mint egy évtizeden át küzdött, s amely elkeseredett harcokhoz vezetett a modern építészet hívei és ellenzői között (részletesen vö. Haiko 1988), illetve a steinhofi temploma és a Postatakarék-pénytára, amelyek meg is épültek. Három különböző épülettípusról van szó, amelyek megvalósítják a Wagner által hangsúlyozott legfontosabb elveket: a takarékoságot, a higiéniát és a monumentalitást.

Wagner gondolkodásában és tervezői munkájában a 90-es évek közepétől végbemenő fordulat egyik ideológiailag is fontos állomása az a koncepcióterve volt, amelyet a Ferenc József jubileumi templomára kiírt pályázat alternatívájaként fogalmazott és tervezett meg. A terveket kísérő tanulmányában Wagner kiemelte a modern alkotó „filozofikus” közelítésmódját, vagyis hogy reflexíve feldolgozza saját feltételeit, nem automatikusan, a megszokást követve választja meg eszközeit (vö. Wagner 2012: 234 és kk.). Épp a templomépítészetben érvényesültek szerinte a legerősebben a hagyományos vagy annak ítélt érzetek és képzetek, a megszokott képek uralma, amelyeket gondolat nélkülinek bélyegzett. E gondolat nélkülség következménye a mesterkélttség, a külső formák által gúzsba kötött formálás, amelynek következménye a gyakorlati szükségletek és feladatok elhanyagolása. A külső 'álruha' levetkezésével, a modern szerkezetek alkalmazásával Wagner szerint ez a probléma orvosolható. Wagner modern szemlélettel közelítette meg a templomkérdést, vagyis beillesztette a jelen többi épülettípusa közé, hangsúlyozva a modern élet igényeiből fakadó általános követelményeket, amelyeket a funkció és az épülettípus jellegzetességeinek megfelelően kell megfogalmazni.

Elképzeléseit néhány év múlva a steinhofi kórházegyüttes templomának megépítésénél válthatta valóra. Miközben a műleírásban itt is szinte kizárólag csak gyakorlati szempontokat hangsúlyozott (vö. Wagner 2012: 243 és kk.), a megformálás gazdagsága az érett mesternek azt a belátását – és képességét! – demonstrálja, hogy a modern építés az egész hagyományból meríthet, ám semmit sem másolhat. A neves bécsi építészeti író, Friedrich Achleitner még azt a feltevést is megkockáztatja, hogy Wagner nem is volt tudatában a művében kifejeződő komplexitásnak: „Itt Bizánc épp annyira jelen van, mint Potsdam, itt a reneszánsz központi tereinek szelleme éppúgy szóhoz jut, mint a kék mecset

luciditása. Wagner ugyan nem fogalmazott meg egy olyan kifejezett imperiális programot, mint Fischer von Erlach a Karlskirche esetében, de a kulturális kontextus, amelynek keretébe e templom egész programját állította, nem kevésbé nagyigényű” (Achleitner 1995: 80) (2. kép).

Wagner kései, összefoglaló korszakának bemutatására némileg részletesebben tárgyalom a Postatakarékpénztár épületét, amely funkciójában is a modern élethez kapcsolódott. Az építésznek kettős feladatot kellett megoldania: egyrészt a modern, személytelen intézmény minél zavartalanabb, üzemszerű működését, belső kapcsolatrendszerét, másrészt a közönségforgalom, a nyilvánossággal való találkozás minél hatékonyabb módját kellett kialakítania. A Postsparkasse tervezésénél különös súllyal estek latba a gazdaságossági és a használhatósági igények, a minél jobb munkafeltételek biztosítása, hiszen a rohamosan fejlődő pénztintézet már hosszabb ideje helyszükével küszködött, s a higiéniai feltételek is sok kívánnivalót hagytak maguk után. A nagy kiterjedésű, két ütemben megvalósult iroda- és banképület igazodik a környezetéhez: a szabálytalan telek körülépítésével kialakult városi tömb. Az irodahelyiségek nagy számából és egyformaságából, ahogy Wagner az épület leírásában fogalmaz, az épület megjelenésében „egy bizonyos uniformitás, nagyobb homlokzati felületek és hosszabb horizontális kiterjedés” következnek (Wagner 2012: 251) (3. kép).

Az építészeti kifejezés arra a viszonylag rövid, de annál gondosabban kiszámított hatásokkal operáló homlokzatrészre koncentrált, amely a Ringstrasse felé egy telek szabadon hagyásával megnyitott kis térre néz. A főhomlokzatot Wagner különböző nézőpontokra komponálta. A Ringstrasse felől közeledve először a sziluetthatás érvényesül, megjelennek a Wagnerre jellemző, szélesen kinyúló zárópárkány fölötti felépítmények, amelyek az épület Wagner szerint elengedhetetlenül szükséges megkoronázását adják. Wagner eredeti elképzelése szerint az épületet acél- és üvegszerkezetű kupola zárta volna, amely utalt volna a hasonló szerkezetű pénztáracsarnokra, s ily módon megteremtette volna a külső és a belső egységét. A kupolát kétoldalt az épület programjához kapcsolódó mitológiai alakokból mozgalmas szoborcsoport keretezte volna. A megbízó ellenkezése miatt csak egy puszta díszítő funkciójú felépítmény valósult meg, kétoldalt egy-egy kimerevített Viktoria-alakkal. Az épülethez közeledve a felépítmény eltűnik a zárópárkány mögött, és felerősödnek a horizontális kapcsolatok. „A középrész gazdagabb díszítése az itt elhelyezett igazgatósági irodákra, a hangsúlyosan kiemelt bejárat az épület élénk közönségforgalmára utal. A központi csarnok jelenti az épület egyetlen olyan terét, amely különleges megformálást igényel” (Wagner 2012: 251). Habár a történeti tagozatok és díszítő formák eltűntek a homlokzatról, a klasszikus formálási elvek a komponálásban és leegyszerűsített formában továbbra is jelen voltak. A hármas vertikális tagolás – a rusztikus lábazat, a középrész és a felső szint megkülönböztetése megmarad: a lábazati részt 10 cm vastag gránitlapok, a rizalitokat 2 cm vastag laasi márvány, míg a középrészt díszített köllapelemek burkolják. S ahogy Franco Borsi

felfigyelt rá, a kiemelt középrészt két oldalról közrefogó rizalitok valamint az ablakok közötti vertikális mezők a klasszikus portikuszt és oszloprendet idézik (Borsi – Godoli 1985: 59).

A nagy épülettömeg egyformaságát a falfelület és a nyílások aránya, a szintek változó magassága és a funkcionális díszítés teszi változatossá. Az egészséges és higiénikus munkafeltételek megteremtése érdekében Wagner a lehető legnagyobb számú és méretű ablakot tervezett, hogy minél több fényt juttasson a belső terekbe. Az alumíniummal burkolt acélkeretes ablakok háromosztatúak, melyek közül a középső rész nyitható. A nagy helyigény miatt a szintek alacsonyabbak, mint amit Wagner esztétikai szempontból kívánatosnak tartott, de a használhatóság elsőbbsége szerinte legitímálta ezt a megoldást (vö. Wagner 2012: 253) (4. kép).

A tervváltozatok jól mutatják szemléletének, kifejezőmódjának gyakorlati átalakulását. Míg a Wienzeile házak vagy a karlsplatzi Stadtbahn pavilonok esetében konvencionális, historikus elemeket tartalmazó homlokzatok alakultak – elsősorban a fiatal munkatársak hatására vagy jóvoltából – szecesszióssá, ebben az esetben a szecessziós eszközök átalakulását, egyszerűsödését és szigorodását figyelhetjük meg. A majolikát vékonyra vágott kőlapokkal váltotta fel, a homlokzati szobordíszek eltűntek, a rajzosság pontszerű szerkezeti díszítésnek adta át a helyét. A homlokzat általános díszítőelemét az egyes lapok rögzítő csapjai jelentik, ezen túlmenően azonban a középrész lapjai további díszítőelemeket tartalmaznak. A rögzítő csapok jelentőségéről és jelentéséről sok vita és találgatás folyt a szakirodalomban éppúgy, mint a laikus közönség körében. Wagner gyakorlati érve az volt, hogy a csapok a habarcs megszilárdulásáig tartották a kőlapokat. Ezen az egyébként szakmailag vitatott funkción túl azonban esztétikai-kifejezésbeli funkcióval is rendelkeznek: világosan utalnak arra, hogy nem tömör kőhomlokzatról, hanem a hagyományos téglafalazat beburkolásáról van szó. Ennyiben tehát a semperi felöltöztetéselmélet gyakorlati megvalósítását jelentik, amennyiben a semperi elveknek megfelelően a mögöttes szerkezetre és az előállítás folyamatára is utalnak (5. kép). Ugyancsak Semper fogalmazta meg az anyagváltás elméletét, amely Wagner különböző építményein is megjelenik, itt a zsindeyre visszautaló kőhasználatban. Az anyagok és az eljárás járulékos jelentése a takarékoság és gyorsaság mint a modern élet jellemzői. Wagner modernség felfogásában fontos szerep jut az építés időigényének, illetve az épület tartóságának. A stílus-, illetve homlokzatépítészet külsőleges eljárásaival szemben az anyagok és szerkezetek valamint a belőlük következő építésmód összefüggéseit hangsúlyozta, és szembe is állítja egymással a régi (reneszánsz) és a modern építésmódot, amely akár személyes fejlődésvázlatként vagy Semper kritikájaként is felfogható. A „reneszánsz” építésmód, amelyet Semper bécsi Burgtheaterjával szemléltet, hatalmas kötömböket használt fel, s ennek folytán költséges és körülményes építésmódot igényelt, míg a modern építésmód az új anyagok és szerkezetek

felhasználásával, a vékonyra vágott kőlapokkal jóval olcsóbb és gyorsabb előállításra tett lehetővé.

Az épület szíve a pénztárcsarnok, amely az udvar beépítésével, mintegy ház a házban struktúraként valósult meg (6. kép). Wagner a pályázati kiírástól eltérve ebben a középső térben egyesítette a kiírásban külön szereplő pénztárakat. A majdnem nézetes belső udvart hármassal osztatú, bazilikális térként formálta meg. E tér szakrális allúziói sajátos feszültségben állnak a tudatosan választott vas-üveg ipari szerkezettel. A pénztárcsarnok megformálásában Wagner mellőzött minden történeti utalást. A 19. század második felében nagy vita folyt a vasszerkezetek felhasználásának módjáról, hogy mennyire mutathatók meg nyíltan, illetve hogy rendelkeznek-e esztétikai értékkel, alkalmasak-e művészeti célokra. Wagner számára a modern építészet programjának meghirdetésével vált igazán fontos az a kérdés, ami egybeesett a Stadtbahn-projekt megvalósításának időszakával. A század eleji tervekben a fogadócsarnokok, elosztó terek esetében tartotta indokoltnak a vas és üveg szerkezetek felhasználását. A funkcionális tér az intézménnyel és a többi látogatóval való találkozás tere is. S mint ilyennek, inkább légiesnek, nagyvonalúnak kell lennie, mintegy háttérben maradnia, nem súlyosságával, pompájával előtérbe tolnakodnia. Az átláthatóság és a könnyű eligazodás szempontjaihoz a tér élménye társul, a gazdagon beáramló fény elnyagtalanítja, lebegővé teszi a szerkezetet. A csarnok „főhajója” üresen marad, a pénztárhoz kötődő tevékenységek alapvetően az oldalhajókban zajlanak.

Wagner átdolgozta, más fémekkel, üvegfajtákkal ötvözve és összekapcsolva új esztétikai rendbe állította az ipari szerkezet elemeit. A fém és üveg szerkezetű, kettős héjú lefedést két oldalról öt-öt karcsú oszlop tartja, amelyek „át-szúrják” az üvegfödém alsó réteget, hogy némileg talányosan, de követhetően folytatódjanak a transzlucens réteg mögött. Az ipari vasszerkezet „közönséges” kinézetét, Wagner megnevesítését a következőképpen írja le: „A természetesen nagyon pontosan kivitelezett darabokat beállítás után több rétegben fehérre festjük, közben az egyes rétegeket simára csiszoljuk. (...) az így kezelt fémfelületeket... különböző, alumíniumból és aranyozott bronzból készült kisebb részek ráerősítésével díszítjük. Mivel ez a két anyag fedett térben nem változtatja a színét, a vasszerkezeteknek tartós, gazdag, csillogó hatást biztosít, és a részben látható fehér alapszín valamint a csarnok egyébként is fehérre hangolt alaptónusa révén bizonyára nagyon előkelő benyomást kelt, amiből joggal következtethetünk valami soha nem volt hatásra. Reményeim szerint egy ilyen kialakítás a vasat szalonképessé teszi, ezen túlmenően pedig a könnyű tisztíthatóság nem lebecsülendő előnyével jár” (Graf 1985: 394).

Wagner a vas mellett alumíniumot használt: alumínium burkolatot kapott az oszlopok és a bútorok lábazata, illetve alumíniumból készültek a designjuk révén önálló térbútor minőségű légbefúvók. Az alumínium új és viszonylag drága anyagnak számított, s Wagner számára vonzóvá tették az idézetben már említett tulajdonságok, az anyag elegáns, könnyen formálható és tisztítható jellege.

Wagner a külső és belső kapcsolatának hangsúlyozására már a bejáratnál is alkalmazta. A nehéz kőlábazattól elváló, baldachinszerű fém-üveg előtetőt karcú alumíniumoszlopok tartják, s a korlátok is alumíniumból vannak, amelyek egyértelmű kontrasztban állnak masszív lábazattá szélesedő kőhomlokzattal. Ekképp meg is jeleníti a hagyományos külső ház és a belső, ház a házban konstrukció kettősségét (7. kép).

Az üveget mint a csarnok másik meghatározó anyagát szintén többféle módon és funkcióban, lefedésként, padlóként és falburkolatként is alkalmazza. A kettős héjú üvegtető megoldása tulajdonképpen kompromisszum eredménye. Mint fentebb már utaltam rá, Wagner a külső héjat eredetileg a tervezett kupola mögött szerette volna elhelyezni, de a megbízó bevilágítási és átszellőzési okokra hivatkozva azt kívánta tőle, hogy süllyessze le közvetlenül a csarnokot fedő membrán fölé. Wagner sikertelenül harcolt a szerinte kedvezőtlen megoldás ellen, melynek következtében lejjebb kellett szállítania és le kellett egyszerűsítene a csarnok oldalhajóinak tervezett profilját, valamint meg kellett vastagítania a tartóoszlopokat, hogy biztonságosan hordozni tudják az üvegfödém második rétegét (8. kép). A padlót jórészt üvegtégla borítja, amely Wagner gyakorlati érve szerint átengedi a fényt a pénztárterem alatti terekbe. Prizmatikus fénytörése, tükröződése, finom színárnyalatai jól illeszkednek az összhatásba, és nagymértékben elősegítik a fényben úszó csarnok lebegő, kortalan összhatását. Az üvegtégla mezők kialakítása és keretezése szőnyszerű hatást kelt. Egy megnyújtott, nagyobb egységen belül a kétféle prizmatikus mintázattal rendelkező üvegtéglák négyes egységekben rendeződnek raszterba. A vastag transzluens anyag a mintázatainak és a változó fényviszonyoknak megfelelően veri vissza a fényt. Talán a padló e szokatlan megoldása miatt itt hivatkozik Wagner egyedül példákra, mégpedig nem véletlenül párizsi épületekre, minthogy Párizs számára a modern élet első számú megtestesítője volt. A Comptoir d'Escompte és különösen a Crédit Lyonnais fényűző épületeiben a padlót szintén prizmatikus üvegtégla borította, a Crédit Lyonnais esetében egyenesen két szintet is (Graf 1985: 426) (9. kép).

Az üveg használatának harmadik módját a falburkolat jelentette: a lábázat márványlapjai fölött fehérre színezett üveglapokat látunk, csapokkal és alumínium fejjel a falhoz rögzítve, amelyek, mint a külsőben, itt is egyértelműen jelzik, hogy felöltöztetésről van szó. Wagner érvelése szerint az üveglapok alkalmazásának gyakorlati indoka a falak összefirkálásának megakadályozása volt. Sokkal jelentősebb azonban az esztétikai hatás: a márvány, az üveglapok és a véghomlokzatok márványhatású nemesvakolata egységes és mégis változatos, fényvisszaverő és tükröződő jellegükben erősítik a többi elem hatását (10. kép). Hogy mennyire kiszámított művészi hatásról van szó, az a részlet is bizonyítja, hogy Wagner az üvegtető fölött az udvari homlokzatot fehér, fényvisszaverő majolikával borította, hogy minél több fényt juttassanak be a csarnokba.

A praktikum és a szépség elválaszthatatlan kapcsolatának wagneri filozófiája a legkisebb részletben is érvényesül. A tartósság és könnyű karbantarthatóság,

ápolhatóság biztosítása alapvető jelentőségű volt számára. A csarnok bejárati részén, illetve a folyosókon a legnagyobb használatnak kitett részeket Wagner az akkor újnak számító, könnyen tisztítható és cserélhető linóleummal borította, melynek felpúposodását a padló szintjébe ágyazással előzte meg. A bútorok legerősebb igénybevételének kitett részeit és lábait alumíniummal burkolta, a szerkezeti illesztés helyeit fémgombokkal jelzi. Valójában az épületen és berendezésén különböző formákban és léptékben végigvonuló rögzítések és zárófejek a tartószerep helyett sokkal inkább a közvetlenül nem látható kapcsolatok megjelenítésére szolgálnak, olvashatóságukat mozdítják elő.

Miközben Wagner a tisztaság, átláthatóság és használhatóság gyakorlati szempontjait hangoztatja, az esztétikai szempontok és hatás, amelyek az anyagok és a kompozíció harmóniájából, a transzparencia és a tükröződések játékából, a fény gazdag modulációjából fakadnak, legalább annyira lényegesek, és együttesen afféle „ipari fenségességet” és monumentalitást közvetítenek. Minden anyag, minden forma ismétlődik, átalakul, kapcsolatba, illetve kontrasztba lép egymással. A szintelen színek skálája tovább erősíti ezt a hatást: a pénztárcsarnokban és szerényebb formában a munkahelyeken is alapvetően a fehér és fekete, a szürke és az ezüst különböző árnyalatai és kapcsolatai jelennek meg, amelyek kiemelik az intézmény és a modern nagyváros gazdaságos, higiénikus és anonim jellegét.

A Postsparkasse reprezentálja talán a legátfogóbban és legösszefogottabban a kései munkákban egyaránt megfigyelhető kora modern tendenciákat, amelyek egyaránt tanúskodnak a majd egy évtizeddel korábban megfogalmazott radikális elgondolások gyakorlati átültetéséről, mint ahogy arról a folytonosságról is, amely akár ezen elvekkel szemben továbbra is megfigyelhető szemlélet- és formálásmódjában.

Irodalom

- Achleitner, Friedrich 1995. *Österreichische Architektur im 20. Jahrhundert. Ein Führer in vier Bänden. Band III/2. Wien: 13–18. Bezirk.* Salzburg, Wien: Residenz Verlag.
- Bayer, Josef 1919. *Baustudien und Baubilder. Schriften zur Kunst.* Jena: Verlag bei Eugen Diederichs.
- Bergdoll, Barry 2000. *European Architecture 1750–1890.* Oxford: Oxford University Press.
- Borsi, F. – Godoli, E. (1985). *Wiener Bauten der Jahrhundertwende.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Ford, Edward R. 1989. *The Details in Modern Architecture.* Cambridge/MA: The MIT Press.
- Froschauer, Eva Maria 2009. „An die Leser!” *Baukunst darstellen und vermitteln – Berliner Architekturzeitschriften um 1900.* Tübingen, Berlin: Wasmuth.
- Frampton, Kenneth 2009. *A modern építészet kritikai története.* Budapest: Terc.
- Fuhlrott, Rolf 1975. *Deutschsprachige Architekturzeitschriften.* München: Verlag Dokumentation.

- Graf, Otto Antonia 1985. *Otto Wagner. Das Werk des Architekten. I. 1860–1902; II, 1902–1918.* Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau Nachf.
- Haiko, Peter 1984. „Otto Wagners Interieurs: Vom Glanz der französischen Könige zur Ostentation der »modernen Zweckmässigkeit«.” In: Asenbaum, Paul – Haiko, Peter – Lachmayer, Herbert – Zettl, Reiner 1984. *Otto Wagner. Möbel und Innenräume.* Salzburg, Wien: Residenz.
- Haiko, Peter 1988. *Otto Wagner und das Kaiser Franz Josef-Stadtmuseum. Das Scheitern der Moderne in Wien* (Ausstellungskatalog Historisches Museum der Stadt Wien), Wien: Historisches Museum.
- Haiko, Peter (szerk.) 1987. *Einige Skizzen, Projekte und ausgeführte Bauwerke von Otto Wagner. Vollständiger Nachdruck der vier Originalbände von 1889, 1897, 1906, 1922.* Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag.
- Heinssen, Johannes 2003. *Historismus und Kulturkritik. Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Le Rider, Jacques 1993. *Modernity and crises of identity : culture and society in fin-de-siècle Vienna.* New York: Continuum Publishing Company.
- Loos, Adolf 2004. *Ornamens és nevelés. Válogatott írások.* Budapest: Terc.
- Mallgrave, Harry Francis 1988. *Otto Wagner, Modern Architecture. A Guidebook for his students to this field of art.* Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities.
- Mallgrave, Harry Francis (szerk.) 1993. *Otto Wagner. Reflections on the Raiment of Modernity.* Santa Monica : The Getty Center for the History of Art and the Humanities.
- Mallgrave, Harry Francis 2005. *Modern Architectural Theory. A Historical Survey, 1673–1968.* New York: Cambridge University Press.
- Moravánszky Ákos 1998. „Méhek és szegecsek – Lechner Ödön budapesti és Otto Wagner bécsi Postatakarékpénztára.” *Századvég tél*, 11. sz., 25–44.
- Scheidl 2005. *Schöner Schein und Experiment. Katholischer Kirchenbau in Wien der Jahrhundertwende.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau
- Semper, Gottfried 1860, 1863. *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde.* 1. kötet: Frankfurt a. M.: Verlag für Kunst und Wissenschaft 1860. 2. kötet: München: Friedrich Bruckmann's Verlag.
- Semper, Gottfried 1980 [1869]. „Az építészeti stílusokról.” In: Semper, Gottfried, *Tudomány, ipar és művészet.* Budapest: Corvina.
- Sisa, József (szerk.) 2013. *A magyar művészet a 19. században. Építészeti és iparművészet.* Budapest: Osiris.
- Sonne, Wolfgang (szerk.) 2011. *Die Medien der Architektur.* Berlin, München: Deutscher Kunstverlag.
- Streiter, Richard 1913 [1898]. „Architektonische Zeitfragen. Eine Sammlung und Sichtung verschiedener Anschauungen mit besonderer Beziehung auf Professor Otto Wagners Schrift *Moderne Architektur*.” In: Streiter, Richard, *Ausgewählte Schriften zu Aesthetik und Kunst-Geschichte.* München: Delphin Verlag.
- Topp, Leslie 2004. *Architecture and Truth in Fin-de-Siècle Vienna.* New York: Cambridge University Press.
- Wagner, Otto 2012. *Írások, tervek, épületek.* Budapest: Terc.



1. kép. A városi vasút Rossauer Lände megállójának bejárata.
(Kerékgyártó Béla felvétele)



2. kép. A steinhofi kórházegyüttes temploma.
(Kerékgyártó Béla felvétele)



3. kép. A bécsi Postsparkasse főhomlokzata a Ring felől.
(Kerékgártó Béla felvétele)



4. kép. A bécsi Postsparkasse főhomlokzat részlete.
(Kerékgyártó Béla felvétele)



5. kép. A vékonyra vágott homlokzatburkoló kőlapok és a rögzítő csapok.
A bécsi Postsparkasse részlete. (Kerékgyártó Béla felvétele)



6. kép. A pénztár csarnok. A bécsi Postsparkasse részlete.
(Kerékgyártó Béla felvétele)



7. kép. A bejárat kőlabazata és alumínium oszlopai.
A bécsi Postsparkasse részlete. (Kerékgyártó Béla felvétele)



8. kép. A pénztárcsarnok oldal- és főhajója. A bécsi Postsparkasse részlete.
(Kerékgyártó Béla felvétele)



9. kép. A pénztárcsarnok üvegpadlója. A bécsi Postsparkasse részlete.
(Kerékgyártó Béla felvétele)



10. kép. Márvány, üveglap, nemesvakolat mint burkolat, előtte pedig alumínium légbefűvő. A bécsi Postsparkasse részlete.
(Kerékgyártó Béla felvétele)

PÉTERI LÓRÁNT

Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, Zenetudományi és Zeneelméleti Tanszék

Tört tükröződések: Mahler – zene – recepció – identitás*

Közel és mégis távol – talán így jellemezhetnénk viszonyunkat az 1860 és 1911 között élt zeneszerző, karmester és operaigazgató: Gustav Mahler önazonosságának szociokulturális összetevőihöz. Közelinek érezhetjük ezt az identitást, hiszen azok a viszonyítási pontok, amelyek segítségével kísérletet tehetünk leírására, nem kis részben ma is élők és léteznek tünnek. Ugyanakkor távoli ez az önazonosság, két okból is. Egyfelől, mert az ismerős fogalmak jelentése a Mahler születése óta eltelt másfél évszázadban jelentősen átalakult – e folyamat ráadásul már a zeneszerző életében megindult. Másfelől, mert Mahler identitásának bizonyos elemei, s különösen ezeknek az elemeknek a sajátos együttállása mára visszavonhatatlanul eltűnt. Azt a világot, amelyben Mahler szocializálódott, minden ismerőssége ellenére is, sőt talán éppen ennek a megtévesztő ismerősségnek az okán kell a múlt tengerében elsüllyedt Atlantiszként szemügyre vennünk.

Aki a Cseh Köztársaságban felkeresi Jihlava, avagy – egykori lakói által használt német nevén – Iglau városát, az örömmel fedezi fel, hogy a település mai építészeti arculata sokban emlékeztet a 19. század második felében fennálló állapotokra. Kétségtelen tény, hogy a város elnyújtott téglalap alakú főterén többé nem lehet akadálytalanul végigtekinteni, következményeként a középén terpeszkedő, a modernizmus államszocialista dialektusát képviselő bevásárlócentrumnak. Ám a térre vezető egyik utcában továbbra is áll a ház, melyben egykor a Mahler család lakott, s amelynek földszintjén Gustav apja, Bernhard lepárló üzemet és *schnapps boutique*-ot működtetett, saját termékei – likőrök, „rum”, puncs, ecet és esszenciák – mellett sört és bort kínálva helybeni fogyasztásra (McClatchie 2006: 32; Jaroš 1994: 12–13). Ugyancsak megtekinthető a

* A jelen szöveghez felhasználtam „A márki és a tejesember: a »népi elem« Gustav Mahler 1. szimfóniájának III. tételében”, című, a *Magyar Zene* 2010. májusi (48/2) számában a 149–160. oldalon megjelent tanulmányom egyes szakaszait. Utóbbi tanulmány részletesen kifejti azokat a zeneelméleti kérdéseket, amelyekre jelen írás III. fejezete – részben eltérő összefüggésben – csak utal.

gótikus architektúrájú, barokk berendezésű, római katolikus Szent Jakab-templom, amelynek kórusában a gyermek Gustav rendszeresen énekelt (Banks 1982: 44–46). Hiába keresnénk viszont a zsinagógát, amelynek hitéletében a Mahler család is részt vett. Az épületet 1939 márciusában robbanták le, tizenöt nappal azután, hogy a Harmadik Birodalom csapatai bevonultak a városba. A zsinagógát nem a megszállók, hanem a többségében német nemzetiségű helyi lakosság náci fiataljai pusztították el. A helyi zsidóságot (pontosabban a nürnbergi törvények, azaz származásuk alapján zsidónak minősülő városlakókat) 1942-ben deportálták a theresienstadti gettón keresztül megsemmisítő- és koncentrációs táborokba. A népiirtás után tizedére csökkent lélekszámú zsidó közösségből sokan emigráltak; ma már csak a felekezeti temető emlékeztet a város egykori vallási csoportjára (Jaroš 1994: 69–71). A háború után az újjáalakuló csehszlovák állam végül kitelepítette Jihlava német lakosságát. Annak a szociokulturális környezetnek a történeti folytonossága, amelyben Mahler a gyermekkorát töltötte, 1945 után végleg megszakadt.

„Háromszorosan vagyok otthontalan: Csehország szülőteként (*als Böhme*) az osztrákok között, osztrákként a németek között, zsidóként pedig az egész világon” – e frappáns megállapításra gyakran hivatkoznak úgy, mintha Gustav Mahler írta volna le. Forrása valójában a zeneszerző özvegyének nem mindig megbízható memoárja, melyben egyébként az olvasható: Mahler többször is hangot adott ennek az érzésének (Mahler 1971: 137). Más, a zeneszerzőhöz közvetlenebbül köthető dokumentumok arra intenek, hogy e háromszorosan negatív meghatározást legalábbis árnyaljuk. A Mahler identitásáról szóló, illetve zenéjét ehhez kapcsolódón értelmező írások mindenestre négy alapvető motívumot variálnak: a zsidóságát, a németiségét, a szláv környezetét és a dunai monarchiáét – ezeket kombinálják, vagy ezek közül adnak valamelyiknek elsőbbséget. Segítheti ugyanakkor a téma újragondolását, ha nem tévesztjük szem elől Mahler identitásának időbe vetettségét, vagyis azt, hogy formálódó önazonosságát változó társadalmi környezetben élte meg; ha személyes identitását családja identitástörténetének keretei között is szemügyre vesszük; és ha figyelmet szentelünk a szocializációjában meghatározó szerepet játszó lokalitásoknak. Az ezekből levont következtetések ráirányíthatják a figyelmet arra a páratlan mobilitási pályára, amelyet Mahler – egy átalakulóban lévő társadalomban – befutott. E megfontolások alapján végezhető el a kritikai vizsgálata azon egykorú kísérleteknek is, amelyek Mahler zenéjének nemzeti-regionális-etnokulturális beágyazását célozták.

1.

A Mahler családnév legkorábbi írásbeli említése Chmelná község 1793-ban készült zsidóösszeírásában található (<http://mahler.cz/en/gm/family-of-gustav-mahler>). A német vezetéknev felvételére minden bizonnyal már korábban, II. József 1787-ben kiadott rendelete nyomán sor került (Karády 2000: 158). Az említett összeírásban szerepel Gustav ükapjának, Abrahamnak a neve, aki sakterként és zsinagógai előénekesként bizonyára megbecsült tagja volt a falusi közösségnek. Az összeírás évében, ugyancsak Chmelnában született Abraham unokája, azaz Gustav nagyapja: Simon Mahler. Simon és felesége, született Marie Bondy házaló kereskedőként kezdték pályafutásukat. Első gyermekük, Bernhard 1827-ben, Lipnitzben (Lipnice) jött a világra (Jaroš 1994: 11; Svěrák et al. 2000: 17). A család még ugyanebben az évben elköltözött az ötszáz lelket számláló Kalischtba (Kalište). Ebben a faluban laktak Simon feleségének szülei is. A német vagy ekkor még talán jiddis-német nyelven beszélő Mahler-Bondy családon kívül a helység lakói kivétel nélkül csehek voltak (Jaroš 1994: 11; „[...] a zsidók kezdettől fogva a cseh tartományokban honos németiség nyelvéhez közel álló jiddis-németet beszélik [...]”, Karády 2000: 166). Simon Mahler apósa, Abraham Bondy árendátorként szerzett jövedelmet: a földesúri borleparlót vette haszonbérletbe. Az üzemet, melynek működtetésében már odaköltözésétől fogva részt vett, Simon 1838-ban megvásárolta. Időközben felnövő fia, Bernhard lovas kocsin utazta be a környéket, s értékesítette az üzemben készült borpárlatokat, illetve más árukat is (Jaroš 1994: 11–12). Utazásai során Bernhard megismerkedett későbbi feleségével, a ledetschi (Ledeč) Marie Hermann-nal, aki tehetős – kereskedő és szappanfőző – apjának köszönhetően komoly hozományt vitt az 1857-ben megkötött házasságba. Így lehetővé vált, hogy a pár önállósuljon, és Kalischtban saját – lakóépületként, kocsmaként és boltként szolgáló – házat vásároljon. Első gyermekük, Isidor alig egy évet élt (Svěrák et al. 2000: 17). A második fiú, Gustav születésének évében aztán meghozták életük talán legjelentősebb döntését: elköltöztek Kalischtból. Az ekkor már hatvanhét éves Simon Mahler sem érezte úgy, hogy késő lenne váltani: feleségével ő is elhagyta a falut, s új helyen új vállalkozásba fogott.

A Simon és Bernhard által megtett eddigi út a házalástól a haszonbérleten át a saját üzemben megtermelt áru saját haszonra történő forgalmazásáig vezetett. E mobilitási történet helyszínéeként azonosíthatjuk a Habsburg Birodalom Lajtán túli területét (1804-től: Osztrák Császárság, mely elnevezés az osztrák államjogi felfogás szerint a Magyar Korona országait is magában foglalta, lásd Gergely–Pajkossy 1998: 11–12), azon belül a Cseh Koronai országait, egészen pontosan a történelmi Csehország (azaz Bohémia) egy jól behatárolható keleti régióját, illetve annak falusias településeit. A történet irányát, perspektíváit és korlátait magától értődően határozta meg az a speciális jogállás, amelyet a zsidók egyénként és közösségként a rendi társadalomban éltek, illetve el-

szenvedtek: „[h]a a jobbgyságot 1848 előtt a »felső társadalom« sokféle rendű és rangú formában gyúrta maga alá, akkor a zsidóságra jogi értelemben a rendiség réseibe szorítottság állapota vonatkozott” (Kövér 2011: 88). A rendiséget a 18. század végétől ugyanakkor már a modern osztálytársadalom és a polgári alkotmányosság irányába mutató lassú bomlás állapotában találjuk. A zsidóság tekintetében ez a folyamat – bár csak lépcsőzetesen, megtorpanásokkal és hátrarcokkal tarkítva, de – a jogi emancipáció és a társadalmi integráció felé vezetett a jozefinista reformoktól egészen az 1849. márciusi birodalmi alkotmányig, amely a zsidók számára végül biztosította a többiekével egyenlő állampolgári jogokat. Bár a berendezkedő neoabszolútizmus ezt az alkotmányt visszavonta, a zsidókat korlátozó intézkedések feloldása 1858-tól ismét felgyorsult, és az 1867. decemberi alkotmányban újra elvezetett az állampolgári jogegyenlőség bevezetéséhez. Utóbbi most már hosszabb távra szolt – a jogelv érvényesülése egykori területein hosszabb-rövidebb ideig magát az 1918-ban összeomló birodalmat, s benne az eltűnő Osztrák Császárságot is túlélte – de örök érvényűnek nem bizonyult (Karády 2000: 158–159).

De térjünk vissza 1859–1860 fordulójához. A december 2-i osztrák ipartörvény megerősítette a birodalom zsidóságának szabad iparüzési jogát; január 14-én császári rendelet engedélyezte a zsidók számára a bányavárosokban történő – eddig tiltott – letelepedést; egy február 18-i rendelet visszaállította a zsidók birtokképeségét, s megszüntette az ingatlanszerzésre vonatkozó korlátokat a birodalom egész területén (Gyurgyák 2001: 58–59). Július 7-én megszületett Gustav Mahler. Apai nagyszülei az év folyamán Németbrod (Deutschbrod vagy Nêmecký Brod; 1945 óta használatos új nevén: Havlíčkův Brod) városába költöztek. Simon Mahler élete utolsó öt évét egy textil- és kötöttáru-gyár alapításának és felvirágoztatásának szentelte (<<http://mahler.cz/en/gm/family-of-gustav-mahler>>). Bernhard Mahler pedig néhány hónapos fiával és feleségével október 22-én költözött Iglauba, a Cseh- és Morvaország határán fekvő, Morvaországhoz tartozó királyi bányavárosba (Svěrák et al. 2000: 17). Parasztiból urbánus környezetbe; a más nyelvű többség köréből a német nyelvszigetbe; a „falu zsidójának” viszonylagos elszigeteltségéből egy újonnan formálódó felekezeti közösségbe.

A 13. században alapított Iglau eredeti, a várossal egyidős zsidó közösségének tagjait 1425-ben utasították ki otthonaikból: lakóházaikat és közösségi épületeiket a város keresztény lakói magáncélra sajátították ki, a zsinagógát az egyház kápolnává alakította át (az épület végül tűzvészben semmisült meg, 1523-ban). Noha a tiltások ellenére a következő évszázadok várostörténetében is fel-felbukkannak zsidó lakosok, egyértelmű, hogy Iglau zsidó közösségének tényleges újraalapítására csak több mint négyszáz év elteltével, 1860-tól kerülhetett sor. 1837-ben az akkor 15 843 lélekszámú városnak még mindössze 17 lakója volt zsidó (az összlakosság 0,1%-a), 1848-ban is csak 99. A 19. század második felében viszont a zsidó közösség – a beköltözéseknek köszönhetően

– a város össznépeességénél dinamikusabban gyarapodott: létszáma 1869-ben 1090-re, 1900-ban pedig 1497-re emelkedett. Ez utóbbi szám a város 24 387 lakójának 6,1%-át tette ki; ugyanebben az évben 4200 fős, tehát a városlakók 17,2%-át kitevő cseh anyanyelvű kisebbség élt Iglauban. 1863-ban avatták fel a város zsinagógáját, mely 76 éven át szolgálhatta a zsidó közösség hitéletét; 1869-ben létesült a felekezet temetője (Jaroš 1994: 59–67; Banks 1982: 42–44).

A zsidó közösségnek a Mahler család szerves része, maga Bernhard Mahler pedig alapítója, alakítója és növekvő megbecsülést kivívó tagja volt: 1878-ban lett tagja az iglauri hitközség világi vezetőségének, illetve a zsidó iskolai tanácsnak (Jaroš 1994: 67; La Grange 1974: 841). Az ilyesfajta megbízás kifejezője lehetett a közösségi elfogadottságnak, ugyanakkor önmagában még nem világítja meg az iglauri Mahler család viszonyát a vallásossághoz, illetve a zsidó identitás kérdéséhez. A forrásokból nyerhető információk szűkössége több lehetséges irányt is nyitva hagyott az ezzel kapcsolatos spekulációknak. Henry Louis de La Grange 1974-ben, több ezer oldal terjedelmű Mahler-életrajzának első kötetében még óva intett attól, hogy Bernhardot „szabadgondolkodónak” tekintsük, s a Mahlereket „ortodox” családként jellemezte (La Grange 1974: 21, 412). Az életrajz 2008-ban megjelent zárókötetében viszont Bernhardot *maszki*ként: a *hászkálá*, vagyis a zsidó felvilágosodás híveként jellemzi, s lényegében annak a Kurt Blaukopfnak ad igazat, aki már 1969-ben úgy látta: „[...] Bernhard vallási kérdésekben nagyon szabadon gondolkodott, és kitért minden olyasmi elől, ami akárcsak emlékeztetett a zsidók önkéntes elszigetelődésére. Egyetlen bizonyítékunk sincs arra vonatkozólag, hogy Bernhard Mahler otthonában ügyeltek volna a vallási előírások szigorú betartására” (Blaukopf 1973: 20; La Grange 2008: 472, 476–477). A szakirodalom nem tárta fel azt a kérdést, hogy az iglauri hitközség pontosan milyen zsidó hitéleti irányzatot képviselt – nyilván nem összefüggés nélkül a közösség archívumának 1939-es pusztulásával (La Grange 2008: 474–475). Ezért csak valószínűsíthetjük, hogy a fontos tisztségeket betöltő Bernhard nem számított e közegben kivételnek. Eszerint a helyi közösség egészében képviselhetett egy olyan szekularizációs, illetve „felekezetesítő” reformirányzatot, amely a zsidóságból mint kívülről meghatározott, rendies csoportból felszabadulva a zsidóságot mint belülről meghatározott, premodern hagyományközösséget („népet”) is meghaladni kívánta, leválasztva a felekezeti életet és a vallásgyakorlatot a magán- és társadalmi lét egyéb szféráiról (vö. Karády 2000: 261–262). Mindez együtt járhatott a többségi keresztény hagyomány szekularizált funkciót nyerő elemeinek átvételével is. A felnőtt Gustav Mahler testvéreivel és szüleivel folytatott, 1880-as évekbeli leveleiből mindenesetre az tűnik ki, hogy a nagykorú családtagok karácsonyra és a Gergely-naptár szerinti újjévre időzítették összejöveteleiket. 1888 decemberében Mahler Budapestről „magyar almát és körtét” küldött szüleinek karácsonyi ajándék gyanánt; egyúttal érdeklődött, nem kívánnák-e megkóstolni a „magyar szalámit” is (McClatchie 2006: 6, 61). Gustav Mahler részvételéről a zsinagógai istentiszteleten két

elszigetelt, elbeszélő forrásokban fennmaradt epizód alapján lehet képünk. Az egyik, felnőttkori baráti emlékező által – feltehetőleg Mahler elbeszélése nyomán – feljegyzett történet szerint a kis Gustav a hívek énekét (recitálását?) hallgatva anyja szoknyája mögé bújt, majd kiabálni kezdett: „ez szörnyű! Hagyjátok abba!” Mikor kívánságát teljesítették, a gyermek rázendített kedvenc dalára (La Grange 1974: 15). A másik epizódot 1935-ben jegyezte le a basszista Magnus Davidsohn, aki a Beethoven Kilencedikjét vezénylő Mahlerrel dolgozhatott együtt 1899-ben, Prágában. Mahler négyszemközt megkérte Davidsohnt, a zsinagógai kántorok leszármazottját, hogy énekeljen neki zsidó liturgikus dallamokat. Davidsohn improvizációban gazdag, szabad éneklése a megrendült Mahlerben felébresztette gyermekkori emlékeit, és a hallott dallamokra a zongoránál már ő maga épített további rögtönzést (La Grange 1995: 173–174).

Bernhard Mahler Gustavot 1869-ben Iglau német nyelvű állami gimnáziumába íratta be, ahol a különböző felekezetű hallgatók ugyanazt a – klasszikus európai és német humánműveltségen, illetve modern természettudományi ismereteken alapuló – tananyagot sajátították el, ugyanakkor ki-ki a felekezetének megfelelő hitoktatásban részesült (Svěrák et al. 2000: 83 skk.). Gustav részvétele a Szent Jakab-templom zenei életében – kóristaként, illetve a próbák során olykor zongorakísérőként – felfogható a felekezetek közti érintkezés megnyilvánulásának. Egyszermind utalhat arra is, hogy a római katolikus egyházzenei gyakorlatot annak helyi vezetői egy egyetemes (szekuláris) művelődés keretében is tudták látni és láttatni. Ez annál is kevésbé meglepő, hiszen a templomi kórust vezető Heinrich Fischer a színházi zenei életért felelős városi zeneigazgatói posztot is betöltötte, s alapítója volt az igloui férfikarnak is (Blaukopf 1991: 20). Mahler mindenesetre a katolikus templomi kórus énekeseként ismerkedett meg Mozart *Requiem*jével, Rossini *Stabat mater*ével, illetve Haydn és Beethoven oratóriumaival (*Die Sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze* és *Christus am Ölberge*). Ugyancsak Fischertől kapta magánúton élete első összhangzattan- és ellenpontleckéit (Banks 1982: 46, 57). Guido Adler (1855–1941) zenetörténész, aki gyermekkorra egy időszakát szintén Iglauban töltötte, úgy emlékezett, hogy a rabbi és a katolikus papok egyaránt a felekezetek békés együttéléséért, a vallási élet „családiásításáért” munkálkodtak, az iskolai oktatásban pedig hangsúlyos értéként jelent meg a tolerancia (Blaukopf 1991: 20).

Bernhard Mahler tizennégy gyermeke közül hat érte el a nagykorúságot. E harmadik nemzedék számára a földrajzi mobilitás meghatározó célpontja Bécs lett. Mozgásuk szélesebb társadalmi trendbe illeszkedett: 1880-ban a császárváros zsidó lakosságának 15%-a morvaországi, 15%-a csehországi (bohémiai) születésű volt (Botstein 1999: 17). Bernhard három fia közül Gustav nemcsak beteljesítette, de messze túl is szárnyalta azokat a várakozásokat, amelyek pályafutásával kapcsolatban – a megelőző két nemzedék társadalmi mobilitását és az emancipációt figyelembe véve – egyáltalán megfogalmazódhattak. A fel-

sőfokú zenei oktatásban való részvétel az egyenjogúsítás nyomán kinyíló integrációs kapuk közül a népszerűek közé tartozott: 1895-re a bécsi konzervatórium hallgatóinak negyede a zsidó felekezethez tartozott (Botstein 1999: 18). Az itt folytatott rendszeres tanulmányait, illetve a bécsi egyetemen hallgatott kurzusokat követően Gustav Mahler pályája egyenletesen ívelt felfelé: szülei még megérhették, hogy 1888-ban, huszonnyolc éves korában Budapesten, az Osztrák–Magyar Monarchia keleti fővárosában operaigazgatói posztot nyert el. Fivérei számára viszont a modern társadalomban való érvényesülés kihívást jelentett, illetve tragikus kudarchoz vezetett. Az 1867-ben született Alois az üzleti pályával kísérletezett, ám hamar rászorult muzsikus bátyja anyagi támogatására. Egyre zavarosabb ügyeit és megbízhatatlanságát észelve testvérei végül megszakították vele a kapcsolatot; 1910-ben az Egyesült Államokba emigrált, s 1931-ben Chicagóban hunyt el. A kisebbik öcs, Otto (1873–1895) zenei tehetsége ugyancsak hamar megmutatkozott: komponált, ám a bécsi konzervatóriumban megkezdett tanulmányait félbehagyta, s bátyja támogatása ellenére sem tudott elhelyezkedni a zenei életben; végül saját kezével vetett véget életének. Ami a húgokat illeti, Leopoldine (1863–1889) férje a Bécsben élő üzletember, Ludwig Quittner lett (McClatchie 2006: 3–8). A fiatalabb lánytestvérek Bécsben élő muzsikussal kötöttek házasságot, akiket a pályája zenitjére érő bátyjuk révén ismertek meg. Justine (1868–1938) férje a hegedűművész Arnold Rosé lett: a Bécsi Filharmonikusok és a Hofoper zenekarának koncertmestere, az 1883-ban alapított – Brahms-, Reger-, Pfitzner-, Korngold-, Schmidt-, Schönberg-, valamint Webern-műveket bemutató – Rosé-kvartett primáriusa. Emma (1875–1933) hitvese, Eduard Rosé rövid ideig ugyanezen vonósnégyes gondnokságként működött, később Bostonban, majd Weimarban tevékenykedett zenekari muzsikusként (Newman és Kirtley 2000: 21–25).

Azt követően, hogy 1875-ben elhagyta Iglaut, és kikerült a szülői felügyelet alól (erre korábban csak 1871–1872-ben, gimnáziumi tanulmányainak Prágába való rövid és balsikerű áthelyezési kísérlete során került sor), Gustav Mahler nem vett részt azon monarchiabeli, illetve németországi városok zsidó közösségi és hitéletében, ahol tanulóévei és pályafutása során 1897-ig hosszabb-rövidebb ideig élt (La Grange 2008: 485). Mahlerben – nem utolsósorban történeti és kortárs német filozófiai olvasottságából következően – individuális kép alakult ki a „végső kérdésekről”: ez a töprengése alkotó művészetének is mindvégig egyik fő ihletforrása maradt. Másfelől az E. T. A. Hoffmann, Schopenhauer és Wagnert olvasó zeneszerzőre nyilvánvaló hatást gyakorolt a művészetvallás, illetve a metafizikai rangra emelt zene eszméje (Dahlhaus 2004: 65–83, 95–109; Hefling 1997: 371–372; La Grange 1995: 270–271; Barham 2005: 84–85). Karmesterként és zeneszerzőként folytatott szakmai tevékenysége tehát alkalmasnak bizonyult személyes istenkereső attitűdjének megélésére is.

Szembetűnő ugyanakkor, hogy a keresztény, illetve a kifejezetten katolikus hagyományra adott reflexió jelentősebb szerepet játszott művészetében, mint

például a katolikus tradícióba beleszületett, de agnosztikus pálya- és nemzedéktársáéban, Richard Strausséban. A keresztény vallásossághoz vagy éppen a katolikus liturgiához kapcsolódó szövegek igen gyakran tűnnek fel a Mahler-szimfóniák vokális tételeiben. A 2. szimfónia IV., a 3. szimfónia V. és a 4. szimfónia IV. tétele *A fű csodakürtje* (Des Knaben Wunderhorn) című, önmagát népköltészetiként meghatározó, de valójában inkább közköltészeti antológiában található, vallásos tárgyú verset zenésít meg. (Az Achim von Arnim és Clemens Brentano szerkesztésében 1805 és 1808 között közzétett „régí német dalok” közlésének filológiai hitelét egyébként már Mahler életében kikezdte a kritikai vizsgálódás, lásd Finson 1987: 100). Mahler 1894-ben, a karmester és zongoraművész Hans von Bülow protestáns rítusú gyászszertartásán ismerte meg Friedrich Klopstock Feltámadás-ódáját (*Die Auferstehung*, 1759), amelynek saját költésű versszakokkal kiegészített első két strófáját a 2. szimfónia kórusfináléjában használta fel. A 8. szimfónia I. részének szövege nem más, mint a *Veni creator spiritus* szövegkezdetű pünkösdi himnusz. Más irányú szövegválasztást csupán a 3. szimfónia IV. tétele (Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, „Az alvajáró dala”) és a 8. szimfónia II. része (Goethe: *Faust*, a tragédia második részének – a keresztény hitvilág alakjait és szimbólumait mellesleg nagy számban mozgósító – zárójelenete) képvisel. Valamint Mahler utolsó vokális műve, az általa szimfóniának nevezett, *Dal a Földről* (Das Lied von der Erde) című, hat zenekari dalból álló ciklikus mű, amely 8. századi kínai költők verseinek német átköltésén alapul. A keresztény vallásossághoz kötődő szövegek szimfóniákban betöltött szerepét persze nem lehet automatikusan a hitvallás gesztusával azonosítani vagy arra redukálni. E textusok a 3. és 8. szimfónia esetében párbeszédre lépnek a szimfóniában felhasznált másik irodalmi-filozófiai szöveggel; és minden esetben értelmezi őket a szerzteágazó utalásokban gazdag, olykor igenlő, máskor alkalmasint kritikus vagy ironikus távolságot teremtő zenei közeg is. A 8. szimfónia hangzásának egyik meghatározója az orgona, a 2. szimfónia ugyancsak orgonaszó, sőt harangzúgás mellett csendül ki. Az 1895-ös berlini ősbemutatóra a zeneszerző maga vásárolt két harangot egy öreg zehendorfai harangöntő mester műhelyében (Blaukopf 1973: 152–153). Mindez arra utal, hogy pályája során Mahler többször visszakanyarodott ahhoz a látásmódhoz, mely az abszolútum felé törő szimfónia műfajában a keresztény szakralitás meghosszabbítását, európai modernitásban való továbbélését vélte felismerni (vö. Dahlhaus 2004: 95–109). A 2. szimfónia fináléjából ugyanakkor a muzsikusként Leonard Bernstein és a zenetörténész Vladimir Karbusický a sófár hangjának imitációját vélte kihallani (Niekerk 2010: 97). Ha igazuk van, akkor a tétel zenei-szövegi szövevényéből a bibliai monoteizmusok egymással összefonódó hangjai szólnak hozzánk.

Akárcsak Mahler a zsidósággal, úgy Richard Strauss a katolicizmussal egy 19. századi reformirányszaton keresztül találkozott. Strauss apja csatlakozott az ókatolikus mozgalomhoz, amely többek között elutasította a pápai tévedhetet-

lenségnek az I. vatikáni zsinaton, 1870-ben jóváhagyott dogmáját (Gilliam 1999: 25). A sorok, amelyeket Richard Strauss Mahler halálának napján, 1911. május 18-án naplójába írt, egyfelől arról tanúskodnak, hogy a szekularizációs élmény a 19. század második felében természetesen felekezettől független jelenség volt. Másfelől jelzik azt is, hogy Strauss szemében az egyik alapvető különbséget közte és Mahler között a kereszténységhez fűződő viszonyuk jelentette, jelesül az a tény, hogy Mahler számára a kereszténységnek még volt mondanivalója. Érdeemes regisztrálni azt is, hogy Strauss Mahlernek a kereszténységgel szembeni attitűdjét (a protestánsnak született Wagnerével együtt) a német filozófiai hagyományon belül kialakított személyes preferenciáira vezette vissza:

Gustav Mahler súlyos betegséget követően elhunyt. Súlyos veszteség ennek a törekvő, idealista és energikus művésznak a halála. Átérzéssel olvasom Wagner emlékiratait. Olvastam a reformáció korának német történelmét, Leopold Rankét: ez igen világosan bizonyította számomra, hogy valamennyi elem, amely akkoriban a kultúrát táplálta, már évszázadok óta kimerülő erő volt [...]. Még a zsidó Mahler is talált emelkedettséget a kereszténységben. A hős Richard Wagner öreg korában tért vissza hozzá Schopenhauer hatására. Tökéletesen világos előttem, hogy a német nemzet csak akkor kaphat új erőre, ha megszabadul a kereszténységtől... *Alpesi szimfóniámat* Antikrisztusnak fogom elnevezni, mivel megtestesíti az ember tulajdon ereje általi erkölcsi megtisztulást, a munka általi felszabadulást, az örök, dicsőséges Természet imádatát (Boyden 2004: 285; Gilliam 1999: 93).

Strauss tehát a transzcendenciával egyszer s mindenkorra leszámoló, megalkuvásmentes Nietzsche-hívőként állította szembe önmagát Mahlerrel. Fejtegetése akkor is tanulságos, ha nyilvánvaló, hogy Mahler komplex és korántsem változatlan világképének csupán egyetlen (ráadásul nem konstans) összetevőjét érzékelte. Ez már csak azért sem történhetett másként, mert benyomását az utolsó Mahler-művek: a buddhista és taoista költeményeket feldolgozó *Dal a Földről*, illetve a 9. szimfónia, valamint a befejezetlen 10. szimfónia posztumusz ösbemutatója előtt fogalmazta meg.

Kétséges, hogy a kereszténységhez közvetlenül kötődő szövegeken végzett művészi munka, illetve az abban kifejeződő érdeklődés és vonzalom önmagában elvezetett volna Mahler formális katolizálásához, amelyre harminchét éves korában került sor. Elhatározásában gyakorlatias tényezőknek alighanem sokkal jelentősebb szerepe volt. Minden jel arra utalt, hogy e lépés híján Mahler nem nyerte volna el a Bécsi Udvari Opera igazgatói posztját – amelyet egyébként a döntésre befolyást gyakorlók 1896 végén már növekvő számban Mahlernek szántak. 1897 áprilisában még csak karmesteri kinevezést kapott, de akkor már mindenki számolt a betegeskedő Wilhelm Jahn igazgatóságának hamaros végével: az intézmény vezetését júliustól ügyvezető, októbertől pedig kinevezett

igazgatóként látta el Mahler (Blaukopf 1991: 120–123; La Grange 1995: 41–53; La Grange 2008: 483). E tisztség a német nyelvterület zenei világának alighanem legjelentősebb pozíciója volt, egyszersmind Mahler számára a nagy lehetőség a régóta remélt bécsi visszatérésére – másrészt viszont Habsburg udvari állás, amelynek betöltője egyedül a császár és király főudvarmesterének (*Erster Obersthofmeister*) tartozott beszámolóval (La Grange 1995: 18–19).

A keresztség felvételével kapcsolatos előkészületeket Mahler a bécsi pozícióról szóló levelezéssel párhuzamosan, 1896 utolsó hónapjaiban kezdte meg Hamburgban, ahol akkoriban két hajadon húgával együtt élt. A húgok – Justine és Emma – Gustavval együtt eljártak a „nagyon liberális” katolikus pap hittanóráira, mert nem akarták, hogy fivérük „egyedül ugorjon a dologba”. Justine egy barátnőjéhez írt levelében megvallotta, hogy ő maga meggyőződés nélkül vesz részt a vállalkozásban, amelyet egyértelműen a bátyja előtt megnyíló bécsi lehetőséghez kötött (McClatchie 2006: 5–6).

Bécsi operaigazgatói periódusának tanúja, a hozzá eleinte közel álló zenei szakíró, Ludwig Karpath úgy emlékezett, hogy Mahler a felekezettváltás kényszerét utólag elfogadhatatlannak és felháborítóknak nevezte. Másfelől arról beszélt, hogy a keresztséget még évekkel bécsi kinevezése előtt és az azzal kapcsolatos tervektől függetlenül vette fel (La Grange 2008: 484). Bécsi kinevezésének egyik magyarországi támogatóját, Mihalovich Ödönt pedig úgy tájékoztatta, hogy katolizálására nem sokkal Budapestről történt távozása (1891) után került sor (Blaukopf 1991: 121). Az aligha szándékolatlan lapszusok sejteni engedik, hogy Mahler valamelyest kényelmetlenül érezte magát a hamburgi Kleine Michaeliskirchében 1897. február 23-án lezajlott szertartás időzítésével kapcsolatban (húgai valószínűleg ugyanezen a napon kereszteltek meg, lásd McClatchie 2006: 6). 1897 októberétől mindenestre egy hosszú évtizeden át élvezte császári és királyi udvari előljáróinak messzemenő támogatását művészi céljai szuverén megvalósításában: közvetlen munkakapcsolatba a főudvarmester Rudolf Liechtenstein herceg helyettesével és későbbi utódával, Alfred Montenuovo herceggel került (La Grange 1995: 19).

A császári és királyi udvar szemszögéből tehát Mahler szakmailag a legjobb választásnak, az igazgatói tisztség reprezentatív vonatkozásait illetően pedig katolikus férfiúnak számított. Mahlerre ugyanakkor „zsidóként”, egyszersmind tehát „idegenként” tekintett a bécsi kulturális élet antiszemita tábora. A *Deutsche Zeitung* már a kinevezést követő második napon kifejezte kételyét azzal kapcsolatban, vajon egy zsidó karmester működése mellett fenntartható-e a német szellem és a német érzés az Operában (Johnson 2009: 255). Azt a történelmi pillanatot tehát, amelyben Mahler elnyerte az Osztrák–Magyar Monarchia legrangosabb zenei állását, bár korántsem egyenlő súllyal, de egyszerre határozták meg (1) a fennálló polgári alkotmányos jogi és politikai keretek; (2) az e berendezkedésben részben tovább élő rendies társadalmi praxisok; (3) az ugyanezen berendezkedést immár populista tömegpártokba szerveződ-

ve megkérdőjelező, modern politikai antiszemitizmus (utóbbiról lásd Knittel 2010). Hermann Bahr 1920-ból visszapillantva így látta Mahler helyzetét és jelentőségét a századfordulás Bécsben: „Ennek a zsidó Kapellmeister Kreislernek az alakjában, akinek arckifejezése mintha az ördög Goethével folytatott küzdelmét tükrözte volna, utoljára járt közöttünk a német zene gényusa – és, hogy teljes legyen a történelem pokoli tréfája, történt mindez Montenuovo felügyelete alatt” (Bahr 1920: 276).

Ha a századfordulóról tekintünk vissza, úgy tűnhet, hogy a Bernhard Mahler és gyermekei által más és más körülmények között, más és más motivációtól vezérelve meghozott döntések utólag mintha mégis egy folyamatos asszimilációs *sagá*vá állnának össze. Nemcsak Gustav és két húga, de a kallódó öcs, Alois is felvette a keresztséget (Svěrák et al. 2000: 54). Leopoldine 1888-ban, még szülei életében házasodott: férje a zsidó felekezethez tartozott. A keresztényként házasodó Emma és Justine Moldvából (Iašiból) származó, zsidó születésű, felnőttként evangélikus hitre áttért férfinak fogadott örök hűséget (1898; 1902). Gustav bátyjuk végül Bécs művészkörökben felnőtt, katolikus családból származó szépségét vette el (1902). 1903 tavaszán Gustav Mahler vendégkarmesterként az Osztrák Császárság északkeleti tartományának, Galiciának a fővárosában, Lembergben (ma Ukrajna, Lviv) járt. Feleségéhez írt leveleiben kissé gúnyos hangon emlegette a provinciális viszonyokat, majd a következő benyomását osztotta meg Almával: „A város legmegnyerőbb figurái a lengyel zsidók, akik úgy kószálnak az utcákon, mint máshol a kóbor kutyák. – Nagyon szórakoztató megfigyelni őket! Istenem, ezek lennének az én rokonaim?! El sem tudom mondani neked, hogy ilyen bizonyíték fényében mennyire nevetségesnek tűnik minden fajelmélet!” – (La Grange és Weiß 1995: 144). Nem kell különösebb pszichológiai érzék ahhoz, hogy észrevegyük, miként tükrözik a huszonnégy éves fiatalasszonyhoz intézett sorok az asszimilációs *saga* mögött meghúzódó szorongásokat és a zsidó imázs kívülről oktrojált, esszencialista konstrukciójáról szerzett pontos tudomást (az imázs fogalmára Gyáni 2013: 218–220).

2.

„Mindig csehnek neveznek. [...] Mindenütt ezt olvasom. Pedig nem vagyok az. Német vagyok. Az igaz, hogy Csehországban születtem, de német szülőktől. Az is igaz, hogy csodálom Smetanát. De Debussyt is csodálom, és ettől még nem vagyok francia” – nyilatkozta Mahler, a New York-i Filharmonikusok vezető karmestere a *New York Daily Tribune*-nek 1910-ben (Johnson 2009: 254). Ami ebben a kvázi semleges környezetben tett kijelentésben feltűnhet, az többek között az osztrákságra történő utalás teljes hiánya. Iglau német ajkú polgárai németként különböztették meg magukat a cseh inasoktól, szolgálólányoktól és a régió cseh paraszti környezetétől. A szocialista, wagneri, nietzschei eszmé-

kért rajongó bécsi fiatalok, akiknek a körében Mahler a tanulóévei végén megfordult, a pángermán gondolat jegyében szintetizálták nézeteiket, hogy utána útjaik elváljanak egymástól (La Grange 1974: 68–69; Franklin 1997: 26–42). A politikai defenzívába szoruló, de szociálisan és gazdaságilag még hatékony bécsi liberális nagypolgári elit, illetve a vele szövethető zenei establishment, amely előkészítette Mahler „hazatérését” a császárvárosba, éthoszát és kulturális identitását a német felvilágosodáshoz kötötte (La Grange 2008: 479; Notley 2007: 15–35). Végző soron Gustav Mahler már hatéves volt, amikor az osztrák politikai elit – hivatalosan is – lemondott a német egységben való részvételről, és majdnem tizenegy, amikor az osztrákokat kizáró egységes Németország létrejött. Szocializációja nyilvánvalóan nem egy gondosan artikulált osztrák, és végképp nem valamely „osztrák–magyar” identitáspolitika égisze alatt zajlott. Ugyanakkor magától értődően határozta meg az a soktényezős kölcsönhatás is, amely a német kultúrát (benne a zenei kultúrát) és identitást Iglauban, illetve Bécsben lokális sajátosságokkal ruházta fel. Ötvenegy életéből Mahler összesen harmincat töltött, nagyjából egyenlő arányban, az „adatott”, illetve a „választott” városban. Hegymászásban és biciklizésben bővelkedő nyári vakációit pedig hegyvidéki, és a szó tartományi-regionális értelmében osztrák színtereken töltötte (a legfontosabbak: Steinbach am Attersee 1893–1896; Maiernigg am Wörthersee 1900–1907; Toblach 1908–1910, lásd McClatchie 2006: 109–110; 309–310; 389). Ez utóbbi helyszíneken élte át zeneszerzői szempontból legtermékenyebb hónapjait, s találkozásait a közeggel, amelyet természetnek nevezett, s amelyre műveiben oly sokféleképpen hivatkozott. Ami alakját és zeneszerzői életművét az utókor szemében olykor az „osztrák” identitás tipikus megtestesítőjévé tette (Szabolcsi 2001), az Mahler személyes tapasztalásában voltaképpen olyan termékeny feszültségként jelentkezett, amely a német kultúra (vélt) univerzalitása és a számára otthont jelentő lokalitások partikularitása között mutatkozott meg.

Ahhoz, hogy Mahlernek Smetanáról és Debussyről tett fenti megjegyzését értékelni tudjuk, érdemes megfontolni néhány körülményt. Az interjú idején Mahler éppen Debussyt vezényelt (Martner 2010: 259, 265). Ez magyarázatként szolgálhat arra, miért állította be úgy, mintha a két zeneszerző műveire azonos viszony fűzné. A cseh komponista valójában összehasonlíthatatlanul jelentősebb szerepet játszott karmesteri repertoárjában, mint a francia. Debussy operáját, az 1902-ben, Párizsban bemutatott *Pelléas és Mélisande*-ot sosem vezényelte. Zenekari művei közül négyet tűzött műsorra, összesen kilenc előadáson, 1910 februárja és 1911 januárja között. Smetanától négy opera szerepelt a repertoárján, amelyeket az 1890-es és az 1900-as évtizedben összesen 87-szer vezényelt különböző színházakban (összehasonlításként: Verdit opera-karmesteri pályafutása során 65-ször vezényelt; Puccinit egyetlenegyszer). Koncerten Smetana négy művét összesen 13 alkalommal vezényelte. A *Dalibor* című opera négy hamburgi és 21 bécsi előadásával alighanem túl is adagolta magát. Vitatha-

atlan elkötelezettségét, ugyanakkor a nemzetépítés szolgálatába állított zenével szembeni fenntartásait is jól jelzi az a megjegyzése, mely baráti fülek hallatára hangzott el 1901-ben:

Nem tudod elképzelni, ma megint mennyire felbosszantott ennek a műnek a tökéletlensége. Smetana rendkívül tehetséges művész volt, akít egyfelől hiányos szakmai felkészültsége, másfelől pedig cseh nemzetisége (*Tschechentum*) korlátozott (ez utóbbi még erőteljesebben akadályozta őt, és elzárta Európa fennmaradó részének kultúrájától). Bécsen kívül ezt az operát már nem játsszák, és még nálunk, az általam szerkesztett előadási változatban is nehéz a repertoáron tartani [...] (Bauer-Lechner 1923: 173–174).

Mahler észrevétele részben arra hajaz, amit az énekes Magnus Davidsohnnak mondott, amikor az arról beszélt, hogy egykor szívesen folytatta volna ősei zsinagógai kántori tevékenységét: „De hisz akkor elveszett volna a művészet világa számára!” – (Davidsohn később egyébként valóra váltotta tervét, lásd La Grange 1995: 173). A *Dalibor* két fronton elszenvedett vereségére utal, hogy miközben a jó szándékú honfitárs a (német) egyetemesség nézőpontjából találta tökéletlennek, a darab az ősbemutatón nem nyerte el a cseh anyanyelvű közönség tetszését sem. A 15. századi Prágában játszódó, hangsúlyozottan nemzeti operai ambíciókkal fellépő – amúgy egy csehországi német szerző szövegkönyvének sebtében elkészült fordításán alapuló – művet az 1868-as ősbemutató után a cseh közönség és kritika németes, „nem eléggé cseh hangzású” darabként, hűvösen fogadta (Tyrell).

„Európa fennmaradó része” a karmester Mahler számára, ha nem is kizárólagosan, de dominánsan németnek, legalábbis német-bécsinek tűnt – miközben az operaigazgató Mahler ennél jóval szélesebb kitekintéssel bírt. Pályafutása során kétségteljesen változó mértékben érvényesíthette saját ízlésének szempontjait a műsorán szereplő darabok kiválasztásában. Ha azonban figyelembe vesszük hamar növekvő hírnevét, szívós érdekérvényesítő képességét, illetve budapesti és bécsi intézményvezetői pozícióit, akkor mégsem indokolatlan a repertoár belső arányait nagy vonalakban összefüggésbe hozni – többnyire narratív forrásokból is kikövetkeztethető – személyes vonzalmaival. 1880 és 1910 között összesen 225 zenés színházi előadást vezényelt – ebből 514 alkalommal (25,3%) Wagner-művet. Mozart német daljátékai kilencvenötöszer, olasz operái százhatvan-szor szólaltak meg pálcája alatt (4,6, illetve 7,9%). Beethoven egyetlen operáját hetvenkétszer adta elő, az Egmont kísérezőzenéjét (színpadi előadás keretében) négyszer (összesen 3,8%); Weber műveit 109 alkalommal vezényelte (5,3%), Humperdinck *Jancsi és Juliska* című operáját pedig ötvenszer (2,5%). Lortzing és ifj. Johann Strauss színpadi darabjainak előadását 37-37 estén (1,8–1,8%) vezette. Összességében 60%-ot is meghaladó a német szövegkönyvre komponált zenés színpadi művek előadásának aránya (Martner 2010: 365–371).

Mahler koncertkarmesteri tevékenysége – eltekintve élete utolsó két, a New York-i Fiharmonikusok élén eltöltött szezonzától – csupán kiegészítette az operai munkát, s nem kis részben saját művei népszerűsítését célozta. Ezzel együtt is tanulságos végigtekinteni koncertműsorai leggyakrabban játszott szerzőinek névsorán (a nevek után zárójelben az előadások számát adom meg): Wagner (235), Mahler (169), Beethoven (166), Schubert (53), Schumann (43), Richard Strauss (36), Mozart (30) – (Martner 2010: 349).

Nem fér ahhoz sem kétség, hogy a zeneszerző saját zenéjének helyét is az univerzálisnak gondolt német zenekultúra keretei között kívánta meghatározni, mind gyakorlati, mind eszmei értelemben (Solvik 1999: 135–137). Az is világos, hogy ragaszkodása a szimfóniához egyúttal kötődést jelentett a műfaj sajátosan bécsi hagyományaihoz. Az a Bécs, ahová 1897-ben visszatért, nem sokkal azelőtt veszítette el évtizedeken át kibékíthetetlen ellentétben álló rezidens szimfóniaszerzőit, Brucknert (1896) és Brahmsot (1897). A mindkettőjükkel igen jó személyes viszonyt ápoló Mahler, aki a bécsi operaigazgatói évtized alatt öt szimfóniát komponált, mintha csak az elárvult műfaj gondviselőjeként érkezett volna Bécsbe – amint azt a 2. szimfónia düsseldorfi előadásának egyik kritikus 1903-ban meg is fogalmazta (La Grange 1995: 604).

9 + 1 befejezett szimfóniája közül Mahler nyolcnak érte meg az ősbemutatóját. Ezeknek az általa előkészített és vezényelt premiereknek a háromnegyedére nem az Osztrák–Magyar Monarchiában, hanem Németország kulturális központjaiban került sor (1. szimfónia: Budapest, 1889; 2. szimfónia: Berlin, 1895; 3. szimfónia: Krefeld, 1902; 4. szimfónia: München, 1901; 5. szimfónia: Köln, 1904; 6. szimfónia: Essen, 1906; 7. szimfónia: Prága, 1908; 8. szimfónia: München, 1910). Világos azonban a komponista azon törekvése is, hogy a darabok utóbb Bécsbe is eljussanak: első hat szimfóniáját ő vezényelte először a városban (Martner 2010: 359–360).

Vokális műveinek, illetve tételeinek szövegválasztása a következő csoportokra osztható: 1. saját szövegek; 2. német nép-, illetve közköltészeti hagyomány; 3. kortárs német költészet (a Richard Leander néven publikáló, 1889-ben elhunyt Richard von Volkmann művei); 4. spanyol barokk színjáték (Tirso de Molina: *El burlador de Sevilla y convidado de piedra*) részletei német fordításban; 5. a német irodalmi kánonban kikezdhethetetlen helyű, holt költők (Klopstock, Rückert, Goethe) szövegei; 6. egyetlen kultúrpolitikaikailag forró választásként Nietzsche (vö. Niekerk 2010: 83–114); 7. a Mahler (és kortársai) által Assisi Szent Ferencnek tulajdonított középkori himnusz (vö. Solvik 2007: 26); 8. a Tang-dinasztia idején élt kínai költők versei kortárs német szerző (Hans Bethge) fordításában – vagy inkább átköltésében.

Csak találgathatjuk, hogy ha tovább él, a 8. szimfónia latin himnusza és a *Dal a Földről* kortárs német hangon megszólaló egzotikuma után vajon Mahler tartósan elmozdult volna a németen kívüli költészet vagy esetleg a kortárs költészet irányába is. Szövegválasztásának óvatos konzervativizmusa és erős

német orientációja mellett feltűnhet az ausztriai német költészet iránti érdeklődés hiánya. Hugo von Hofmannsthal szövegeinek megzenésítője, a költő alkotótársa nem Mahler, hanem Richard Strauss lett – igaz, olyan műfajokban, amelyekben Mahler sosem dolgozott: operában, balettben és *a capella* kórusműben.

3.

Amikor Mahler egyes műveihez a nyilvánosságnak szánt, értelmező kommentárokat, úgynevezett programokat fűzött, hallgatóit mindig metafizikai, illetve az emberi létezésre vonatkozó általános kérdések felé terelte (vö. Mitchell 1975: 157–160; 179–184; 187–195). A szimfóniák német–univerzalista verbális dimenziójából (vagyis a vokális tételek szövegeiből és a programokból) kiindulva a kortárs befogadót meglephette a művek gyakori hivatkozása Közép-Európa különböző régióinak, illetve szociokulturális csoportjainak „helyi érdekű”, részben vagy egészében folklorisztikus zenei praxisaira. Az ilyen hivatkozások a 19. századi szimfonikus zenében rendszerint nemzetépítő projektek részeként kaptak funkciót és jelentést. Ahhoz azonban, hogy e kultúrpolitikai missziót a kérdéses zene valóban betölthesse, általában szükség volt a szerző nyilatkozatára műve nemzeti hovatarozását illetően. Hiszen a nemzeti jelleget szavatolni hivatott, a normatív koncertzene kompozíciós gyakorlatától idegen fordulatok nem voltak, nem is lehettek esszenciálisan és kizárólagosan összeláncolva egyes nemzeti identitásokkal. E „népi” zenei jelenségek ugyanis rendre olyan praxisokhoz kötődtek, melyek elterjedtsége felülírta nemcsak a modern nemzeti, de a nyelvi és etnikus határokat is. Ahhoz tehát, hogy sajátosan nemzeti vonásként lehessen beazonosítani őket, a zeneszerző, a közönség és a kritika erre irányuló közös akaratára is szükség volt (Hepokoski 2002: 439–441).

Ehhez képest Mahler nyilvánosan sosem beszélt arról, hogy zenéjének egyes elemei kitüntetett nemzeti, etnikai vagy regionális identitásokkal lennének összefűzhetőek. A lokális populáris zenei idiómák szimfonikus kontextusban történő megidézésével ugyanis nem kultúrpolitikát kívánt folytatni. A Mahler által maga elé tűzött cél inkább az lehetett, hogy szimfóniái reflektáljanak a társadalomban egymással párhuzamosan létező zenei világok, illetve a tágabb környezetben (a természetben) létrejövő akusztikus jelenségek radikális mellérendeltségére. A műveket a szerző életében betöltött szerepük felől értelmezve ugyanakkor az is felvethető, hogy Mahler zenében tudta artikulálni a földrajzi, kulturális és társadalmi értelemben vett „úton levésnek”, a periférián megalapozott identitás centrumba érkezésének azt a személyes tapasztalatát, amelyet a verbális diskurzusban – annak ideológiai meghatározottságait ismerve – sosem kívánt nyilvánosan megfogalmazni. Másfelől az „alacsony műfajok” stilizálatlan, „asszimilálatlan” beidézése a szimfonikus folyamatba valamiféle zenei

nyelvkritika kifejtésére is alkalmas lehetett. A figyelem a „zenei magaskultúra” nyelvén célba juttatni remélt tartalmakról egyre inkább az egymás mellé rendelt s egymással konfrontálódó zenei nyelvek működésére, magának a zenei kifejezésnek a lehetőségeire és a korlátaira helyeződött át (Johnson 2009: 232–234).

A Mahler-művekben szerzői magyarázat nélkül felbukkanó lokális populáris zenei utalásokra a kortárs és a posztumusz recepció mindenestre eltérő attitűdökkel válaszolt. E válaszokban a megismerés vágya mellett magától értődően tükröződik az a szándék is, hogy a művek Mahler által nyitva hagyott kultúrpolitikai pozícióját a kommentátorok – saját meggyőződésüknek vagy érdekeiknek megfelelően – határozzák meg.

Richard Batka (1868–1922) a csehországi német zenekultúra szószólójaként (Painter és Varwig 2002: 320–322) különleges lehetőséget látott Mahler 7. szimfóniájának 1908-as prágai ősbemutatójában arra, hogy a szerzőt úgy ünnepelje, mint a „legjobb német muzsikust Csehországból”. Hangsúlyozta, hogy Mahler prágai látogatása a komponista szándékától függetlenül is politikai állásfoglalást jelentett; hogy személyiségének kényszerítő ereje ledöntötte a nemzetek közötti korlátokat, és követőkre lelt a cseh zenei világban is. Batka szerint ez már csak azért is így alakult, mivel Smetana és Dvořák halála után (1884, illetve 1904) a cseheknek nem volt a „mi Mahlerünkkel” összemérhető zeneszerzőjük. Batka nemcsak cseh viszonylatban, de az antiszemitizmus által megosztott társadalmi térben is szükségesnek találta elhelyezni a zeneszerzőt, méghozzá Arthur Schnitzler magánbeszélgetésben elhangzott kijelentésére hivatkozva. A bécsi író – alighanem a „sajátosan zsidó” jellemvonásokkal kapcsolatos sztereotípiák tarthatatlanságára utalva – úgy fogalmazott: ha valaki nem tudná, hogy Richard Strauss „árja”, Mahler pedig zsidó származású, az könnyen fedezhetne fel a *Salome* szerzőjében „szemita” vonásokat, nevezetesen a buja, erotikus szenzualitást, a féktelen, keleties képzeletvilágot, a külsőleges hatások iránti vonzalmat, a tehetséget az önreprezentációra és a képességet arra, hogy művészetéből anyagi sikert facsarjon ki. A Schnitzlert egyetértőleg idéző Batka ezzel a Strauss-portréval állította szembe az idealista Mahlert, a „misztikus bölcselőt”, a hatalmas sziklák megmászóját, a romlatlan *Csodakürt*-dalnokot, aki képes szimfonikus formába önteni a nép *Vándorlegény*-zenéjét – aki tehát eklatáns példája a német művésznek, s akinek a zenéjét Prága a modern német művészet megnyilvánulásaként ünnepelte (Batka 1908: 16).

Mahler népi és populáris zenei utalásai mögött Batka természetesen nem keres specifikus etnikus vagy regionális hátteret. Az „utca”, illetve a „hétköznapi” hangjainak megidézését – több mint ihletett elemzői hasonlaltal – *plain air* zenének nevezi, hangsúlyozván: Mahler képes arra, hogy a népszerű muzsika közhasználatú motívumait egyénisége bélyegével lássa el (Batka 1908: 16).

Ugyancsak a német zene keretében értelmezi, és Strauss-hoz viszonyítja a Mahler-jelenséget Arthur Seidl, aki *A modern szellem a német zenében* (Moderne Geist in der deutschen Tonkunst) című, 1901-ben megjelent munkájában azt

a véleményt fogalmazta meg, hogy Strauss a német zenekultúra északi, Mahler pedig a déli ágának megtestesítője (Franklin 1991: 23). Ez annyiban kétségkívül helytálló megállapítás, hogy a könyv megírásakor Strauss Berlinben, Mahler pedig Bécsben működött.

A „nagynémet” befogadás Mahler zenéjének helyenkénti „másságát” olykor azzal magyarázta, hogy a szerző olyan vidéken született, s töltötte élete hosszú szakaszait, melyen a „germán civilizáció” egyre sűrűbben érintkezik szlávokkal, magyarokkal, s Európa legnagyobb lélekszámú zsidó közösségeivel. Ludwig Schiedermaier, akinek 1901-ben publikált könyvecskéje az első Mahlerről szóló monográfia, lelkesen ünnepelte a zeneszerző „idealizmusát” és Richard Strauss, illetve Max von Schillings (1868–1933) mellett a „német modernisták táborában” helyezte el őt. Ugyanakkor Mahlert csehországi – és közvetett megfogalmazással zsidó – művészként mutatta be, akinek „művében a németiség keveredik magyar elemekkel, amelyekből a távoli kelet hangja ugyancsak kihallható” (Schiedermaier 1901: 13). Úgy tűnik tehát, hogy Mahler zenéjének mássága egyes korabeli értelmezők szemében egy széles, heterogén, de mégis egységesnek látott „keleti periféria” konstrukciójához kapcsolódott, mely átmenetet képezett volna a német, illetve németes orientációjú kultúra, és egyfelől a „pánszláv”–görögkeleti, másfelől az oszmán–muzulmán világ között.

A Mahler zenéjében feltűnő „idegenség” magyarázatára ettől függetlenül is kínálkozott a zeneszerző „zsidósága”, vagyis az a tartalom, amelyet a Mahler-zene különböző elemzői ebbe a fogalomba belevetítettek. A fajelméleti antiszemitizmus alapján álló kritikus számára minden, ami a zsidó származású művész kezéből került ki, szükségképpen „zsidóságnak” bizonyult. Rudolf Louis így 1909-ben azt fejtegette, hogy Mahler zenéje „jiddisül beszél”: „Másként fogalmazva, német zenei nyelven beszél, de akcentussal: a keleti, a túlságosan is keleti zsidó intonációjával és – mindenekelőtt – annak összes gesztusával” (Louis 1909: 182).

Nem csodálkozhatunk azon, hogy Mahler 1. szimfóniájának III. tétéle, egészen pontosan annak nevezetes epizódja, mely a tételt indító *Bruder Martin* kánonnt követi (39–60. ütem), valósággal vonzotta magához a különböző nemzeti, illetve etnikulturális képzetársításokat. A tétel e szakasza egy sor, a főáramú koncertzenétől idegen elemet vonultat fel. Regisztrálhatjuk a különféle bővített szekundos skálák jelenlétét. Felfigyelhetünk az esztam-kíséretre („um-pa”), melyet az egységes szerelvényt alkotó nagydob és cintányér ütései, illetve a vonósok *pizzicato* (pengetett) és *col legno* (a húrokat a lószőr helyett a vonó fájával érintő) játékmódja nyomatékosítanak. Könnyen észrevehetjük a pimasz *glissandókat* (csúszásokat) a dallamot átvevő hegedűk játékában. És végül felfedezhetjük a szimfonikus zenekar apparátusát redukáló *ensemble*-játékot: vonósbandánkhoz hol fanyar trombitaszó, hol kekk klarinét csatlakozik – a részlet elején az oboák halk, de kifejező, széles éneklése mintha az emberi hanggal

lenne azonosítható. E zene kortársi recepciójának érdemes megkülönböztetett figyelmet szentelnünk.

Mahler több alkalommal nyilatkozott arról a groteszk, ironikus és parodisztikus esztétikai minőségről, melyet az 1. szimfónia e bizarr gyászinduló-paródiájában megcélzott (Celestini 2006: 27–40). A cím, amelyet a szimfónia 1893-as hamburgi előadása alkalmával Mahler a tételhez rendelt (*Gyászinduló Callot modorában* [Todtenmarsch in Callots Manier]), E. T. A. Hoffmannra, s rajta keresztül persze a 17. századi rajzolóra, Jacques Callot-ra utal (*Fantáziadarabok Callot modorában*, 1814–1815). Ám Mahler nyilatkozatai nem tartalmaznak utalást arra, vajon milyen forrásokból származnak a tétel hozott zenei anyagai (Mitchell 1975: 156–161). Az a program, melyet a szimfónia 1893-as hamburgi és 1894-es weimari előadásaihoz fűzött, kétségkívül tartalmaz egy megjegyzést, mely szerint a tételt „A vadász temetése” (*Des Jägers Leichenbegängnis*) című mesekönyv-illusztráció ihlette. Mahler állítása szerint ezen a képen – a krokodilkönnyeket hullató erdei állatok mellett – csehországi muzsikosok („eine Capelle von böhmischen Musikanten”) kísérik a halottat. A tétel vizuális (!) ihletőiként megnevezett „muzsikosok” fellelése azonban nehézségekbe ütközik. Mahler műtárgyleírása leginkább Moritz von Schwind 1850-ben született, *Wie die Thiere den Jäger begraben* című fametszetére illik, ám az azonosítás nem magától értődő. A legfontosabb eltérés éppen az, hogy Schwind művén a gyászoló erdei állatok menetéhez *nem* csatlakoznak emberi muzsikosok. Emellett az is valószínűtlen, hogy Mahler név nélkül utalt volna Schwindre (Mitchell 1975: 236–237; Celestini: 27–28).

Az 1. szimfónia ösváltozatának bemutatójára 1889-ben, Budapesten került sor. A művet itt mindenféle magyarázó program nélkül, *Symphoniai költemény két részben* címen adták elő. A helyi sajtó legempathikusabb és legokosabb recenzióját a német nyelvű *Pester Lloyd* zenekritikusa, nem mellesleg Mahler földije, August Beer (Beer Ágost) írta. A gyászinduló-tétel kérdéses szakaszával kapcsolatban a magyar modor (*in ungarischer Manier*) jelenlétéről értekezett (Mitchell: 1975, 151–154). Találghatjuk ennek a feltevésnek a mögöttes motívumait. Gondolhatjuk például azt, hogy Beer az általa oly nagyra becsült zene-művet ezen az úton próbálta belopni a meglehetősen ellenálló pesti közönség szívébe. Vagy vélhetjük úgy: tapintatosan meg kívánta őrizni a zeneszerző titkát bizonyos obskúrus cseh-morvaországi zenekarokról, melyek hangját – hasonló gyermekkori élményei alapján – ő maga felismerte e zenében. Ám nem tekinthetünk el attól, hogy Beer nem veszélyeztette zenekritikusi hírnevét azzal, hogy a tételben feltűnő „magyar hangvételtől” beszélt. Állítását a Mahler-mű elsődleges, korabeli befogadó közössége nem találta abszurdnak.

A magyar hang tételbeli jelenlétét illetően amúgy sem Beer mondta ki az utolsó szót. Az 1. szimfónia 1898-ban jutott el Prágába, ahol a művet a helyi Német Filharmonikusok adták elő. Még a hangverseny előtt megjelent egy cikk a *Prager Abendblatt*-ban, mely beharangozta, hogy a mű harmadik tételéből a

legtüzesebb magyar borok (*feurigsten magyarischen Weinen*) ízét lehet kiérezni – magától értődően a szláv motívumok jelenléte mellett. A német újság szerzőjének álláspontját talán befolyásolta az a félreértés is, miszerint az 1. szimfónia Mahler budapesti éveinek emlékeit viselné magán (N. N. 1898: 3). Ám ugyancsak a magyar hangvétel jelenlétét hangsúlyozta Theodor Helm, aki a darab 1900-ban lezajlott bécsi bemutatóját követően a III. tétel kérdéses részletével kapcsolatban annak „feltűnően magyaroskodó dallamát” (*eine auffallend magyarisirende Melodie*) emlegette a *Pester Lloyd* olvasói előtt (Helm 1900: 2).

Mások azonban az európai zsidó népzenei hagyományok nyomát vélték felfedezni ugyanitt. Nekik szükségképpen szembesülniük kellett azzal, hogy a régi századfordulón nem csupán a zsidó identitás, de a „zsidó zene” fogalma is jelentős változásokon esett át. E változások és a körülöttük zajló viták egyébként mind tartalmukban, mind kronológiájukban párhuzamba állíthatók a „magyar zene” konstrukciójának azzal az erjedésével, mely a Liszt írása nyomán kirobbant cigányzenevitától a Bartók Bélával és Kodály Zoltánnal feltűnő új népzene-fogalom megjelenéséig húzódott (vö. Hooker 2009). A zsidóság és a népi, használati zene viszonyát meghatározta, hogy vándor zsidó muzsikuskok Kelet-Közép-Európában sokáig hasonló funkciókat láttak el, mint a cigányzenészek, azaz különböző nyelvű és etnikumú vidéki közösségek hangszeres zeneszolgáltatóiként működtek, zenéjükben elegyítve a helyi igényeket saját praxisuk megszokásaival (Salmen 2001). A „zsidó-bandák” működése a 20. század elején még nemcsak Galíciában és az orosz fennhatóság alá tartozó területeken, de például a régi Magyarország egyes régióiban is a provinciális zenélés fontos részét jelentette (Sárosi 2008: 34–35). Ugyanakkor Bartók és Kodály magyarországi fellépésével párhuzamosan tűntek fel a cári Oroszországban azok az akadémiai képzettségű zsidó muzsikuskok, akik az 1908-ban alapított Zsidó Népzenei Társaságban célul tűzték ki a zsidóság „igazi”, „autentikus” népzenejének gyűjtését, feltárását. Lazare Saminsky (Lazar Szaminszkij, 1882–1959), Rimszkij-Korszakov odesszai születésű, 1920-tól az Egyesült Államokban élő zeneszerző-népzene kutató tanítványa úgy vélte, hogy az eredeti zsidó dallamvilág megragadásához rendet kell vágni a hagyományos zsidó közösségek énekelte repertoárjában. A purista program szerint e repertoárból ki kell gyomlálni azokat a dalokat, melyek orientális (legelsősorban arab) vagy nyugat-európai hatást mutatnak – csak az, ami ezután megmarad, tekinthető voltaképpen zsidó zenének. Saminsky számára különösképpen fontosnak tűnt, hogy kizárja a zsidó zene fogalmából a bővített szekundos skálákra épülő dallamokat. Úgy vélte, az eol, mixolid és dór modalitásban nyilvánul meg a valódi zsidó dallamosság (Móricz 2008: 72). Azonban Abraham Zvi Idelsohn, aki Palesztinában 1907-től gyűjtött viaszhengerekre zsidó zenét, és a zsidóságot a Közel-Kelet részeként értelmezte, azon az állásponton volt, hogy a bővített szekundos skálák szerves részét képezik a zsidó zenének (Idelsohn 1967: 84–91, 184–192). Már itt érdemes megjegyezni, hogy nemcsak a diskurzus iránya (az „autentikus”, „gyöke-

res” és a „korrumpált”, „idegen hatást” mutató hagyomány szembeállítás), de maguk a kérdéses skálák (a „tisztaságot” képviselő modalitás vagy pentatónia és a vitatott státuszú bővített szekundos hangsorok) is emlékeztetnek a „magyar zene” mibenlétéről szóló századfordulós diskurzusra.

A prágai német-zsidó családban született író és komponista Max Brod – Franz Kafka szellemi hagyatékának gondozója – 1920-ban tanulmányt publikált az *Anbruch*-ban „Gustav Mahler zsidó dallamai” címen. Brod, aki 1912-ben csatlakozott a zsidóságot modern, szekuláris nemzeti közösségként felfogó cionista mozgalomhoz, ebben a cikkben tett először kísérletet arra, hogy a kevesebb mint egy évtizeddel korábban elhunyt Mahlerből afféle zsidó nemzeti zeneszerzőt faragjon. Ám a megteremtendő (illetve Mahler zenéjében szerinte máris megtestesülő) zsidó nemzeti zene alapjait illetően Brod a Saminskyétől merőben eltérő preferenciákat érvényesített. Számára a *par excellence* zsidóságot Galícia, Moldva és a régi Magyarország kárpátaljai, illetve keleti vidékének hászid közösségei (leegyszerűsítve: az ortodoxia egyik ágának képviselői, Karády 2000: 76–77) testesítették meg. Brod Mahler zenéjének olyan alapvető jellegzetességeit is, mint amilyen az indulóritmusok gyakori használata, a hászid dalok stílusából vezette le. Tekintettel a hászid dalokban gyakran feltűnő bővített szekundos skálákra, Brod fejtegetései nyomán legalább két ok is lehet arra, hogy az 1. szimfónia III. tételének kérdéses szakasza zsidó muzsikaként legyen értékelhető (Brod 1920 és 1961).

A zsidó identitás megújulásának forrásaként tekintett a hosszú 19. század szekuláris „zsidó” zenéjére Heinrich Berl. 1923-ban, Martin Buber folyóiratában arról értekezett, hogy Mahler 1. szimfóniájának III. tételében a zsidóság a maga „legtisztább” formájában nyilvánul meg (*reinstes Judentum*), s a zene valamennyi technikai és esztétikai összetevőjében (induló, gyász-hang, irónia, népdal, kánon, dallamvonal, harmónia, hangszerelés) ennek kifejeződését fedezte fel (Berl 1923; vö. Painter 2005: 186–189).

Nem tudom, különösnek vagy inkább törvényszerűnek kell-e neveznünk, hogy a későbbi tudományos kutatás nem tárgyként vizsgálta, hanem boldogan felkapta és továbbfejlesztette a tétel kortársaktól származó nemzeti identifikációit. Constantin Floros 3 kötetes, monumentális Mahler-monográfiájában kimutatta a tételben a magyar csárdás nyomait (Floros 1993: 42). Donald Mitchell, a brit Mahler-kutatás nagy öregje 1991-ben egy egész tanulmányt szentelt Mahler „magyar *glissandó*”-jának. A gondolatmenet összefüggést teremt az 1. szimfónia III. tételének fentiekben kiemelt epizódja, a zenetörténész által a pesti Duna-korzó éttermeiben élvezett cigányzene, valamint a Mahler-ösbemutatónak otthont adó Pesti Vigadó épületének keleties, magyar romantikus motívumai között (Mitchell 2007).

Vladimír Karbusický mindezzel szemben Max Brod nyomdokain halad, amikor 1999-ben „Gustav Mahler zenei zsidóságáról” értekezik. Tanulmányában különös figyelmet szentel az 1. szimfónia III. tételének. A kérdéses passzázs-

zsal kapcsolatban a hászidok zenéjének hatását említi. Feltételezi, hogy Morvaországban a 19. század második felében szükségszerűen megfordultak hászid vándormuzsikuskok, így a gyermek Mahlernek volt lehetősége zenéjükkel megismerkedni. Karbusický egyszersmind hangsúlyozza a nem zsidó környezet erős hatását a hászidok zenéjére, hiszen a Csehszlovákiából 1968-ban emigrált zenetörténész konstrukciójában nem pusztán Mahler zenéjének zsidósága kap fontos szerepet, hanem e zsidóság regionális, illetve szláv vonatkozásai is (Karbusický 2005). Az amerikai Raymond Knapp 2003-ban megjelent könyvében a klezmer zene jelenlétéről beszélt az 1. szimfónia III. tételét illetően. A nem utolsósorban az Egyesült Államokban kibontakozó revival-mozgalom által felkapott „klezmer” kifejezés nála a hosszú 19. század használati zenét szolgáltató zsidó hangszeres együtteseinek szélesebb körére utal (Knapp 2003: 182). És mintha Berl lelkesült esszencializmusa sem maradna követők nélkül. Míg ő az I. szimfónia lassútételében fedezte fel a „legtisztább zsidóságot”, addig a művek egyik kiemelkedő kortárs értelmezője, a karmester Fischer Iván az 5. szimfóniában ismerte fel Mahler „mindközül legzsidóbb” szimfóniáját, mondván: „Míg az első tétel a zsidó lamentáció elvéthetetlen hangulatvilágába, addig a finálé a messianisztikus öröm gyermeki látomásához vezet bennünket” (Fischer 2013: 4).

4.

Mahler nem hitt a „hangozva mozgó forma” önmagába zárt szépségében, de a programban rögzített kizárólagos jelentések mindenhatóságában sem (korai szimfóniáihoz írt magyarázatait végül mind visszavonta). Utolsó befejezett zenekari művében, a 9. szimfóniában az egyik alapmotívumot különféle zenei szövegösszefüggésekben helyezi el. A motívum először egy kínai zenét stilizáltan utánzó pentaton szövedék részévé válik, az előző művet, a *Dal a Földről* idézve. Később rácsodálkozhatunk, hogy ugyanez a dallamfordulat alapvető gesztusa ifj. Johann Strauss azon keringőjének is, amelyet Mahler a zenei folyamatba olvasztva megidézt (*Freuet euch des Lebens*, op. 340, 1870-ből, a konzervatóriumot is működtető Bécsi Zenebarátok Társaságának ajánlva). A motívum aztán a *Les Adieux* szonáta (Beethoven, op. 81a) allúziójában kap új értelmet (Hefling 1999: 471–476), míg a szimfónia II. tételében egy lassú ländler-dallam élén tűnik fel újra. Egy és ugyanazon motívum szól hozzánk hol „a távoli kelet”, hol „az univerzális német zene”, hol „Bécs”, hol pedig „az osztrák vidék” bensőséges hangján: mindig felismerhetőn, de mégis mindig másként. Az itt leírtak alapján annyi talán megkockáztatható, hogy az egyértelműségnek és az enigmatikus sokértelműségnek, a változékonyságnak és a stabilitásnak ez a kettőssége aligha csak a zenei motívumok identitására jellemző. S hogy e kettősségből mit (nem) érzékelünk, az már inkább szól rólunk, semmint szemlélődésünk tárgyáról.

Irodalom

- Banks, Paul 1982. „The Early Social and Musical Environment of Gustav Mahler.” PhD-értekezés. University of Oxford.
- Bahr, Hermann. „Mahler als Direktor.” *Musikblätter des Anbruch*. 2 (1920), 275–276. <<http://www.univie.ac.at/bahr/sites/all/txt/anbruch/mahler.pdf>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- Barham, Jeremy 2005. „Mahler the Thinker. The Books of the Alma Mahler-Werfel Collection.” In: Jeremy Barham (szerk.), *Perspectives on Gustav Mahler*. Hants: Asgate, 37–151.
- Bauer-Lechner, Natalie 1923. *Erinnerungen an Gustav Mahler*. Lipcse – Bécs – Zürich: E. P. Tal & Co. (= <https://archive.org/details/erinnerungengust00baue>)
- Batka, Richard, 1908. „Gustav Mahlers »Siebente«.” *Prager Tagblatt* 23/260, szeptember 20, 16. <<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=ptb&datum=19080920&seite=16&zoom=33>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- Berl, Heinrich 1923. „Zum Problem einer jüdischen Musik.” *Der Jude: Eine Monatsschrift* 7/5, 309–320.
- Blaukopf, Kurt 1973. *Gustav Mahler*. H. n.: Gondolat.
- Blaukopf, Kurt és Herta 1991. *Mahler. His Life, Work and World*. London: Thames & Hudson.
- Botstein, Leon 1999. „Gustav Mahler’s Vienna.” In: Donald Mitchell – Andrew Nicholson (szerk.), *The Mahler Companion*. Oxford: Oxford University Press, 6–38.
- Boyden, Matthew 2004. *Richard Strauss*. Budapest: Európa.
- Brod, Max 1920. „Gustav Mahlers jüdische Melodien.” *Musikblätter des Anbruch* 2/10, 378–379.
- Brod, Max 1961. *Gustav Mahler. Beispiel einer deutsch-jüdischen Symbiose*. Frankfurt: Ner-Tamid Verlag.
- Celestini, Federico 2006. *Die Unordnung der Dinge*. München: Franz Steiner. (*Beihefte zum Archiv für Musikwissenschaft*, 56.)
- Dahlhaus, Carl 2004. *Az abszolút zene eszméje*. H. n.: Typotex.
- Dobszay László 1984. *Magyar zenetörténet*. Budapest: Gondolat.
- Finson, Jon W. 1987. „The Reception of Gustav Mahler’s Wunderhorn Lieder.” *The Journal of Musicology* 5/1, 91–116.
- Fischer Iván 2013. *Mahler: Symphony no. 5. Budapest Festival Orchestra*. CD kísérfűzet. h. n.: Channel Classics.
- Floros, Constantin 1993. *Gustav Mahler. The Symphonies*. Pompton Plains and Cambridge: Amadeus Press.
- Franklin, Peter 1991. *Mahler: Symphony No. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franklin, Peter 1997. *The Life of Mahler*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gergely András – Pajkossy Gábor 1998. „A Habsburg Birodalom és Magyarország.” In: Gergely András (szerk.), *19. századi magyar történelem 1790–1918*. Budapest: Korona, 9–23.
- Gilliam, Bryan 1999. *The Life of Richard Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gyáni Gábor 2013. *Nép, nemzet, zsidó*. Pozsony: Kalligram.
- Gyurgyák János 2001. *A zsidókérdés Magyarországon*. Budapest: Osiris.

- Hefling, Stephen E. 1997. „Mahler: Symphonies 1–4.” In: D. Kern Holoman (szerk.), *The Nineteenth-Century Symphony*. New York: Schirmer Books, 369–416.
- Helm, Theodor 1900. „Feuilleton: Wiener Musikbrief.” *Pester Lloyd* 1900. november 27., 2–3. <<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=pel&datum=19001127&seite=2&zoom=33>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- Hepokoski, James 2002. „Beethoven Reception. The Symphonic Tradition.” In: Jim Samson (szerk.), *The Cambridge History of Nineteenth-Century Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 424–459.
- Hooker, Lynn 2009. „Ideas about »Hungarian Music« in Early Hungarian Musicology.” In: Zdravko Blažekovic – Barbara Dobbs Mackenzie (szerk.), *Music’s Intellectual History*. New York: Répertoire International de Littérature Musicale, 565–580.
- Jaroš, Zdeněk 1994. *The Young Gustav Mahler and Jihlava*. H. n.: Museum of Highlands in Jihlava.
- Johnson, Julian 2009. *Mahler’s Voices. Expression and Irony in the Songs and Symphonies*. Oxford és New York: Oxford University Press, 2009.
- Karáczy Viktor 2000. *Zsidóság Európában a modern korban. Társadalomtörténeti vázlat*. Budapest: Új Mandátum.
- Karbusický, Vladimír 2005. „Gustav Mahler’s Musical Jewishness.” In: Jeremy Barham (szerk.), *Perspectives on Gustav Mahler*. Hants: Ashgate, 195–216.
- Kővér György 2011. *A tisztaeszleli dráma. Társadalomtörténeti látószögek*. Budapest: Osiris.
- Knapp, Raymond 2003. *Symphonic Metamorphoses. Subjectivity and Alienation in Mahler’s Re-Cycled Songs*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Knittel, K. M. 2010. *Seeing Mahler: Music and the Language of Antisemitism in Fin-de-Siècle Vienna*. Farnham–Burlington: Ashgate.
- La Grange, Henry-Louis de 1974. *Mahler, I*. London: Victor Gollanz Ltd.
- La Grange, Henry Louis de 1995. *Gustav Mahler II. Vienna: The Years of Challenge (1897–1904)*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- La Grange, Henry Louis de 2008. *Gustav Mahler IV. A New Life Cut Short (1907–1911)*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- La Grange, Henry Louis de és Weiß, Günther 1995. *Die Briefe Gustav Mahlers an Alma: Erste Gesamtausgabe*. Berlin: Siedler Verlag.
- Louis, Rudolf 1909. *Die deutsche Musik der Gegenwart*. München és Lipcse: Georg Müller.
- Mahler, Alma 1971. *Gustav Mahler. Erinnerungen und Briefe*. Frankfurt: Propyläen-Ullstein.
- Martner, Knud 2010. *Mahler’s Concerts*. New York: Kaplan Foundation.
- McClatchie, Stephen 2006. *The Mahler Family Letters*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Mitchell, Donald 1975. *Gustav Mahler: The Wunderhorn Years*. London: Faber.
- Mitchell, Donald 1980. *Gustav Mahler: The Early Years*. Berkeley és Los Angeles: University of California Press.
- Mitchell, Donald 2007. „Mahler’s Hungarian Glissando (1991).” In uő, *Discovering Mahler: Writings on Mahler 1955–2005*. Woodbridge: The Boydell Press, 125–130.
- Móricz Klára 2008. *Jewish Identities. Nationalism, Racism, and Utopianism in Twentieth-Century Music*. Berkeley – Los Angeles – London: California University Press.

- [N. N.] 1898. „Theater”, *Prager Abendblatt*, 1898. március 3., 3. <<http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=pab&datum=18980303&seite=3&zoom=33>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- Newman, Richard – Kirtley, Karen 2000. *Alma Rosé. Vienna to Auschwitz*. Portland: Amadeus Press.
- Niekerk, Carl 2010. *Reading Mahler: German Culture and Jewish Identity in Fin-de-Siècle Vienna*. Rochester – New York: Camden House.
- Notley, Margaret 2007. *Lateness and Brahms. Music and Culture in the Twilight of Viennese Liberalism*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Painter, Karen 2005. „Jewish Identity and Anti-Semitic Critique in The Austro-German Reception of Mahler, 1900–1945.” In: Jeremy Barham (szerk.), *Perspectives on Gustav Mahler*. Hants: Ashgate, 2005, 175–194.
- Painter, Karen és Varwig, Bettina 2002. „Mahler’s German-Language Critics.” In: Karen Painter (szerk.), *Mahler and His World*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002, 267–378.
- Salmen, Walter 2001. *A klezmer zene és eredete*. Budapest: Athenaeum 2000 Kiadó.
- Sárosi Bálint 2002. *Bihari János*. Budapest: Mágus.
- Sárosi Bálint 2008. *A hangszeres magyar népzenei hagyomány*. Budapest: Balassi.
- Schiedermair, Ludwig 1901. *Gustav Mahler. Eine biografisch-kritische Würdigung*. Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger.
- Solvik, Morten 1999. „Mahler and Germany.” In: Donald Mitchell–Andrew Nicholson (szerk.), *The Mahler Companion*. Oxford: Oxford University Press, 126–137.
- Solvik, Morten 2007. „The Literary and Philosophical Worlds of Gustav Mahler.” In: Jeremy Barham (szerk.), *The Cambridge Companion to Mahler*. Cambridge: Cambridge University Press, 21–34.
- Svěrák, Vlastimil – Pisková, Renata – Nedbalová, Helena – Dvořák, Petr 2000. *Počátek cesty. Gustav Mahler a Jihlava v archivních pramenech – Journey’s Beginning. Gustav Mahler and Jihlava in Written Sources*. Jihlava: Okresní úřad Jihlava – Státní okresní archiv v Jihlavě.
- Szabolcsi Bence 2001. „Zene, illúzió nosztalgia: Brahms, Mahler és Kodály.” *Muzsika* 44/1, 20–24.
- Tyrrell, John. „Dalibor.” In: *The New Grove Dictionary of Opera. Grove Music Online. Oxford Music Online*. Oxford: Oxford University Press. <<http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/O009166>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én. <<http://mahler.cz/en/gm/family-of-gustav-mahler>>

GÁNGÓ GÁBOR

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet

A magyar Leibniz-recepció a kiegyezéstől az első világháború végéig

A jelen tanulmány célja a magyar Leibniz-recepció dualizmus kori fejleményeinek áttekintése, elsősorban ideológiakritikai szempontból. Esettanulmányként hozzá kíván járulni a magyar bölcsészettudományok differenciálódásának, identitásuk történeti kialakulásának jobb megértéséhez. Tanulságai értelmében a Leibniz-recepció művelői ideológiai szempontokat kívántak érvényesíteni tudományos köntösben, nem konkrét politikai, sokkal inkább össznemzetinek vagy „össz-osztrák-magyar”-nak tartott célok elérésének érdekében. E célok tiszteletben tartásának érdekében visszariadtak azoktól a következtetésektől, amelyek alapvető hiteiket ásták volna alá, és nem tűztek ki maguk elé olyan célokat, amelyek az önfelszámolás veszélyét hordozták magukban, illetve amelyeket a bontakozó magyar filozófiai kutatás nem lett volna képes megoldani.

A magyarországi Leibniz-recepció 1875 és 1918 közé eső szakaszában Leibniz tevékenységének és műveinek a német birodalmi gondolattal való szoros összefüggésbe állítása befolyásolta tartósan a magyar filozófiai gondolkodást. A Leibniz-recepció dualizmus kori története a magyar filozófia mint célként kitűzött nemzeti tudomány kiformálódására vet éles fényt, annak egy kulcsfontosságú időszakán keresztül. A Leibniz-kutatás hazai történetének vizsgálata lehetőséget nyújt arra, hogy túllépjünk a „nemzeti filozófia” mint problémakör pusztán mint „topozsokban” megnyilvánuló óhaj vizsgálatán. A kísérletek mutatják, hogy a nemzeti filozófia megteremtése nem pusztán egy „önálló” magyar nyelvű filozófiai kultúra vagy rendszer megteremtésére irányult, hanem legalább annyira, ha nem inkább, a filozófia akadémiai és társadalmi súlyának növelésére.

Leibniz filozófiájának fogadtatástörténetében az 1875-ös év korszakhatár annyiban, hogy ekkor jelent meg az első magyar nyelvű munka Leibnizről. Ami az előzményeket illeti, a jelen tanulmány csak vázlatosan emlékeztethet arra, hogy Leibniz filozófiáját először a felső-magyarországi jezsuita iskolákban recipiálták a 18. században (Mészáros 2004: 127–130). Carlowszky János, Fábri István és Severini János kéziratos tankönyveikben foglalkoztak a nagy német polihisztor filozófiájával (Mészáros 2004: 160, 163, 172). E teljesítmények nem

ütötték át a nyilvánosság küszöbét, és így nem gyakorolhattak hatást a magyar szellemi életre. Hetényi János vagy Fejér György műveiben ugyancsak jelen van a Leibnizcel mint a filozófiatörténeti kánon egy klasszikus alakjával való szembenézés igénye (vö. Mitrovics 1912: 537, 545).

Az előzmények tükrében aligha tekinthető véletlennek, hogy a 19. század utolsó negyedében felső-magyarországi tanárok jelentkeztek az első nyomtatott tanulmányokkal Leibnizről. Ugyancsak e vidékről származik két középiskolai oktató, a lőcsei Vida Sándor és a sárospataki Rác Lajos, akikben a századelő vezető magyar filozófusa, Alexander Bernát megtalálta az alkalmas személyeket a tudományosan is számottevő Leibniz-kutatás megindítására. Felkarolásuknál anti-pozitivisták szemléletük is nyomhatott a latban: az ún. *Magyar Kritika*-vitában a hazai filozófia és intézményeinek állásáról a pozitívizmust mindketten a racionális metafizika jogaiba való visszahelyezésének érdekében utasították el (vö. Percz 1998: 90, 95).

Az Alexanderral beköszöntő új szemlélet egyik legfőbb eredménye az volt, hogy a magyar filozófusok visszatértek a forrásokhoz, azaz a filozófiai hagyomány szövegeihez. Ahogy Percz László emlékeztet rá, Alexander elődjének a pesti katedrán, Pauer Imrének „kétkötetes filozófiatörténete [...] még teljesen a Schwegler-féle bölcsélettörténet alapján nyújt összefoglalást”, míg 1872-es *Vázlatai* esetében mintája „Ueberweg összefoglalója” (Percz 1998: 32).

Az első magyar nyelvű nyomtatott munka Leibnizről Stóhr Antal *Leibnitz egyetemes tudománya* című kis könyve volt. A kassai premontrei főgimnázium nyugalmazott tanára maga is utalt könyvében a tényre, hogy e tárgyról korábban semmi nem jelent meg magyarul (Stóhr 1975: 2. Forrásai: Grote, L., *Leibniz und seine Zeit*, Hannover, 1869; Cantor, M., *Mathematische Beiträge*, Halle, 1863; Kvet, Franz B., *Leibnitz'ens Logik*, Prag, 1857; Erdmann). Őt követte Mandola József II. kerületi reáltanodai tanár *Leibnitz philosophiai rendszere és annak bírálata* (1881) című műve, amely nem túl szerencsés módon egyben az első plágiumot is magával hozta a magyar Leibniz-szakirodalomban. A szakirodalmi adatokat nélkülöző munka szerzője teljes mondatokat vett át Stóhrtól, és koncepciója egészében is rá támaszkodott. 1882-ben Masznyik Endre jelentetett meg Leibnizről tanulmányt a selmecbányai evangélikus gimnázium értesítőjében (Mészáros 2004: 156). Őt követte Málnai Mihály *Locke és Leibnitz vitája a velünk született eszmékről* című, korábban folyóiratközlésben is megjelent munkája 1883-ban. Stóhr, Mandola és Málnai műveikben Leibniz bölcséletét mint „sikertelen”, rendszerré nem formálódó filozófiát értékelik, amelynek szinte egyetlen hozadéka, hogy „előkészíti” Kantot. Alexander fordulatának sokrétűségét mutatja, hogy e művekben sem magyar vonatkozásokra nincs utalás, sem Leibniz németisége nem válik témává. A középiskolai tanárok munkái a századforduló előtt nem vonták magukra az akadémiai körök figyelmét, és csak a 20. század elejétől fogva váltak részévé a diskurzusnak azok a szerzők, akiket Alexander Bernát arra érdemesnek tartott.

A magyar filozófiatörténet és Leibniz-kutatás Alexanderral beállt fordulata Alexander felfogásában beállt fordulatot is jelentett. Első nagyobb munkájának (*Kant. Élete, fejlődése és philosophiája*. I. kötet. 1881) Leibniz-képe is abba a vonulatba tartozik, mint más szerzők kisebb igényű munkáié, amennyiben Leibnizet mint Locke háttérbe szorult, vesztes ellenfelét tárgyalta (Alexander 1881: 38–39). A könyvben, amelyet túlzás az első magyar filozófiai monográfiának minősíteni, hiszen minden vezérfonalat és hivatkozást nélkülöz, megfogalmazása elnagyolt, és stílusa inkább diktálásra emlékeztet, semmint tudományos prózára, Alexander Bernát általános összefoglalást nyújt Leibniz filozófiájának Kant szempontjából oly nagy jelentőségű tanításáról (Alexander 1881: 217–219). A kérdésre részleteiben nem tért vissza, csupán Kant és Leibniz térszemléletét vetette össze egymással (Alexander 1881: 296, 303). Így Alexander hiába jelzi, hogy „a Leibniz-féle ismeret” általa adott „általános vázlata” „[r]endkívül fontos Kant gondolatainak megértéséhez” (Alexander 1881: 219), az olvasó nem kap képet arról, hogy e fontosság miben álljon.

Tanárként Alexander Bernát az állásfoglalást nem kerülhette meg. *Az újkori philosophia története* című egyetemi előadása az 1902–1903-as tanévből Leibnizről egy korábbi tudományos felfogás kliséi alapján adott számot: „Leibnitz egész philosophiai működése abban sarkallik, hogy a mechanikus világfelfogást egy theologiaival [!] igyekezett megegyeztetni.”¹ Alexander ekkoriban még nem érezte szükségét, hogy a németiségről és a német Leibnizről alkotott képet az új politikai hangulatnak megfelelően aktualizálja. Amint írja,

A germán ember magába zárkozott, magába mélyedő, alkalmas arra, hogy az egyéniség jogait érvényesítse. Németország sohasem volt olyan egységes, mint Franciaország, a németeknek nincs olyan egységes nyelve sem, mint a Francziáknak. [...] Leibnitz philosophiájában is teljes mértékben megnyilvánul az individuum [!] hatalma. Szerinte van substantia, de nem egy hanem számtalan (Alexander 1902–1903: II. 14–15).

A 19–20. század fordulóján számos tanulmány jelent meg Magyarországon, amelyek a Leibniz-kutatás új eredményeit eredetiségre törekvés nélkül igyekeztek megismertetni a magyar olvasókkal. Közéjük tartozik Notter Antal „Leibniz és a scholasztika” című írása (Notter 1894), amely Nostitz-Rieneck jezsuitának a német Görres-társulat *Philosophisches Jahrbuch*‑jában megjelent azonos című cikkét ismerteti, illetve Tirtsch Gergely *Leibniz erkölcstana* (Tirtsch 1898) című könyve, amely hasonlóképpen csupán rövid ismertetés az Erdmann-féle összkiadás, Wernigk *Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens* című műve és Kuno Fischer filozófiatörténeti összefoglalása alapján. Tirtsch konklú-

¹ Alexander 1902–1903: II. 10. A helyesírás az előadásokat lejegyző hallgató helyesírása.

ziója, forrásainak fényében nem meglepően, a következőképpen hangzik: Leibniz a „Spinoza és Kant közötti úton halad” (Tirtsch 1898: 49). Végül e csoporthoz sorolható, azzal együtt is, hogy bevonja a kérdés vizsgálatába Bertrand Russell új korszakot jelző művét, Polgár Gyula cikke „Leibniz három kiadatlan mystikus dialogusa” címmel a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben* (Polgár 1905), amely Jean Baruzi egy 1905-ös, a *Revue de Métaphysique et de Morale*-ban megjelent tanulmányának ismertetése. Polgár arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a *Discours de métaphysique* tartalmazza Leibniz rendszerének alapvonalait, amely rendszert „áthat a mysticismus egy faja, amelynek eszméi János evangéliumára emlékeztetnek” (Polgár 1905: 32).

A századforduló ismeretesen három monográfia megjelenését hozta magával, amelyek fordulatot jelentettek a Leibniz-kutatásban. Az a tény is jelzi a magyar filozófusok megismerkedését Russell, Couturat és Cassirer műveivel, hogy ekkoriban tértek át a 'Leibniz' névalak használatára. Mindazonáltal a Cassirer és Couturat képviselte logikai, matematika- és tudományfilozófiai megközelítés idegen maradt a magyar szerzőktől, akik hivatkozásaik minden sallangja ellenére is tovább haladtak a metafizikai kérdésfeltevések vezérfonala mentén. Ebben az összefüggésben az 1916-os bicentenárium „háborús filozófiája” leegyszerűsítette a megbonyolódott Leibniz-kutatást, és a magyar filozófusoknak lehetőséget kínált arra, hogy naprakészek és kompetensek legyenek anélkül, hogy el kelljen mélyedniük a kutatás szubtilisabb kérdéseiben.

Nem csak a filozófusok néztek szembe Leibniz örökségével. A 19. században Leibniz filozófiája egészében véve háttérbe szorult ugyan a Guizot–Hegel-féle történetfilozófia és a pozitivisták tudományfilozófia mögött, de a jogtudomány képviselőinek megvolt a maguk nagy tiszteletben tartott Leibnize, az észjogtan klasszikusa. A természetjog nemzetközi irodalmát számba vevő Pauler Tivadar írja: „A művelt világ majd minden nemzetének fiai, kik közül *Hobbesre, Leibnitzre, Thomasiusra, Huberre, Lockere* utalni elégséges, élénk részt vettek művelésében” (Pauler 1878: 279; vö. még Pauler 1871: 13, 38).

A bontakozó szociológia képviselői a jogászokkal polemizáltak. Palágyi Menyhért 1908-ban az új diszciplínát védelmezte a régi vágású államtudománnyal szemben, amelyet szerinte a Grotiustól Rousseau-ig tartó hagyomány, közte Leibniz képvisel (Palágyi 1908: 24). Vagyis Palágyi a természetjogi tradíció Leibnizét kritizálta, amely Magyarországon a 19. század elejétől jelen volt, például a pesti egyetem politikatudományi tanárának, Újfalusy Nepomuk Jánosnak a műveiben, és végighúzódtott a századon, ahogyan azt Pauler Tivadarnak a magyar észjogi hagyományról szóló írásai, bennük a nemzetközi előzmények felsorolása, tanúsítják.

Leibniz-mű 1907-ben jelent meg először magyarul Alexander Bernát vállalkozásának, a *Filozófiai Írók Tára* sorozatának a keretében. Előtte Leibnizről a *Filozófiai Írók Tárában* Albert Schwegler 1904-ben megjelent bölcsellettörténetében lehetett olvasni (második kiadása 1912-ben). Schwegler filozófiatör-

téneti összefoglalása az Erdmann, Kuno Fischer és Pfleiderer nevével fémjelzett kutatási állapotot közvetíti. A magyar kiadás irodalomjegyzéke Málnai és Stóhr műveit tartja érdemesnek az említésre, amelyhez a második kiadásban a Bauer–Vida-féle fordításkötet is hozzájárult (Schwegler 1912: 282). E mű Leibniz gondolkodását egyoldalú idealizmusnak tekinti, amely a prestablizált harmóniában keresi „a közvetítést szellemi és anyagi, a gondolkozás és a létel között” (Schwegler 1912: 273).

Az 1881-ben meginduló *Filozófiai Írók Tára* Alexander érdeklődésének megfelelően a Descartes és Kant közötti időszakra összpontosított. A jóval korábban kezdeményezett, a fordító Bauer Simon (az akadémia levelező tagja, lőcsei főgimnáziumi tanár, Balázs Béla apja) halála miatt félbeszakadt vállalkozás nem a Leibniz-kutatás fordulatához köthető, hanem egy korábbi szemlélet tükrö: Leibniz mint újkori filozófiatörténeti klasszikus került kiadásra (Mester 2006: x–xi). Az alapszöveg kiválasztása ugyancsak egy negyedszázaddal korábbi állapotot tükröz.

Bauer Simon halála után Alexander Bernát főszerkesztő Vida Sándort kereste meg a feladatra (Alexander 1907: 5). A lekezelő mód, ahogyan a rövid előszó dicséri Vida munkáját, aki a fordításnak „odaadással szentelte magát”, aki a jegyzeteket „gonddal és szorgalommal” állította össze, valamint a tény, hogy Alexander a kötetet a maga eredménye gyanánt prezentálja („[h]iszem, hogy egészen hasznavehető fordítást – tudtommal Leibniz első magyar fordítását – adhatok a közönségnek kezébe [!]” [Alexander 1907: 5.]), mutatja, hogy az első fordítástól a tíz évvel későbbi emlékkötetig terjedő időszak kollektív Leibniz-kutatása nem egyenrangú tudósok együttműködésén alapult. Alexander Bernát kezdeményező és irányító szerepe mellett a többieknek csak a végrehajtás feladata maradt.

Vida Sándor előszava a megbékítő Leibniz alakját rajzolja meg, aki „harmonikusan tudja beilleszteni nemzetének egyénibb céljait és törekvéseit az emberiség nagy érdekei közé” (Vida 1907: 7). A szövegben megpendül Leibniz és a német gondolat összefüggésének témája: „életének egyik főcélját”, ahogy Vida Sándor írja, „a német hatalom és kultúra megszilárdítása, erős, megvihatatlan alapokra való fektetése képezte” (Vida 1907: 21). Az előszó ugyan utal rá, hogy „Leibnizzal kezdődik a német filozófia vezető szerepe Európában” (Vida 1907: 58), ám arra nem, hogy a német filozófiai hegemoniából bármiféle politikai aspiráció következne. Vida Sándor bevezetője, a „Leibniz élete és bölcsészete” 1905 és 1907 között öt folytatásban megjelent az *Athenaeumban* is.

Bevezető tanulmányának szakirodalmi forrásai között a szerző Kuno Fischer, J. E. Erdmann, G. E. Guhrauer, E. Pfleiderer, Fr. Ueberweg, I. Th. Merz, C. Freycinet, K. Vorländer munkáit jelölte meg, nem számítva az Alexander Bernát Kant-monográfiájára elhelyezett hivatkozást. Az Alexander-mű felhasználásának éppúgy nem látni nyomát, mint Russell, Couturat és Cassirer az irodalomjegyzék végén felsorolt munkáinak. Ez esetben az utólagos odaillesztésről

kifejezetten tanúskodik a tipográfiaileg eltérő tagolás és a formailag eltérő címlírás (Vida 1907b: 225). Csupán itt, a forrásmunkák felsorolásánál nyer az olvasó felvilágosítást arról, hogy Robert Habs kiadása, a *Kleinere philosophische Schriften* „[j]ó szolgálatot tett a jegyzetek összeállításánál” (Vida 1907: 225). Arra azonban nincs utalás, hogy az egész könyv nem egyéb, mint Habs válogatásának fordítása², valószínűleg azért, hogy ne legyen szembeszököen nyilvánvaló: az első magyar Leibniz-fordítás több mint harminc évvel korábbi kutatási állapotot tükröz.

Jóllehet Alexander Bernát 1907-ben beharangozta a Leibniz-fordítások folytatódását a *Filozófiai írók tárában* (Alexander 1917: 6), e folytatásra csak huszonhárom évvel később, Alexander halála után és más sorozat keretében került sor az *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről* 1930-as megjelenésével (Leibniz 1930). A kiadás az 1842-es M. A. Jacques-féle, valamint az 1882-es Gerhardt-féle kiadásokon alapszik, de a fordító és sajtó alá rendező bevallottan a leginkább Schaardschmidtnek a *Philosophische Bibliothek*ben megjelent edíciójára támaszkodott (Rác 1930: 10). A latin-görög nevek alakja mindenesetre arra enged következtetni, hogy Rác Lajos németből fordította a művet. Visszafogett, rövid bevezetője nem utal vissza egy szóval sem a magyar Leibniz-recepció nagy pillanatára, az 1917-es fejleményekre, amelyekben maga is nem csekély részt vállalt.

Számos magyar filozófus, köztük Alexander Bernát, lelkesedése az első világháború iránt ismert ténye a tudományág történetének. Gyulai Ágost sokak véleményét kifejezte, amikor *A háború és az irodalom* című brosúrájában a következőképpen fogalmazott a németek teljesítményéről a háborús irodalom tekintetében:

Különösen a német irodalom végzett óriási munkát e téren, bizonyítékául a német szellem óriási felsőbbségének, melyet egy percig sem bénított meg az, hogy a nemzet milliói vonultak fegyver alá. A német irodalom be akarta és be tudta bizonyítani, hogy a német nemzet minden téren győzi erővel és diadala biztosítva van (Gyulai 1915: 26).

Ugyanakkor a kolozsvári egyetem körüli magyar filozófusoktól, Böhm Károlytól és Bartók Györgytől a háborús lelkesedés távolabb állt. Bartóknak a témába vágó *Háboru, közmivélődés, nemzetnevelés* című könyvében Kant *Örök békéjére* mutat az első hivatkozás. A gondolatmenet a magyar háborús valóságot a német szövetségtől elvonatkoztatva vizsgálta, és nem harmonikusnak, hanem problematikusnak fogta fel a háború és kultúra viszonyát. „A háború – írta Bartók György – „egyetlen, de kiméletet nem ismerő lendülettel vonta le a leplet kul-

² Ahogyan Müller 1967 a 208. sz. tételben a kötet cím fordításával (*Kleinere philosophische Schriften*) is jelzi, a kötet szerkezete a Reclam-kiadását követi.

turális életünk és erkölcsiségünk gyöngeségei, hibái, rákfenéje felül” (Bartók 1916: 47). Azon túl, hogy sem Böhm, sem Bartók nem foglalkoztak mélyrehatóan Leibnizzel, valószínűleg ez az attitűdjük is hozzájárult ahhoz, hogy a kolozsvári iskolát a bicentenáriumi kötetben egyedül a Bartók-tanítvány, protestáns Tankó Béla képviselte.

Az Akadémia Leibniz-emlékülésére a német tudós 200. születésnapjának másnapján, 1916. november 15-én került sor, amelyen öt előadás hangzott el, Alexander Bernát megnyitóját is beleértve (vö. Alexander 1917: 3). Amint az 1917-es *Athenaeum*-beli recenzió írja, „*Alexander, Dienes, Pauler, Rácz és Révész* Géza dolgozataikat – kivonatosan – a Társaságnak 1916. nov. 15. tartott emlékünnepeén olvasták föl, míg *Dénes, Finkey, Szemere, Tankó* és *Vida* külön cikkekkel járultak hozzá Leibniz szellemi munkájának rövid összefoglaló ismertetéséhez” ([x.] 1917: 269). A tanulmánykötet, illetve annak recenziója Alexander álláspontjának drámai megváltozását tükrözik. Az emléküléshez képest Finkey és Vida szövegei kifejezetten a militáns, németbarát vonulatot erősítették a kötetben, míg Dénes, Szemere és Tankó cikkei a filozófiai hozadékot nem növelték érdemben. Ugyanakkor a recenzió (x.) jelű szerzője – alighanem Alexander maga – már egy árva szót nem ejtett a könyv háborús vonatkozásairól.

Ha Alexander Kant-könyve az első filozófiatörténeti monográfiának volt nevezhető (vö. Kornis 1930: 197), akkor az 1917-es kötet teljes joggal nevezhető a filozófus céh első filozófiatörténeti tanulmánykötetének. A bicentenáriumi kötet a Magyar Filozófiai Társaság első kiadványa volt, amely reprezentatív módon jelezte egy szakma létét. A szerzők a Böhm-iskolához tartozó kolozsvári Tankó Béla (vö. Percz 2009: 35) jelenléte mellett is kifejezte a pesti iskola szembenállását a kolozsvári iskolával, amely utóbbi nem a nemzetközi trendekhez való felzárkózásban, hanem a tősgyökeres magyar hagyományban hitt.

Az Alexander Bernát előszavával kiadott kötet nem egy résztvevője az ő lekötelezettje volt: a kötetet nyugodtan tekinthetjük mindenestül Alexander vállalkozásának. Dénes Lajos esztéta, tankönyvíró, az 1910-es Alexander Bernát-emlékkönyv³ szerkesztője volt. Pauler Ákos, a budapesti egyetem professzora ekkor, egykori tanára, Alexander hívására érkezett az egyetemre (Somos 1999: 20, 107). Révész Géza a veje volt (Percz 1998: 123), Szemere Samu pedig későbbi életrajzírója, munkásságának kutatója, míg Vida Sándor, amint arról már szó esett, az 1907-es Leibniz-kötet fordítója.

Az emlékkötet számos tanulmányában keveredtek a politikai és a szakmai szempontok. A háborús propaganda kérdésében a kötet szerzői eltérő álláspontokat foglaltak el a német szövetség feltétlen igenlésétől a távolságtartóbb perspektíváig, jóllehet a háború elutasításáig egyetlen szerző sem merészkedett el.

³ Az emlékkönyvben Dénes, Szemere, Rácz, Révész és Vida szerepel az 1917-es kötet szerzői közül.

A legelkötelezettebben háborúpárti pozíciót Finkey és Vida tanulmányai foglalták el. Finkey írása mutatja, hogy Leibniz a jogász szakma számára fontos viszonyítási pont volt és maradt. Összegző megállapításának értelmében a német bölcselő

[m]int jogbölcsész is metafizikus és közvetítő marad, a Grotius által megalapított természetjogot igyekszik előrevinni, biztosabb alapokra fektetni, de belevegyíti a jogfilozófiába a maga vallásos kiindulópontját is, viszont annak mintegy ellensúlyozásául a közhaszon, a boldogság elvét is, az angol materialista filozófia vezető tételét. E közvetítő eljárása azonban még teszi őt eklektikussá, az ő jogbölcsészete harmonikusan kiépített, szinte eredetinek tekinthető kiadása a természetjognak. (Finkey 1917: 167).

Finkey nem tárgyalt filozófiai kapcsolódási pontokat, többek között nem utal rá, hogy az általa tárgyalt büntetőjogi nézetek miképpen volnának összhangba hozhatók a *Nouveaux essais* akaratemléletével. Összességében a szociál-utilitárius elméletek (Jhering, List) előfutárának tartja Leibnizet.

A politikus Leibnizről szólva csúszott át Finkey egyre inkább a német birodalmi gondolat dicséretének propagandisztikus regiszterébe:

A német *birodalmi* politikának, a német fejedelemségek, hercegségek szorosabb szövetségbe olvadásának, a mai *szövetséges államformáknak*, a császári és fejedelmi hatalom összhangba hozatalának kétségtelenül ő az első bátor és következetes szószólója. Mindenesetre találóan magasztalja őt nemcsak a tudományos világ (Pfleiderer, Ruck), de az egész német közvélemény, mint a német egység előharcosát s Németország európai és világpolitikai hivatásának apostolát (Finkey 1917: 189).

Mint ahogy Finkey szemében Leibniz vált a német szövetségi állam egyik első hirdetőjévé is: „A német birodalom sajátos államszerkezetének, a ’szövetséges állam’ (Bundesstaat) fogalmának kiépítéséhez Leibniz szintén jelentékenyen hozzájárult” (Finkey 1917: 191). A szerző utalt arra is, hogy az 1916-os *Német írások (Deutsche Schriften)* II. kötetének előszava mint a német militarizmus megalapítóját és az ifjúság testedzése szorgalmazóját üdvözli.

Így teljesedik ki Leibniz ürügyén Finkey tanulmányában a tiszta politika propaganda a „hű szövetséges”-től:

Ime a prestabilizált harmónia, az isteni állam hirdetője, maga kénytelen a háborút, az arra készülést ajánlani, ha a haza érdeke úgy kívánja. [...] S ha Leibniz ma élne, mikor az általa oly híven szolgált hannoveri fejedelmi ház egy késői gyenge utóda az angol trónon képes volt a vérrokon brandenburgi ház ivadéka, az ő vérszerinti unokafivére ellen titkos aknamunkával egy fojtó

hálót készíteni, mikor a szabadsághirdető és antimilitarista angol nemzet képes volt egy igazi világszövetséget összehozni a testvér német nemzet szabad fejlődésének megakadályozására, ma Leibniz is ajkára venné a keresztyén-ellenes, de teljesen érthető német jelszót: Isten büntesse meg Angliát! Ma Leibniz is örömmel látná, hogy az ő tudományos célú fizikai tervezetei, a víz alatt repülő hajó és az 'ezerszeresen összepréselt levegővel' hajtott légi hajó miként valósultak meg és mily rettenetes hadieszközökké váltak s miként képezik ma a német birodalom és hű szövetségeseinek legfőbb védőfegyvereit (Finkey 1917: 195–196).

Vida Sándor ugyancsak a német birodalmi gondolat összefüggésében helyezte el Leibniz filozófiai törekvéseit. Amint írta,

Ebben a korban, mikor Németország a szétzüllés örvényének szélén állott, élt és működött Leibniz, a német elméleti és gyakorlati szellem legtökéletesebb megtestesülése, hazájának egyik leghívebb fia, a németiség eljövendő nagyságának próféta-ihletettséggű előharcosa (Vida 1917: 285).

Itt kifejtett nézetei értelmében „Németország mai egysége, ereje, hatalma az ő [ti. Leibniz] működésének ismerete nélkül meg nem érthető” (Vida 1917: 314).

Rácz Lajosnak, aki Leibniznek Magyarországgal kapcsolatos nézeteit is feldolgozta ekkoriban, kisebb szerep jutott az emlékkötetben az egyetemi professzorok mellett. Németország hatalmának dicséretére csak a filozófiatörténet összefüggésében vállalkozott, mondván, Leibnizcel „kezdődik a német szellemnek az újkori és legújabbkori bölcsészet terén való uralma” (Rácz 1917: 251). A katonai lövészárkoknak a szellem területén való meghosszabbításától azonban Rácz kifejezetten elzárkózott:

S Németországgal és Ausztriával együtt mi magyarok is ünnepelünk a mai napon, – nem azért, mert most közös harcokban, egymás önállóságát és szabadságát védelmezve ontjuk vérünket, hanem ünnepelünk azért, mert mi a szellemi nagyság előtt, bármelyik népnek és kornak volt is a fia, mindig meghajtjuk lobogónkat (Rácz 1917: 251)

Pauler Ákos ugyancsak törekedett rá, hogy érdemi szisztematikus ellenvetései mellett Leibniz filozófiájában saját, ti. Pauler, korának adekvát képét is megragadja:

A metafizikai monizmus a változás tényét sohasem tudja megmagyarázni. Mert ha csak *egy* öntevékenységcentrum, vagyis csak *egy* szubsztancia létezik, nincs ok, hogy az a tülekedés, harc, létért való küzdelem, egyen-

súlybomlás, gatlás jöjjön létre, amelyet világunk képe mutat. Az egy, örök szubsztancia nyugalmába mikép kerülne ez a harc, mikép keletkezne ez az önmarcangolás? (Pauler 1917: 21).

Ezzel összefüggésben mutat rá arra, hogy a monizmus (Spinoza) kritikája éppen a tevékenység lehetetlenségén alapul Leibniznél. A Pauler által választott logikai és ontológiai kiindulópont tétje a pluralizmus harcának és a harmóniának az összegeyztetése:

Valóban: ebből a két kiindulópontból: a logikából és a létezés fogalmából fejthető ki ez a hatalmas metafizikai rendszer, mely *ha* transzcendens magyarázat egyáltalán lehetséges, egyedül képes a tapasztalatunkban adott nyüzsgő és küzködő, individualitásokból álló és mégis egységes világgá szövődő, szüntelen változást mutató és mégis állandó elemekre utaló, tökéletlen és mégis szüntelenül tökéletesedő, örökös harcot képviselő és mégis csodálatos harmóniába olvadó valóságról ellentmondásnélküli és jól megalapozott elméletet nyújtani (Pauler 1917: 25–26).

Harc és harmónia összegeyztetése kapcsán nemcsak arról van szó Paulernél, hogy Leibniz jó ürügyet szolgáltatott arra, hogy a magyar értelmiség kifejezze elköteleződését az első világháború szövetségi rendszere mellett. Hanem arról is, hogy a merő propagandán túllépő filozófusok, mint Pauler maga, megpillanthatták Leibnizben a szerzőt, aki magyarázatot adhat koruk dilemmájára. Úgy vélték, Leibniz tanítása alapján a háború nemzetközi konfliktusától és a szociális mozgalmak belső konfliktusától egyaránt az izgatottság és bizonytalanság állapotában leledző magyar értelmiség fenntarthatja a modernitás korának az állandóságába, a történeti Magyarország területi integritásának folytonosságába vetett hitet, amelynek a történeti emlékezet kezdete óta elrendezett harmóniáját már valóban csak a Gondviselés szavatolhatta tovább. A Pauler által kurzívtált 'ha' szócska mutatja: a szerző messze nem volt bizonyos abban, hogy ez a transzcendens értelemtulajdonítás továbbra is megtehető.

Pauler Ákos nem lelkesedett a háborúért (Somos 1999: 108). 1915-ben ironikus éllel közölte ismertetését a *Budapesti Szemlé*ben a háború filozófiája-irodalom egy darabjáról (Ernst Häckel: *Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod*, Berlin, 1915) (Somos 1999: 226; Somos 2004: 106). Nézeteit e tekintetben sokkal inkább az Osztrák–Magyar Monarchiához való kötődése határozta meg. Pauler Ákos számára fontos volt töretlen Habsburg-hűségű felmenőinek: apjának, Pauler Gyula történésznek és nagyapjának, Pauler Tivadar jogásznak, miniszternek a példája (Somos 1999: 15). Ahogy észrevehető Pauler jellemében a Monarchiához, annak állandóságához való ragaszkodás (Somos 1999: 111), úgy vehető észre az is, hogy a Monarchia-szerű történeti képződmények létét Leibniz-tanulmányában filozófiailag is alátámasztani igyekezett, mégpedig Leibniztől vett érvekkel.

Az emlékkötet többi szerzője nem ereszkedett bele aktuális korproblémák tárgyalásába, hanem filozófiai részkérdéseket tárgyaltak vagy eredetien, mint Révész Géza, vagy az eredetiség igénye nélkül, mint például Dienes és Tankó Béla.

Az akadémiai Leibniz-emlékkötet tágabb tudományos-ismeretterjesztő holdudvarral is rendelkezett. Finkey katonás utalásait Leibnizre mint az ifjúság test-edzésének apostolára az *Urania* 1916-os Leibniz-száma közvetítette a szélesebb olvasóközönség felé. A folyóirat ugyanis az emléküléssel egy időben tett közzé egy Leibniz-megemlékezést, mégpedig két másik írással szoros egységben. Az egyik egy nekrológ volt az 1916. november 21-én elhunyt Ferenc Józsefről, a másik pedig egy ismertetés a német nevelésről. Három közvetlenül egymás után szedett, egységként megjelenő cikkről van szó.

Az első cikkben Marczali Henrik történész a béke és civilizáció terjesztőjeként ünnepelte I. Ferenc Józsefet, és a kultúrmisszió gondolata mentén vont párhuzamot Ferenc József és Leibniz között. „Az a szellemi műveltség és erő – írta Marczali –, „mely uralkodása előtt csak néhány kiválasztott egyénnek volt kiváltsága, de melyet a kiváltságos osztályok sem becsültek meg mindig kellően, ő alatta vagy részben ő általa vált közkinccsé” (Marczali 1916: 338). Amint az írásból megtudjuk, Ferenc József is békeszerető volt, ám ugyancsak háborúra kényszerült (vö. Marczali 1916: 339). Marczali Henrik esszéje alapján úgy tűnik, hogy a magyar társadalomtudósok megpróbálták nem magyar nemzeti, hanem osztrák–magyar birodalmi gondolatra áthangszerezni azt, ami német birodalmi volt a Leibniz-bicentenárium jelszavai között.

A Leibniz-megemlékezés szerzője Vida Sándor volt, aki e helyütt a német kultúra szolgálatát emelte ki Leibniz életművéből. A török kori harcokkal összefüggésben utalhatott Leibniz magyar vonatkozású megjegyzéseire, illetve vonhatott párhuzamot az akkori idők és az első világháború civilizációvédő harcai között. Nem mulasztotta el hangsúlyozni a franciaellenes összefüggésben fennálló hasonlóságot a hajdan és a most között: „[k]ülönösen erélyesen száll síkra [ti. Leibniz] XIV. Lajos erőszakoskodásai, birtokbitorlásai ellenében” (Vida 1916: 342). Egyéb vonatkozásaiban Vida Sándor cikke szintén a kultúraterjesztés kérdését helyezte előtérbe, megjegyezve, hogy Leibniz „[m]int államférfi, philosophus, tudós és culturaterjesztő egyaránt nagyhatású tevékenységet fejtett ki” (Vida 1916: 339). Az *Uranidában* megjelent cikkében Vida egyenesen úgy értékelte, hogy Leibniz hazafiságát kifejező politikai művei jelentősebbek voltak filozófiai írásainál (Vida 1916: 340). Eme nagyközönségnek szánt írásban a szerző megemlítette amaz (az első tekintetében fiktívnek bizonyuló) adalékokat is, hogy Leibniz Magyarországon is járt, illetve hogy Erdély kancellárságáért folyamodott (Vida 1916: 341, 343).

Barcsai József a nevelésről írott cikkében úgy fűzi tovább a tanulmányhármas közös gondolatát, hogy az általános, egységes német nevelés az, amely korában a kultúra szolgálatában áll. A fiatal német polgár „mint német faji tulaj-

donságaiban megerősödött, a német civilisatio és cultura eszközeivel gazdagon felszerelt, hazája nagyságáért lelkesülő culturember lép ki az életbe” (Barcsai 1916: 344). E nevelés jellemzője, hogy az individualizmus helyett a kollektivizmust szolgálja, és lényegéhez tartozik az „élő, eleven tudás”, a „bensőség”, a „tudás és cselekvés egysége”, illetve a „test kiképzése” (Barcsai 1916: 347–348, az eredetiben kiemelve). Ily módon visszakanyarodik a gondolatmenet Leibnizhez és a „*theoria cum praxi*” leibnizi jelmondatához.

Nemzetkarakter és nemzetnevelés összefüggéséről szólva az 1916-os *Urania*-cikk a Wundt-féle nem-francia (egoista), és nem-angol (e világi) filozófiával szemben éppen a *theoria cum praxi* egységében fedezte fel a német nevelés sajátosságát. A szerző szerint a német nevelés fő elvei a következők: személyiség, való élet, élő, eleven tudás, bensőségesség, tudás és cselekvés egysége, ez utóbbi gondolattal teremtve meg a kapcsolatot a Leibniz-nekrológgal.

A Leibniz-émlékév más írásokat is magával hozott. Ezek közül kiemelkedik Rácz Lajosnak Leibniz és Magyarország kapcsolatait tárgyaló írása. Az emlékkötetben csak szórványosan mutatkozott meg a törekvés arra, hogy Leibniz életének és működésének egyes vonatkozásait hozzákössék a magyar történelemhez. Ezt a munkát első megközelítésben Rácz Lajos végezte el a testimóniumok összegyűjtésével Leibniz számára hozzáférhető műveiből. A leibnizi érdeklődés *pièce de résistance*-át jelentő kérdést, vagyis Leibniz állítólagos Magyarországi tartózkodását illetően forgalomban volt egy tudományos és egy „fürs Volk” válasz. A levelezés alapján Rácz helyesen kimutatta, hogy Leibniz nem járt Magyarországon, csak tervezte azt, ám a népszerű cikkekben, ő is és más szerzők is, továbbra is Guhrauer és Kuno Fischer életrajzaira utaltak, amelyek ellenkező értelemben foglaltak állást.

Rácz a forrásokat ismertető tanulmányában felteszi a kérdést: „vajon mi csoda viszonyban, vonatkozásban állott Leibniz Magyarországgal és a magyarsággal? ismerte-e hazánk nyelvét, földjét, történetét?” (Rácz 1916: 713) Attól a szándéktól vezérelve, hogy a német–magyar szolidaritást Leibniz korába, sőt magára Leibnizre visszavetítse, a német filozófusnak a magyarokra vonatkozó nézeteit jócskán megszépítve Rácz arra az álláspontra jutott, hogy „a török hódításokkal Európát és az európai kulturát fenyegető veszedelem és a törököknek Magyarországból való kiszorítása mindig élénken foglalkoztatta őt [ti. Leibnizet]” (Rácz 1916: 713), aki „a magyar politikai és vallási viszonyoknak megítélésében a legjobb és legalaposabbat nyújtotta, a mit egy külföldi ember ez időben egyáltalában nyújthatott”, és ezért „bámulnunk kell azon a magasfokú objectivitáson, a mely hazánkra vonatkozó nyilatkozatait, ítéleteit jellemzi” (Rácz 1916: 714).

Külön területnek tekinthető Leibniznek mint protestáns valláspolitikusnak a vizsgálata Magyarországon. Rácz Lajos 1916-ban a református olvasóközönség érdeklődését szem előtt tartó visszaemlékezést írt Leibnizről, melynek első része Leibniz vallásfilozófiai nézeteit, a második pedig a felekezetek reuniója,

illetve uniója érdekében kifejtett tevékenységét tárgyalta Höffding, Ueberweg, Windelband, Zeller, Eucken, Pünjer és Pflaiderer műveinek szakirodalmi bázisára támaszkodva.

Az emlékkötet fogadtatásának legjelentősebb írásai közé tartozik Babits Mihály kritikája. Babits jól látta, hogy a kötet közvetlenül akar tevékeny részt vállalni a filozófiai hagyománynak az aktuális lövészárkok vonalaival megegyező felparcellázásában. Ezért kérdezi:

De ha áthatná is [ti. a német birodalmi gondolat Leibnizet], ha minden gondolata német érzéssel, német szellemmel volna átfűtve? Mi vagyunk éppen azok, akiknek ezt felfedezni, hangsúlyozni kellene? Megértjük, ha a németek hangsúlyozzák most, a háború szenvedélyei közt, mikor az ellenfél kultúrájukat is különböző támadásokban részesíti. De hogyan értsük meg a magyar filozófiában – hát annyira németek vagyunk mi? Nincs egyéb mondanivalónk Leibnizről ünnepén, nem dicsérhetjük őt másról, mint hogy német, NÉMET volt? És éppen ma a világháborúban, mikor minden emberien gondolkodó embernek kötelessége volna enyhíteni a nemzetek közötti űrt, ahelyett, hogy azt folyton hangsúlyozva még a tudományba is bevigye? Ez filozófia? Nem éppen ennek ellenkezője volna-e ma a filozófia életmissziója? (Babits 1978: 501–502).

Babitshoz hasonlóan más szerzők is a háborúellenesség kifejezésére láttak alkalmat a Leibniz-ünnepben. A polgári radikálisok lapjában, a *Huszádik Században* a Babitséhoz hasonló irányú cikk jelent meg Czébelly Domokostól. Czébelly mint a „nagy békítőről” emlékezik meg a „philosophus teutonicus”-ról (Czébelly 1917: 53). „Az emberi szellem tevékenységének oly korlátlanágával és mélységével állunk itt szemben – írja –, „amihez hasonlót talán csak Goetheben szemlélhetünk, s amilyenre sohasem lett volna az emberiségnek nagyobb szüksége, mint ma, mikor minden történelmi koroknál válságosabb korszakot élünk” (Czébelly 1917: 54). A vezető értelmiségiek közül említést érdemel még Palágyi Menyhért megemlékezése a *Magyar Figyelő*ben. Palágyi szerint az ünnepelt „[b]izonyos tekintetben Goethével hasonlítható össze: Leibniz és Goethe képviselik ugyanis eddigelé a német nemzeti szellem legmagasabb kivirágzását, az egyik az értelmi, a másik a kedélybeli alkotó erő tekintetében” (Palágyi 1917: 177).

Az emlékkönyv fogadtatásának többi darabját maguk az érintettek írták, mégpedig a kötetben kidomborodó háborúpárti üzenet minél teljesebb elkenődésének szándékával. Amint már szó esett róla, az *Athenaeum* 1917-es recenziója hallgatásba burkolta a tény, hogy a kötet szerzőit esetlegesen filozófián túli szempontok is motiválták Leibnizhez való közelítetésük során. Ugyanez áll Rózsa Dezsőre, aki 1924-ben recenzálta az 1917-es kötetet a *Kant-Studien*ben. E recenzió semmi említést nem tett a 1917-es vállalkozás politikai céljairól. A cikk egyébként olyan szerzőtől származott, aki a világháború idején maga is részt vett a háború filozófiájának hazai népszerűsítésében (vö. Rózsa 1915).

A recenzió fő szándéka Alexander Bernát hozzájárulásának eltúlzott kiemelése, s így közvetve Alexander tudományos súlyának a kedvezőbb színben való feltüntetése volt. Alexander ugyanis, akit az 1919-es Tanácsköztársaság után, mivel hivatalában maradt, megfosztották katedrájától (vö. Somos 2004: 120), ekkoriban Németországban tartózkodott, ahol Spinozáról szóló könyvét is megjelentette. A *Kant-Studien* recenziója ezen túlmenően Pauler és Révész hozzájárulását tárgyalta érdemben (vö. Rózsa 1924).

A háború után Alexander Bernát nyilvános és a privát énjének elválasztását hangoztatva kereste az önigazolást. Shakespeare-könyvének 1918 júniusáról keltezett előszavában próbálta meg összhangba hozni a háborús propagandáját és az értelmiségi háborúellenességet: „ez a vad háború azzal az állandó nagy nyomással, mellyel lelkünket megüli, szinte észrevétlenül elveszi szabad erőnket. A hallgatóság előtt még valahogy összeszedjük magunkat; az íróasztalnál, magunkra hagyatva, vesszük észre nagy ernyedtségünket” (Alexander 1920b: v). „A háború – folytatta a gondolatmenetet – csak bennünk emberekben tesz kárt, az igazi értékekhez nem tud férkőzni; csakis embereket öl meg, de a legkisebb gondolatot sem. Sőt a gondolat a legkeményebb pajzs a háború ellen.”⁴

Leibniz dualizmus kori magyarországi recepciójának rekonstrukciója nyomán a következő kép bontakozott ki. A 18. században az „iskolafilozófiai” rendszerek alkotóelemét képezte filozófiája. A 19. században a leibnizi tanítás a katedrafilozófiákból kiszorult, legfeljebb bírálat tárgyaként lehetett azokban jelen, ellenben tovább élt a magyar jogászai kultúrában mint az „észjogi” hagyomány klasszikusa. A 19. század utolsó negyedében jelentek meg a filozófiatörténeti feldolgozások kezdetei, egyelőre nem részeként a magyar szellemi élet élvonalbeli teljesítményeinek. E művek az akkori német irodalom alapján mint Kant „előkészítőjét” tárgyalják Leibnizet. A 20. század legelejétől Cassirer, Couturat és Russell irányváltó művei után, határozottan azok ellenében folytatódott a filozófiai recepció, továbbra is Leibniz metafizikájára helyezve a hangsúlyt. Az 1907-es fordításkötet után, az első világháború idején, a „német” Leibniz alakját üdvözölte és propagálta a budapesti filozófiaprofesszor Alexander Bernát és köre, és fogadta fenntartásokkal Böhm Károly és iskolája Kolozsváron. Trianon után a feledés és emlékeztetkiesés övezte a háborús filozófia légkörében kimunkált Leibniz-képet, jóllehet a Leibniz-kutatás az 1917-es ünnepi tanulmánykötet szerzőinek a kezében maradt, és a feledés munkáját ugyanazok végezték el, akik az emlékeztét.

⁴ Alexander 1920b: vi–vii, idézi: Sebestyén 1934: 29. Azaz a datálás figyelembe nem vételén alapul Sebestyén Imre gondolata, aki szerint Alexander Shakespeare-tanulmánya 1916-ból inkább a szellem függetlenségét hirdeti a háború felett. A Shakespeare-könyv visszatekintve tükröz más hozzáállást a háborúhoz.

Irodalom

- Alexander Bernát 1881. *Kant. Élete, fejlődése és philosophiája*. I. kötet. Budapest: MTA Könyvkiadó Hivatala.
- Alexander Bernát 1902–1903. *Az újkori philosophia története*. I–II. – – egyetemi tanár előadásai után jegyzi: Steiner Izidor bölcsészethallgató. Kézirat.
- Alexander Bernát 1907. „Előszó.” In: Leibniz 1907, 5–6.
- Alexander Bernát 1916. „Leibniz. Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság Leibniz-ünnepén 1916. nov. 15.” In: Leibniz 1917, 3–8.
- Alexander Bernát 1920. *Shakespeare*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Babits Mihály 1978. „Leibniz mint hazafi.” In: uő, *Esszék, tanulmányok*. A szöveget gondozta, utószó, jegyz. Belia György. Budapest: Szépirodalmi. 499–502.
- Barcsai József 1916. „Német nevelési eszmények.” *Urania*. Népszerű tudományos folyóirat. Kiadja az „Urania” Magyar Tudományos Egyesület 17/12, 344–348.
- Bartók György 1916. *Háború, közmívelődés, nemzetnevelés*. Kolozsvár: A szerző sajátja.
- Czébely Domokos 1917. „Leibniz.” *Huszedik Század* 18/1, 53–54.
- Dénes Lajos (szerk.) 1910. *Dolgozatok a modern filozófia köréből*. Emlékkönyv Alexander Bernát 60. születése napjára. Budapest: Franklin-Társulat.
- Finkey Ferenc 1917. „Leibniz jogbölcsészeti és politikai eszméi.” In: Leibniz 1917, 152–197.
- Gyulai Ágost 1915. *A háború és az irodalom*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Kornis Gyula 1930. *Magyar filozófusok*. Budapest: Franklin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1907. *Értekezések*. Fordították dr. Bauer Simon és dr. Vida Sándor. Budapest: Franklin-Társulat. (*Filozófiai Írók tára*, XX.)
- Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából* 1917. Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey Ferencz, Pauler Ákos, Rácz Lajos, Révész Géza, Szemere Samu, Tankó Béla, Vida Sándor dolgozatai. Budapest: Franklin-Társulat. (*A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára*. Szerk. Alexander Bernát. 1.)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1930. *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Ford., magy. jegyz. Rácz Lajos. Budapest: MTA. (*Az Akadémia filozófiai könyvtára*. 1.)
- Marczali Henrik 1916. „I. Ferenc József.” *Urania*. Népszerű tudományos folyóirat. Kiadja az „Urania” Magyar Tudományos Egyesület 17/12, 338–339.
- Mester Béla 2006. „Filozófiai Írók Tára (1881–1991).” In: David Hume, *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai Kiadó, iii–xx. (Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézet. *Filozófiai Írók Tára*. Harmadik folyam. Szerk. Bence György, Bodnár M. István, Borbély Gábor, Boros Gábor.)
- Mészáros András 2004. „Iskolai filozófia Felső-Magyarországon a 19. században.” In: Mester Béla – Percz László (szerk.), *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Budapest: Áron Kiadó, 122–180. (*Recepció és kreativitás. Nyitott magyar kultúra*. Sorozatszerk. Palló Gábor.)
- Mitrovics Gyula 1912. „A magyar bölcséleti irodalom vázlatja.” In: Schwegler 1912, 485–553.
- Müller, Kurt (szerk.) 1967. *Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (*Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs*. Hrsg. von der Niedersächsischen Landesbibliothek. Bd 1.)
- N[otter] A[ntal] 1894. „Leibniz és a scholasztika.” *Bölcséleti Folyóirat* 9, 291–296.
- Palágyi Menyhért 1908. „A nemzeti gondolat philosophiája.” *Magyar Társadalomtudományi Szemle* 1/1, 24–44.

- Palágyi Menyhért 1917. „Leibniz.” *Magyar Figyelő* 7/2, 177–186.
- Pauler Ákos 1917. „Leibniz metafizikája.” In: Leibniz 1917, 9–40.
- Pauler Tivadar 1871. *Jog- és államtudományok encyclopaediája*. Negyedik javított és bővített kiadás. Pesten: Athenaeum.
- Pauler Tivadar 1878. *Adalékok a hazai jogtudomány történetéhez*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadóhivatala.
- Perecz László 1998. *A pozitívizmustól a szellemtörténetig*. Athenaeum, 1892–1947. Budapest: Osiris.
- Perecz László 2009. *A fölfedezett reneszánsz*. Filozófiatörténeti tanulmányok: Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Polgár Gyula 1905. „Leibniz három kiadatlan mystikus dialogusa.” *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* 1905/16. füzet, 29–32.
- Rácz Lajos 1916. „Leibniz és Magyarország.” *Akadémiai Értesítő* 27/12, 713–727.
- Rácz Lajos 1917. „Leibniz egyénisége, fejlődése, filozófiája.” In: Leibniz 1917, 251–283.
- [Rácz Lajos] 1930. „Bevezetés.” In: Leibniz 1930, 3–15.
- Rózsa Dezső 1915. „A nemzetek filozófiája és a világháború. Wundt megvilágításában.” *Népművelés* 20/10, 525–532.
- Rózsa, Desider [Dezső] 1924. „Alexander, Bernhardt: Leibniz.” *Kant-Studien* 29/2, 516–517.
- Schwegler Albert 1912. *A bölcselet története*. A Koeber-től átnézett és bővített tizenötödik kiadás után. Második, átdolgozott kiadás. Budapest: Franklin-Társulat. (*Filozófiai Írók Tára*. Szerk. Alexander Bernát és Bánóczi József. 19. kötet.)
- Sebestyén Károly 1934. *Alexander Bernát*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Somos Róbert 1999. *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Martonvásár: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó.
- Somos Róbert 2004. *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon után*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Stóhr Antal 1875. *Leibnitz egyetemes tudománya*. Kassa: Pannonia.
- Tirtsch Gergely 1898. *Leibniz erkölcstana*. Balassagyarmat: B.-Gyarmati Könyvnyomda Részvénytársaság.
- Vida Sándor 1907a. „Leibniz élete és bölcsészete.” In: Leibniz 1907, 7–60.
- [Vida Sándor] 1907b. „Forrásmunkák.” In: Leibniz 1907, 225.
- Vida Sándor 1916. „Leibniz 1646–1716. Halálának kétszázéves évfordulóján.” *Urania*. Népszerű tudományos folyóirat. Kiadja az „Urania” Magyar Tudományos Egyesület 17/12, 339–344.
- Vida Sándor 1917. „Leibniz politikai és kulturális tevékenysége és hatása.” In: Leibniz 1917, 284–315.
- (x.) 1917. „Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából.” *Athenaeum Új folyam* 3/4–5, 269–272.

RÁKAI ORSOLYA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Irodalomtudományi Intézet

Idegenek hazája

Tormay Cécile idegen nőalakjai az *Emberek a kövek között* és *A régi ház* című regényekben

Tormay Cécile írói munkássága ma sem sokkal ismertebb, mint a 20. század második felében volt, bár a két világháború közti politikai nézeteinek és tevékenységének köszönhetően manapság egyre kifejezettebb igény mutatkozik alakjának irodalomtörténeti újraértékelésére is. Az irodalomtörténeti figyelem mindenképpen indokolt, hiszen a kortárs irodalomkritika nagy figyelemmel és egyöntetű elismeréssel fogadta első megjelenő műveit – az úgynevezett nyugatos tábor éppúgy, mint az úgynevezett konzervatív. Folyóirata, a tudatosan a *Nyugat* ellensúlyának szánt *Napkelet* számos tehetséges kritikusként és íróként nyújtott publikálási lehetőséget, s nemcsak a konzervatív tábor képviselői közül. Közéleti tevékenysége azonban már a korban megosztotta az irodalmi életet: az első világháború után a Horthy-éra egyik legaktívabb és befolyásos támogatójaként egyre inkább elmosódott a határ írásaiban az irodalom és a politika területei között.

Dolgozatomban nem politikai tevékenységét kívánom vizsgálni, s irodalmi tevékenységét is csak egy meghatározott nézőpontból veszem szemügyre. A kortárs kritikusok – mindenekelőtt az asszimiláció problémája iránt különösen érzékeny Schöpflin Aladár – az asszimiláció, az egymástól eltérő kulturális identitások („fajok”) ütközéséből fakadó tragédiákat látták a Tormay pályájának első felében írt prózai művek középponti problémájának. Különösen a korai *Emberek a kövek között*, illetve a későbbi *A régi ház* értelmezésében jelentős ez a vélemény. Jelen írásomban azt vizsgálom meg, mennyiben tekinthető ez az elképzelés megalapozottnak, valóban ilyen egyértelműen redukálók-e a művekben konfrontálódó identitásminták, vagy találunk-e esetleg összetettebb, a „faji” (mondjuk, kulturális/szocializációs) problematika mögött-alatt további, az ideologikumot meghaladó és az esztétikumot jobban megközelítő lehetséges értelmezési, motivációs rétegeket, s ha igen, melyek lehetnek ezek. Ez a kérdés azért is érdekes, mert Tormay maga is asszimiláns családból származik (*A régi ház* című regény nagyrészt családja 19. századi beilleszkedésének története) – Schöpflinhez hasonlóan felmenői német polgárcsaládból erednek. A család azonban a 19. század végén nemességet kapva merőben más társadalmi

pozícióba kerül, mint a polgári miliőben megmaradó Schöpflin. Tormay esetében, politikai megnyilatkozásait olvasva, immár nem kétséges a maradéktalan, harcosan küldetéstudatos azonosulás a hegemonnak és homogénnek tekintett magyarsággal, két említett korai regényében azonban az asszimilációról jóval árnyaltabb képet rajzol. E kép pedig annál is érdekesebb, mert mindkét esetben jelentős szerepet játszik benne a találkozást, illetve az asszimilációt megélő szereplő neve: az *Emberek a kövek között* Jellája és *A régi ház* főhőse, Ulwing Anna nőként szembesül a „másik oldallal”, s ez a másik oldal mindkét esetben a magyarság (férfi) képviselője.

A dolgozat által felvetendő másik kérdés kultusztörténeti jellegű: ha az irodalmi művek irodalmi-esztétikai szempontú újraolvasása nem történik meg, akkor minek az alapján kerülhetnek nem vagy nagyon felületesen olvasott szerzők hirtelen (újra) nagyra értékelt pozícióba? A kérdés csak látszólag költői („politikai okokból”), valójában az irodalomnak, az irodalom tanításának és általában az irodalom „társadalmi felhasználásának” összetett problémájáról van szó. A kultikus szerzők kiválasztása nem esetleges, de ez elsősorban kritikatörténeti kérdés. Hogyan, milyen értékelő szövegekre megy vissza végső soron a kiválasztás, milyen kontextusba illeszkednek e szövegek (része-e egyáltalán ennek a kontextusnak maga a tárgyalt mű a saját szövegszerúségében), milyen érveket használnak ezek a szövegek, és hogyan képesek ezek az esztétika és az irodalom határait már születésük pillanatában áthágó „kritikai” szövegek olyan hatékonyan ideológiai és politikai folyamatokba betagozódni? Az „irodalomtörténetibb” jellegű válasz erre e folyamat részletes vizsgálata – de ez nyilván nem lehet célja egy a jelen kötetbe készült írásnak. A másik válasz az irodalom és az ideológia – jelen esetben a nemzeti ideológia – kapcsolataival és e kapcsolat szövegszintű működésével függ össze, mindenekelőtt a kollektív identitások textuális, a társadalmi kommunikáció szabályai segítségével létrejövő volta, továbbá emez identitásoknak a társadalmi kommunikáció nyilvános tereiben való (folyamatos) létrehozása révén. Részt vehet ilyen folyamatokban maga az adott irodalmi mű is, és sokszor részt is vesz (sokszor kanonikus, hagyományosan magasra értékelt klasszikus mű is), de elképzelhető, hogy inkább csak sajátos, reduktív értelmezői eljárások révén kerül ilyen helyzetbe egy mű. A kultusz kutatásban ez utóbbit nevezték el appropriációnak, az irodalmi mű politika (vagy erkölcs, vagy vallás) általi kisajátításának, s egyszersmind aktív, mondjuk így, „társadalmi hatóerővé” tételének. A dolgozat másik célja tehát ennek a kérdésnek a körvonalazása lenne: az, hogy miként alakulhatott ki Tormay munkássága körül olyan kultusz, amely paradox módon a kritikailag két legsikerültebbnek tekintett művét tekinti leghangúlytalanabbnak.

1. A téma: az asszimiláció

Tormay két korai regényének befogadástörténetében mára uralkodónak nevezhető az a megállapítás, hogy a művek középponti konfliktusa az asszimiláció, sőt – ahogyan Horváth János fogalmaz – kifejezetten a (korabeli szóhasználatlaltal élve) fajok találkozásának problémája, a „fajkeveredés” e művek tulajdonképpeni témája (Horváth 1937: 508). A horvát–magyar viszony irodalmi ábrázolásairól írott tanulmányában Fried István (Fried 2004) számos példát hoz arra, hogy a korabeli kritika egyértelműen a „fajok találkozását” mutatja be „legprimitívebb műveltségű egyének szerelmében”, szembeállítja „a magyar fajt a horvát fajjal, az egyéni törekvést a faji kényszerűséggel [...] csak azt akarja megmutatni regénye folyamán, hogy mily tragikus törvényszerűséggel gázol végig a faj szelleme az egyéni törekvéseken” (Pankotai 1938: 16) – jelen esetben, a recept szerint allegóriaként olvasva a művet, a mondanivaló a nőként megjelenített horvát fél sajnálatos, de sorsszerű és elkerülhetetlen bukása a férfiként szereplő magyar faj szintén megkérdőjelezhetetlen felsőbbrendűsége és uralomra született volta okán, bármily jóhiszemű egyéni kísérlet is történe a két fél kibékítésére. Horváth János szintén kezdettől a vad, „vakmerő szláv hegyek” és az „elsimult, hallgatag nagy magyar alföld” küzdelmét látja a regényben, s e preconcepciójának szálára felfűzve mutatja be a cselekményt is. Tormay mai monográfusa, Kollarits Krisztina lényegében elfogadni látszik ezt az értelmezést, amikor azt írja, hogy az *Emberök a kövek közöttben* éppúgy, mint *A régi házban* „a mentalitásbeli, nemzeti különbségek [...] áthidalhatatlannak bizonyulnak”, s végső soron ez okozza a szereplők bukását, illetve boldogtalanságát (Kollarits 2008: 17). Ezért talán nem tanulság nélkül való röviden felidézni Horváth kritikáit. Véleménye szerint mindkét esetben a „magyar ember” (azaz férfi) egyik legfőbb sajátossága, a hallgatagság okozza a tragikumhoz vezető félreértéseket: „A magyar ember szótalanságát, kevésszavúságát mindnyájan jól ismerjük, szinte faji bélyegnek tudjuk: »természete már ez magyar embereknek.«” Mind Réz András, a horvát hegyek leányának, Jellának a szerelme, mind Illey Tamás, *A régi ház* Annájának férje

hallgatag, magukban rágódó, nem közlékeny magyar emberek. [...] Magyar férfiakban ez csakugyan gyakori, költészetünk legnagyobbjaiban sem ismeretlen vonás (Vörösmarty, Arany), e két regényben pedig valóságos faji tulajdonság gyanánt jelentkezik, mely félreértések, elhidegülések kútfeje lesz, s akadálya annak, hogy a más fajbeli nő egész lélekkel egyesülhessen velük. A magyar feleségek szinte már hozzánevelődtek az ilyen zárkózott természetű férjhez, s tudnak vele bánni, kitalálják, mi a gondolatuk, mi bántja őket, valódi intuitív lélekismeretre tettek már szert férjük oldalán. Az idegen nő azonban, Tormay Cécile két nőalakja, hogy úgy mondjam, csak „szórolt ért” (Horváth 1916: 882–883).

A konfliktus tehát mindkét esetben megnyugtatóan egyszerű, a problémát pusztán az asszimilálatlan idegen nők sajnálatosan csekély intuitív lélekismerete okozza.

Horváth azonban nem vesz tudomást a két regény számtalan részletéről, melyben Tormay nőalakjainak épp a beszéddel, a szóval, a nyelvvel kapcsolatos problémáit emeli ki. A gyakorlatilag teljes magányban felnövő Jella, aki nehezen fejezi ki érzéseit és gondolatait, nem a szavak embere. Anyjával sem tudott beszélni, érzéseiket nem tudták szavakban megosztani egymással. Jella rengeteg szót nem is ért abból, amit az emberek használnak. Szerelme, az alföldi Réz András szabadságáról feleséggel tér vissza, „s ezt előre tudatja is Balog Péterrel, aki meg Jellával közli” (Horváth 1916: 878), írja Horváth János – nem említve, hogy Réz Jellának ír először levelet, csakhogy Jella nem tud olvasni: „így írva egészen mások voltak a betűk” (Tormay 1917:223). A regény egyik legmegragadóbb része, amikor a lány mindent megpróbál, hogy hozzájusson szerelme üzenetéhez, de hiába: az öreg koldusasszony, akire gyerekkorából emlékszik mint hozzá hasonló kiteszítottra, s akihez elmegy, már rég halott. Érdekes Horváth azon megállapítása is, hogy Jella „nyomorban, de azért boldogan” átélt gyermekévek után megy feleségül „egy öregedő, beteges, magyar pályaörhöz”, akihez egyszer „elvetődik falujából” (Horváth 1937: 508; Horváth 1916: 878). A kis szenvedélyes és felszínes, gondtalan „hegyi virágszál” képehez (olasz–szláv vér, emeli ki külön felkiáltójellel Horváth) természetesen ez illik, csakhogy Tormay regénye nem erről szól. Jella kiteszítva él a falu szélén anyjával, akiről nem tudja, hogy korábban lényegében a falu prostituáltja volt, amit, öregedvén, a falu megbosszul rajta – a férfiak, akik korábban hozzá jöttek, nemhogy nem védik meg, de igazat adnak az asszonyt kövel megdobálóknak „azzal a töredelmességgel, a melylyel a férfiak észreveszik, hogy vétkeztek, mikor már... jól laktak a bűnnel” (Tormay 1917: 30–31). Anyja ezek után magára hagyja lányát, hogy valami új életet próbáljon kialakítani szülőföldjén, a tengerparton, ahová majd a lányt is magával vihetné, s Jella egyedül marad. Épphogy kinőve a gyerekkorból, kiskamaszként szabad céltáblájává válik a falubeli legényeknek, akik „az anyja útjára” akarják küldeni a leányt is: állandó félelemben él, tudja, hogy senkire sem számíthat. Apjához hiába megy, rég más nővel él, s veri azt is, ahogy Jella anyját, aktuális párja pedig közli a lánnyal, hogy az apja igazából nem is az apja (a regény homályban hagyja, hogy ez igaz-e, vagy csak a lányt akarta így a potenciális „mostoha” végleg elűzni). A pályaőr Péterhez pedig Jella úgy „vetődik el”, hogy az életéért fut a rajta „büntetésből” (mert nem engedett az utána járó legénynek) csoportosan erőszakot tenni akaró falubeli legények elől árkon-bokron-szakadékon át. Tormay még sokáig (egészen a Réz Andrással kibontakozó szerelemig, mely a regény idejében több évvel Jella és Péter házasságkötése után történik) gyerekasszonynak nevezi Jellát, vagyis valószínűleg ekkor is legfeljebb tizes éveit vége felé járhat csak, s inkább gyermeke nála több évtizeddel idősebb férjének, mint felesége.

A történet és a szereplők ábrázolása tehát jóval összetettebb, finomabb és merészebb annál az igen leegyszerűsítő nacionalista allegóriánál, amivé a mű a korabeli kritikákban – legnagyobb hatásúnak bizonyulón Horváth Jánosnál – válik. Sokkal inkább érthetünk egyet Schöpflin Aladárral, aki szerint az *Emberek a kövek közt* esetében „a lélektani konfliktus még teljesen személyes ügye két embernek, semiképp sem kapcsolódik bele valami közösségbe, a két emberen kívül alig is van több szereplő, a milieu csak a természet, amely az impresszionista festők élénk, mozgalmas színskálájával van ábrázolva” (Schöpflin 1937: 210). Schöpflin tehát nem szűkíti le valamiféle nemzeti („faji”) különbségre a konfliktust már az 1911-es regény esetében sem: a másság, mutat rá, nem valamiféle misztikus vérségi eltérésből, hanem nagyon markáns életmódbeli különbségből és az életutak társadalmi pozíciójának eltéréseiből fakad. Még pontosabban fogalmaz (majdnem száz évvel később) Zsadányi Edit, aki kitér a regény szempontjából igen hangsúlyos női fókusz kérdésére is:

Jella az emberi civilizáció és a természet határmezsgyéjén él. Kecsepász-torként a hegyeket járja, nem tud sem írni, sem olvasni, nem tudja szavakká szelídíteni lelki vívódásait. Érzékeljük bensőséges kapcsolatát a természettel, de a természet nyelvét csak a kislány beszéli. E beszédnek csupán a töredékeit fogjuk fel, ahogy a kislány is csak a töredékeit érti meg a körülötte zajló életnek. „Nem lázongott többé, hogy az ismeretlen messzeségben végük van a hegyeknek, mert hiszen, így jobban lehetett őket szeretni... Könnyein át felnézett rájuk. Mintha egyszerre megtörték, megolvadtak volna, mintha jönnének hozzá a fenyvesek felett, mintha a szemén át bele akarnának ömleni. És ekkor, amint ott feküdt a földhöz tapadva, úgy érezte, hogy szíve nem is az ő mellében ver, hanem alatta a kövek között; úgy érezte, hogy az ő vére hajtja a kis források lüktetését a mohában, az ő lélegzete rezgeti lassan, lassan az irtásban a havasi füvet” (Tormay 1917: 61–62).

Ha ezt a kövek között lejátszódó jelenetet a regény önértelmező alakzatának tekintjük, felmerül az az értelmezési lehetőség, hogy a mű a kövek közt rekedt, természet és társadalom határmezsgyéjén élő (női) hangokat szólaltatja meg. Hangot ad azoknak, akik nem tudják önmagukat képviselni (Zsadányi 2007: 815–816).

A régi ház című regényben azonban Schöpflin is úgy látja, hogy „a közelmúlt egyik legjellemzőbben magyar problémája” a téma – ami nem egyszerűen az asszimiláció, hanem a *tömeges* asszimiláció – ám ezt a művet nem tárgyalja olyan részletességgel, mint az *Emberek a kövek közöttet*. Értelmezését alátámasztja a regény szoros olvasata is: néhány elszórt kiszólástól eltekintve az idegenség társadalmi rétegek, nevezetesen a polgári és a nemesi származású szereplők konfliktusán alapul – gondoljunk például az Anna számára oly meghatározónak bizonyuló tánciskolai jelenetre vagy Kristóf iskolai kapcsolataira.

Ez az idegenség Anna számára fizikai ismertetőjegyekben is megjelenik: későbbi férje, a dzsentri Illey Tamás részben épp kifinomult, úri, a kétkezi munkát sok generáció óta hírből sem ismerő testalkata miatt kelti fel érdeklődését.

Horváth konfliktusképe a hallgatók magyar férjről és a csak szóból értő német feleségről itt sem igazán meggyőző: Tormay számos helyen ábrázolja úgy Annát, mint aki a szavakban nem bíz, s nem is igazán tudja általuk kifejezni magát, csak a zenében érzi magát biztonságban.

Csak akkor, csak úgy birt Tamásnak valamit mondani, hogy ha énekelt. Megértette-e? Szerette-e hallani? Nem tudta. Illey más volt, mint mindazok, akiket eddig ismert. Mikor a szemük találkozott a csendben, egészen közel érezte magát hozzá. Mikor beszéltek egymással, úgy rémlett neki, messze-messze vannak és nagy távolságokon kell áthatni a hangjuknak és útközben egészen kihűlnek a szavak. Anna szeretni kezdte a hallgatást. Ezt betölthette a szíve melegével (Tormay 1916: 145).

Hamar, még a leánykérés előtt ráébred azonban, hogy Illey nem érti a „magas zenét”, számára Anna „anyanyelve” semmit nem mond. A megértés hiánya kölcsönös: Tamás sem veszi észre, hogy feleségét mennyire bántja, ha ő lépten-nyomon elmegy és hangot ad annak az érzésének, hogy itt a városban nem érzi magát otthon. Anna beszél ugyan erről, ám hiába – s ez valószínűleg tovább erősíti szkepticizmusát a szavakkal szemben. Kudarcnak és megaláztatásnak érzi, hogy minden igyekezetével sem tud olyan otthont teremteni, ahol férje jól érezné magát, hiába a kedvesség, a meghittség, a gyerekek, a szeretet. Azt hiszi, a harmadik házassági évfordulójuk férje számára is éppolyan jeles nap, s ez egy vasárnap itthon tartja majd kivételesen, nem megy vidékre vadászni – ám ezt hiába reméli. Az egyetlen számára adatott terepen, az otthonukban győzi le ezzel a férje, s az átlátszó kedveskedés, mellyel Tamás mintegy „kárpótolni” akarja, kínos és fájdalmas számára: „Szinte megalázta a lelkét az a dédelgetés, amit a teste kapott. »Mindég csak ez... nem kell«. Hirtelen eltolta magától a férjét és megigazította a haját.” Illey természetesen vérig sértődik ezen: „»Nem tartóztat. Eltol magától«, az arca egyszerre ellenséges és sötét lett a megalázott kívánás emlékéttől”, mivel „úri kívánás volt a szerelme, nem pedig epedő koldulás. Dacosan rándult össze a szemöldöke” (Tormay 1916: 173). Hamarosan rá is talál az illel erdőkerülő lányára, „aki éppen olyan könnyen odaadta magát, mint a fiatal hajtás. Ottan termett az ő régi földjén [...] Alázatos, mint a déd-atyjával a régi jobbágyleányok, csinos is, a szeme nevetős. Aztán soh'se kérdi, mégis tudja, mire gondol a gazdája” (Tormay 1916: 183). Tökéletesen megfelel tehát a Horváth János-féle magyar asszonyideálnak. Ulwing Anna azonban másként képzei egy férfi és egy nő kapcsolatát, mindenekelőtt nem gazda és tulajdon viszonyaként, hanem egymást támogató, egymás megértésére törekvő társkapcsolatként. Vágyik férje szeretetére és megértésére, közelségére, ám „va-

lahányszor pusztá gyöngédséget kért, Tamás mindig mást adott neki. A férfiak nem értik meg soha, mikor az asszonyok a lelkük számára kérnek tőlük valamit” (Tormay 1916: 206). Az ilyen kapcsolat azonban Illey Tamás „átöröklött férfi-gondolkodása” (Tormay 1916: 184), a szabadon hozzáférhető, az úr gondolatait is kitaláló és tetszés szerint bármikor elhagyható jobbágyleányok kora utáni nosztalgijája számára kényelmetlen és fölösleges nyügnék tűnik, idegen, s éppúgy nem kíván erőfeszítést tenni érte, ahogyan a pénzügyekkel való foglalkozást is mereven elutasítja, mint idegen, a vágyai szabad követését gátló akadályt – egészen addig, amíg késő lesz, s családjá a csőd szélére kerül, ekkor azonban már hiába a korábban elutasított odafigyelés és munka, a vagyont nem lehet többé megmenteni.

Horváthnál, de tulajdonképpen bizonyos fokig Schöpflinnél is megtaláljuk, hogy az asszimiláció tragikuma, konfliktusos jellege lényegében valamiféle fejlődéselvű történelmi logikának van alávetve: a gyengébb/alsóbbrendű/fejletlenebb elvész, „a történelem által kivészésre ítélt emberi forma” lehányatik, eltűnésre van ítéelve (Schöpflin 1937: 210). De ha megnézzük, mi is (ez esetben Schöpflinnél) ez a bizonyos kivészésre ítélt emberi forma, a kép nagyon különös és távolról sem magától értetődő. Anna „a mélyebb, érzékenyebb kedély, ragaszkodóbb hűség, a szorosabb családi érzés. De ő a nehezkesebb, konzervatívabb világnézetű és emellett dekadensebb is” (Schöpflin 1937: 210). A regényt olvasva nehéz ezt igazolni: a kedélyre és hasonlókra vonatkozólag ez sokkal inkább a női pozíció végtelenül korlátozott lehetőségeiből és sajátos feladataiból adódik.¹ Anna ugyanakkor sokkal gyakorlatiasabb férjénél, és a dzsentri életformához jobban „asszimilálódó”, a polgári értékeket és életvitelt elvető bátyjánál. Pusztán nő volt az, ami miatt el van zárva a család üzleti ügyeitől (ennek szükségességében ugyanis polgári családja és nemesi származású férje tökéletesen egyetértenek). Bátyja sikertelenségéből pedig éppenséggel az derül ki, hogy épp a nagyapa által képviselt és Anna által maximálisan elfogadott polgári erények óvhatták volna meg a családot a csődtől, ha Anna férje hamarabb rászánja magát „az üzleti könyvekkel való unalmas foglalatosságra” (amint azt Anna, bár magában, de explicite meg is fogalmazza a regényben). Sőt, épp a vagyon maradó és a végül rendbetett anyagi javak teszik lehetővé Illey családi birtokának visszavásárlását is – s itt már végképp nehéz azt mondani, hogy az évszázados nemesi birtokhoz való ragaszkodás, a régi, feudális rendre emlékeztető patriarchális viszonyok megőrzése a parasztokkal szemben (ami Annának olyan furcsa és idegen, amikor fiaival és férje holttestével a birtokra érkeznek) volna a kevésbé konzervatív, előremutatóbb és korszerűbb életfelfogás.

A „történelem ítélete”-típusú értelmezés sokkal inkább *A Buddenbrook háza*l való felületes összevetésből adódik, a Thomas Mann-regény értelmezésének

¹ Erre egyébként rámutat a regényről írott tanulmányában Varga Virág is, vö. Varga 2011.

rávettítése Tormay könyvére, amit azonban *A régi ház* roppant kevésbé igazol. Az asszimiláció mint téma valóban központi jelentőségű a műben (ez önmagában is igen jelentős különbség Mann regényéhez képest), ám figyelmesen olvasva egészen megdöbbenő Tormay végtelenül pesszimista és negatív értékítélete a magyarságba való beolvadás lehetőségéről és eredményességéről. Különösen akkor meglepő ez, ha az író későbbi igen aktív politikai szerepvállalására gondolunk, mivel a magyarságra vonatkozó, sokszor igen leegyszerűsítő politikai nézetei roppant távol állnak két korai regényének aprólékos, érzékeny, meglepően mélyre ható és kritikus szemléletmódjától. Mindkét regény azt sugallja, hogy sokkal összetettebb kérdésről van szó.

Nem is annyira az asszimiláció, mint inkább az idegenség áll a középpontban, méghozzá mindenekelőtt férfi és nő idegensége. Ezt erősíti, hogy a kiemelt fókusz mindkét regényben egy-egy nő, Jella, illetve Ulwing Anna. Az idegenség mindazonáltal nem érthetlenséget, titokzatosságot jelent – nem olyan módon jelenik meg a nemek idegensége, mint ahogyan a titokzatos, érthetetlen Nő ábrázolódik a századforduló férfifókuszú irodalmi alkotásaiban.² Épp ellenkezőleg: Tormay e két regényében a pillanatnyilag másik pólust, az idegent jelképező férfi tökéletesen érthetőnek tűnik. Kifejezetten lényeges (és rokonszenves) vonása mindkét műnek, hogy a narrátor mindkét oldalt bemutatja belülről is, pártatlanul, mintegy azt mondva ki, hogy saját vonatkoztatási rendszerében a másik felet is tökéletesen meg lehet érteni. A szerkesztés szintjén egyébként mindkét művet nagyon erőteljesen szervezi a megértés és megértetés vágya és szándéka, s bár úgy tűnik, a megértésig (legalábbis valamiféle magyarázatig) el lehet jutni, ez távolról sem jelenti sem az idegenség felszámolását, sem a megoldást. Az asszimiláció ugyanis nem jelent összeolvadást, megszüntetve megőrzést Tormay értelmezésében: sokkal inkább az asszimilálódó totális beolvadásáról, feláldozásáról, eltűnéséről van szó, ami egyszersmind tárgyi és erkölcsi értékeinek eltűnésével is jár. Az Ulwingok által szerzett vagyonnak el kell apadnia, a régi háznak a föld színéről is el kell tűnnie, a polgári erényeknek (előrelátás, körültekintő takarékoság, felelősségérzet, munkaetika stb.) ki kell veszniök a családból, hogy Anna – furcsa, ironikus jutalomként – eljuthasson az „ígéret földjére”, férje egyszer már elveszített birtokára, s ezzel elnyerje fiai számára a magyarságba való teljes beolvadást. Innen nézve Tormay asszimilációképe nem sokban látszik eltérni a konzervatív tábor általános véleményétől, aminek például Horváth János is oly sokszor hangot adott (vagyis attól, hogy a beolvadóknak tökéletesen, a felismerhetetlenségig idomulniuk kell a magyarsághoz

² Vö. pl. Balázs Béla eszmefuttatásával a nőirókkal szemben támasztott követelményekről: „Kevesebbet már nem kívánunk tőlük, mint a férfiaktól, de még mindig többet kívánunk. Új emberi dokumentumokat, melyekhez férfi nem férhet, új lírát, férfierzéssel el nem érhető. És nincs az a férfiíró, aki asszony-könyvben ne ezt keresné legelőbb: látni-e a túlsó oldalról valamit, amit én nem láthatok?” (Balázs 1914).

anélkül, hogy annak közmegegyezés szerinti jellemvonásain számottevően változtatnának). Az azonban talán meglepő lehet, hogy *A régi ház* ezt a folyamatot nemhogy szkeptikusan, de egyenesen kritikusan szemléli: valószínű, hogy épp e nagyon erőteljes ambivalenciának volt köszönhető Tormay későbbi politikai tevékenységének kifejezetten agresszív lendülete. Szegedy-Maszák Mihály is kiemeli, hogy a nemesség polgárosodását Tormay nem fokozatosan előrehaladó, békés átmenetnek, hanem inkább válsággal terhelt folyamatnak látatja,

Walter Ádám és Ulwing Anna barátsága már-már azt sejteti, hogy a polgárnak az önfeladás kockázatával kell szembenéznie, ha a volt nemességhez próbál közeledni. A szerelem régen elmúlt, és ironikus hatást kelt, hogy Annának el kell adnia a pesti házat, hátat kell fordítania a polgári örökségnek, hogy megvásárolhassa azt a birtokot, amelyet férje családja elveszített. Az iróniát csak fokozza, hogy Illey Tamás ezt már nem éri meg (Szegedy-Maszák 2013: 33).

Mintha valóban erről, a totális önfeladás követelményéről lenne szó, s az iróniát a ház „nekrológja” teszi teljessé, amikor Anna meghallja két járókelő beszélgetésfoszlányát: egyikük megjegyzi, hogy ez Ulwing építőmester háza volt, a másik azonban csak az építőmester öccséről, Sebestyénről hallott, a város építésében, modernizálásában, fejlesztésében olyan nagy szerepet játszó bátyjáról nem. „Ulwing Sebestyén – dünyögte a fiatalabbik elmenőben, – az sokat tett a hazáért.” Sebestyén bácsi, aki egész életében visszahúzódoan élt, és tökéletesen véletlenül halt meg a 48-as forradalomban, egy félreértés miatt nemzeti hőssé válik a köztudatban, s a ház lerombolásának idején már komoly nimbusz övezi emlékét. Anna ezt a következőképpen kommentálja magában: „Hát csak ennyi élte túl az Ulwing nevet? A munkájuk emléke már elveszett? Csak Sebastian bácsi hősies halála, *csak egy homályos mese maradt meg?*” (Tormay 1916: 233; az én kiemelésem). Ez a mondat lényegében az egész családtörténet, illetve asszimilációtörténet összefoglalása is lehetne, s a mű végén szereplő jelenet sem vonja vissza az irónia erejét. Az illei birtokra érkező Anna számára minden idegen, még a fák is „idegen dolgokról suttoztak maguk között” (Tormay 1916: 239), egyedül a Duna hangja ismerős. Gyermekei léptei riasztják fel melázásából. Ezt a régebbi szakirodalom (Horváth János nyomán) úgy értelmezte, mint pozitív végkicsengést, ahol Anna a fiaiban talál reményt, akik majd továbbviszik az ősi birtokot. Ezt az értelmezést azonban a regény nemigen támasztja alá. A család polgári felének ironikus történetértelmezése, önreflexiója, a totális (és végül fölöslegessé váló) áldozat, a birtokon talált idegen körülmények nem a hazaérkezés boldog megkönnyebbülését sugallják. Anna – talán – valóban reményt és vigaszt talál ugyan a fiaiban, ám ez túl (vagy inkább innen) van az asszimilációtörténeten: a regény világában saját női életútjának egyetlen lehetséges sikere, ha fiai felnőve boldogok és sikeresek lesznek. Tágabb értelemben pedig ez a befejezés olvasható a polgárság hazai asszimilációjának keserű kriti-

kájaként is: épp az a világ, az a tér vész el visszavonhatatlanul, amelyet Tormay konzervativizmusa mindenképp megőrizni próbál. Szemléletmódjának különös paradoxona, hogy politikailag annak az osztálynak és életformának válik legmilitánsabb védelmezőjévé és szószólójává, amely végső soron teljes eltűnésre ítélte a megőrizni vágyott gyermekkori világot, a finom, apró dolgok világát, melynek sérülései a *Bujdosó könyv* fulmináns hangvételének hajtóerejét is adják majd. Egy másik dolgozat tárgya lehetne, hogyan, milyen összetett pszichológiai, elfojtásos folyamatok vezették ahhoz az áttételhez, melynek eredményeként a női erényekhez és világszemlélethez közelebb állónak érzett nosztalgiáinak elveszéséért nem az ezeket tagadó úri középosztály posztfeudális követelményrendszerét, hanem a (számára lényegében ismeretlen, pusztá sztereotípiák halmazaként létező) „zsidóságot” okolja, holott *A régi ház* írásának idején, úgy tűnik, még látja és meg is tudja fogalmazni, mi vezetett a régi Pest és a „régii világ” elveszéséhez – s milyen szerepet játszott ebben az úri középosztály totális beolvadást, identitásváltást kívánó asszimilációfogalma.

2. Kritikatörténeti eltolódások

Irónia és kultusz nagyon ritkán férnek meg egymás mellett, de a kultikus kisajátításra-kisajátítódásra általában is jellemző, hogy a kritikai interpretációnak csak egy-egy elemét emeli ki, s azt általánosítja. A többlépcsős reduktív folyamat eredményeként egy olyan ideologikus kommunikáció jön létre, amelynek a konkrét műhöz, művekhez már nem feltétlenül van köze, sőt egyenesen feleslegessé teszi azok újraolvasását, újraértelmezését.

Tormay esetében ez a folyamat azért különösen érdekes, mert többször és többféle előjellel is lezajlott, illetve ma is zajlik. A műveit övező kritikai figyelem már korán sajátos útra tért a szerző politikai pályájának következtében.

A 30-as évekre kialakuló a „Nemzet Nagyasszonya”-szerep már a politikai alapú kultusz eredménye, s ez (vagyis a politikai kultusz) hat vissza az irodalmi alkotások értékelésére is. Az író ma értékelését nehezíti, hogy kiemelt kultikus figurává vált, s kultusza web2-eszközökkel is terjed – vagyis a politikai szubkultúrának is fontos szereplőjévé vált. Nem véletlen, hogy e politikai szubkultúra elsősorban a *Bujdosó könyv* szerzőjének tartja, másodsorban a töredékben maradt trilógiát értékeli (a két világháború közti érvekre emlékeztető módon mindenekelőtt az áthallásokért). A két korai regény, melyet a kortárs irodalom mértékadó kritikusi is sokra tartottak, s melyek máig időtállóan bizonyultak (s amelyeket a Nobel-díj-bizottság is elismert), csak mint „jó pont” szerepel, nem hangsúlyos eleme az életműnek. Érdekes egyébként (és kultusztörténeti szempontból kifejezetten tanulságos lenne megvizsgálni) a Nemzet Nagyasszonya szerep és jelző kialakulása is. Az egyik legambiciózusabb honlapon szereplő életrajz (mely a *Bujdosó könyv* új kiadásához készült a

rekanonizáció és a panteonizáció céljával) kiemeli, hogy Tormay október 8-án, „a Magyarok Nagyasszonya, Szűz Mária” ünnepén született (Csontos 2008), s a magányosan, legalábbis férj és család nélkül, hangsúlyozottan csak a nemzet iránti kötelességeinek élő író-politikusnő megnyilvánulásai támogatták is ezt a korabeli sajtóban megfogalmazódó kultikus párhuzamot. A *Bujdosó könyv* azért válhatott mérföldkövé a kultusz útján, mert e művében történt meg a kifejezett önazonosítás a nemzettel: Tormay saját fájdalmaként, saját teste és lelke szétzaggatásaként írja le az ország megcsonkítását, ezzel igazolva a hangnemet és a stílust. A nemzetet megszemélyesítő csonka nőalak, a Magyar Fájdalom szobra, melyet számtalan helyen felállítottak a korabeli Magyarországon, mintegy saját képmásává válik, s ez az azonosság (egyfelől a területeit veszített országot megszemélyesítő allegorikus nőalakkal, másfelől az országot óvó, megmenteni igyekvő Magyarok Nagyasszonyával) küldetéstudatát éppúgy megacélozta, mint a személye körül kiépülő kultuszt. Valószínűleg ez a Nemzet Nagyasszonya-imázs lehetett egyébként a legfőbb oka annak, hogy az irodalmi életben viszont nem tudta a vágyott irányító-vezető szerepet eljátszani, annak ellenére sem, hogy azt nagyon fontosnak tartotta. A *Napkelet* szerkesztőjévé való kinevezése után azonnal „kiszervezi” a kapcsolattartással, szerzőkereséssel összefüggő feladatokat, nem tartva magát méltónak és félve a szerkesztői pozíciótól (holott ekkor már igen komoly és aktív, éles konfrontációktól sem mentes közéleti tevékenységet tudhat maga mögött, a szervezői munkában és a nyilvánosság terein való megszólalásban tehát egyáltalán nem volt gyakorlatlan kezdő). Ez az imázs saját identitás- és asszimilációtörténetének végpontja, egyszersmind pedig a Tormay-kultusz kezdőpontja.

Értékelése tehát részben politikai alapokon nyugodott már a korban is: az 1930-ban megkapott díjat, a Corvin-koszorút ugyanebben az évben alapította Horthy Miklós, akit Tormay kezdettől lelkesen és tántoríthatatlan hűséggel támogatott. Cserébe ő is számíthatott a kormányzó jóindulatára – már az 1925-ös híres rágalmozási perben (amikor Zichy Rafael „természetellenes viszony” fenntartásának vádjával perelte be volt feleségét és Tormayt) például Horthy személyes közbenjárására adott igazat a bíróság Tormaynak, és ítélte el Zichy grófot másfél évre. Legalább ilyen gyakran szokták emlegetni Tormay Nobel-díj-jelölését (a rajongók időnként egyenesen Nobel-díjról beszélnek), mint egyértelmű bizonyítékát annak, hogy Tormay Cécile a 20. század legjobb magyar írója, hiszen 1937-ben pusztán hirtelen halála akadályozta meg, hogy megkapja a rangos, világszínvonalat bizonyító kitüntetést.

A rajongók azonban könnyedén tülemlkednek azon a tényen, hogy egyrészt Tormay ekkor már hosszabb ideje betegeskedett, másrészt a Nobel-díjat posztumusz is oda lehet ítélni, ha az eljárás ideje alatt a díjra jelölt meghal (már 1931-ben így kapott Nobel-díjat például Erik Axel Karlfeldt svéd költő). A helyzet ennél bonyolultabb és érdekesebb volt. Ahogyan a kérdéssel újabban behatóbban foglalkozó Kollarits Krisztina összefoglalta (Kollarits 2011), sokáig

nem is jelöltek magyar részről a díjra senkit – lényegében csak az országimázs új szerepbe kerülésével (és az irodalom ebben játszott szerepével) vált fontossá a magyar irodalom hivatalos fórumai számára a Nobel-díj a húszas években. Az imázsteremtő funkciót több tényező is mutatja: a magyar bizottság részéről Horváth János Herczeg Ferenc *Az élet kapujában* című történelmi regényét tartotta legalkalmasabbnak és az irodalmi Nobel-díj célkitűzéseéhez legközelebb állónak 1926-ban. A regény, mely az Európa által magára hagyott, a török veszéllyel küzdő Magyarországgal foglalkozik,³ azért nem juthatott az első körön túl, mert nem készült el időben a német fordítása, még a következő évben sem, amikor pedig a Nobel-díj-bizottság még fenntartotta Herczeg jelölését. Ez a tendencia érzékelhető a későbbiekben is. Igaz, hogy 1935-ben Szabó Dezsőt is felterjesztették, ám nem magyar részről (az uppsalai egyetem finnugor nyelvésze, Björn Collinder javasolta [Kollarits 2011: 37]), s itt is ugyanúgy a fordítás hiánya miatt nem kerülhetett a magyar szerző a jelöltek közé.

Tormay Cécile-t magyar részről jelölik, kétszer is, 1936-ban és 1937-ben. Sokkal jobban indul, mint Herczeg vagy Szabó Dezső, hiszen korai művei hamarabb jelentek meg idegen nyelven, mint magyarul, és már pályája elején komoly nemzetközi hírnevet szereztek számára. Emellett 1931-ben a svéd akadémia, egyszersmind a Nobel-díj-bizottság egyik tagja, Fredrik Böök méltatja igen meleg hangon magyarországi útjáról szóló könyvében, ráadásul Tormay 1935-ben a Népszövetség Szellemi Együttműködés Bizottságának tagja lett, ami nemzetközi ismertségének is jót tett. Az eddigi magyar jelöltek közül tehát ő volt az egyetlen, aki nem a tökéletes ismeretlenségből és nyelvi elszigeteltségből érkezett, s ez önmagában elegendő lehetett arra, hogy bekerüljön a második fordulóba, ám a díjra végül mégsem javasolták. Kollarits Krisztina kiemeli, hogy ez „nem csupán írói életművén, de a Svéd Akadémián belüli erőviszonyokon is múlott” (Kollarits 2011: 37), ám dolgozatából úgy tűnik, hogy véleménye szerint jóval inkább az említett erőviszonyok, mint az életmű értéke felelősek a díj elmaradásáért. Kollarits bemutatásából az a kép alakul ki, hogy a Nobel-díj-bizottság a népszerűbb, „mindenki számára megközelíthető irodalom” felé fordult volna, amivel szemben a Tormayt is támogató Böök egy exkluzívabb irodalom-felfogást képviselvé, alulmaradt.

A probléma az, hogy magából a bemutatásból ez nem feltétlenül igazolódik: maga Kollarits írja, hogy Böök jelöltje, Paul Ernst (akit az 1932-ben díj-

³ Az áthallás tökéletesen nyilvánvaló volt a bizottság számára – a vélemény némileg fanyarul jegyzi meg, hogy „Herczeg célja feltehetően az, hogy párhuzamba állítsa Magyarország jelenlegi szerencsétlenségét a régi tragédiával”, de a nagyszabású korleírás nem kelt nagyobb érdeklődést, „ennek ellenére a folytatás jobb lehet, mint amennyit a kezdet ígér, hisz Herczeg regényéből látszik, hogy egy kiváló, tehetséggel bíró mesélő és mivel egyébként sem lenne helyénvaló, hogy a teljes mű ismerete nélkül mondjunk ítéletet” (Svensén 2001: 84; Idézi Kollarits 2011: 36).

zott Galsworthy helyett javasolt) a következő évben bekerült a díjazottak közé, 1934-ben pedig a két vitatkozó oldal egyetértett Pirandello jelölésében. A továbbiakban sem látszik különösebben határozottan, hogy a jelölést az exkluzivitás versus népszerűség mentén döntötte volna el a svéd akadémia. Az 1936-os bizottsági vélemény Tormayt kifejezetten esztétikai okok miatt nem javasolja, nem pedig azért, mert túlságosan nehezen érthető, a közönségnek nehezen megközelíthető lett volna, ahogyan azt Kollarits Krisztina is idézi.⁴ Az igazán érdekes azonban az, hogy lényegében az új középkori trilógia, *Az ősi küldött* volt az, ami lehúzta a mérleg nyelvét, melyet pedig Tormay épp a Nobel-jelölés kedvéért igyekezett rohamléptekkel befejezni – ugyanazt a vonalat erősítve egyébként ezzel, mint amelyet Herczeg Ferenc történelmi regényének jelölésével elindított a magyar bizottság, s amely már akkor is sikertelennek bizonyult. A korai regények (az *Ember a kövek között* és *A régi ház*) értékeit messzemenően elismerte a Nobel-díj-bizottság is.

Különvéleményében Böök azonban épp azért emeli ki *Az ősi küldött* elkészült részeinek jelentőségét, mert párhuzamai révén ráirányítja a figyelmet az elszigetelt magyarság világháborús sorsára, s ezen túlmenően is fontosabbnak tartja, hogy Tormay „erkölcsileg és művészileg jelentős személyiség”, mint azt, hogy „jellemalkotó ereje korszerűtlen” (Svensén 2001: 257–259; idézi Kollarits 2011: 41). A másik különvélemény szerzője, Heinrich Schück is ugyanezeket emeli ki, ám épp fordított előjellel: megértem, írja, „hogy nagyon szép gesztus lenne megjutalmazni a magyar írónőt, Tormay Cecile-t, akiről azt tartják, hogy nagyon rokonszenves, nemes lelkű és jelentős személyiség, és aki egy olyan kicsi, elnyomott nemzethez tartozik, amelyre korábban irodalmi Nobel-díjjal még nem hívták fel a figyelmet. De Tormay írásai nem felelnek meg a követelményeknek. Nekem a legjobbnak *A régi ház* tűnik. De hasonló jó regényeket tömegével találni, és az *Ősi küldött* – még ha nem is befejezett – véleményem szerint, úgyszólván gyenge. Egy történelmi regényben mégiscsak karaktereket festenek le, és itt egyáltalán nem található ilyesmi. A hős – a tulajdonképpeni egyetlen egyéniség – egy középkori lovag –, de alakja olyan, mint egy olajnyomat, hiányzik a történelmi kornak megfelelő beszédmód és korfestés” (Svensén 2001: 255–256; idézi Kollarits 2011: 41). Schück, ahogy Kollarits Krisztina kiemeli, másutt is kifejtette már a történelmi regénnyel kapcsolatos aggályait, így gyanítható, hogy ebben az esetben valóban szerepet játszhattak a műfajjal kapcsolatos viták is. Ám egyértelmű, hogy Tormay esetében nem pusztán arról volt szó, hogy az ellene szavazó döntéshozók másként értelmezték a történelmi regény fogalmát, mint a mellette állók, hiszen Böök nem azért tartotta méltánylandónak Tormay trilógiájának beadott első kötetét (amelyet egyébként,

⁴ „Művészetében méltányolható az esztétikai minőség, hiányzik azonban az emberteremtő fantázia, és így legmélyebb gondolatiságú művéből, középkori történelmi regényéből hiányzik a meggyőzés ereje” (Svensén 2001: 250; idézi Kollarits 2011: 40).

elkerülendő Herczeg Ferenc sorsát, az író a megírással párhuzamosan fordított németre), mert az közelebb állt volna a történelmi regény általa elfogadott koncepciójához (bármi legyen is az), hanem mert lényegesebbnek tartotta Tormay és a mellette való döntés irodalmon kívüli, politikai értékét, mint a mű irodalmi színvonalát.

Böök egyébként maga is igen érdekes, ellentmondásos figura volt: nyíltan németbarát, aki a 30-as évek náci hatalomátvételét is üdvözölte, s még a könyvégetést is úgy értékelte, mint „a dolgok új rendjének jelét” (s nem negatív előjellel), a II. világháború elején pedig nyilvános beszédet tartott a lundi egyetem diákjainak, melyben felszólította őket, hogy engedjék át magukat a közelgő viharoknak, ahogyan a fűszálak a szélnek (s mely beszéd az egyik fő oka volt háború utáni mellőzésének és teljes elszigetelődésének) (vö. Holmquist 2007: 33). Ugyanakkor az általa oly melegen támogatott Paul Ernst a századfordulig militáns marxista volt, maga Böök pedig rokonszenvezett a cionizmussal, s a náciizmus fajiság-elméletének gyakorlati „alkalmazását” már a 30-as években kritizálta, 1929-ben pedig épp ő mondta el a Nobel-díjas Thomas Mann laudációját.

Hipotézisként mindenképp megfogalmazhatjuk, hogy a magyar Nobel-díj hiányát valószínűleg nem valamiféle rejtélyes ellenszenv okozta a század első felében. Az egyik ok sokkal inkább a fordítások hiánya és általában a magyar kultúra nagyon töredékes nemzetközi jelenléte (ezt Kollarits Krisztina is kiemeli) – épp ezen kíván segíteni a Klebelsberg-kultusz-kormányzat többek közt a Gragger Róbert által megalapított hungarológia propagálásával és a Collegium Hungaricum-hálózat kiépítésével. A másik ok azonban véleményem szerint ugyanaz, ami a két világháború közti irodalom jelentős részének – így Tormay Cécile életművének – elsüllyedéséért is felelős: a korabeli hivatalos irodalomszemlélet éles modernitásellenessége (amennyiben modernen itt mindekelőtt az autonóm, nem a politika mezejének pusztá meghosszabbításaként értett irodalmat értjük) és anakronisztikus volta. Az irodalom ugyanis – ahogy az őt körülvevő társadalom – már a modern elkülönült szerepkörök szerint létezett, ahol az irodalmi értéket nem a politikai vagy erkölcsi helyesség, hanem az irodalmi-poétikai „jól megalkotottság” szabja meg. Azok a szerzők azonban, akik ilyen módon fogták fel az irodalmat, láthatatlanok voltak az Akadémián, az egyetemen és a hivatalos irodalomtudomány és -kritika fórumain állók számára, akik kezében volt természetszerűleg a honi Nobel-díj jelölések kérdése is. Ennek a (legszínvonalasabban épp Horváth János által képviselt) premodern, az irodalmat végső soron a nemzet szolgálójaként, szövszólójaként, s az egységesnek és egyetlennek tekintett nemzeti identitás fenntartójaként-megőrzőjeként felfogó irodalomszemléletnek a korabeli világirodalomban már anakronisztikus volta bizonyosodott be a 20-as és 30-as évek magyar Nobel-jelöléseinek sikeretelenségében.

Irodalom

- Balázs Béla 1914. „Ritoók Emma új könyve. (Ellenséges világ. Novellák.)” *Nyugat*, 7/1, 74–75. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00143/04676.htm>
- Csontos Péter 2008. „Tormay Cecile, a magyar irredenta (sic) Nagyasszonya” <http://tormayc.webs.com/tc_csp.html> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én. (A szöveg nagy része másutt Takaró Mihály munkájaként van feltüntetve, vö. pl. <http://kkbk.blog.hu/2009/07/24/tormay_cecile_1> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- Fried István 2004. „A saját meg az idegen (Önkép és a másik képe: horvát-magyar viszonyulások)”, *Forrás*, 36/10, <<http://www.forrasfolyoirat.hu/0410/fried.html>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.
- Holmquist, Ivo 2007. „Jewish authors and intellectuals in Sweden and Denmark pre and post the holocaust.” In: Jaak de Vos (szerk.), *De holokaaszt herschrijven? Joodse Post Holocaust-Literatur*, Gent: Academic Press.
- Horváth János 1916. „Tormay Cécile: Emberek a kövek között, A régi ház” (*Budapesti Szemle*, 1916). In Horváth 2009. 877–883.
- Horváth János 2009. Korompay H. János – Korompay Klára (szerk.), *Horváth János irodalomtörténeti és kritikai munkái V. kötet*, szerk., Budapest: Osiris.
- Horváth János 1937. „Tormay Cécile írói pályája” (*Napkelet*, 1937). In Horváth 2009.
- Kollarits Krisztina 2008. *A régi ház és a lerombolt ház: Tormay Cécile kísérlete a konzervatív értékek védelmére*. PhD-dolgozat, Budapest, ELTE. (Kézirat.)
- Kollarits Krisztina 2011. „A Nobel-díj árnyékában.” *Magyar Napló* 23/12. 35–43 o.
- Pankotai Ella 1938. *Tormay Cecile*. Eger.
- Schöpflin Aladár 1937. *A magyar irodalom története a XX. században*, Budapest: Grill Károly Könyvkiadóvállalata.
- Svensén, Bo 2001. *Svenska Akademiens Arkiv. Nobelpriset i litteratur. Nomineringar och utlatanden 1900–1950*. Utgivna av Bo Svensén. Del II. 1921–1950. Svenska Akademien, Stockholm, 2001. [Svéd Akadémia Archívuma. Nobel-díj az irodalmiban. Jelölések és vélemények 1901–1950. I–II. Sajtó alá rendezte Bo Svensén. Svéd Akadémia, Stockholm, 2001.]
- Szegedy-Maszák Mihály 2013. „A regényíró Tormay Cécile”. In: Kollarits Krisztina (szerk.), *Tormay Cécile emlékkonferencia*, Budapest: Magyar Művészeti Akadémia, 15–41.
- Tormay Cécile 1916. *A régi ház*, Budapest: Singer és Wolfner kiadása.
- Tormay Cécile 1917. *Ember a kövek között*, Budapest: Franklin Társulat. (2. kiadás)
- Varga Virág 2011. „A férfiak nem értik meg soha.” A „társadalmi nem” egy múlt századi női sikerkönyvben. Tormay Cécile: A régi ház. http://doktori-publik.freeblog.hu/archives/2011/04/14/Varga_Virag_A_tarsadalmi_nem_egy_mult_szaszadi_noi_sikerkonyvben/ Legutóbbi hozzáférés 2015. január 15-én.
- Zsadányi Edit 2007: „Írónők a századfordulón 1911: Kaffka Margit: Színek és évek.” In: Szegedy-Maszák Mihály – Veres András (szerk.), *A magyar irodalom története 1800-tól 1919-ig*, Budapest: Gondolat, 807–826. Online változat: <<http://villanysepot.hu/?p=szoveg&n=12247>> Legutóbbi hozzáférés: 2015. január 15-én.

KOVÁCS GÁBOR

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet

Modernitáskonceptiók a két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiákban¹

1. Bevezetés

A különböző hetero- és auto-sztereotípiák, vagyis azok a leegyszerűsített, néhány elnagyolt vonással dolgozó karikatúraszerű képek, amelyeket egy közösség önmagáról vagy más közösségekről megalkot, mélyen a kollektív pszichében gyökereznek. Némi túlzással egyidősek az emberiséggel; úgy szólván automatikusan generálódnak, amikor egy kulturális csoport valamilyen viszonylatba kerül egy másikkal. Olyan kényelmi eszközök ezek, amelyek mind a csoport, mind az egyén számára megkönnyítik a világban való tájékozódást; nem véletlen, hogy a közösségi-etnikai sztereotípiák irodalma az antikvitásba nyúlik vissza, s a műfaj – nagyon különböző kulturális kontextusokban – szinte minden történeti korszakban fellelhető (Trencsényi 2011: 36–86). Ezt jól illusztrálja az a 12. századi beszámoló, amely Poitou-ból indul és Santiago de Compostellába tartó francia zarándok útrjáról számol be. A francia szerző negatív sztereotípiáktól hemzsegő képet fest azokról a navarrai zarándokokról, akikkel az úton találkozik. Leírása szerint ezeknek már az étkezési szokásai is felettébb visszataszítóak. Szolgák és urak együtt esznek, evőeszköz használata nélkül, kezükkel nyúlnak a közösen használt tálba. Rongyos ruhákat viselnek, nyelvük a kutyaugatáshoz hasonlít. Rosszarcúak, és perverz élvezetüket lelik a legkülönbözőbb bűnök elkövetésében; előszeretettel közösjülnek állatokkal, úgyhogy némelyik navarrai még a lova vagy öszvére farára is erényövet erősít (Weeda 2012: 8).

¹ Az itt következő írás egy-egy rövidebb gondolatmenetét előadtam a Ludassy Mária tiszteletére 2014. január 14–15-én, Budapesten, az ELTE BTK Filozófia Intézetében rendezett konferencián, illetve az *Esztétikum és etikum Hamvas Béla életművében* címmel Egerben, a Kepes Intézetben 2014. október 16–17-én tartott konferencián. Ezeknek az előadásoknak a szövege a megjelenés előtt álló konferenciakiadványokban lesz elérhető.

2. Kontextusok: a modernitásválság kihívása

Jelen írás tárgya a két világháború magyar nemzetkarakterológiákban kirajzolódó modernitáskonceptió(k) sajátos szerkezete. Bármily vázaltszerűen is akarjuk megrajzolni azokat a magyar és nemzetközi kontextusokat, melyekbe a korszak hazai nemzetkarakterológiája beágyazódik, az első vázlatpontba mindenképpen a *válság* fogalmát kell beírni. A korabeli nemzetkarakterológiai irodalom – mind a magyar, mind pedig a nemzetközi – számos és eltérő szálal köti ahhoz a rendkívül heterogén és konfüzus szellemi irányzathoz, amelyet válságfilozófiaként szokás emlegetni. Az ezzel összefonódó nemzetkarakterológia centruma kétségkívül Németország, ám egészen világos, hogy egy európai – bizonyos vonatkozásaiban Amerikát sem elkerülő – trendről volt itt szó, amely –változó intenzitással – úgyszólván a kontinens valamennyi országában jelentkezett. Jóllehet igaza van Lackó Miklósnak, aki a témát tárgyaló klasszikus tanulmányában – Immanuel Wallerstein centrum-periféria teóriájának nyelvezetét használva – arra hívta fel a figyelmet, hogy az első világháború utáni nemzetkarakterológia a félperiféria országainak volt szignifikáns kulturális jelensége (Lackó 1996: 260–305), korántsem csupán erre a régióra korlátozódó műfajról volt itt szó. A két világháború közötti Egyesült Királyságban a nemzetkarakterológiai gondolkodás ugyanúgy virágkorát élte, mint Németországban, Spanyolországban vagy Kelet-Európa félperiférikus országaiban. Bár az angol nemzetkarakterológia mind strukturálisan, mind pedig funkcionálisan különbözött a kontinens déli, középső és keleti részén virágzó műfajársaitól, ez esetben is a válságra adott sajátos kulturális reakcióról volt szó (Mandler 2006: 143–195).

A vizsgálandó kérdés mindenekelőtt az, hogy mit is jelent itt a válság fogalma, minek a kríziséről is volt szó a húszas és harmincas években? A válsághangulat már a 19. század végén jelentkezett; ennek jelzése volt a dekadencia problémájának megjelenése a *fin de siècle* eszmevilágában (Gilman 1990). Az addig akadálytalanak tűnő modernizációs folyamat akkoriban megtorpanni látszott; a 19. századnak a korlátlan haladás lehetőségéből táplálkozó optimizmusa egy erősödő *ressentiment*-nak és szorongásérzésnek adta át a helyét (Kovács 2006: 5–12). A krízis végül az első világháborúban konkludált, ez azonban nem hogy nem hozott gyógyírt a válságra, hanem felgyorsította a régi társadalmi és mentális struktúrák feloldódásának, szétzilálódásának folyamatát. Ernst Jünger, a konzervatív forradalom protagonistája a maga futurista-expresszionista nyelvezetével a vas és a vér viharának titulálta a történelem első totális háborúját, azonban ez a vihar – ellentétben a kortársak gyanútlan optimizmusával – nem teremtett egy jobb világot a fojtogatónak érzett régi helyébe. Romokat hagyott maga után az emberi létezés minden szférájában. A háború utáni évek hangulatát mi sem fejezte ki jobban, mint Walter Benjamin 1940-es metaforája a történelem angyaláról, aki a jövőnek hátat fordítva a múlt felé fordul, s akit a paradi-

csom felől fújó szél ellenállhatatlan erővel sodor a jövő felé, miközben útját romok és pusztulás kísérik.²

A húszas évek a bezárkózás korszakát jelentették gazdasági és szellemi értelemben egyaránt; az a típusú modernitás, amelyet a 19. századi korlátatlan kapitalizmus és a liberális demokrácia testesített meg, válságba került. A válság konkrét megjelenési formái és az arra adott válaszok országonként különböztek, de kialakult egy általános jellegű kulturális mintázat, amelyben többnyire szorosan összefonódott a haladás-narratívával szakító ciklikus történelemfilozófia és a nemzetkarakterológia. A történelem elszakadt fonálának újraszövésében alapvető szerepet szántak a hagyománynak; azonban nagyon is kétségesnek látszott, hogy egy adott nemzeti közösség történetéből mely korszak hagyományához lehet visszanyúlni. A háború utáni időszak konzervativizmusa nehéz helyzetben volt, hiszen éppenséggel elfordult a közvetlen múlttól; ezzel szemben kellett konstruálnia egy alternatív hagyományt; a klasszikus konzervativizmussal ellentétben, amelynek a kontinuitás megőrzése volt a célja, az új típusú konzervativizmusnak a diszkontinuitásra, a teremtésre, egy alternatív tradíció felmutatására kellett összpontosítania. Ez mélyen ambivalens intellektuális pozíció eredményezett, amit nagyon jól érzékeltet a konzervatív forradalomnak a húszas évek weimari Németországában szabadalmaztatott fogalma. Ez – a régi vágású konzervativizmus szemszögéből szemlélve – paradox és abszurd szóösszetétel volt, hiszen a klasszikus konzervatív attitűd lényegét a revolúció elutasítása és az *organikus-evolutív* változások preferálása jelentette (Kovács 1997: 22–40). Az organicitás a konzervatív forradalmár számára is alapvető érték volt, amelyet szembeállított a gazdasági és politikai modernitás lélektelen és mechanikus világával, ám úgy látta, hogy az organikus struktúrák megteremtéséhez forradalmi aktusra van szükség.

Trencsényi Balázs a román, a magyar és a bulgár nemzetkarakterológiai gondolkodást komparatív módon feldolgozó könyvében szakít azzal a megközelítéssel, amely az itteni nemzetkarakterológiákat az orosz szlavofil–zapadnyik ellentét paradigmájából kiindulva a mintakövető-autochton fogalompár segítségével a modernista és antimodernista gondolkodói attitűd oppozicionális fogalmi keretében értelmezi. Tézise az, hogy ez a két háború közötti időszakban nem

² „Van Kleenek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarja hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol *mi* események láncolatát látjuk, ott *ő* egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillesse, ami széttrőtt. De vihar kél a paradicsom felől, bekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul úzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak” (Benjamin 1980: 966).

alkalmas annak a bonyolult, többszálú kölcsönhatásnak a leírására, amely helyi diskurzusok és a modernitást Kelet-Európa számára megjelenítő, nyugatról érkező kulturális transzferek, valamint a helyi narratívák között ténylegesen fennállt (Trencsényi 2011: 16). A kelet-európai nemzetkarakterológiai gondolkodást értelmező fogalmi keret kialakítása során mindenekelőtt Carl Schmittnek a politikai romantikáról kifejtett teóriájára támaszkodik. Nézete szerint a nemzeti bűnök és erények, önostorozás és önglorifikáció unalomig ismétlődő frázisainak dzsungeléből a politikai romantika okkazonalista gondolkodási stratégiájából fakadó strukturális sajátosságok feltárásával tudunk kijutni. Ennek révén válik lehetségessé a normaadó próféta és a degenerált közösség mitológémaival operáló, a historicitás és ahistoricitás pólusai között villódzó, gyakran sajátos nemzeti ontológiákban konkludáló két háború közötti kelet-európai nemzetkarakterológiai hagyomány kritikai rekonstrukciója (Trencsényi 2011: 82).

Az európai modernitásnak a két világháború közötti évtizedekben bekövetkező és a totalitarizmusban konkludáló átstrukturálódásával párhuzamosan átmenetileg megváltozni látszott az a geográfiai hierarchia, amelyben a 'fejlett' Nyugat-Európának a mintageneráló régió sztárszerepe jutott, míg az 'elmaradott' Kelet-Európának be kellett érnie a mintakövető epizodista másodrangú szerepével. (A mintakövetés problematikájának magyar kontextusa: Dénes 2001.) Az egyébként sok tekintetben nagyon különböző harmadikutas teóriák egyik közös nevezőjét – a nemzetkarakterológiával való összefonódásuk mellett – alighanem éppenséggel abban a koncepcióban lehet megragadni, hogy az új helyzetben Kelet-Közép-Európa maga válhat civilizációs mintává, s a külföldi példák szolgálai követése helyett ez a régió a történelmi fejlődés meghatározó tényezőjévé válhat. Ez a gondolat fontos szerepet játszik Németh László – aki par excellence harmadikutas gondolkodó – 1935-ben publikált történetfilozófiai esszéjében, *A Magyarság és Európában*:

A népek kórusa itt áll, s a megtörhetetlen Európa, ez a Dionüszosz-világrész új jelmezében várja oltára előtt, hogy ki lép válaszolónak, hippokritésnek kérdései elé. Nagyot vállal az a nép, amely szembe tud szállni vele. Mi ebben a könyvben nem az ő nevét akarjuk találgatni. A kis nép érdekel minket, a magyar, aki bedagadt torokkal, elfordultan áll a színpad szélén; vajon belölik-e őt végleg a nézők közé, vagy ott énekelhet legalább a karban, mint története fényes szakaszain. Vagy – vakmerő reménység – elfogult hangján egyszer ő is beleszólhat még a nagy szereplők párbeszédébe, mint azok a hírnökök, akik távol a színpadtól valami fontosat látnak és jelentenek (Németh 1989: 287).

Ha a korabeli kelet-európai nemzetkarakterológiák nemzetközi kontextusát akarjuk rekonstruálni, a két háború közötti Németországban – különös tekintettel a weimari periódusra (Kovács 2001: 19–30) – kell látnunk azt szellemi a

forrásvidéket, amely számottevő módon inspirálta ezeknek a teóriáknak a szerzőit. Ez alól a magyar nemzetkarakterológiai gondolkodás sem jelent kivételt. A Nyugat- és Kelet-Európa között folyó kulturális transzferben kulcsszerepe volt a lipcei egyetem kultúrtörténeti intézetének, ahol számos, saját országában később meghatározó szellemi pozícióba kerülő kelet-európai gondolkodó megfordult, többek között a magyar Hajnal István (Middell 2005).

3. Német válasz a modernitásválság kihívására: a weimari modernitás³

A német kultúrának az elveszített világháborúra való reagálása rendkívül összetett és mélyen ambivalens volt. A korabeli filozófiának a modernitás különböző aspektusairól folyó vitái korántsem maradtak meg az akadémiai gondolkodás elefántesonttornyában. A popularizálódó esszéisztikus kultúrfilozófia erősen befolyásolta a korabeli német közgondolkodást, amely a háborús vereség eredményeképpen kialakuló szociálpszichológiai konstellációban igen fogékonyak bizonyult a válságfilozófiai gondolatkör iránt. Ez nem volt szigorú értelemben vett szakfilozófia, művelői nem a magas filozófia kevesek számára érthető tolvajnyelvét beszélték, s nem is tartoztak az egyetemek intellektuális mandarin-kasztyájába. (A fogalomhoz lásd: Ringer 1990.) Ebbe a körbe tartozott a húszas évek két sztárgondolkodója: Oswald Spengler és az európai nemzetek karakteréről szóló, nemzetközileg is nagy hatást gyakorló könyv szerzője, Hermann Keyserling (Keyserling 1928). Az olyan művek, mint *A Nyugat alkonya* nemcsak azért kerülhettek a korabeli bestseller-listák élére, mert szerzőik ráéreztek a korabeli olvasóközönséget izgató problémákra, hanem azért is, mert ezt képesek voltak olyan nyelvezettel és olyan műfaji keretben megfogalmazni, amely áttörte a filozófia és a szépirodalom közötti határokat. Ezt a műfajt nevezte el Thomas Mann nagyon találóan intellektuális regénynek.⁴

³ A weimari modernitás fogalmát az itt következőnél bővebben is kifejtettem egy időközben megjelent írásomban: Kovács 2014. A weimari korszak sajátosságait más aspektusból már korábban is tárgyaltam. Erre vonatkozóan lásd: Kovács 2013.

⁴ „[...] a kritikai és költői szféra összeolvadásának vagyunk tanúi, amelyet már romantikusaink elindítottak, és nagy lökést adott neki Nietzsche ismeretelméleti lírájának jelensége. Ez a folyamat elmosza a határt tudomány és művészet között, a gondolatot élményszerűen vérrel telíti, az alakot átszellemiti, és olyan könyvtípust eredményez, amely ma nálunk, ha nem tévedek, uralkodik, és amelyet »intellektuális regénynek« lehetne nevezni. ...[...] Okvetlenül idetartozik, már csak irodalmi fénye és kultúraábrázolásainak intuitív-rapszodikus jellege miatt is az ALKONY, amelynek hatása mind közül messze a legszenzációsabb volt, és amelynek persze még az a »történelmi pesszimizmushullám« is segítségül jött, amely Benedetto Croce szavával ma átcsap Németország fölött” (Mann 1995: 1029).

A válságfilozófia kultúrkritikai-modernitáskritikai attitűdjét a konzervatív forradalom diffúz, fogalmilag nehezen megragadható és intézményes formát sohasem öltő mozgalma kanalizálta (Mohler 1989, Woods 1996). A klubok és folyóiratok köré szerveződő, ám politikai párttá sohasem alakuló irányzat egészen a náciizmus uralomra jutásáig számottevő hatást gyakorolt a korabeli német közgondolkodásra. Azonban – heterogén mivolta és belső ambivalenciái miatt – úgyszólván kínálta magát a legkülönbözőbb, egymásnak számos ponton ellentmondó interpretációk számára. Sok minden volt ebben a koncepcióban az organicista-ciklikus történelemképtől és a morfológiai szemlélettől, illetve az utóbbival összekapcsolódó szellemtörténeti módszertől a Nietzsche által inspirált életfilozófiáig és az ökológiai érzékenységgel párosult kultúrkritikáig. Témánk szemszögéből a leglényegesebb vonásnak a modernítésra egyszerre adott igen és nem látszik. Ez azt jelentette, hogy a modernitást nem *in toto*, nem a fundamentalista antimodernizmus modorában utasították el. Miközben élesen kritizálták a modernitás ismeretelméleti, gazdasági, társadalmi és politikai aspektusait, tehát a racionalizmust, a kapitalizmust, az osztálytársadalmat és a politikai demokráciát, a technológiai modernitás tekintetében korántsem ez volt a helyzet. Jeffrey Herf *reakciós modernizmus*nak nevezi azt az attitűdöt, melyben sajátos módon ötvöződött egymással kultúrkritika és technológiai optimizmus (Herf 1996). Valójában persze – attól függően, hogy melyik elem volt az erősebb – egymásnak igencsak ellentmondó álláspontok alakultak ki. Oswald Spenglernél kultúrpezzimizmus és a technika igenlése mindig is kéz a kézben járt; egyszerre írt rezignált melankóliával a civilizációval szemben szükségképpen elbukó, múltba merülő kultúráról, és tette le határozottan a garast a felemelkedő technikai civilizáció mellett. Úgy vélte, hogy egyszerűen nem lehet nemet mondani az új világra. *A Nyugat alkonyának* jelentőségét abban látta, hogy erre a döntésre ösztönzi a fiatalokat.⁵ Ezzel szemben Ernst Jünger fenntartások nélküli rajongással igenelte azt az új technológiai világrendet, amelyben a munkás *Gestaltja* fel fogja váltani a polgár hamis biztonságára, a politikai egyenlőség hazug látszatára és az elszigetelt társadalmi részecskeként létező individuumok hamis társadalmi szerződésére alapozott világát (Jünger 1960).

Számunkra a két háború közötti – önmagában is rendkívül izgalmas és az utókor számára nem kevés tanulságot hordozó – német szituáció a nemzetkarakterológiai gondolkör szempontjából érdekes. Ezért figyelmünket azokra a kapcsolódási pontokra kell fordítanunk, amelyek a többnyire pesszimista hangvételű kultúrmorfológia és a nemzeti sajátosságokra, a nemzeti jellemre összpontosító nemzetkarakterológia közötti átjárást biztosították. A morfológiai szemléletmód elsődleges vonatkoztatási kerete a kultúra vagy a civilizáció volt,

⁵„S ha az új nemzedék tagjai, jelen könyv hatására a líra helyett a technika, a festészet helyett a tengerészet és a megismeréskritika helyett a politika felé fordulnak, akkor szívem vágyát teljesítik; ennél jobbat az ember nem is kívánhat neki” (Spengler 1994a: 84).

ám minden további nélkül alkalmazták a morfológiai egységként felfogott nemzetre is. Oswald Spengler – aki Frobenius és Keyserling mellett a leginkább inspirálta a kortárs magyar nemzetkarakterológiai spekulációkat – a kultúrát tekintette alapvető morfológiai fenoménnek, de a német történelmet ő is kifejezetten nemzetkarakterológiai szempontból vizsgálta (Spengler 1994b).⁶ Az ő esetében az apropót erre a demokrácia-, felvilágosodás- és forradalomkritika szolgáltatta. Arra a kérdésre próbált választ találni – jellemző módon egy traumatikus szituációban, az elvesztett háború sokkját követően⁷ –, hogy a modernitás politikai formája, a parlamentáris demokrácia, illetve az ehhez vezető forradalom vajon kompatibilis-e a német nemzetnek a kultúrában és történelemben gyökerező és a sajátos német sorsban testet öltő karakterével. Mivel a nemzetkarakterológia által vizsgált nemzeti lényeg szükségképpen csak más nemzeti lényegekkel szembeállítva írható le, neki is választania kellett egy komparatív keretet. Az ő esetében a szükséges kontrasztot az angol és a francia karakterrel való összevetés biztosította. Hangvétele – ez a korabeli nemzetkarakterológia jellemző strukturális jegye volt – a bűnbakkereséssel párosított önostorozás. A németek valahol utat tévesztettek, mert a történelem kihívására nem a sajátos német lényegből vagy – a Spengler által használt, utóbb a fajelmélet által diszkreditált, de egyébként is számos értékkonnotációval terhelt terminussal⁸ – a

⁶ „Egy meghatározott kultúra sorsát hordozó népet nevezem nemzetnek....[...] *A nemzetnek mindig valamilyen eszme az alapja* [...] történeti népeknek, olyan népeknek, melyeknek létezése *világtörténelem*, egyedül a nemzetek számítanak ...[...] Ha igaz az, hogy két kultúra lelkülete között áthatolhatatlan válaszfal áll, úgyhogy pl. a Nyugat egyetlen képviselője sem remélheti, hogy az indiaiakat vagy a kínaiakat teljesen megértse, akkor ez érvényes, mégpedig a lehető legnagyobb mértékben érvényes a kialakult nemzetekre is. A nemzetek ugyanolyan kevéssé értik meg egymást, mint az egyes emberek” (Spengler, 1994b: 237–238–239).

⁷ Wolfgang Schivelbusch könyvében – amelyben az 1918 utáni német helyzetet a az 1870–71-es franciával, illetve az elvesztett polgárháború utáni amerikai Dél szituációjával vetette össze – a vereség kultúrájáról beszél, s a weimari időszak sajátosságait az elvesztett világháború traumájával magyarázza (Schivelbusch 2003: 189–289). Konceptiója számos ponton nagyon is relevánsnak tűnik az első világháború utáni magyar helyzet vonatkozásában.

⁸ Spengler a különböző szöveghelyeken ’csúszkál’ a lehetséges jelentésárnyalatok között, de végső soron elutasítja a rassz fogalmának biológiai értelmezését: „Hogy valakinek vagy valaminek »rassza van«, ez nem anyagi természetű tényező, hanem kozmikus irányultásgszerű: a sors megérett harmóniája, azonos lépték és egyazon osztályrész a történeti létben” (Spengler 1994b: 230). Máshol úgy fogalmaz, hogy a rassz az a bélyeg, amit egy adott táj az ott lakó embercsoportokra ráüt: „A rassznak gyökerei vannak. A rassz és a táj egybetartozik. (...) A rassz nem vándorol. Az emberek vándorolnak; egymást követő nemzedékeik mindig más tájon születnek; a táj titkos hatalmat szerez a bennük levő növényyszerű felett, és végül a rasszkifejeződés alapvetően megváltozik: a régi elhal és új támad helyette” (Spengler 1994b: 164).

német rasszról organikus módon fakadó választ adták. 1918 bűnös forradalma nemzetidegen politikai demokráciát akart, hátat fordítva annak az autentikus német tradíciónak, amelyet a hierarchikus porosz hivatalnokállam testesített meg. Az idegen minta másolása szükségképpen történelmi tragédiához vezetett. Az ilyesfajta másolásnak ugyanis nem pusztán az az eredménye, hogy az idegen környezetből átültetett intézmények életképtelenek lesznek, hanem ennél súlyosabb következménnyel is számolni kell: mérgező hatással vannak a társadalmi organizmusra. (Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy Szekfü Gyula a korabeli magyar közgondolkodást alapvetően befolyásoló hanyatlástörténeti eposzában, a Spengler politikai pamfletjével egy időben íródott *Három nemzedékben* mennyire a németéhez hasonló motívumok alapján, s ugyancsak az organicista szemléletből kiindulva utasította el azt, hogy az angol eredetű parlamentarizmus univerzális jellegű politikai modellnek volna tekinthető.⁹ Több ez pusztán véletlennél: a konzervatív nemzetkarakterológiai konstrukció logikájának a következménye.) A Spengler által ajánlott alternatív német modernitás lényegét igen találóan fejezi ki annak az írásnak a címe, melyben koncepcióját kifejtette: *Poroszág és szocializmus* (Spengler 2013: 9–106).¹⁰

A német nemzetkarakterológia – nem csak a Spengleré – azt a sajátos weimari modernitásképet tükrözte, ami egyszerre jelentett lázadást a felvilágosodásban gyökerező modern értékvilág, s az ezen alapuló gazdasági, politikai és társadalmi struktúrák ellen, illetve hordozott – ezzel egy időben – egy sajátos, a modernből és az archaikusból összegyúrt alternatív modernitás megteremtésére irányuló szándékot. Ebből fakadt a *heroikus realizmus* mint magatartásforma – a konzervatív forradalom protagonistáinak kedvenc jelszava –, amelynek a haladás illúziójába vetett indokolatlan optimizmust kellett felváltania. A progresszió gondolatának helyébe a sors eszméje lépett, s a heroizmusnak az volt a funkciója, hogy meghaladja a fátum elkerülhetetlenségének érzéséből fakadó rezignált passzivitást. A teória szerint erre csak kevesen képesek. Ebből fakadt az elitelméletek iránti fogékonyság, az, hogy a legfontosabb társadalmi reláció-

⁹ „Az angol liberalizmus unikum a maga nemében: történeti képződmény, nem idegen országból máról-holnapra odafútt növény; gyökerei századokra nyúlnak vissza az angol nép ősi etnikumába és történeti intézményeibe. [...] Ma már világosan látjuk: nyugati és közép-európai államok parlamentarizmusa egész az orosz, török, perzsa parlamentekig idegen képződmény. [...] A kontinensi parlamentek története nem kormányzástörténet, mint az angol, hanem krízistörténet, kríziseké, melyeknek nem egyszer áldozatul esik nemzet, állam és társadalom” (Szekfü 1989: 86).

¹⁰ Spenglernek van egy későbbi 1927-es rövid írása, amelyet kifejezetten a német népkarakternek szentelt. Ebben úgy véli, hogy a német népek bizonyos értelemben nincsen kialakult karaktere; nem talált még rá a saját történelmi útjára. A német karakter formátlansága a német történelem töredezettségének tükröképe. A németségnek olyan politikai vezetőre van szüksége, aki képes arra, hogy hibáit erényekké változtassa (Spengler 1937: 131–134).

nak az elit és a tömeg közötti viszonyt tekintették. E felfogás szerint a modernitás intézményeinek – mindenekelőtt a parlamentáris demokráciának – a helyébe informális-ezoterikus intézményeknek kell lépniük – lett légyen szó a bölcsék iskolájáról vagy valamiféle metaforikus értelemben szereplő szigetről –, amelyek feladata ennek az elitnek a kinevelése (Struve 1973). Az elitelméletek mélyén látszat és valóság szükségszerű ellentétének tétele állt, amely a korabeli kultúrkritika egyik központi motívuma. Eszerint a parlamentáris demokrácia pusztán hazug látszat, olyan kulissza, amely mögött a nyilvánosságot kerülő, s a hatalmat ténylegesen birtokló kevesek irányítják a dolgokat; ők azok a bábjátékosok, akik a kezükben tartják a tömeg számára fenntartott demokratikus bábszínház marionettfiguráit mozgató szálakat. A koncepciónak nyilvánvalóan affinitása van a korszakban ugyancsak nagy népszerűségnek örvendő összeesküvés-teóriákkal, amelyek aztán, mondhatni természetes módon, kapcsolódnak össze a szociáldarwinizmus révén a 'tudományos' plauzibilitás aurájától övezett fajelméletekkel (Hofstadter 1955, Hawkins 1997). Túlzás volna azt állítani persze, hogy az elitelmelettől szükségképpen a biológiai fajelmélethez vezetne az út. Az előbbi számos olyan koncepcióban megjelenik, amelynek nyilvánvalóan semmi köze az utóbbihoz –, ám annak a sajátos társadalmi, politikai és kulturális konstellációnak, amelyet gyakorta *weimari modernitásként* emlegetnek, az volt az egyik szembetűnő sajátossága, hogy a politikai ideológiák széles spektrumában a színpad egyes elemei között nem voltak áthatolhatatlan válaszfalak. Az ideológiai-politikai mező szereplői számára egyáltalán nem tűnt abszurdnak világnézeti konverziók olyan egymást követő sorozata, melynek révén gyorsan el lehetett jutni a spektrum egyik végétől a másikig; aztán esetleg ezt az utat újra megtenni visszafelé, amint az például Paul Niekisch esetében történt (Mohler 1989: 68).

Az egymást kizáró álláspontok összevegyítését úgyszólván a weimari modernitás differentia specificájának tekinthetjük. Ez szöges ellentéte volt a hegeli dialektikának, hiszen a tézis és antitézis itt nem oldódott fel szintézisben; az ellentétet a cselekvő nem az elmélet, hanem a praxis szintjén, a cselekvésben vélte áthidalni. Az ellentétek együttes tételezéséből fakadó, a racionalitást kihívó paradoxon ennek a gondolati pozíciónak a lényegi eleme: nélküle nem volna az, ami. Egyszerre lehetett célul kitűzni egy neo-archaikus társadalom megteremtését, és rajongani a modern technika világaért, elutasítani a lélektelen racionalizmust, a géniusz glóriájával övezni feltalálót, azt állítva, hogy találmánya nem a hideg racionalitás, hanem az irracionális jellegű fausti akarat terméke.

4. Az angol nemzetkarakterológia

A szellemtörténeti ideáltípusok apriorisztikus-intuitív megragadásán alapuló morfológiai módszerrel dolgozó húszas évekbeli német – s az ebből inspirációt merítő spanyol, magyar és számos más kelet-európai – nemzetkarakterológiá-

nak sajátosságai kiváltképpen szembeötlőek, ha azokat a kortárs angol karakterológiai gondolkodással vetjük össze. Ez korántsem erőltetett összehasonlítás; a szóban forgó német koncepcióknak ugyanis – s ez korántsem csak Spengler vagy Keyserling esetében van így – visszatérő eleme a két nemzet eltérő karakterének szembeállítás.

Az angol nemzetkarakterológia – a középkori és kora újkori előzmények után (Mandler 2006: 1–26) – a napóleoni háborúk idején kezdett körvonalazódni. A kiindulópontot itt is ugyanúgy sztereotipikus sémák jelentették, mint bárhol máshol; a helyi specifikum azokban a társadalmi, kulturális, politikai kontextusokban keresendő, amelyeket a Brit Birodalom testesített meg. A 19. században a nemzet, illetve a nemzeti sajátosságok kérdése itt a civilizáció problematikájával szembeállítva jelent meg. A tory hagyomány a civilizáció terjesztésével járó missziót – a ’fehér ember terhe’ – helyezte a maga identitásdiskurzusának a középpontjába. Az irányzat szellemi atyja, Edmund Burke ugyan körvonalazott egy nemzetkarakterológiai koncepciót, ám követői nem voltak erre fogékonnyak. A nemzeti sajátosságok gondolata inkább a whig és a radikális-disszenter tradíció részét képezte, azzal a demokratizálódási folyamattal összefüggésben, melynek során a brit elitdemokrácia az első világháború végére tömegdemokráciává alakult át. A világháború és az azt követő modernitásválság a karakterológiai diskurzus átalakulását eredményezte. A haladás és a civilizáció eszméi a Csatornán túl is veszítettek vonzerejükből. Nem véletlen, hogy brit gondolkodó, Arnold Toynbee volt a szerzője annak a történelemkoncepciónak, amely a Spengler-féle kontinentális teória szigetországi pandant-jának tekinthető; szerzője – német kortársához hasonlóan – ugyancsak szakított a világtörténelmi progresszió ideájával. Alapvető elemzési egysége a civilizáció volt, s tagadta azt, hogy a civilizációk egymást váltó sora egy világtörténelmi fejlődéssort testesítene meg. A Toynbee-féle teóriában – ismét csak a Spenglerére emlékeztető módon – minden civilizációba ugyanaz a hanyatláshoz vezető strukturális séma van belekódolva; tehát egyáltalán nem alaptalanul tekinthető a *Verfallsgeschichte* sajátos brit variánsának.

A civilizációs haladással kapcsolatos szkepszis Nagy-Britanniában is a világháború traumájából táplálkozott. A nemzetkarakterológiai diskurzusra nézve ez azzal a következménnyel járt, hogy a toryk is fogékonyra váltak a nemzeti sajátosságok gondolatköre iránt. A két világháború közötti angol karakterológiai irodalomban két fő auto-sztereotípiát, a hűvös, tartózkodó gentleman és a sajátos, száraz humorral bíró kisember között az utóbbi javára látszott billeni a mérleg nyelve. A nemzetkarakterológiának az a sajátossága, hogy az iránta való érdeklődés krízisszituációkban erősödik fel, itt is megfigyelhető; az 1920-as általános sztrájk és a harmincas évek első felének válsága idején határozottan megszorodtak a nemzeti jellemvonásokkal foglalkozó írások. Szimptomatikusnak tekinthető, hogy a korszak nagy hatású új tömegmédiája, a rádió is felfigyelt erre a kérdésre. A BBC 1933–34-ben egy egész műsorsorozatot szentelt

a témának. A szerkesztők a korrekt műsorpolitika jegyében gondosan ügyeltek arra, hogy a témáról könyvet is író tory történész, Arthur Bryant mellett (Bryant 1934) helyt adjanak a baloldali álláspontot kifejtő – egyébként a fő pontokban Bryanttal egyetértő – H. W. Nevinsonnak (Mandler 2006: 152).

Ha kézbe vesszük a liberális nemzetkarakterológia John Stuart Mill-féle tradíciójába tartozó Ernest Barker könyvét, a két háború közötti szigetországi nemzetkarakterológiai irodalom talán legismertebb produktumát, amely a glasgow-i egyetemen 1925–26-ban tartott előadás-sorozatból született, legelőször arra kell felfigyelnünk, hogy a szerző mennyire más metodológiával dolgozza fel a kérdést, mint német kortársai (Barker 1927). Hiányzik a korabeli német teóriákra jellemző – Spengler, Frobenius, Keyserling, vagy a magyar Prohászka Lajosra nagy hatást gyakorló Ziegler említhető e tekintetben – szellemtörténeti-morfológiai ideáltípusokkal dolgozó, az intuíciót preferáló megközelítés. Barker empirikus-induktív módszerrel dolgozik, amit már könyvének címe is jelez: *A nemzeti karakter és a kialakulásában szerepet játszó tényezők*. A könyv gondolatmenetében előrehaladva a szerző szisztematikusan sorra veszi a lehetséges tényezőket, a faji sajátosságoktól kezdve, a geográfiai és klimatikus körülményeken és a történelmi eseményeken keresztül egészen a nyelvig, a kultúráig, a vallásig és a politikai intézményekig.

Az angol karakterológiai gondolkodás hagyományos sztereotípiája az, hogy az angol politikai berendezkedés, a parlamentáris demokrácia abból az angol nemzetkarakterből fakad, amely úgyszólván ösztönönös módon fejleszti ki az autonómia és az önkormányzat sajátosan angol intézményeit. A Spengler- vagy Keyserling-féle konzervatív nemzetkarakterológia – hasonlóan a *Három nemzedék* Szekfü Gyulájának teóriájához – ebben a gondolatban éppenséggel a politikai demokrácia univerzalitásának liberális eszméje elleni érvet lát: a speciális angol nemzetkarakter nélkül ez a politikai berendezkedés nem életképes. Ezzel szemben Barker nemzeti karakter és politikai intézmények viszonyát illetően úgy vélekedik, hogy egy ország politikai intézményei nem annyira okai a nemzeti karakternek, mint inkább annak teremtoi és megformálói: nem valamiféle nemzeti génusz szükségszerű emanációi, hanem különböző faktorok összejátszásának esetleges következményei (Barker 1927: 144). Ez alapvető különbséget jelent a karakter elsőbbségéből kiinduló esszencialista felfogással szemben. Barker határozottan elutasítja sorsnak és nemzeti karakternek a német és a kelet-európai nemzetkarakterológiákra oly jellemző összekapcsolását:

Ha a nemzeti karakter mindent egybevéve, összességében valami létrehozott dolog, akkor ebből az következik, hogy nem létezik eleve adott és elkerülhetetlen nemzeti karakter, amelyik – létrehozván őket – rányomja a maga pecsétjét a nemzet tagjaira, és amelyik az ő egyéni és kollektív sorsukat testesíti meg. A karakter nem sorsa az egyes nemzeteknek, hanem minden nemzet maga teremti meg a maga karakterét és alakítja a saját sorsát (Barker 1927: 8).

A nemzeti karakter nemcsak hogy nem sorsszerűen adott, hanem a történelem során folytonosan változik, a körülményeknek és a nemzet előtt álló feladatoknak megfelelően. Ennek belátásához elegendő felidézni azt az átalakulást, amelyen az angol nemzeti karakter átment a 14. és 17. század között, vagy emlékeztetni arra a radikális változásra, amelyet a kálvinizmusra való áttérés okozott a skót nemzeti karakter esetében – érvel a szerző (Barker 1927: 8).

Ezek után aligha lehet meglepő, hogy Barker elutasítja azt a koncepciót is, miszerint létezne valamiféle kollektív nemzeti személyiség, amely olyanformán rendelkezik karakterrel, mint az egyes ember. Kétségtelen persze, hogy az ilyesfajta megszemélyesítésnek igen nagy ideológiai mozgósító ereje van, ám az állítás mellett nemigen lehetséges meggyőző bizonyítékokat felsorakoztatni – mondja. Barker érvelése erősen emlékeztet annak a Bibó Istvánnak a gondolatmenetére, aki – szintén egy nyomatékosan anti-esszencialista nemzetkarakterológiai álláspont keretében – nagyon határozottan tagadta azt, hogy létezne valamiféle nemzetnek nevezett kollektív szuperegyniség.¹¹ Bibó ezt az elképzelést közösségi metafizikának tartotta, amely az egyént teljesen feloldja a közösségben és a közösségnek olyan attribútumokat – érzés, akarat, gondolkodás – tulajdonít, amelyekkel csak az egyének rendelkeznek. Barker gondolatmenete ezen a ponton párhuzamosan fut a magyar gondolkodóéval; ő is leszögezi, hogy a nemzet egységét nem úgy kell elképzelni, mintha az valamiféle, az egyének feje fölött lebegő transzcendens személyiség lenne. Nincs elkülönült nemzeti személyiség vagy értelem, amely szemben áll az individuális személyiséggel, értelemmel, vagy akarattal; amikor ezt a fogalmat használjuk, akkor az illető közösség egyéneinek elméjében levő gondolati tartalmak bizonyos fokú egyezésére, illetve az ezeket rendszerező strukturális elvek azonosságára kell gondolnunk (Barker 1927: 135–136).

Barker nemzetkarakterológiai koncepcióját a közép- és kelet-európai konstrukciók többségétől a modernitáskritikai attitűd szinte teljes hiánya különbözteti meg. Nem arról van szó, hogy ez teljesen hiányzott volna a brit gondolkodásból; e tekintetben elegendő a viktoriánus kultúrkritika olyan képviselőire utalni, mint William Morris vagy John Ruskin (Sussmann 1968). Ám ez az irányzat még a két háború közötti modernitásválság idején sem tudott mainstreammé válni. A konzervatív koncepció itt is jelen volt; a korábban már említett tory beállítottságú történész, Arthur Bryant romantikus nemzetkarakterológiai koncepciója –

¹¹ Bibó ezt a marxizmustól a nemzetiszocializmusig eljutó Fritz Künkel könyvéről írott recenzióban fejti ki. Konklúziójában értékfilozófiai szemszögből mutat rá ennek az álláspontnak a következményeire: „Az átlátszó szándék az egész eszmei konstrukció erőtlenné teszi: a cél csupán az, hogy egy konkrét közösséget minden tapasztalati igazolás, cáfolás és kritika köréből kivonjunk s a végső értékek védelme alá helyezzünk, úgy azonban, hogy ezek a végső értékek a közösséget csak védelmezhessék, de számadásra ne vonhassák” (Bibó 1941: 4).

a Közép- és Kelet-Európából jól ismert – időtlen módon létező és felélesztésre váró nemzeti karakter fogalmával (Bryant 1934: 22–23). Ám ez a megközelítés Nagy-Britanniában csupán a színek egyike, de korántsem domináns eleme volt. Itt nem volt jellemző az a modernitással kapcsolatos általános *ressentiment*, ami oly gyakori kísérője volt a német és az általa inspirált nemzetkarakterológiai spekulációknak, amelyekben az amerikanizálódás, a mechanikus hatékonyság és a modern kapitalizmus – különös tekintettel annak társadalmi és politikai következményeire – maró kritikája mondhatni közhelyszerű elemnek számított. Peter Mandler ezzel szemben arra mutat rá, hogy a két háború közötti időszakban a szigetországi közgondolkodásra Ernest Barker liberális megközelítésének volt a legnagyobb hatása (Mandler 2006: 152).

5. A magyar nemzetkarakterológia

A kortárs magyar koncepciók számára – Ortega y Gasset mindenekelőtt Németh Lászlót inspiráló munkásságától eltekintve – elsősorban a kortárs német teóriák jelentették a pozitív vagy negatív vonatkoztatási pontot, amelyhez viszonyultak. A nemzetkarakterológiai konstrukciók tágabb vonatkoztatási keretét adó hanyatlástörténetet Szekfü Gyula *Három nemzedéke* szállította, jóllehet ebben a hanyatlástörténet még parciális jellegű volt; a szerző csak a 19. század második fele magyar történelmének leírására használta, s nem konstruált belőle univerzális jellegű történetfilozófiai sémát. Az átfogó jellegű ciklikus történelmekonceptió megrajzolása Szabó Dezső nevéhez fűződik, aki még a háború alatt, 1915-ben megjelent esszéjében rajzolta fel az európai civilizáció egymást váltó individualista és kollektivistákorszakainak kifejezetten történetfilozófiai jellegű tablóját (Szabó 2003: 156–166). A korabeli magyar szellemi életben ő kivétel volt abban a tekintetben, hogy a modernitáskritikai inspiráció forrását számára nem a vonatkozó német tradíció, hanem a századforduló francia jobboldali radikalizmusa jelentette (Ludassy 1999). *Az elsodort falu* már a címében is megelőlegezte a nagyvárosellenességnek azt a jellegzetesen kultúrkritikai toposzát, amely a háború utáni évek másik kultikus könyvébe, a *Három nemzedékbe* is beépült. A Szabó Dezső-féle paraszttitológia és az ehhez kapcsolódó autochton polgárosodás gondolata, az alternatív modernitásnak abba a kultúrkritikai-harmadikutas motívumába torkollik, amely nála is a demokrácia és az élősdi kapitalizmus vitalista, rasszista és marxista elemeket ötvöző maró kritikájával kapcsolódik össze – mindez jellegzetes Szabó Dezső-i expresszionista nyelvezettől átfűtött hangszerelésben előadva (Dénes 1999: 64–67, Kovács 2007a: 468–494).

Magyarországon a nemzetkarakterológiai gondolkodás felerősödése sajátos pillanatban következett be. A húszas évek végétől sok kortárs számára úgy tűnt, hogy az avított, 19. századi modernitás a maga szabadversenyos kapitalizmusával

és a demokrácia fügefalevele mögé rejtőzködő oligarchikus jellegű parlamenti intézményrendszerével elkerülhetetlenül a történelem szemétdombjára fog kerülni. A régi világ romhalmazából diadalmasan kiemelkedő totalitarizmusok a maguk akarat- és erőszak kultuszával, a hagyományos pártpolitika iránt érzett leplezetlen megvetésükkel a diadalmas jövőt látszottak megtestesíteni. Ez a harmincas évekre oly jellemző *Zeitgeist* igen erős volt Magyarországon is. Ez inspirálta a korszak egyik legtöbbet vitatott – határozottan kultúrkritikai ihletésű nemzetkarakterológiai koncepciót kifejtő – író-ideológusának, Németh Lászlónak a munkásságát is.

5.1. Németh László koncepciója

Németh, a népi mozgalom egyik legjelentősebb ideológusa, számos vonatkozásban Szabó Dezső örököse volt. Ő az, aki tipikusan harmadikutas, egy alternatív modernitás szükségességét hangsúlyozó teóriájában leginkább merít a német konzervatív forradalom gondolköréből. Elképzelésének központi magva az elitelmélet; az elit nála mindenekelőtt kulturális elitet jelent. Az elit feladata és kötelessége az idők jeleinek számbavétele; az 'Új Európa' azon kulturális teljesítményeinek a regisztrálása, amelyek segítségével felépíthető a mindenekelőtt kulturális közösségként felfogott nemzet. Ahogyan a *Tanú* bevezetőjében megfogalmazza: a hajósnak hinnie kell abban, hogy van part, és útját a csillagok vezérlik. A történetfilozófiai háttérrel hanyatlástéóriával ötvözött ciklikus történelemkoncepció adja, a 19. század intézményeinek és eszméinek erős kritikájával kiegészítve. A létrehozandó alternatív modernitásnak a 18. századba, a gyáripar előtti korszakba, az arányosság és az emberi méretek világába kell gyökereivel visszanyúlnia.¹² Ugyanez a teendő magyar vonatkozásban is: meg kell keresni azt a középkori – kora újkori nemzetkaraktert, amit eltakar a Kazinczyval kezdődő szervesen fejlődés hordaléka.

Ez a koncepció magyarázza azt a rendkívül éles kritikát, amivel Németh az általa a világirodalom legvonzóbb vámpírjának korántsem egyértelműen dicséretteljes felruházott Kazinczy tevékenységét illeti: ő volt az, aki elkövette az ősbűnt. A helyzetből következő legfontosabb feladat az árvízi hordalék eltakarítása az alatt rejtőzködő mélymagyarságról, amelyet az erdélyi Bethlen Miklós testesít meg. Az ő nevével fémjelzett nemzeti karakter, amelyben együtt

¹² „Hume »utilitarizmusát« éppoly kevésbé lehet a mai szatócok utilitarizmusával mérni, mint az akkori kereskedelmet a maival [...] Hume közgazdasági tanulmányai közül a legragyogóbbak egyike, amelyben a kereskedelmet dicsőíti. A piac, amely ma pénzsajtoló mechanizmus, neki a társadalmi együttműködés csodája, melyen egymást becslő művészeket cserélik ki a közlekedés jóvoltából alkotásaikat” (Németh 1992a: 164).

van jelen a barbár és a zseni,¹³ abszolút módon koradekvát lesz abban az új Európában, amely fel fogja váltani a régi, bizantin és alexandriai módon túlfinomult, megfáradt, régi öreg Európát. A koncepciót a kelet-európai tejttestvériség Szabó Dezsőtől örökölt eszméjére alapozott apostoli szerep motívuma koronázza meg: a magyarság történelmi küldetése Kelet-Európában az, hogy hirdesse a kert evangéliumát az itt élő népek között.¹⁴

A gyár korszakát felváltó kert világában Magyarország a fejlődés élvonalába ugorhat; mintaországgá válhat, a változások kovászává a forrongó Kelet-Európában. Ehhez szerves, az észak-európaihoz hasonló autochton polgárosodásból kinövő parasztpolgárságra van szükség. A skandináv országokat követendő modellek tekintő koncepció a népi mozgalomba tartozók között egyébként is nagy népszerűségnek örvendett: kedvenc eszméje volt ez Kodolányi Jánosnak, de a szerves polgárosodás erősen etnicista köntösben előadott gondolata már Szabó Dezsőnél is fontos szerephez jutott. Az utóbbi volt az, aki – nagy hatású Monarchia-kritikájában – ennek hiányát tekintette a kiegyezés utáni korszak leg-

¹³ „Van valami különösen férfias és vonzó ebben a ritka műveltségben, melyet a sors és a természetesség nem engedett eltávolodni az ösztönöktől. Ez a műveltség nem csinál, művészettel hordott ruha, a pallérozott szellemi és fizikai szokások ápolt szövete; az ősember és a művelt ember itt barbár egymásrautaltságban élnek; a fej, melyet huszonöt éve nem mosott, összetartozik az aggyal, mely hazájában a legeurópaibb volt [...] a betűképzettség egy nyersebb, mélyebbről egyetemes testi-lelki képzettségbe illeszkedik. Ez az ember darabosabb, mint francia kortársai, de nem tudatlanabb, életének csengőbb a hitele [...] A műveltség felfrissül, megújnodik az ő nyers-naivitásában, mely mögött az átlagemberi szenvedély éppoly komor, mint az istenemberi erkölcs, mert indulat, erkölcs itt nem szavak, hanem élettani valóságok s az őszinteség nem kacér kitakarózás, hanem a magamagát meghamisítani képtelen élet nyíltsága” (Németh 1992b: 400).

¹⁴ Ezt rajzolja meg a *Kapások* című 1935-ös esszéjének egy alternatív modernitást felvázoló utópikus eszme-futtatásaiban. A kerettörténetben az utópikus hagyomány utazás motívuma álom formájában jelenik meg: a szerző a nyári melegben elalszik a családi birtok szőlősorai között, s egy olyan mezőgazdasági kommunában ébred fel, amelyet az általa lefektetett elvek alapján szerveztek meg. Kiderül, hogy ebben az álomvilágban győzött a kapás-forradalom, vagyis nemcsak Magyarországot, hanem egész Közép-Európát a Németh László-féle minőségiszocializmus elvei alapján rendezték be. A régió telepés- és faluszövetkezetek hálózataként, valamiféle konföderációjaként működik. Az alapegység a telepés-szövetkezet, amely mezőgazdasági minőségtermelést folytat. A telepés-szövetkezet szocialisztikus alapokon szervezett kommunaszerű, autark közösség, melynek földközeli életmódja kultúrával mélyen átitott. A föld, a közösség és a kultúra háromszögében a profán létezés *reszakralizálódik*: a munka hétköznapi világa mintegy maga is megszentelődik a nagy közösségi kulturális ünnepek által – ezeket Ady-nak, Berzsenyinek, Vörösmartyknak és Csokonainak szentelik –, amelyek harmonikusan illeszkednek az évszakok váltakozásába. A munkások a szőlőben versmondásban versengenek, a közös ebédlőben Keatsset citálnak angolul, görög drámákat fordítanak; a szövetkezeti Közép-Európa minden évben elküldi versenyzőit a nagy – szellemet és testet összemérő – olimpiákra (Németh 1992c: 805–842).

nagyobb bűnének. Erdei Ferencnek a tanyás mezővárosokat modellnek tekintő teóriája ugyancsak erre a gondolatra épült – ám etnicista felhangok nélkül. Amikor Erdei a *Parasztok*ban felvázolta az európai parasztság regionális fejlődési variánsait, optimális változatnak az észak-európai látta, jóllehet tudatában volt annak, hogy a magyar fejlődés pályáive nagyon más. A nagyvárossal szembeni averzió az autochton parasztpolgárosodásra vonatkozó koncepció kiegészítő elemeként Németh Lászlónál a Budapest–Debrecen antinómia formájában jelent meg; a főváros hamis pszeudo-urbanitását a szerves civis-polgárosodással állította szembe. Ez arra a spengleri dichotómiára rímelt, amelyben a civilizáció terméketlen, száraz és életidegen racionális szellemmel eltelt városa áll szemben az emberszabású kultúrvárossal, amelyben még ott lakoznak a kozmosz teremtmői.

Az 1939-es *Kisebbségben* víziója – melyet a Babits egy örült kertész látomásának nevezett – erőteljes elmozdulás volt a *Tamú*-korszaknak a kulturális elit fogalmát középpontba állító koncepciójától: Németh László az elitproblematicát itt összekapcsolta az asszimiláció kérdésével. Ez nem jelentette azt, hogy a fajt egyértelműen biológiai módon értelmezte volna, ám azt igen, hogy a fogalom kulturális konnotációi igencsak elhalványultak: a 'fajhő' fogalma stb. Ebből a számos kortárs által bírált pozícióból Németh László az 1943-as *Nagyváradi beszédben* mozdult el; a kisebbségi létállapotot történetfilozófiai keretbe transzponálta és összekapcsolta egy technológiai-kritikai attitűddel.¹⁵

5.2. Karácsony Sándor nemzetkarakterológiája

A magyar nemzetkarakterológiai irodalom egyik legeredetibb teljesítménye kétségkívül Karácsony Sándor nevéhez fűződik. A teória alapját a kelet-európai nemzetkarakterológia kedvenc toposza, a Kelet és Nyugat közötti közvetítés gondolata jelentette. A kiindulópont nyelvfilozófiai volt (Kovács 2004a: 160–175), de Karácsony az indoeurópai alárendelő és a magyar mellérendelő grammatikai szerkezetet ontológiai síkra transzponálta; ezek a létezés olyan szembeállított módjaiként jelentek meg, amelyeknek etikai és politikai téren is súlyos

¹⁵ „Mi ez a kisebbségbe szorító varázslat? Mi zúdítt a fehér emberre is századok óta nem kóstolt szenvedéseket? A technikával szövetkezett martalóc: a gépesített hatalmaskodás. Ez érzi úgy, hogy a másik nép lelke annyit ér, ahány ágyúja van. Ez tereli kollektív hordákba a nemzeteket. Ez szab alacsony normákat Isten sügta gazdagságunkra. Ez ellenőrzi készülékeivel álmunkat. Ragadozás és tehetetlenség: ellentmondásnak látszik. De szörnyű ragadozó tehetetlenség van az emberrel szövetkezett gépben: nem bír megállni a lelkek leigázásában. A naponként váltakozó ellenségeken túl a mi harcunk is ez ellen az ember–gép kentaur ellen folyik. Ez fog végiggázolni szorgalmunk vetésén, amíg csak az emberből kisanaryagott hősiesség, nagyság, önfeláldozás – mondjuk ki, az Isten – a szeretet háziállataivá nem töri a véres masinákat” (Németh 1992d: 1294).

konzekvenciái vannak. Karácsony koncepcióját furcsa ambivalencia jellemezte: egyfelől a Trencsényi által etnikai ontológiának nevezett zárt nemzetkarakterológia volt ez, hiszen a magyarságot az ő nemzeti karakteréből fakadó, csak rá jellemző tér- és időszemlélettel ruházta fel (Trencsényi 2011: 378–383); másfelől azonban Karácsony azt is leszögezte, hogy magyarnak lenni egy olyan sajátos munkamódszert, feladatmegoldási metódust jelent, amelyet bárki elsajátíthat. Ez utóbbi elképzelésével közel állt Bibó Istvánhoz, aki a nemzeti jelleget egy feladatmegoldó közösség sajátos problémamegoldó stílusának tekintette. Karácsonynál azonban – ellentétben Bibóval – az esszencialista és anti-esszencialista nézőpont mindvégig együttesen van jelen: az ambivalencia nem oldódik fel.

A Kelet–Nyugat oppozíció tételezése kelet-európai nemzetkarakterológiai kontextusban úgyszólván szükségképpen járt együtt kultúrkritikai attitűddel. Karácsony sem kivétel, nála is jelen volt ez a jellegzetes árukapcsolás. Intellektuális szocializációját alapvetően meghatározta az a sajátos magyar protestáns közeg, amely gondolkodásának alaprétegét adta. Erős Habsburg-ellenessége jól illeszkedik ahhoz a református hagyományhoz, ami Szabó Dezső, Németh László és Bibó István történelemképre is rányomta a bélyegét. Másfelől Karácsony fogalomhasználatán érződik az egzisztencia-filozófia és a dialektikus teológia hatása: teóriájának két kulcsfogalma az élet és a lélek (Lendvai 1993: 18). Az a tézis, hogy a magyarság történelmi missziója Kelet-Európában a keleti forma és a nyugati kultúrtartalmak szintézise, abból a tágabb történetfilozófiai keretből következik, amelynek kulcsmotívuma a nyugati civilizáció kiszáradásának, a német kultúrkritikai hagyományban gyakran emlegetett lélektelelné válásának (Entseelung), transzcendenciahiányosságának a bírálata. A nyugati világkép két alapvető eleme a szabadság és a szentség; azonban gyökereitől elszakadva ezeket az ős-értékeket felcserélte a testiség az okság, a törvény, és az egyoldalú énkultusz antik eredetű pseudo-értékeire – mondja Karácsony (Karácsony 1933: 23–26). A modernitás története ebben a koncepcióban a nyugati ember transzcendenciavesztésének a folyamatává laposodik, amelynek során az életből elillan a lélek; emiatt az kiüresedik és elmechanizálódik.

A gyarmatosító-gyarmatosított relációt Karácsony nemcsak Habsburg és magyar vonatkozásban tartja alapvetőnek, hanem ismételten hangsúlyozza azt, hogy Európa és a világ többi részének a viszonya ugyancsak ilyen jellegű. Az európai civilizáció eredendő alkati hibájának pontosan ezt a gyarmatosító, dominatív attitűdöt tartja; ez az indoeurópai alárendelő nyelvi struktúrák által determinált magatartás húzódik meg az erre a földrészre oly jellemző expanzív dinamizmus mögött, amelyet Spengler a maga kultúrmorfológiájában fausti lelkiületnek nevezett. Az alárendeléses reláció, határolt térrel és véges tartalmú idővel dolgozó szemléleti formaként megfelelt az európai kontinens geográfiai viszonylatainak, ám működésképtelennek bizonyul az egész földgolyóra kiterjedő – ahogyan ma mondanánk, globális világ – heterogén kultúrtartalmainak a

feldolgozására – érvel Karácsony. Itt jön be a képbe a mellérendelésen alapuló, a másik felet a maga milyenségében, a maga autonóm egzisztenciájában elfogadó magyar szemléleti forma, ami annak idején az európaítól teljesen különböző geográfiai közegben született:

Ázsia hajdani szteppéiről való ez a tétel. [...] A határtalan pusztaság térsége és az időtlen idő, a századokban és ezredekben mért szenttelen folyása a történelemnek nem tűri az ok és okozat, a megfejtés rabláncait: titok, sejtelem, csodálatos, megfoghatatlan, érthetetlen kíván maradni. A határtalanság és időtlenség megfoghatatlan titka a tárgyilagos függetlenség, az objektív autonómia: az én függetlenségemben, amelynek a te függetlenséged a záloga. Meglehetne még egy ideig Európa a saját eddigi jogrendszerében is, ha élettere és történelme ki nem lépett volna még a múlt világháború idején saját medréből, s változatlanul régi kimért idejében, szűkre szabott terében élné okszerű, kiszámítható, mechanikus életét. Ennek azonban visszavonhatatlanul vége, a jelen színtere, a földkereksége térnek határtalan, az évszázadokra, sőt évezredekre méretezett történelmi időkeret időnek időtlen. A történelem valószínű lefolyása ebben kiszámíthatatlan: rejtelmes, titokzatos, csodálatos (Karácsony 2002: 300).

Ennek az 1942-ben, tehát már a második világháború idején született szövegnek az alap gondolata az, hogy a racionalitáson, kiszámíthatóságon és alávetettségen alapuló modern világot a titoktól és a csodától átjárt világ váltja fel. Ebből a tételtől a karácsonyi koncepcióban szükségképpen következik a nemzeti messianizmus gondolata. Mivel a mellérendeléses magyar világkép a maga sajátos ontológiai, etikai és politikai dimenzióival abszolút módon kompatibilis az új világhelyzet követelményeivel, a magyarság nemcsak kelet-európai közvetítő szerepre van predestinálva – ahogyan ezt a nemzeti messianizmus szerényebb változatai deklarálták –, hanem globális méretű feladatok várnak rá:

Túlságosan nagy tér a föld és nagy idő a történelem ahhoz, hogy szubjektív alapon, belőlem kiinduló és reám vonatkozó formában függetlennek érezhessem magamat benne, s értelmesen kiszámíthassam segítségével a sorsomat. [...] Ennek a világnak sürgős szüksége van arra a portékára, amely helyes vegyületekben legutányosabban nálunk kapható. (...) Társadalmi életünk alapviszonyulása jogi alapviszonyulásunknak megfelelően kötetlenebb, szabadabb, mint a nyugati szokásrendszerekben mozgóké. Egymás mellé rendeltnek érezzük magunkat, cselekvő és szenvedő személyek, akár csak egy nagy család tagjai: szülők, gyermekek, testvérek. [...] A társasviszonyulás Európa és a többi kontinens között nemcsak kívánatos utópia, hanem lehetséges valóság is. Mi magyarok már utána vagyunk, és mégis megéltünk: lelki formája Ázsia, tartalma Európa. A magyarságnak tehát nemcsak a lelki formája európai szükségesség. Mi magunk, magyarok, a magyar ember, a magyar élet

az európai szükségesség, mint garanciája és záloga a földkerekség ezutáni történelmének, eljövendő titkainak, csodáinak, megfoghatatlan és mégis valóságos tényeinek (Karácsony 2002: 304–305).

Karácsony szerint a magyar nemzeti karakter alapvonása mások autonómiájának elismerése, ami a mellérendeléses grammatikai struktúrákban kifejeződő ontológiai beállítódás következménye. Ez az elemi közösségek szintjén szabadságon alapuló életformát implikál – ezért is szolgálhat mintaként a válságba jutott Európa számára; nélkülözi a dominanciára törekvés hatalmi attitűdjét. Azonban Karácsonynál – ellentétben azzal a Bibó Istvánnal, akinek politikai teóriájából ez a fogalom közismertté vált¹⁶ – a szabadságnak ezek a kis körei nem szükségképpen funkcionálnak a modern parlamentáris demokrácia intézményrendszerének azon legelső építőköveiként, amelyekre ennek a politikai formának alapozódnia kell. Ez nemcsak azért van így, mert nézete szerint a magyar nemzeti közösség három nagy társadalmi csoportja közül a legelső, vagyis éppen ezekben az elemi struktúrákban élő vidéki parasztság megrekedt a valahol a 16–17. században, más idődimenzióban él mint a parvenü középosztály és a szofokráciának nevezett értelmiségi elit. Egyenlőség, szabadság és autonómia Karácsonynál nem absztrakt politikafilozófiai fogalmak, amelyek távol vannak a tapintható, empirikus valóságtól, hanem ebben a valóságban gyökerező gyakorlati beállítódások. A magyar ember a másik felet nem egy bizonyos szempontból tekintett minőségében szemléli, hanem a maga érzéki, hús-vér mivoltában respektálja; úgy, ahogyan az számára a határtalan idő és a végtelen tér szemléleti formájában valóságosként megjelenik.¹⁷ A koncepció háttérében a kultúrkritikai

¹⁶ „Mi az a nyugati értelmű társadalomfejlődés, amiből társadalmi, technikai és politikai téren egész mai civilizációnk megszületett? [...] Ez a rendszer az egymást egyensúlyban tartó társadalomszervezeti viszonyoknak a végtelen sokaságán épült, melyek mindinkább feloldották, személyivé és közvetlenné tették a teljes és egyoldalú kiszolgáltatottságnak az ókori, bizánci és közel-keleti társadalmakra oly jellemző viszonyait. Természetesen nem ismerte ez a rendszer a szabadságnak és egyenlőségnek nagy összefogó intézményeit sem, hanem kis körökben megvalósuló, biztosított és kölcsönös személyes szolgáltatásoknak, kötelezettségeknek, jogoknak és szabadságoknak a sokaságában élt, melyekben nem egy-egy uniformizált társadalmi rend vagy osztály tagjaiként, hanem személyükkel, családjukkal, munkájukkal, szakmájukkal, birtokukkal tartoztak bele az emberek” (Bibó 1986a: 491).

¹⁷ „[...] a magyar mellérendelést társadalmi aktusokra vonatkoztatva szintén azért tévesztik össze az egyenlőséggel, amiért a nyelvi jelenségeket össze szokás véteni. [...] Nyugat-európai indogermán rendszerben másnak látszik, mint ami. (...) Az alárendelő törekvésekkel szemben a másik fél ma is ellenzékbe vonul, vagy passzív rezisztenciával él, ha magyar. Mellé meg csak reális valóságoknak rendelődik, nem pedig fikcióknak. Igaz, hogy mindig a saját reális valóságával. Így csinált például a képviselőválasztásokból néppünnepelet az alárendelődni képtelen mellérendeléses magyar lélek. [...] A többség (uraság) ismeretlen okokból ökröt süttet, hordót üttet csapra, aprópénzt szór

tradíciónak a modern politikával szembeni ellenszenvét kell sejtenuk. Ez abból a meggyőződésből fakad, hogy a modernitás sajátos politikai struktúrái és politikai mechanizmusai a túlracionalizálódott és mechanikussá vált emberi létezés visszatükröződései, amelyek egy idő után szükségképpen a csupaszs hatalmi ambíciók fügefaleveleivé silányulnak.

A két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiai koncepciók visszatérő eleme volt az a *ressentiment*, amely a modern világ kiüresedésének, lélektelenné válásának, profanizálódásának élményéből fakadt, s amely a kortárs kultúrkritika szignifikáns ismertetőjegye volt. A diagnózisból az ebben a gondolatkörben mozgók számára logikusan következett az a terápia, amely a krízis meghaladását, a túllépést rajta a valóság reszakralizálásában, transzcendenciával való újratelítődésében vélte felfedezni. A *progresszió* helyett a *regresszió* lett a kulcsfogalom; voltaképpen a világ Max Weber által leírt *varázstalanításának* (Entzauberung) a visszavételéről, Nietzsche halott istenének a feltámasztásáról, a modernitás nagypéntekének meghaladásáról volt szó. Persze nem mindenki jutott el eddig a konklúzióig, még akkor sem, ha egyébként többé-kevésbé maga is osztotta ezt a *ressentiment*-t. Szabó Dezső, Németh László vagy az imént tárgyalt Karácsony Sándor a totális regresszió helyett inkább egy olyan alternatív modernitás koncepciója felé hajlottak, amely megőrizné a modernitásnak az emberi létezést elviselhetőbbé tevő eredményeit, ám annak dehumanizáló embertelen jegyei nélkül; metaforikusan szólva nem kívágni akarták a fát, hanem oly módon továbbnemesíteni, hogy az ne teremjen többé mérgező gyümölcsöket. Ehhez a nemesítési koncepcióhoz aztán könnyen lehetett olyan nemzetkarakterológiai sémákat konstruálni, amelyekben a magyarság kapta az ojtóág szerepét. (Bizonyos értelemben tehát kertészt játszott mindenki, aki ilyen típusú teóriákat gyártott; Babits nagyon is ráérezett az igazságra, amikor – persze másként értve ezt a metaforát, mint most én itt – Némethet kertésznek, jóllehet örült kertésznek titulálta a *Kisebbségben* kifejtett teóriája miatt.¹⁸)

szét köztük. Aratóünnep szónoklatokkal, urak és parasztok közösködésével” (Karácsony 1985: 29, 32).

¹⁸ „Mindent levagdosni, hogy csak az ősi, szent tuskó maradjon, a hamisítatlan vad, vén, dísztelen tönk, mint egy dacos és babonás bálvány! Ez az utolsó reménye kultúránknak, ez a kegyetlen önműtét. Ez a »komor történelmi realizmus«. Itt állunk már félig eltűnve, elidegenedve önmagunktól; egyetlen mentségünk, még ha kitépjük lelkünkbelől mindazt, ami asszimilált és európai, s leszünk kicsinyek és parasztok, akár műveletlenek is, de legalább szellemben fajtiszták, sűrűen és mélyen magyarok. Egy örült kertész látomása ez, de már-már egy egész nemzedéket elfog ez a kertészpszichózis. S alapja, mint legtöbb pszichózisnak: a fogyatékossági érzés” (Babits 1978: 616).

5.3. Nemzetkarakterológia és filozófia: Prohászka Lajos és Joó Tibor

Prohászka Lajos *Vándor és bújdosójának* szellemtörténeti metodológiával kifejtett gondolatmenete ugyanúgy erre az 'magyarság mint ojtóág' motívumra futott ki, mint a másik szakfilozófus, Joó Tibor koncepciója. Prohászka műve kétségtelenül a két háború közötti nemzetkarakterológia kikerülhetetlen vonatkoztatási pontjává vált pozitív és negatív értelemben egyaránt.¹⁹ Vagy elismerőleg nyilatkoztak róla – mint Németh László, Joó Tibor és Hamvas Béla –, vagy pedig polémiába bocsátkoztak a tételeivel, mint Karácsony Sándor. A Szekfű Gyula által szerkesztett, és szándéka szerint a nemzetkarakterológiát szaktudománnyá változtatni kívánó 1939-es *Mi a magyar?* pedig egyenesen első számú közelséggként kezelte, olyan veszélyes irományként, amelyet pontról pontra meg kell cáfolni (Miskolczy 2001: 68–102). Prohászka kultúrkritikája a jól ismert válságfilozófiai toposzokból építkezik: haladáshit elvesztése, túlracionalizálódás és a mechanizálódás kritikája, a technicizálódással szemben érzett averzió, a dekadens kései antikvitásra jellemző szinkretizmusnak kór- és kortünetként való megjelenítése, kvalitás és kvantitás szembeállítás, az industrializmus és a modern sebességmánia kritikája (Prohászka 1997: 66–83, 84–92). *A vándor és a bújdosó*ban ezek a motívumok a könyv utolsó fejezetében – a művet az addig uraló pesszimista és kritikus hangütés után eléggé meglepő módon – a nemzetkarakterológiai gondolatmenet 'a magyarság mint Európa ojtóága' típusú konklúzió filozófiai háttereként jelennek meg. A megnemértés túlfellett és túlracionalizált Európájában a magyarság rendelkezik azzal a jóakarattal, amelynek hiányában látja Prohászka a kontinens bajainak egyik fő okát. Másik potenciális magyar szellemi exportcikként – a könyv gondolatmenetének egy korábbi pontján – az a Szent Korona-eszme jelenik meg, amelyet a magyarság hosszú évszázadok óta őriz, s amelyet most fel tud ajánlani a „szakrális alapjaiból mindinkább kivetkező Európa számára” (Prohászka 1990: 119). Ennek fontosságát csak most, az európai válság idején lehet igazán fölmérni – mondja Prohászka:

Hogy ez mit jelent, azt különösen ma tudjuk csak kelőképpen méltányolni, amikor a végképen (sic!) racionalizálódott Európa úgyszólván minden tagjában vonaglik és amikor a legmerészebb történeti kísérlet is a középkor szakrális kötöttségéhez valamiképpen hasonló létforma megvalósításán munkálkodik (Prohászka 1990: 119).

¹⁹ Sőt, magyar nyelvterületen kívül is szert tett bizonyos ismertségre; Eduard Spranger nemzetkarakterológiai tanulmányában kifejezetten hivatkozik Prohászka könyvére (Spranger 1939: 24).

Joó Tibor a szellemtörténet egyik legismertebb hazai képviselőjeként a Prohászka által is követett²⁰ szellemtörténeti iskola módszereit és megközelítésmódját alkalmazva szól hozzá a két háború közötti magyar nemzetkaraktológiai diskurzushoz. (A korabeli magyar szellemtörténet megfelelő pozicionálása a pozitívizmussal való vitájának kontextusában lehetséges. Erre vonatkozóan lásd: Kovács 2004b: 231–257.) A nemzetet nála a nemzet empirikus valóságához képest a priori jellegű nemzeti szellem konstituálja (Joó 2001a: 166). A nemzet történelmének megértése csak ebből az univerzalizmusra és transzcendenciaira irányuló nemzeti szellemből lehetséges. Joó különbséget tesz néplélek és nemzeti szellem között: míg az előbbi a közösség elemi, reflektálatlan funkcióit testesíti meg, az utóbbi mindig egy teremtő kisebbség tevékenysége révén aktualizálódik. A nemzeti szellem ideája normatív jellegű, a kellés szférájába tartozik; a nemzetteremtő elit tehát mindenekelőtt azoknak az értékeknek felelős, amelyek révén a nemzet elfoglalja a maga helyét az emberiség nagy családjában – mondja Joó Tibor, a kantianus ismeretelméletet a herderi történelemfilozófiával ötvözve. A nemzeti szellem olyan dinamikus individuális totalitás, amelynek vizsgálatához egyformán szükséges a történeti módszer és a filozófiai megközelítés. A magyar nemzeti szellem történetileg rétegezett jellegű; ez a rétegezettség Kelet és Nyugat sajátos szintézisének formájában valósult meg. A magyar nemzeti szellem alaprétegében gyökerező, a nomád és a Szent István-i hagyományokat ötvöző politikai toleranciára épülő régi Magyarország szétesése Európa számára is veszteséget jelent, hiszen a Szent István-i birodalommal egy olyan politikai modell szállt sírba, amely potenciális alternatíva lehetett volna a totális államhoz vezető agresszív nyugati nacionalizmussal szemben (Trencsényi 2011: 440). A reformkor nagy vitájában Joó Kossuthal szemben Széchenyinek adott igazat (Joó 1990: 156). Így elgondolása a politikai nemzet Szekfü-féle felfogásához állt közel. Nézeteit konzervatív liberalizmusként lehetne jellemezni, nemzetkoncepciójához kapcsolódó történetfilozófiája pedig egy szabadságnarratívára épülő stációelmélet. A hagyományra és egyeduralomra törekvő keleti politikai formával a nyugati politikai fejlődést állítja szembe, amelynek tartalma az egyéni szabadságot biztosító, deliberatív, a többségi elven alapuló demokrácia kibontakozása. Azonban a progresszív történeti fázist mindig egy dege-

²⁰ Prohászka könyvének elején, módszertanának kifejtése során a szellemtörténeti típusalkotást élesen szembeállította a fajelméletivel: „A faji fejlődésemélet egy tisztán naturalisztikus–kauzális magyarázó elvet tesz tipológiájá tengelyévé, amennyiben ezt kizárólagosítja és a szellem minden irányú megnyilvánulását belőle vezeti le. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékvonatkozásainak jelentésfeltáró összefüggéséből mint egészből indul ki és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét. [...] A fajelmélet számára tehát a típus a magyarázat célja, a szellemtörténet számára ellenben a megértés apriorikus elve: vele tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához jutunk érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektivációi is” (Prohászka 1990: 25).

neratív szakasz követi; a demokratikus forma szükségképpen eltorzul. Ennek oka az, hogy jóllehet a demokrácia ideája filozófiai elv, az elv gyakorlatba való átültetése azonban már nem filozófusok műve (Joó 2001b:150). (A koncepció emlékeztet Szabó Dezsőnek *Az individualizmus csődjében* kifejtett elgondolására, amelyben az elveknek az érdekek általi instrumentalista kihasználása ugyancsak történelmi törvényszerűségként jelenik meg.) A modern demokrácia torzulásának oka a szociáldarwinista szemlélet uralomra jutása; a verseny eszméjét összekapcsolták a biológiai szelekció gondolatával. A létharc versenyéből azonban nem a minőség kerül ki győztesen; a pálmát a morális gátlásoktól mentes 'selejtes tömeg' viszi el. Joó az elitdemokrácia koncepcióját – a korabeli kultúrkritikában megszokott módon – a modernitás tömegemberének bírálatával kapcsolja össze. Kétféle individualizmus van: a nemes individualizmus az egyéni képességek kiteljesedésén alapszik, míg a 'hedonista és utilista' individualizmus mozgatórugója az anyagi javak hajszolása és a mindenáron való társadalmi sikeresség utáni vágy (Joó 2001b: 152–153).

5.4. *A reszakralizált világ víziója: Kodolányi János és Hamvas Béla*

A két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiai gondolkodásban eddig nem tárgyalt típust képviseltek azok a koncepciók, amelyek nem egy – a magyar nemzeti karakterrel kompatibilis – harmadikutas alternatív modernitás megteremtésében látták a kor átfogó válságából kivezető utat – Németh László teóriája volt ennek az elképzelésnek ideáltipikus esete –, hanem túl akartak lépni a modernitáson. Ehhez az ugródeszkrét a lélektelen és végletesen profanizált világ *reszakralizálásában* vélték megtalálni. Maga a motívum persze úgyszólván minden korabeli kultúrkritika kötelező kellékének számított, de a szóban forgó elképzelések szerzőinél elsődleges történetfilozófiai szempontként jelent meg. Nem 'humanizálni' akarták a modernitást, hanem transzcendálni belőle egy *reszakralizált (posz)modern világba*. A transzcenzusnak ez a vágya az, ami miatt Kodolányi János és Hamvas Béla sok tekintetben egyébként nagyon is eltérő gondolatvilágát ebbe a teóriatípusba sorolhatjuk.

A népiek közé tartozó Kodolányi számára a Máraival folytatott, a második világháború idején kiteljesedő erőteljes polémia szolgáltatta a keretet koncepciója kifejtéséhez. Kodolányi igen elismerően írt Karácsony Sándor nemzetkarakterológiai koncepciójáról; alapvetőnek tartotta azt az elképzelését, hogy magyarnak az tekinthető, aki a – a mellérendelő nyelvi struktúrákon alapuló – sajátos magyar jelképrendszerben gondolkodik. Lükő Gábor könyvét, *A magyar lélek formáit* azért tartotta oly fontosnak, mert az a Karácsony-féle teóriát empirikus anyagra alkalmazta, s konklúziója az volt, hogy a népszokások és a népzene mögött egy keleti eredetű jelképrendszer sejlik fel (Kodolányi 2003a:

93). A jelképrendszer a magyarság keleti alkatát igen erőteljesen hangsúlyozó Kodolányi számára olyan kulcsszóvá vált, amelyre egy egész – pregnánsan kultúrkritikai ihletésű, Várkonyi Nándor és Vatai László nézeteit felhasználó – történelemképet épített rá (Horányi 2001: 310). A koncepció központi eleme a korban közhelyszerűnek számító kultúra-civilizáció dichotómia, amelyet történelem premodern és modern periódusára vetített rá. A kultúra a kozmoszszal összhangban élő premodern közösségekben született, s nem más, mint egy transzcendens szimbólumrendszerben való kollektív hit,²¹ amelyet egy sajátos embertípus, a *homo magus* tart fenn. A modernitás domináns embertípusa ezzel szemben a *homo sapiens*, az autonóm ember; ő a kozmikus gyökereitől elvágott civilizációnak egyszerre teremtője és szülőtte, mélységesen kulturálatlan lény, afféle tömegállat, mert a technikai civilizáció létformája a transzcendens mélységet nélkülöző animális vegetálás. (A gondolat érezhetően a Spengler-féle *tiefflach* dichotómiára rimel: a mélység ott is a kultúra, míg a laposság a civilizáció jelzője.) Civilizációjuk a hangyáknak és a méheknek is van: kultúrája azonban csak az embernek (Kodolányi 2003b: 103).

Az archaikus történelemben a történelmi változás tartalmát a transzcendens jelképrendszerek váltakozása adja; mikor a régi már nem képes biztosítani az élő kapcsolatot a kozmikus erővel, helyét átveszi egy másik. Azonban Európában a középkor végén szétesett a kereszténység transzcendens jelképrendszerére épülő kultúra, átadva helyét a világméretűvé dagadó kapitalista civilizációnak. Ebben az esetben nem egyik kozmikus-transzcendens jelképrendszer adta át helyét a másiknak; Isten trónját a modernitás kezdete óta Lucifer bitorolja – mondja a modernitásba való belépést eredendő bűnnek tekintő Kodolányi.²² Az író azért támadta olyan vehemensen Márai *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* című 1942-es írását, mert szerzője nem vette észre, hogy a fő demarkációs vonal nem tömeg és egyén között, hanem kultúra és civilizáció között húzódik, s hogy a

²¹ „Az emberi lélek a tudattalan létezés és a transzcendens létezés között levő feszültség szenvedését a transzcendens világ jelképrendszerében (szimbólumaiban) oldja fel. *Ez a jelképrendszer a kultúra*. Az ember az egyetlen létező faj, amely ilyen jelképrendszert teremtett, az ember az egyetlen, aki a létezés kínját érzi, mert *tudatos létező*” (Kodolányi 2003b: 102).

²² „A transzcendens jelképrendszer bomlását éppen azok a természettudományos kutatások okozták, amelyeket Márai és sokan mások, mint »occidentális kultúrák« emlegetnek. A bomlás kezdete valahol Bacon körül keresendő, az empirizmusban. A természettudomány megölte a szimbólumot, a csodát. Megölte a transzcendens létezés jelképi tükröződését. *Megölte a hitet*. A nagy francia forradalom már az Ész istennőjének képében valóban az észet, a rációt, jelképes fogalmazásban *Lucifert*, a *Fényhozót* ültette a trónra s a folyamatot, amely akkor végbement a nyugateurópai lélekekben kísérteties pontossággal *felvilágosodásnak* nevezték. Fölállították a fejlődéelméletet. Ma is abban a tetszetős meggyőződésben vagyunk, hogy minden múló esztendő egy-egy lépcsőfok a »haladás« piramisán” (Kodolányi 2003b: 104).

modern egyén éppen úgy az utóbbi terméke, mint az Ortega-féle tömegember. A fasizmus, a kommunizmus és a liberális kapitalizmus egyaránt a modernitás fájának gyümölcse; összeköti őket a technikai civilizáció igénylése.

Azonban az ember antropológiai konstrukciója – az, hogy képtelen tartósan transzcendens jelképrendszer nélkül élni – magában hordozza a modern létállapot meghaladásnak lehetőségét.²³ A gondolatmenetben ez az a pont, ahol nemzetkarakterológia és kultúrkritika összekapcsolódik. A magyarság hivatása ebben az átmeneti történeti korszakban az, hogy megtartsa magát olyan ’euráziai lelkületű’ keleti népként,²⁴ amelynek folklórja még őrzi a közösséget a kozmoszba beágyazó transzcendens jelképrendszert.

A magyar gondolkodástörténet ezoterikus alakjaként számon tartott Hamvas Béla egy nagyon sajátos gondolati pozícióból kapcsolódott be a két háború közötti magyar nemzetkarakterológiai diskurzusba. Hamvas az ún. frontgenerációhoz tartozott, világszemléletét – számos hazai és külföldi nemzedéktársához hasonlóan – döntően meghatározta az orosz és az olasz fronton, 1916–17-ben szerzett háborús élmények (Darabos 2002: 41–94). Nem volt szaktudós; érdeklődése – tágan értelmezve a fogalmat – bölesei jellegű volt; az európai filozófiai irányok közül az egzisztencia- és életfilozófia befolyásolták, de igen nagy hatással volt rá a kínai és indiai filozófiai gondolkodás. Sokirányú érdeklődését erőteljes kultúrkritikai attitűd szervezte sajátosan ezoterikus világgéppé, középpontjában a modernitás radikális elutasításával. Gondolatvilágának kulcsfogalmai: *válság, hagyomány, realizálás* (Thiel 2002: 30–72).

Hamvasnál a válság alapvetően spirituális jellegű, és távolról sem korlátozódik saját korára, vagyis az első világháború utáni évtizedekre. Voltaképpen az emberiség egész történelme egy folyamatos válság, amelyben persze a moder-

²³ „Valószínű, hogy e kor letűntéig a tudományos elme még eddig nem sejtett csodákat művel. [...] De hogy e jól elrendezett átlátszó világ még a fegyverek, mérges gázok és bacilusok racionális eszközeivel poloska módjára irtja majd a népek millióit, hiszen semmiféle kultúra, semmiféle transzcendens valóság nem gátolja a tiszta tapasztalati valóságok és a felvilágosodott ész törvényeinek betöltését, az bizonyos. Végül azonban a történelem e rövid szakaszán is túllép az ember és lelkének kiirthatatlan, lényeges alkotóelemei ismét szóhoz jutnak. Bízom benne, hogy a mai *homo sapiens* ismét *homo magus*-szá válik, sohasem álmódott hatalmas kultúrát teremt [...] Ez ismét legyőzi a Sátánt, a Lucifert, a Fényhozót, a sátáni princípiumot, az anarchiát és a halált. [...] Akkor a »tiszta ész«² bilincsében raboskodó ember ismét az anyag fölé emelkedik és iszonyú kozmikus katasztrófák közepette ismeri fel megint a transzcendentális valóság vakító fényét” (Kodolányi 2003b: 140–141).

²⁴ „Az euráziai lélek keresztyénné és nyugativá lett ugyan, de a maga módján *euráziai módon* lett azzá.

Az euráziai lélek mélyen a nép alsóbb rétegeibe szívódott, lassan-lassan rátelepedett egy európai kultúrréteg, amely mint mondtuk, a szerint volt más és más, ahogy maga Európa is más és más volt időnként. *Európa volt a változó, a magyar lélek az állandó*” (Kodolányi 2003c: 48).

nitásnak kitüntetett szerepe van. Ennek a folyamatos hanyatlásnak vagy inkább eltávolodásnak a során az 'isteni történet' helyét az 'emberi történet' veszi át. Hamvas ezekkel a metaforákkal arra utal, hogy a teocentrikus világméretű fokozatosan egy antropocentrikus szorította ki, s ennek eredménye a kozmosz isteni erőitől való fokozatos – a modern világban drámai módon felgyorsuló – eltávolodás volt. Amit Hamvas sajátosan modern fejleménynek lát, az nem maga a válság ténye, hanem ennek tudatosodása, az erre adott kortársi reflexió. A kor intellektuális–esztétikortörténeti konstellációját tekintve nem meglepő, hogy hamar rátalált a kultúrkritikai tradíció szinte kötelező kiindulási pontját jelentő Nietzsche-re, aki mellett az erre a nietzschei örökségre alapozott és azt továbbfejlesztő George-kör, illetve a francia René Guénon (Hamvas 1987: 190–197) és az olasz Julius Evola radikális tradicionalizmusa volt meghatározó jellegű kultúrkritikai koncepciójára. Ezeket a hatásokat Hamvas a korabeli német egzisztencia-filozófiai fogalmi apparátusának segítségével gyúrta egybe: kiváltképpen Jaspers nézetei ragadták meg (Hamvas 1988: 27–84). A végeredmény: egymást követő esszék sokaságában kirajzolódó *szakrális metafizika*.²⁵

Hamvas alapkérdése az, hogy miképpen lehetséges az autentikus egzisztencia megvalósítása. Erre nézve pályafutásának egymást követő szakaszaiban különböző válaszokat adott. Először – Nietzsche nyomán – a „szép új pogány-görög heroikus magatartás” tűnt számára megoldásnak, majd az ősi vallások hagyományát a maga életében megvalósító 'szellemi ember' vagy 'brahmani ember' életformájában vélte megtalálni ennek lehetőségét. Első korszakának – amely a harmincas évek végén zárult le – vezéreszméjét, a Nietzsche-féle görögség-képre alapozott heroikus magatartást egy hosszú történetfilozófiai esszéjében, az *Álarc és koszorú*ban fejtette ki. Az írást 1934-ben közös dalmáciai nyaralásukon Kerényi Károlynak mutatta meg, amelyet a következő években megvalósuló közös *Sziget*-vállalkozásuk programadójának szán (Darabos 1997: 223–288). Az *Álarc és koszorú* – amely voltaképpen hat összefüggő esszéből áll – gondolatmenete és hangvétele erősen emlékeztet a német konzervatív forradalom eszmekörében fogant írásokéra; amikor a vére és verítékre alapozott szolgai gürcölés világát szembeállítja a háború tiszta és magasrendű heroizmusával. Mintha Ernst Jünger olvasnánk! Korszakváltás határán állunk – fejtegeti Hamvas Nietzschét tárgyalva –, a prométheuszi világméretű korszakot a dionüoszosi váltja fel. A prométheuszi ember mindig előretör, hódító akarat tölti el; a dionüoszosi egyszerűen csak van. Az előző a világtól elkülönülő individuum; ezzel szemben az utóbbi beleolvad a világba: nem egyén, arcán maszkot visel. (A dionüoszosi maszk nietzschei eredetű motívuma kulcsszerepet kap Ernst Jünergél is: ő arról beszél, hogy a polgári korszak individuumát az arcán maszkot viselő *típus* váltja

²⁵ A fogalmat Török Endre az életművet kontextualizáló írásában használja: „(...) Hamvas Béla (...) a szakrális metafizika utolsó nagy egyénisége volt, ha nem a legnagyobb” (Török 1988: 553).

fel [Jünger 1960: 129].) A dionüzoszi ember poszthumán létező: a Nietzsche által megénekelt Übermensch ő, akinek heroizmusa az élet mélységei felé történő áttörés vágyából fakad. Az *Álarc és koszorú* a korabeli német kultúrkritika intellektuális stratégiáját alkalmazza: bináris opozíciók, antithetikus fogalompárok során keresztül bontja ki mondandóját: *prométheuszi – dionüzoszi, szolgai és hétköznapi – heroikus, béke – háború, tömeg – elit, historicitás – időtlenség, humán – poszthumán, divinális történet – hominális történet, fejlődés – bacchánsmenet* stb. A dionüzoszi korszakban a szerződéses polgári osztálytársadalmat a 'természetes' ontológiai hierarchiára épülő kasztrendszer követi: a hamis egyenlőség kora véget ér. A szellem kevesek birtoka lesz és kis körökben él tovább. Az élet resztraktilizálódik:

Az új világban az, amit ma vallásnak neveznek, tulajdonképpen teljesen megszűnik, csak egyfajta transzcendens áhítat, tüzes és mély, elementáris élettűz fog lángolni. A legkiválóbb emberek kiváltsága lesz ez, s ők fogják kisugározni az istennek közvetlen közelében és elementáris valóságban élt életet. Ez az istenült élet túllép minden emberin: eksztatikus élet, amelyben éppen a legközvetlenebb valóságok: a tűz, a levegő, a víz a gyümölcs, a tej, a méz, a bor, a napfény, az éjszaka válnak az élet legnagyobb mélységeivé (Hamvas 2011a: 61).

Hamvas nemzetkarakterológiája ebből a kultúrkritikai indíttatású szakrális metafizikából nőtt ki. Kierlelt és végső koncepcióját az 1959-ben újraírt *Öt génusz* tartalmazza. Mivel ez már kívül van tárgyalt korszakunkon, a következőkben a hamvasi nemzetkarakterológiának csak a második világháború végéig kifejtett első változatát tárgyaljuk. (Az *Öt génusz*ban kifejtett teória elemzését illetően lásd: Kovács 2009: 67–69, Trencsényi 2011: 688–693.)

Hamvas a harmincas évek közepén úgy érezte, hogy megérett az idő egy 'magyar sorstudomány' létrehozására (Hamvas 2011b: 255–264). Úgy gondolta, hogy a szellemtörténet túlságosan önkényes problémakezelésén túljutva immáron lehetséges a kultúrmorfológia, az etnológia, a történettudomány, a filozófiai antropológia, az egzisztenciafilozófia, a fenomenológia, a pszichológia és a karakterológia módszerének valamiféle szintézise (Hamvas 2011b: 257). Az előzmények közül nagyra tartotta Prohászka Lajos könyvét, *A vándor és bijdosót*, mert ez szerinte voltaképpen túljutott a szellemtörténeti megközelítésen azáltal, hogy az alakra és nem a szellemre összpontosított. Megítélése szerint Prohászka tragikus – ám nem pesszimista – hangvétele lehetővé tette számára, hogy a problémát tárgyára nézve egyedül releváns módon – az egészet nézve – közelítse meg.

Hamvas saját karakterológiájában összekapcsolta a karaktert, a tájat és a kultúrát – a történeti Magyarország öt kulturális szférát egyesített; a magyar karakter öt részkarakter, vagy ahogyan majd 1959-es könyvében fogalmaz, öt génusz

szintézise. Az 1940-es első változat kézírata megsemmisült, abból csak a „Dél és Nyugat génusza” címmel megjelent részlet maradt meg; ez tartalmazza – a maga töredékes mivoltában is – a legösszefogottabb módon a korabeli diskurzushoz kapcsolódó Hamvas nemzetkarakterológiai koncepcióját. Dél és Nyugat génusza állítatja itt szembe egymással. Dél – az ország délnyugati sarka – az antik-patriarchális görög szellem múltba süllyedő lakhelye, ahol a nép még olyan őskollektívumként létezik, amelyik tudatában van annak, hogy az istenektől származik. Dél génusza a *Természetet* és a *Szellemet* közvetlen módon, a szubjektív princípium, a *Lélek* közbejötté nélkül kapcsolja össze. Az idő itt ’olajos lassúsággal ömlik’, a modern világ konfliktusai ismeretlenek. Dél génusza annak a ’szép új pogány-görög heroikus’ magatartásnak a végső menedéke, amelyet Hamvas nagyjából a háború kezdetéig az autentikus egzisztencia archetipusának tartott.

A Nyugat génusza ezzel szemben a kultiváltság, a polgárosultság földje. Ez a nyugati eredetű; ám ez a középkori nyugat, középpontjában Párizssal. Dél és Kelet génuszának viszonya fogalmi oppozíciókban jelenik meg. Egyik oldalon a nép, a másikon osztályok, egyik oldalon a belesimulás a kozmoszba, a másik oldalon diszharmónia, lét és élet szétszakadása. Végeredményben a Hamvas-féle nemzetkarakterológia ugyanabba a kultúrkritikába torkollik, amelyből kinőtt:

A kultivált helyen nem az a baj, hogy megszakad a kapcsolat a természettel, hanem az, hogy megszakad a kapcsolat a kozmosszal. (...) Groteszk és szánalmas gondolat a munkával együtt megosztani minden egyebet is, és az eget a csillagászra bízni, a virágot a botanikusra vagy a kertészre. A kultivált embernek az állathoz csak kétféle viszonya van: haszon vagy kedvtelés. Nem jut eszébe, hogy az állat mint a lét szimbóluma, szent is lehet. Az állat nem istenség, de már nem is fellow creature, nem élettárs. Az állat mindössze a legalacsonyabb osztály. Nincsenek istenek, csak tények, nincsen mítosz, csak tudomány, nincsen mágia csak technika, nincsen teremtés, csak munka (Hamvas 2011c: 305).

6. Konklúzió helyett: a nemzetkarakterológiai vita lezárása?

A szakirodalomban Bibó István gondolkodói teljesítményének egyik jelentős elemeként szokás megemlíteni azt, hogy ő volt az, aki lezárta a különösebb intellektuális hozadékkal végül is nemigen szolgáló nemzetkarakterológiai diskurzust (Dénes 1999: 141–153, Trencsényi 2011: 464). Eszerint Bibó olyan gondolati pozíciót foglalt el, amelyből rálátása volt a két világháború közötti nemzetkarakterológiai gondolkörre; kimutatta előfeltevéseinek hamisságát, és meghaladta, dekonstruálta az egész diskurzust. S valóban: *Az eltorzult magyar alkot, zsákutcás magyar történelem* és *A magyarságtudomány problémája* című

írásokban Bibó a háború előtti karakterológia alaptételeinek rekonstrukcióját követően határozottan elvetette az esszencialista nemzetfelfogás korábban oly közkedvelt toposzait. Valamiféle nemzeti lényeg feltételezése és keresése helyett a nemzetet problémamegoldó történeti közösségként definiálta. Úgy vélte, hogy a történelmi változások dinamikája által konstruált feladatok megoldása során folyamatosan módosulnak a nemzeti közösség karaktervonásai, amelyek végső soron a történelmi helyzetek egymást követő kihívásaira adott válaszok mikéntjében körvonalazódnak. Bibó felfogása Arnold Toynbee *kihívás–válasz (challenge–response)* teóriájához hasonlít. Az angol történész szerint az aktuális történelmi kihívásra adott sikertelen válasz megrekedéshez, stagnáláshoz vezet; Bibónál az aktuális történelmi feladat előli kitérés, a kudarccal végződő megoldáskísérlet történelmi zsákutcát eredményez. Ennek a történelmi zsákutcának a tünete a nemzeti lényegről folytatott terméketlen vita, mivel nem járul hozzá a zsákutcából való kiút megtalálásához. Bibó álláspontja az asszimilációnak abból az 'anti-homogenizáló' felfogásából következik,²⁶ amelyet az 1948-as *Zsidókérdés-tanulmány*ban fejtett ki; ám ennek tárgyalása túlmutatna ennek az írásnak a keretein.

Bibó gondolati pozíciója azért érdekes – mondhatni unikális –, mert a két világháború közötti modernitásválság idején szocializálódott gondolkodóként

²⁶ „Az egyik oldalon áll a közös sajátságoknak egy bizonyos elemi, alapvető csoportja, melyek részben születési, alkati eredetűek, részben etnikai, kulturális, nevelési jellegűek, de mindenképpen olyanok, melyeknek megnyilvánulásai ösztönösek vagy ösztönöseké válnak. Ezekből áll össze egy-egy nemzet vagy más közösség profiljának az az elmosódó határú, de mégis kirajzolódó része, mely fizikai típusokban – nem egy fizikai típusban! –, temperamentumban, élettempóban, gesztusokban, kedélyben, humorban, zeneiségben, díszítő-, ízlélosztónben, invencióban, munkatempóban mutatkozik meg. A közösségi sajátosságok másik csoportját viszont a közösségi magatartásformák, eljárások, nyelvezet, konvenciók, játék-, becsület- és érintkezési szabályok, hallgatólagos feltételek és követelmények, szolidaritás, példaképek, valamint – aktívabb, cselekvő, harci közösségeknél – közösségi célok, eszmények és fegyelem teszik ki. [...] Asszimilálódni nem annyit tesz, mint minden jellegzetes vagy felismerhető tulajdonságot letenni, megkülönböztethetlenné, »tösgyökeres«-sé válni; ez nem lényege, legfeljebb késői és esetleges kísérőjelensége az asszimilációnak. Asszimilálódni annyit tesz, mint egy valóságos, eleven közösség életének a folyamatában benne élni, magatartásformáit, konvencióit és követelményeit ismerni, gyakorolni és vállalni. [...] Azok a tulajdonságok, melyek valóban születési vagy etnikai adottságok, aránylag igen ritkán jelentkeznek úgy, mint az asszimilációnak az asszimilálódni kívánó lelkivilágában lévő akadályai, hanem sokkal inkább úgy, mint a környezet ellenségességének, előítéletének és elzárkózásának a támpontjai, mint az elzárkózás keresztülvitelére alkalmas elhatárolások és korlátok. Ezek tehát elsősorban úgy válnak akadályává az asszimilációnak, hogy a közösségi érdekek vagy magatartásformák összeütközése után s annak következtében a környezet ezeknek az adottságoknak valamelyikéből csinál valami sorompót vagy korlátot, mint pl. a néger borszínéből vagy a zsidó nagymamából” (Bibó 1986b: 726–727).

maga is osztotta az akkori kultúrkritika számos olyan toposzát (Kovács 1998: 48–71), amely a nemzetkarakterológia kulturális csomagjának tipikus eleme volt. Az elitelmélet és az értékválság motívuma mellett mindenekelőtt az alternatív modernitásnak a koncepciója érdekes e tekintetben, amely élete végéig kísértette őt. *Uchrónia* című esszéje, mely egy lehetséges alternatív történelem látomása, ennek beszédes bizonyítéka. Az, hogy mégis ki tudott lépni a nemzetkarakterológiai diskurzusból, elsősorban következetesen anti-eticista nemzetképzésének és republikánus politikumfelfogásának volt köszönhető. A nemzetet ugyanis – a háború alatti intellektuális fordulatot, vagyis politikai gondolkodóvá válását követően – mindvégig alapvetően politikai vállalkozásként definiálta.

Azonban abban a vonatkozásban, hogy vajon Bibó véglegesen lezárta-e a nemzeti jellegről folytatott vitát, és dekonstruálta-e a nemzetkarakterológiai diskurzust, már szkeptikusabb választ kell adnunk. Ilyesfajta végleges lezárás vagy dekonstrukció azért nemigen lehetséges,²⁷ mert ez az egész gondolatkör szervesen kapcsolódik a nemzeti identitásnak ahhoz a problematikusává válásához, amely az éppen aktuális modernitásválság mondhatni természetes kísérője, főleg Európának abban a zónájában, amelyet Bibó a közösségi patológiák jellegzetes területének tartott: Közép- és Kelet-Európában.

Irodalom

- Babits Mihály 1978. „Pajzzsal és dárdával.” In: Babits Mihály, *Esszék, tanulmányok*. II. köt. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Barker, Ernest 1927. *National character and the factors int its formation*. London: Methuen & Co. LTD.
- Benjamin, Walter 1980. „A történelem fogalmáról.” Ford. Bence György. In: Walter Benjamin, *Angelus Novus*. Budapest: Helikon, 959–974.
- Bibó István 1941. *Bibó István recenziója Künkel, F: A közösség c. munkájáról*. Különnyomat a *Szellem és Élet* tudományos folyóirat V. évfolyam 1. számából MTA Könyvtárának Kézirattára, Ms 5111/30.
- Bibó István 1986a. „A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme.” In: Bibó István, *Válogatott tanulmányok. II*. Budapest: Európa, 485–504.
- Bibó István 1986b. „Zsidókérdés Magyarországon 1944 után.” In: Bibó István, *Válogatott tanulmányok. II.*, Budapest: Európa, 621–809.
- Bryant, Arthur 1934. *The national character*. London: Longmans, Green and Col.

²⁷ Jellemző e tekintetben a 2005-ben kiadott *Mi magyar?* c. kötet (Romsics–Szegegy-Maszák [szerk.] 2005), amelynek szerzői többségükben még dekonstruálni akarták a nemzetkarakterológiai diskurzust. (A kötetről lásd: Kovács 2007b: 301–309.) Ám az azóta eltelt években ugyancsak megváltozott a szellemi légkör Magyarországon: nem vagyok meggyőződve arról, hogy ma már egy ilyen kötetben a dekonstrukció vinné a prímet.

- Darabos Pál 1997. *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája II.* Budapest.
- Darabos Pál 2002. *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája I.* Budapest: Hamvas Intézet.
- Dénes Iván Zoltán 1999. *Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfű Gyulával.* Budapest: Osiris.
- Dénes Iván Zoltán 2001. *Európai mintakövetés – nemzeti öncélúság: értékvilág és identitáskeresés a 19–20. századi Magyarországon.* Budapest: Új Mandátum.
- Gilman, Richard 1990. *A dekadencia avagy Egy jelző különös élete.* Budapest: Európa.
- Hamvas Béla 1987. „René Guenon és a társadalom metafizikája.” In: Dúl Antal (szerk.), *Hamvas Béla 33 esszéje.* Budapest: Bölcsész Index, 190–197. [Eredeti megjelenés: *Társadalomtudomány*, 22. évf. 1942/1. 76–85].
- Hamvas Béla 1988. „Szellem és egzisztencia (Karl Jaspers filozófiája).” In: Hamvas Béla, *Szellem és egzisztencia.* Pécs: Pannónia Könyvek, 27–84. [Eredeti megjelenés: *Pannónia* 7. évf. 1941. Pótfüzet, 3–53.]
- Hamvas Béla 2011a. „Álarc és koszorú.” In: Darabos Pál (szerk.), *Hagyomány. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból.* Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet. 27–81.
- Hamvas Béla 2011b. „A magyar sorstudomány megalapítása.” In: Darabos Pál (szerk.), *Hagyomány, Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból.* Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 255–264.
- Hamvas Béla 2011c. „Dél és Nyugat géniusza.” In: Darabos Pál (szerk.), *Hagyomány, Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból.* Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 293–306.
- Hawkins, Mike 1997. *Social Darwinism in European and American thought, 1860–1945.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Herf, Jeffrey 1996. *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstadter, Richard 1955. *Social Darwinism in American Thought.* Revised edition, Boston: Beacon Press.
- Horányi Károly 2001. „Kétféle nemzetstratégia, kétféle emigráció. Kodolányi vitája Máraival.” In: Csűrös Miklós (szerk.), *Én vagyok. In memoriam Kodolányi János.* Budapest: Nap Kiadó, 290–321.
- Joó Tibor 1990. *A magyar nemzeteszme.* Universum reprint. Szeged: Universum Kiadó.
- Joó Tibor 2001a. „A magyar nemzeti szellem.” In: Joó Tibor, *Történelemfilozófia és metafizika.* Budapest: Ister, 155–199.
- Joó Tibor 2001b. „A szabadságesszme a történelemben.” In: Uő, *Történelemfilozófia és metafizika.* 145–154.
- Jünger, Ernst 1960. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.* Ernst Jünger Werke, Band 6., Essays II. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Karácsony Sándor 1933. *Nyugati világnézetünk felemás igában.* Budapest: Szövétnék.
- Karácsony Sándor 1985. *A magyar észjárás.* Budapest: Magvető.
- Karácsony Sándor 2002. *Ocsúdó magyarság.* Budapest: Széphalom Könyvműhely.
- Keyserling, Hermann 1928. *Das Spektrum Europas.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kodolányi János 2003a. „Ezen a nyáron a szokottnál is hamarabb takarodtunk ki Budapestről.” In: Kodolányi János, *Zárt tárgyalás. Tanulmányok, vitairatok, emlékezések.* Budapest: Szent István Társulat, 87–95.
- Kodolányi János 2003b. „Márai és a kultúra.” In: Kodolányi János, *Zárt tárgyalás, Tanulmányok, vitairatok, emlékezések.* Budapest: Szent István Társulat, 96–114.

- Kodolányi János 2003c. „A szellem válsága.” In: Kodolányi János, *Zárt tárgyalás, Tanulmányok, vitairatok, emlékezések*. Budapest: Szent István Társulat, 29–38.
- Kovács Gábor 1997. „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb. Oswald Spengler demokráciakritikája.” *Világosság* 38/1, 22–40.
- Kovács Gábor 1998. „»Barbárok a kertben«. Modernitáskritika és haladáshit viszonya Bibó István politikai filozófiájában.” *Világosság* 39/3, 48–71.
- Kovács Gábor 2001. „A Nyugat alkonyától az Imperium Germanicumig. Nemzetkarakterológiák a weimari Németországban.” *Café Babel* 11/1–2, 19–30.
- Kovács Gábor 2004a. „Nép, nemzet, kultúra, nyelv a két világháború közötti nemzetkarakterológiákban.” In: Neumer Katalin – Laki János (szerk.), *Minden Filozófia „nyelvkritika”. Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: Gondolat, 160–175.
- Kovács Gábor 2004b. „Hajnal István pozíciója a pozitívizmus és a szellemtörténet vitájában.” In: Békés Vera (szerk.), *A kreativitás mintázatai*. Budapest: Áron, 231–257.
- Kovács Gábor 2006. „A haladástól a globalizációig.” *Liget*, 19/6, 5–12.
- Kovács Gábor 2007a. „Liberalizmusképek a népi mozgalomban.” In: Ludassy Mária (szerk.), *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Budapest: Áron, 468–494.
- Kovács Gábor 2007b. „Mi volt a magyar 1939-ben, és mi 2005-ben?” *Magyar Tudomány*, 167/3, 301–309.
- Kovács Gábor 2009. *Modernitásképek a népi mozgalomban*. Kézirat. (A kutatást az NKA támogatta. Pályázati azonosító: 2502/0689.)
- Kovács Gábor 2013. „Politika civilizáció, természet. Bibó István és az ökológia. I–II.” *Liget*, 26/6–7, 68–84; 67–79.
- Kovács Gábor 2014. „Hannah Arendt és a weimari modernitás.” *Kellék*, filozófiai folyóirat, Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged. 51. sz. 25–40.
- Lackó Miklós 1996. „Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről.” In: Lackó Miklós, *Sziget és külvilág*. Válogatott tanulmányok. Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 260–305.
- Lendvai L. Ferenc 1993. *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ludassy Mária 1999. *Fehér jakobinizmus. Charles Maurras és az Action Française*. Budapest: Kávé Kiadó.
- Mandler, Peter 2006. *The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven and London: Yale University Press.
- Mann, Thomas 1995. „Spengler elméletéről.” Ford. Györffy Miklós. *Holmi* 7/7, 1029–1032.
- Middell, Matthias 2005. *Weltgeschichtsschreibung im Zeitalter der Verfachlichung und Professionalisierung : das Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte 1890–1990* 3 vol. Leipzig: Akademische Verlagsanstalt.
- Miskolczi Ambrus 2001. *Szellem és nemzet. Babits Mihály, Eckhardt Sándor és Zolnai Béla világról*. Budapest: Napvilág.
- Mohler, Armin 1989. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Németh László 1989. „Magyarság és Európa.” In: Németh László: *Sorskérdések*. Budapest: Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, 252–336.
- Németh László 1992a. „Vázlatok »A tizenharmadik század«-hoz. 3. Hume és Kant.” In: Németh 1992e: I. köt., 153–165.
- Németh László 1992b. „Bethlen Miklós.” In: Németh 1992e: I. köt., 395–403.

- Németh László 1992c. „Kapások.” In: Németh 1992e: II. köt., 805–842.
- Németh László 1992d. „Nagyváradai beszéd.” In: Németh 1992e: II. köt., 1292–1296.
- Németh László 1992e. *A minőség forradalma. Kisebbségben*. I–II. köt. Budapest: Püski.
- Prohászka Lajos 1990. *A vándor és a bujdosó*. Reprint kiadás. Szeged: Universum Kiadó. [Eredeti kiadás: Budapest: Minerva-Könyvtár 50.: 1936.]
- Prohászka Lajos 1997. „A modern ember”, „A jelenkor szelleme.” *Századvég ősz*, 6. sz., 66–83, 84–92.
- Ringer, Fritz K. 1990. *The decline of the German mandarins: the German academic community, 1890–1933*. Hanover–London: Wesleyan University Press.
- Romsics Ignác–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.) 2005. *Mi a magyar?* Budapest: Habsburg Történeti Intézet – Rubicon Kiadó.
- Shivelbusch, Wolfgang 2003. *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Transl. by Jefferson Chase. New York: Henry Holt and Company.
- Spengler, Oswald 1937. „Vom Deutschen Volkscharakter.” In: Oswald Spengler: *Reden und Aufsätze*. München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 131–134.
- Spengler, Oswald 1994a. *A Nyugat alkonya. I.* Ford. Juhász Anikó és Csejtei Dezső. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Spengler, Oswald 1994b. *A Nyugat alkonya. II.* Ford. Simon Ferenc. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Spengler, Oswald 2013. „Poroszság és szocializmus.” In: Oswald Spengler, *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Budapest: Noran Libro, 9–106.
- Spranger, Eduard 1939. *Wie erfasst man einen Nationalcharakter?* Sonderdruck aus „Die Erziehung”, 15. Jahrgang, Heft 3, Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer.
- Struve, Walter 1973. *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany. 1890–1933*. Princeton: Princeton University Press.
- Sussmann, Herbert L. 1968. *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Szabó Dezső 2003. „Az individualizmus csődje.” In: Szabó Dezső, *Egyenes úton. Tanulmányok és jegyzetek*. I. kötet. Budapest: Püski, 156–166.
- Szekfü Gyula 1989. *Három nemzedék és ami utána következik*. Budapest.
- Thiel Katalin 2002. *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Török Endre 1988. „Ami teljes és ami részleges. Hamvas Béláról.” In: Hamvas Béla, *Scientia Sacra*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Trencsényi Balázs 2011. *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- Weeda, Claire 2012. *Images of ethnicity in later medieval Europe*. <http://dare.uva.nl/record/420894>.
- Woods, Roger 1996. *The conservative revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan.

DALOS ANNA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Zenetudományi Intézet

Identitás-keresés, önmeghatározás és modernizmus Kodály és Bartók tanítványainak pályakezdő műveiben (1925–1932)

Kadosa Pál 1926 és 1927 fordulóján keletkezett, op. 9-es II. zongoraszonátája I. tételének bartókos hangvétele tipikus megszólalásmódja a fiatal zeneszerzőnek: a zongora ütőhangszer jellegű használata, a kopogós ritmika, a szűkjárású-kromatikus motívumok és az őket alkalmilag felváltó népdalok hangütéseit és strukturáját megidéző sorok kiindulópontja egyrészt az 1911-es *Allegro barbaro*, másrészt egy friss élmény, Bartók 1926-os zongorás évének termése lehetett (1. kottapélda). A *Szabadban* és társai előadását Kadosa Bartók 1926. december 8-i szerzői estjén hallhatta. Ujfalussy József értelmezése szerint Kadosa Pál zeneszerzői Bartók-recepciója szorosan összefüggött a komponista baloldali politikai meggyőződésével: az ifjú Kadosa progresszív nyelven kívánt megszólalni, és számára a progresszió fogalma egyet jelentett Bartók művészetével (Ujfalussy 1973: 1).

Allegro (♩ = 132)

mf

poco sfz

Kadosa húszas-harmincas évekbeli kompozíciói – csakúgy, mint vele egyidős pályatársai: Frid Géza, Kósa György és Seiber Mátyás ez idő tájt keletkezett alkotásai – mégsem kapcsolódnak ilyen egyértelműen a bartóki modernitáshoz: műveikben sokkal inkább feltűnik a stílári kiindulópontok sokfélesége. Művészetükben a kodályi modell követése és a jazz, a romantikus eszközök és a neobarokk utalások alkalmazása, az emberi egzisztencia határait kutató

expresszionizmus és az irónia, valamint a szándékos egyszerűség és a kontrapunktikus összetettség jól megférnek egymás mellett. Ez a stílárís-technikai heterogeneitás, ha Bartók életművének hegycsúcsai felől, kritikusán közelítünk hozzá, akár a kvalitás hiányaként is meghatározható lenne, hacsak a heterogeneitás melletti kiállást nem értelmezzük tudatos – és éppen a progresszivitás szolgálatába állított – alkotói döntésként. Ez a megközelítés annál is inkább érvényesnek tűnik, mivel a pályáját a húszas években kezdő zeneszerző-generáció nemcsak egy nemzedékkel volt fiatalabb Bartóknál és Kodálynál, de az új magyar zene két vezéralakja mestere volt e komponistáknak. Kósát és Fridet mindketten tanították,¹ míg Kadosának és Seibernek Kodály volt a zeneszerzés-professzora.² Kodály és Bartók tehát mindenképpen mintaként szolgálhattak számukra, de nemzedéki önmeghatározásuknak egyidejűleg kulcseleme kellett legyen a mesterek ideáival való szembefordulás is. Éppen ezért igényelnek pontosítást azok az elemzések, amelyek – Kodály *Tizenhárom fiatal zeneszerző* című 1925-ös vitacikkére hivatkozva, amelyben egy sajtótamadást követően a mester nyilvánosan védelmére kelt tanítványainak – a Kodály-iskola húszas-harmincas évekbeli stílárís-esztétikai egységét szándékoznak bizonyítani (Bónis 1986: 6).

Egy 1986-as tanulmányában Hermann Danuser a húszas években induló zeneszerző-generáció (többek között Hindemith, Hanns Eisler, Milhaud, Honegger) viszonyát vizsgálva az előző generáció – a modernitás nagy generációja – eszményeihez, középen elhelyezkedő zeneként (mittlere Musik) határozza meg művészetüket, mivel félúton van a romantikus művészetvallás és a századelő avantgárdja, a klasszikus hagyomány és az experimentális attitűd, a tonalitás és a szabad tizenkétfokúság között (Danuser 1986: 704). Danuser szerint e generáció művészetében nem is a stílárís heterogeneitás a lényegi esztétikai mozzanat, hanem az, hogy e nemzedék tagjai kritikus módon viszonyulnak a zenei autonómia elvéhez, amely a megelőző generáció számára még *sine qua non*ja volt a műalkotás műalkotás jellegének (Danuser 1986: 703). Hindemith nemzedéke ugyanakkor a művészet autonómiája helyett a művészet funkciójára kérdez rá, és ebben a funkcionalitásban a kifejezés spontaneitása meghatározó szerepet játszik (Danuser 1986: 708).

Ezt a szempontot látványosan dokumentálja Kósa György gondolatsora, amely kéziratossal visszaemlékezéseiben olvasható:

¹ Kósa az 1912–1913-as tanévtől járt Bartókhoz, egészen az 1915–1916-os tanévig (Moravcsik 1910–1911-től 1924–1925-ig).

² Kadosa magántanítványa volt Kodálynak (Breuer 1978: 17–19). A Zeneakadémia évkönyvei szerint Kósa az 1910–1911-es, Seiber 1921–1922 és 1924–1925 között, Frid az 1922–1923 és az 1923–1924-es tanévben volt Kodály tanítványa (Moravcsik 1910–1911-től 1924–1925-ig).

Bartók úgy zeneszerzői, mint zongorista minőségében a leglelkiesmeretesebben merítette ki a lehetőségeket, de voltaképpen belülről nem érdekelt, hogy mások hogyan fogadják. És semmi továbbit ettől a fogadtatástól nem tett függővé. Itt tért el természetünk alapvetően egymástól: én a muzsikálásban sohasem hagytam figyelmen kívül a felvevő közeget, a publikumot, melynek reagálása kiegészítette az én megnyilvánulásomat. Ha a közönség fogékonynak mutatkozott, ez rám serkentő hatást tett és tovább inspirált. [...] Mindazonáltal az elért „fogadtatások” nem befolyásolják további kompozíciós terveimet, hanem azok szuverének maradnak, és megalkuvást vagy sikerhajhászást nem ismernek. Ez a szempont, a közönség reagálására való figyelem, mely éppúgy érvényesült nálam a régi zene előadásában, mint egy-egy kompozíció bemutatásakor, nem szűkíti szuverenitásomat, sőt bővíti (Kósa é. n.: 40–41).

Az idézet legfeltűnőbb jellegzetessége, hogy benne Kósa saját alkotói-művészi attitűdjét a Bartókéval állítja szembe. A gondolatsor egyértelművé teszi, hogy Kósa pontosan tisztában volt kettejük esztétikájának különbségével. A Kósa-féle művészeteszmény zeneszerző-előadó és befogadó egymásra hangolódásának imperativusából kiindulva párhuzamosan feltételezi a fogékony befogadót, mint inspirációs forrást és az alkotói szuverenitás megőrzésének lehetőségét. A fogékony, vagy másképpen fogalmazva: a spontaneitás azonban nemcsak a zenei interpretációban és a közönségre gyakorolt hatásban kell megnyilvánuljon, hanem megragadhatónak kell lennie a komponálás folyamatában is. Jól illusztrálja ezt Hindemith életrajzának ama híres epizódja, mely szerint 1922 márciusában a zeneszerző op. 25 no. 2-es Brácsaszonátájának 1. és 5. tételét Köln és Frankfurt között, a vonaton komponálta meg, és este rögtön el is játszotta a művet egy hangversenyen (Danuser 1986: 708). A Hindemithéhez hasonló történetet mesél el Kósa is 1929-es II. vonósnygyese zárótételének keletkezéséről. A szerzői visszaemlékezés szerint Kósa a külvilágtól izolálva, a legnagyobb csendben képtelen volt befejezni a művet, ám súlyosan idegbeteg anyósa hisztérikus rohamai közepette könnyedén lezárta a kompozíciót (Kósa é. n.: 43).

A történet elbeszélése, akárcsak Kósa önéletrajzi visszaemlékezéseinek nagyobb hányada, tudatosan irodalomként megfogalmazott, regényes elemeket tartalmazó írásmű, amelyben az alkotói önreprezentáció – ma úgy mondanánk: imázsépítés – jelenléte tagadhatatlan. Az elbeszélés azonban egyértelműen hívja fel a figyelmet arra, hogy Kósa úgy látta: a komponálás aktusa csak akkor lehet igazán sikeres, ha a zeneszerző nincs hermetikusan elzárva a külvilágtól. Ez az elképzelés alapvetően különbözik a környezetet, a környezet zajait szigorúan kizárva komponáló Bartók (Somfai 1993: 30, Bartók 2004: 17–19) vagy az Emma asszony által cerberusként őrzött dolgozószobában munkálkodó Kodály (Schlee 1973: 4) alkotói hétköznapijainak jellegétől. S akárcsak Hindemithnél, Kósa esetében is a zajok között komponálást egyfelől a zeneszerzés mesterségként való

felfogása, másfelől pedig a bármikor, bármilyen élethelyzetben fogékony állapotba kerülés képessége teszi lehetővé (Kósa é. n.: 43).

A nyugat-európai és magyar zeneszerzők szemléletmódja közötti párhuzamosságot azonban nemcsak emlékezések támasztják alá, hanem a fennmaradt kompozíciók is. Szembetűnő például a hasonló műfajválasztás: szólóhangszerre írott szonáták (mint Kósánál, Kadosánál), vonósnégyesek (mint Kósa, Seiber és Frid esetében), egyéb, különleges hangszer-összeállításra készült kamaraművek (mind a négy zeneszerzőnél), dalok (elsősorban Kósánál, kisebb mértékben Kadosánál és Seibernél), kantáták és oratóriumok (Kósa esetében), illetve a Lehrstück műfaja (Kadosánál) (Danuser 1986: 708–717). E műfajok – a Lehrstück kivételével – természetesen hagyományosak, Bartók és Kodály életművében is találkozunk velük. Lényeges különbség azonban, hogy a fiatalabb generáció e műfajokat egészen másként értelmezi.

Leglátványosabban ez az értelmezési különbség a vonósnégyes műfajában mutatható ki. A vonósnégyes ugyanis Haydn óta hagyományosan a zeneszerző nagyságrendjét és mesterségbeli tudását reprezentáló műfaj – ez Bartók és Kodály kvartettjeiből is egyértelműen kiderül. A századfordulón született zeneszerzők vonósnégyeseiben azonban feltűnő közömbösség mutatkozik meg a forma és a technika színvonala iránt: a kompozíciós eszközök tudatos redukálása nemcsak a szonátaformától és a hagyományos négytétélességtől való elhatárolásban, hanem a tematikus gondolkodás elutasításában is megjelenik (Danuser 1986: 709–710). Frid Géza op. 2-es vonósnégyesének (1926) I. tételében például egyáltalán nincs is téma, csak skálatörédek szólnak meg, míg Kósa már említett II. vonósnégyese – merőben műfajidegen módon – hét lassú tételből épül fel.

Mindazonáltal nem tagadható, hogy Kodály I., illetve Bartók II. – és kisebb mértékben I. – vonósnégyese mégiscsak modellként szolgált a fiatalabb nemzedék számára, talán épp műfajidegen vonásaiknak köszönhetően. 1920-as keletkezésű I. vonósnégyesének Kósa a „Selbstportrait” alcímet adta, ami közvetlenül utal vissza az önéletrajzi ihletettségű, korai Kodály- és Bartók-kvartettekre. Kadosára Bartók II. vonósnégyese olyan nagy hatást gyakorolt, hogy – saját visszaemlékezései szerint – egy időre fel is hagyott a komponálással, majd pedig egy opuszszám nélküli zongoraszvitjébe beépített egy idézetet Bartók művéből (Breuer 1978: 18). Kadosa vonzódott az efféle idézetekhez: op. 12-es vonóstriójának I. tételében a melléktéma Kodály I. vonósnégyese III. tételét idézi fel.

Kodály Zoltán zenéjének hatása természetesen a hangvételen túl a pentatónia hangsúlyos alkalmazásában is tetten érhető. A pentatónia jelentőségére minden bizonnyal Kodály a *Zenei Szemlé*ben megjelent, 1917-es történelmi jelentőségű tanulmánya, az *Ötfokú hangsor a magyar népzeneben* hívhatta fel a tanítványok figyelmét (Kodály 1974b: 65–75). Seiber Mátyás 1924-es I., a kodályi előképet letagadni sem tudó vonósnégyesének mindhárom tétele a pentatóniára épül, ily módon akár monotematikusnak is tekinthető lehetne. A 2. – lassú – té-

tel középrészében a pentaton formula kvintváltással modulál, és a formulában meghatározó szerepre tesz szert a kvart hangköz, amely a kis háromrészes forma keretének zárlati formulájában is dominánssá válik – a zárlati formula magyar népdalok la-végű, jellegzetesen ereszkedő, pontozott ritmusú záratait idézi (2. kottapélda).

A fiatal generáció művei tehát egyértelművé teszik, hogy Kodály első alkotói korszakának alkotásai mély nyomokat hagytak e nemzedék művészetén. Kodály – mint a századelő modernitásának egyik jeles képviselője – olyan műveivel hatott, amelyek 10-15 évvel korábban keletkeztek. Szembetűnő ugyanis, hogy a húszas évek közepi, harmincas évek eleji Kodály-művek (gyermekkarok, színpadi és zenekari művek), amelyek a második nyilvánosságot – az „Éneklő Magyarországot” – megszólító kiindulásuk ellenére is bizonyos mértékű kiegyezésről tanúskodnak a Horthy-rendszerrel, meg sem érintették a többnyire baloldali gondolkodású fiatalabbak érdeklődését: kompozícióikban az I. vonósnyégyes mellett inkább a *Zongoramuzsikára* (Kósa, Kadosa), az Ady- és Balázs Béla-dalokra (Kósa, Kadosa), a *Duóra* (Kadosa, Kósa, Seiber), a szólócselló-szonátára (Kadosa, Kósa) és a *Triószerenádra* (Frid, Kadosa, Seiber) hivatkoztak. Hogy különösképpen a *Psalmus Hungaricus*t követő gyermekkarok semmiféle mélyebb hatást nem gyakoroltak e generációra, bizonyítják Kósa és Seiber egyidős kórusművei.³

Kadosa Pál visszaemlékezései – közvetve – utalnak is a Kodálytól való elszakadás zenei okaira. Kadosa hangsúlyosan említi, hogy míg Kodály Bartók II. vonósnyégyesét, illetve a két hegedű-zongora szonátát igen nagyra értékelte, s mint azt Kadosa – Kodály és Bartók korabeli írásainak feltehetően lelkes olvasója – ki is emeli: kritikákat is írt e kompozíciókról, az 1926-os évfordulátát követően „ugyan továbbra is az abszolút elismerés hangján beszélt Bartókról, de már sokkal több fenntartást is hangoztatott” (Breuer 1978: 25). Az

³ Kósa György: *Csendes dal* (1928); *Paysages intimes* (1928); *Boldog világ* (1932) és Seiber Mátyás: *Három magyar népdal* (1923); *Missa brevis* (1927); *Zwei Madrigale* (1929); *Magyar katonadalok* (1932).

1926-os év ugyanis nemcsak Bartók, de az első Kodály-tanítványok pályáján is sorsfordulónak bizonyult, mégpedig nem kizárólag Bartók váratlan, a korábbi modernitáskonceptió elemeit módosító stílusváltásának élménye, hanem Stravinsky neoklasszikus – elsősorban a barokk zenére hivatkozó – művészetének megismerése miatt is. A Stravinsky-féle ironikus attitűd mellett – amely mellesleg Kodály *Háryjának* is sajátja – a barokk zene recepcióját egyértelműen erősítette Kadosa kontrapunktikus hajlama, illetve Seiber vonzódása a barokk „Spielfigur”-okhoz. Bach passióinak és kantátáinak recepcióját tanúsítja Kósa 1931-ben, a *Jónással* induló kantáta- és oratóriumsorozata is.⁴

Mindehhez – a húszas évek legelejétől – a Kodály által fenntartással kezelt jazz iránti érdeklődés társult: Kadosa 1923-ban írt először shimmyt,⁵ Frid az 1928-as Pódium-szvitben használt először jazzes elemeket, míg a későbbi jazz-szakértő Seiber érdeklődése a harmincas évek legelején fordult az amerikai zenestílus felé.⁶ A kóruszene iránt vonzódó komponista – az 1933-as *Két kurta karmonádlíban* – még női karra is írt jazzes ritmus- és dallamtanulmányt. A sokféle új zenei tapasztalat – és a zeneszerzés-tanár konzervatív fordulata – együttesen befolyásolta a fiatalabb nemzedék Kodály irányától való eltávolodását, kétségtelen ugyanakkor, hogy a stiláris pluralitás identitásképző erővel bírt: a húszas évek közepén pályájukat kezdő zeneszerzők épp e pluralitás révén határozták meg önmagukat, mint modern – progresszív – alkotókat.

Bartók művészete kétségtelenül Kadosára hatott a legerőteljesebben a négy fiatal komponista közül, még akkor is, ha a Bartók-élmények a harmincas évektől Seibernél is egyértelműen megmutatkoznak: a kodályos I. vonósnégyest 1934–35-ben egy bartókos II. követi, amely az idősebb komponista III. és IV. kvartettjének tapasztalatait dolgozza fel. Kadosa számára azonban az *Allegro barbaro* és az 1926-os év zongoradarabjai, különösképpen az I. zongoraverseny mellett meghatározó élményt jelenthetett Kadosa számára az op. 14-es *Szvit*, különösképpen ennek lassú zárótétele, amely az op. 5-ös hegedű-zongora szonátában, valamint az I. zongoraszonátában köszön vissza, illetve a 15 magyar parasztdal. Az Angoli Borbála balladának számos variánsa megtalálható Kadosa kompozícióiban (ilyen például a *Hét bagatell Népballada*-tétele vagy a *Nádihegedű Kis ballada* című tétele), és a népszerű Bartók-művek: a *Rapszodiák*, a *Román népi táncok* hangvételei is rendre megjelennek Kadosa alkotásaiban.

A Bartók- és Kodály-modell követésével szoros kapcsolatban áll a magyar népdalok felhasználásának kérdése. Megszoktuk, hogy Kodály és részben Bartók magyar identitását összekapcsoljuk azzal, hogy műveikben magyar népdal-

⁴Jónás (1931); *Húsvéti oratórium* (1932); *Jób* (1933); *Saulus* (1935); *József* (1939); *Illés* (1940); *Krisztus* (1943). (Halász 2003: 86–100).

⁵*Három etűd* op. 1/5 2. tétel (zongorára).

⁶Seiber Mátyás: *Könnyű táncok* (1932); *Jazzolettes* I. (1929); *Jazzolettes* II. (1932); *Ritmikai táncok* (1933).

lokat dolgoztak fel. Áttekintve a tanítványok repertoárját, feltűnő, hogy egyetlen, ám opuszszámot nem kapott Kadosa-darab kivételével – *Improvizációk Bartók-gyűjtötte román népdalokra* – a fiatal komponisták népdalfeldolgozásai kizárólag magyar népdalokat használnak, ami a zenei értelemben vett magyar identitás tudatos választására vall. Közös vonása a négy zeneszerző pályájának ugyanakkor, hogy egyikőjük sem gyűjtött soha népdalt, tehát népdalismereteiket kizárólag kiadványokból szerezhették meg, mint például a Kodály és Bartók közreadta *Erdélyi magyarság*-kötet (1923), (Bartók–Kodály 1923) vagy Bartók összefoglaló műve, *A magyar népdal* (1924) (Bartók 1924). A legfontosabb forrásuk mégis a húszas évekre Kodály kortársi megfigyelése szerint is jólismertté váló *Gyermekeknek*-sorozat magyar népdalai lehettek (Kodály 1974a: 25).

Bartók és Kodály a húszas évektől kezdve gyakorta fogalmazott úgy, hogy egy zeneszerző csak akkor képes hiteles módon nyúlni a népdalokhoz, ha ezek életéről a paraszti közösségekben közvetlenül szerez tapasztalatokat (Bartók 1989b: 130; Kodály 1989a: 29). Kadosa utalt arra, hogy Kodály nem is várta el tőle, hogy gyűjtson népzenei, vagy hogy népdalfeldolgozást írjon, zenéjében inkább „a népzene szellemétől elszakadt megoldásokat kifogásolta” (Breuer 1978: 21), és híressé vált, tanítványait védő 1925-ös vitacikkében a mester is fontosnak tartotta, hogy tisztázza: pályakezdő zeneszerző-tanítványait nem is terheli a népzenevel, hiszen – mint írta – „nem akarok mesterségesen »nemzeti zeneszerzőket« tenyészteni” (Kodály 1974c: 390). A tanítványok mégis készítették népdalfeldolgozásokat, de feltűnő módon vonzódtak ekkor még az új stílusú magyar népdalokhoz, illetve a népies műdalokhoz – népdalválasztásaik valóban nem tanúskodnak mélyebb zenei-etnográfiai ismeretekről. Kadosa például 1931-ben Erich Doflein hegedűduó-sorozata számára írott darabjai egyikében (*Kis szvit*) – amelyek azonos kötetekben jelentek meg Bartók *Hegedűduóinak* egyes tételeivel – felhasználta a „Már mi nálunk, babám” szövegkezdetű igen populáris népies műdalt, szentimentális-szomorkás hangvételben megzenésítve azt, a dallamhoz gesztikus, a cigányos előadásmódot idéző díszítéseket, illetve szándékoltan hamis, akkordikus kíséretet társítva (3. kottapélda).

Rubato (♩ = 80-88)

The image shows a musical score for a piece titled 'Kis szvit' by Bartók. The score is in 4/4 time and consists of two staves. The top staff is the melody, starting with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). It begins with a tempo marking 'Rubato' and a metronome marking '(♩ = 80-88)'. The melody is marked 'mp parlante' and 'p'. The bottom staff is the accompaniment, starting with a bass clef and a key signature of one flat. It is marked 'p dolce' and 'pp'. The score includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings.

A „népzene szellemére” történő utalás Kadosa visszaemlékezésében Bartók egykorú, és Kadosa által minden bizonnyal jól ismert írásainak is visszatérő fordulata (Bartók 1989a: 109; Bartók 1989b: 130). Hogyan nyilvánulhat meg e szellem olyan zeneszerzők műveiben, akiknek nincs személyes kapcsolata a

népi kultúrával? A legégetőbb módon épp Kósa György művészetével kapcsolatban merülhet fel a kérdés, hiszen ő – két, II. világháború után keletkezett zenei művétől eltekintve (*Fantázia három magyar népdalra*, 1948; *Táncszvit*, 1951) – nem dolgozott fel kompozícióban népdalokat; ugyanakkor darabjaiban rövid, általában nyolc szótagos népdalok allúzióját keltő, hol kupolás, hol ereszkedő dallamsorokból építkezik, e sorok pedig ritmikailag igen egyszerűek, többnyire negyedekből és nyolcadokból állnak, és tonálisan-modálisan zárt szerkezeteket hoznak létre.

Az 1931-ben hegedűre és zongorára komponált *Három Andersen-mese* 3. tétel, *A rendíthetetlen ólomkatona* olyan erőteljesen támaszkodik erre a dallamstruktúrára, hogy egyik meghatározó témája új stílusú magyar népdalokra – katonadalokra – hajaz (4. kottapélda). A népdalhang itt mese-karaktert hivatott felidézni, miközben a sorokat indító glissandók némiképp hamiskássá formálják, és ezzel egyidejűleg el is idegenítik az álnépdalt. Az ólomkatona azonban nemcsak magyar katonadalok emlékét idézi fel Kósában, hanem Stravinsky művének, *A katona történetének* jellegzetes vonulás zenéjét is, amely egyébként visszaköszön Frid op. 3-as *Pódiumszvitjében* (1928) és op. 8-as *12 zenei karikatúrájában* (1930), valamint Seiber *Duójának* 2. tételében is (1925). Kósa banális zenei alapképletekkel játszik, megoldásaiból ironia és száraz távolságtartás árad, amit még fokoz is a zenei struktúra céltudatos egyszerűsége, illetve az ismétlésekből eredő verkli-hatás. A mű modernitása a távolságtartásból fakad.

Az ironikus távolságtartásban ragadható meg a romantikához és ezzel egyidejűleg a századelő modernitásához fűződő ellentmondásos viszony is. Bartók korabeli írásai hangsúlyozzák, hogy az ő nemzedékének egységét a tegnapi, a romantika zenéjétől való radikális elfordulás teremti meg (Bartók 1989b: 129). Kósa művészetében a radikális szakítást felváltja az ironikus-távolságtartó reflexió. E magatartásforma még látványosabban nyilvánul meg Frid Géza zongorára komponált *12 zenei karikatúrájában*, amely – a romantika hagyományára visszautalva – karakterdarabokból épül fel, s e karakterdarabokban, schumanni módon, a 19. század legfontosabb muzsikusai vonulnak fel. A *kíséret* című tétel például, amelyben egy virtuóz zongoradarab kíséretét hallhatjuk, Lisztet, a *Pillangó* című tétel Schumannnt, míg a *Nocturne à la Chopin* természetesen Chopint idézi meg. A *kis magyar rapszódia* című zárótétel egészen bizonyosan Bartók és Kodály népszerű magyar darabjainak hangvételeivel játszik: a lassú-gyors szerkezetben a gyors rész konkrét népdal-idézettel is szolgál – a *Gyermekeknek*ből ismert *Icike-picike az istvándi utca* dallamával (5a kottapélda), amelyet még apróz is a gyors rész 2. fele –, s a rövid tétel bombasztikus befejezését a Rákóczi-indulóból vett témaidézet előzi meg (5b kottapélda).

The image displays two musical excerpts. The first, labeled 'Molto vivo' with a tempo marking of quarter note = 80, features a piano introduction marked 'f gaio'. The second, labeled 'Prestissimo' with a tempo marking of quarter note = 116, includes dynamic markings such as 'fff' and 'm.s.', and a '8va' instruction for the right hand. The score is written in a key with two sharps (D major or F# minor) and a 2/4 time signature.

A fiatal generáció magyar hangjai tehát telítve vannak ironikus távolságtartással, ami maga után vonja azt is, hogy magyar identitásuk meghatározásakor is ironikus módon nyilvánulnak meg. A népdalokat – éppúgy, mint a jazz-elemeket vagy a neobarokk fordulatokat és hangvételeket – távolságtartó idézőjelbe teszük, és ezekkel az idézőjelbe helyezett zenei fogalmazásmódokkal, amelyek egyidejűleg modern identitásukat is reprezentálják, az az elsődleges szándékuk, hogy a hallgatókban jól ismert és zenei-kulturális allúziókkal telített emlékeket keltsenek. Ily módon zenéjük megértésének, vagy – mint Kósa írta – fogékony befogadásának előfeltétele azoknak a kulturális kontextusoknak a belülről fakadó ismerete, amelyekben e művek születtek. A modern identitásúként való önmeghatározás éppúgy, mint az ironikus távolságtartás és a kulturális kontextusokra történő utalásháló, egyértelműen szembeállítja a tanítványok nemzedékét a mesterekével.

Kodály Zoltán 1939-ben, *Magyarság a zenében* című írásában fogalmazta meg a gondolatot, mely szerint a magyar zeneszerzőnek magának kell megteremtenie saját identitását, hiszen az nem magától értődően adatik meg, mint a nagy, nyugati nemzetek muzsikusaiknak (Kodály 1974d: 258). Mindez azt is jelenti, a magyar zenei identitás valójában egy mesterségesen létrehozott, úgy is fogalmazhatunk: kitalált identitás, amelyet Kodály – saját életpaszatalatain átszűrve – hozott létre, és vetített ki a magyar zeneszerzésre általában véve. E kivetés gyökerei a tanítványokat védelmező, 1925-ös vitairásban ismerhetők fel: „A mesterségtudásban előljárók, a klasszikus mesterművek legélesebb megfigyelői, a zenei szentkönyvek legjobb ismerői voltak egyúttal a népzene iránt a legfogékonyabbak. A jobb európaiak voltak egyben a jobb magyarok” (Kodály 1974c: 391). A megfogalmazás mögött rejtőzködő sovinszta gondolat azonban – minden bizonnyal az idősebb komponista eredeti szándékától függetlenül – igen hamar, elsősorban Kodály zenei közíró tanítványainak publikációiban az erőszakos kanonizáció igényével lépett fel (Dalos 2002: 1179–1182). És talán épp ez az erőszakotétel volt az, amitől az ifjabb zeneszerző-nemzedék – ironikus gesztusokkal, stiláris pluralitással – magát távol tartani igyekezett.

Van azonban még egy olyan momentum, ami a húszas évek közepén pályáját kezdő generációt a Kodály-féle magyar identitástól elidegeníthette. Az 1925-ös válaszcikkben Kodály Szelényi István Lisztől ihletett *Fuvolaszonátájáról* így írt: „megkapó panasza dokumentum: megdöbbenő pillantást enged a magyar zsidó ifjúság legértékesebb rétegének sokat szenvedett lelkébe, melyből az optimizmus mintha teljesen kiveszett volna” (Kodály 1974c: 391). Külön figyelmet érdemelne az optimizmus hiánya, mint esztétikai kategória, amely egyébként egészen a hetvenes évek végén keletkezett kompozíciókig érzékelhetően jelen van például Kadosa Pál életművében (Dalos 2003: 22). Fontosabb azonban számunkra a Szelényivel kapcsolatban Kodályban felmerült zsidó identitás kérdése, különösképpen azért, mert Frid, Kadosa, Kósa és Seiber mindannyian zsidó származásúak voltak, és Frid, illetve Seiber pályájának egy

meglehetősen korai szakaszában el is hagyta végleg Magyarországot, ami ha új nemzeti identitás létrehozásával egyikőjükénél sem járt – zenei értelemben mindketten feltűnően internacionális identitásúnak mutatkoztak később –, ám a magyar identitás kizárólagosságát minden bizonnyal elhomályosította. Tanítványaival kapcsolatban Kodály egyébként külön hangsúlyozta 1925-ös vitacikkben, hogy „[a] tanulók egy része minden magyar atavizmus nélkül való” (Kodály 1974c: 390).

A zsidó önazonosság zenei nyomait mindazonáltal a vizsgált zeneszerzők esetében csak Frid Géza műveiben lehet felismerni, akinek I. vonósnygyese – minden kétséget kizáróan Kodály I. vonósnygyesének magyar zenei identitást megteremtő jellegzetességeit követve – egy sajátos, modern, népzenei elemekre is építő, de közép-európai zsidó művészet létrehozására tett kísérletként értelmezhető. Erre utal legalábbis a sirató-recitációkból, klezmer-allúziókból, illetve a bő szekundos dallamos moll fordulatokból építkező tematika. A triós formát követő II. tétel, amelynek főrésze Mendelssohn többek közt a *Szentivánéji álomban* is megjelenő scherzo-hangvétéletét idézi, a közép-részben teljesen egyértelműen utal a klezmer-hagyományra és a bő szekundos dallamos moll hangnemre.

Meglepő ugyanakkor, hogy az identitást teremtő szerzői intenciót a mű ösbe-mutatójáról 1927-ben kritikát író Kadosa Pál nem értette meg, s úgy fogalmazott, hogy a kompozíció elsősorban „az új magyar zene nagy eredményeihez csatlakozik” (Breuer 1978: 15). Ez jelzi: a kulturális kontextust gyakran nemcsak az utókornak, de a kortársaknak is nehéz felismerni. Mégis, Frid műve, amely Kodály nyomán elindulva egy kelet-közép-európai, zsidó identitású zenét kísérel meg létrehozni, elsősorban azért paradigmaticus, mert még egy olyan identitást meghatározó kulturális kontextusra hívja a figyelmet, amelyet a húszas évek közepén pályakezdő zeneszerző-nemzedék tudatosan használt fel. E felhasználás, amely azonban nem ironikus és nem is távolságtartó, azt is jelzi: két különböző zenei és nemzeti identitás – a magyar és a zsidó – létrehozásának poétikai kiindulópontjai, mint a mesterségesen létrehozott, kitalált identitásoknál általában, akár azonosak is lehetnek. Bartók és Kodály magyar zene ideálja egy plurális kultúrát hirdető, önmagát modernként meghatározó fiatalabb generációt újabb és újabb, egymással egyenrangú identitások megteremtésére sarkallt.

Irodalom

- Bartók Béla 1989a. „A népzene szerepe korunk műzenéjének fejlődésében.” In: Bartók 1989c: 106–115.
- Bartók Béla 1989b. „Magyar népzene és új magyar zene.” In: Bartók 1989c: 129–137.
- Bartók Béla 1989c: *Írásai I. Bartók Béla önmagáról, műveiről, az új magyar zenéről, műzene és népzene viszonyáról*. Közr. Tallián Tibor. Budapest: Zeneműkiadó.
- Bartók Péter 2004. *Apám*. Ford.: Péteri Judit. Budapest: Editio Musica.

- Bónis Ferenc 1986. „A vitázó Kodály.” In: Ittész Mihály (szerk.): *A Kodály-intézet évkönyve III.* Kecskemét: Kodály Zoltán Zenepedagógiai Intézet, 6–22.
- Breuer János 1978. *Tizenhárom óra Kadosa Pállal.* Budapest: Zeneműkiadó.
- Dalos Anna 2002. „Nem Kodály-iskola, de magyar.« Gondolatok a Kodály-iskola eszméjének kialakulásáról.” *Holmi* 14/9, 1175–1191.
- Dalos Anna 2003. *Kadosa Pál.* Budapest: Mágus.
- Danuser, Hermann 1986. „Die »mittlere Musik« der zwanziger Jahre.” In: Marc Honneger – Paul Prevest (szerk.), *La musique et le Rite sacré et profane. Actes du XIIIe Congrès de la Société Internationale de Musicologie.* Vol. II. Strasbourg: Association des Publications pres des Universités de Strasbourg, 703–721.
- Halász Péter 2003. „Oratóriumok és kantáták.” In: Berlász Melinda (szerk.), *Kósa György. 1897–1984.* Budapest: Akkord, 79–124.
- Kodály Zoltán 1974a. „Magyar zene.” In: Kodály 1974e: I. köt., 24–28.
- Kodály Zoltán 1974b. „Ötfokú hangsor a magyar népzeneben.” In: Kodály 1974e: II. köt., 65–75.
- Kodály Zoltán 1974c. „Tizenhárom fiatal zeneszerző.” In: Kodály 1974e: II. köt., 389–393.
- Kodály Zoltán 1974d. „Magyarság a zenében.” In: Kodály 1974e: II. köt., 235–260.
- Kodály Zoltán 1974e. *Visszatekintés. Összegyűjtött írások, beszédek, nyilatkozatok.* I–II. Közr.: Bónis Ferenc. Budapest: Zeneműkiadó.
- Kodály Zoltán 1989a. „Népdal és közönség.” In: Kodály 1989b: 28–29.
- Kodály Zoltán 1989b. *Visszatekintés. Összegyűjtött írások, beszédek, nyilatkozatok.* III. Közr.: Bónis Ferenc. Budapest: Zeneműkiadó.
- Kósa Anna é. n. *Memoárok.* Kézirat (MTA BTK Zenetudományi Intézet 20–21. századi Magyar Zenei Archívum és Kutatócsoport).
- Moravcsik Géza 1910/1911-től 1924/1925-ig. *Az Országos M. Kir. Zeneművészeti Főiskola Évkönyve.* Budapest: Országos M. Kir. Zeneművészeti Főiskola.
- Schlee, Alfred: „Első látogatásom Kodály Zoltánnál.” Ford. nélkül. *Muzsika* 16/1, 4–5.
- Somfai László 1993. „In his »Compositional Workshop.«” In: Malcolm Gillies (szerk.), *The Bartók Companion.* London: Faber & Faber, 30–50.
- Ujfaluassy József 1973. „Kadosa Pál 70 éves.” *Muzsika* 16/9, 1.

Névmutató

- Abarisz 98
Achleitner, Friedrich 132, 133, 137
Adler, Guido 152
Ady Endre 216, 239
Alexander Bernát 95, 114, 172–177,
184–186,
Almási Balogh Pál 98–100, 114
Almássy Lajos 30–32, 34–36, 47, 58, 63,
66, 68–71, 73
Anakharszisz 97, 98
Anderson, Benedict 109, 114
Andrássy György 45, 49, 51, 52, 57,
64–66, 68–73, 80, 92
Antisthenes 98
Apácai Csere János 103, 104, 110
Arany János 189
Assmann, Jan 94, 97, 115
Aurelius, Marcus 41
Austin, Jane 15
- Babits Mihály 183, 185, 217, 221, 231,
233
Bach, Johann Sebastian 240
Bacon, Francis 225
Bahr, Hermann. 157, 168
Bahtyin, Mihail 23, 80
Bajza József 64, 84
Balázs Béla 175, 194, 239
Ballagi Géza 24, 36, 80
Balogh István 81
Balogh János 31, 59
Balogh Tamás 20
Banks, Paul 148, 151, 152, 168
Bánóczi József 186
Barabás Miklós 67
- Barcsai József 181, 182, 185
Barham, Jeremy 153, 168–170
Barker, Ernest 212–214, 231
Bartal György 44, 57
Bártfai Szabó László 41, 62–64, 80
Bartók Béla 8, 165, 235–241, 243, 245,
246
Bartók György 105, 110, 115, 176, 177,
185
Baruzi, Jean 174
Batka, Richard 162, 168
Batthyány Fülöp 35, 49
Bauer Simon 175, 185
Bauer-Lechner, Natalie 159, 168
Bayer, Josef 120, 121, 130, 131, 137
Beethoven, Ludwig van 152, 159, 160,
167, 169
Beke László 62, 80
Békés Vera 233
Belia György 185
Bence György 185
Benjamin, Walter 203, 204, 231
Beňová, Katarína 83
Berchtold Antal 57
Bergdoll, Barry 117, 118, 137
Berl, Heinrich 166–168
Bernáth Zsigmond 77
Bernstein, Leonard 154
Berzsenyi Dániel 216
Bezeczky Gábor 9
Bezerédj György 44
Bibó István 104–106, 116, 213, 218, 220,
229–234
Bicskei Éva 7, 8
Blaukopf, Kurt 151, 153, 154, 156, 168

- Bloch, Marc 17, 20
 Bodnár M. István 185
 Bolívar, Simón 43, 76
 Bondy, Abraham 149
 Bónis Ferenc 236, 246
 Borbély Gábor 185
 Borcsiczky István 31, 35, 44
 Boros Gábor 185
 Borsi, Franco 133, 137
 Bořutová, Dana 83
 Botond Ágnes 11, 20
 Botstein, Leon 152, 153, 168
 Bourdieu, Pierre 14, 73, 80
 Boyden, Matthew 155, 168
 Böhm Károly 93, 105–108, 110, 115, 176, 177, 184
 Böök, Frederik 198–200
 Braun, Lucien 97, 98, 115
 Breuer János 236, 238, 239, 241, 245, 246
 Brigovác László 39, 80
 Brod, Max 150, 166, 168
 Brubaker, Rogers 12, 14, 20
 Brucker, Johann Jakob 96–99, 115
 Brutus, Lucius Iunius 23, 31, 41
 Bryant, Arthur 212–214, 231
 Buzási Enikő 72, 81
 Bülow, Hans von 154
 Byron, George Gordon 43, 75

 Camuccini, Vincenzo 79
 Cantor, Moritz 172
 Carlowszky János 171
 Cassirer, Ernst 174, 175, 184
 Castiglione, Baldassare 76, 81
 Cato (Uticensis), Marcus Pontius 23, 41, 76
 Celestini, Federico 164, 168
 Chodorow, Nancy 12, 20
 Chopin, Fryderyk Franciszek 243
 Clam-Martinitz, Carl 47
 Clam-Martinitz, Selina lásd Meade, Selina
 Clarot, Johann Baptist 64
 Clawson, Mary Anne 53, 81
 Clerk, Adam de 72
 Cooper, Frederick 12, 14, 20
 Couturat, Louis 174, 175, 184
 Czébély Domokos 183, 185

 Csáky Sándor 51, 57
 Csausz István 29
 Csengery Antal 82
 Csokonai Mihály 216
 Csontos Péter 197, 201
 Csorba László 38, 39, 81

 Daffinger, Moritz Michael 65, 82, 92
 Dahlhaus, Carl 153, 154, 168
 Dalos Anna 7, 8, 235, 236, 238, 240, 242, 244, 246
 Danuser, Hermann 236–238, 246
 Darabos Pál 226, 227, 232
 Davidsohn, Magnus 152, 159
 Davies, Natalie Zemon 16, 17, 20
 Deák Antal 31, 36
 Debussy, Claude 157, 158
 Demjanjuk, Ivan 18, 20
 Dénes Iván Zoltán 205, 214, 229, 232
 Dénes Lajos 177, 185
 Descartes, René 175
 Dessewffy József 28, 30–32, 34–36, 44, 46, 47, 53, 57, 58, 63–66, 68–73, 78, 87
 Dienes Pál 177, 181, 185
 Diogenész 98, 100
 Divald Kornél 62, 65, 67, 81
 Dobszay László 168
 Dobszay Tamás 81
 Doflein, Erich 241
 Döbrentei Gábor 66, 99
 Draaïsmá, Douwe 19, 20
 Dumont, Louis 15, 20
 Dvořák, Antonín 162
 Dvořák, Petr 170

 Eisler, Hanns 236
 Elias, Norbert 23, 81
 Ender, Johann Nepomuk 62–67, 69, 70, 80, 81, 83, 85, 86, 89
 Epiktétosz 41, 76
 Erdei Ferenc 217
 Erdélyi János 100, 103–105, 109, 114, 115
 Erdmann, Johann Eduard 172, 173, 175
 Erdődy Károly 35
 Erikson, Erik H. 11, 20
 Erlach, Fischer von 133

- Ernst, Paul 199, 200
 Erős Ferenc 12, 20
 Esterházy Károly 57
 Esterházy Mihály 29, 39, 44, 49, 51–57,
 64, 65, 67–70, 73, 75
 Esterházy Vince 51, 60, 67, 68, 70, 85
 Eucken, Walter 183
 Evola, Julius 227
- Fábri István 171
 Fazekas Rózsa 37, 39, 56, 81
 Fejér György 172
 Felsőbüki Nagy Pál lásd Nagy Pál
 Fendi, Peter 67
 Fenyő István 64, 81
 Ferenc József, I. 181, 185
 Ferenc, I. 25, 34
 Ferencz Sándor 97, 115
 Fichte, Johann Gottlieb 111, 115
 Finkey Ferenc 177–179, 181, 185
 Finson, Jon W. 154, 168
 Fischer, Heinrich 152
 Fischer Iván 167, 168
 Fischer, Kuno 173, 175, 182
 Fleury, Christiane lásd O'Donnell Chris-
 tiane
 Floros, Constantin 166, 168
 Fónagy Zoltán 25, 38, 39, 56, 81
 Ford, Edward R. 137
 Forgách Alajosné (Batthyány Izabella) 75
 Foucault, Michel 13, 19–21
 Földváry Ferenc 37
 Frampton, Kenneth 117, 137
 Franklin, Benjamin 43, 46, 47, 76
 Franklin, Peter 168
 Freycinet, Charles 175
 Frid Géza 235, 236, 238–240, 242–245
 Fried István 189, 201
 Frobenius, Ferdinand Georg 208, 212
 Froschauer, Eva Maria 119, 137
 Fuhlrott, Rolf 118, 137
 Fülep Lajos 105
- Gallie, Walter Bryce 93, 115
 Galsworthy, John 199
 Gángó Gábor 7, 8, 171
 Gergely András 38, 39, 73, 81, 149, 168
 Gerhardt, Carl Immanuel 176
- Gerő András 39, 81
 Ghiczy Ferenc 35
 Gilliam, Bryan 155, 168
 Gilman, Richard 203, 232
 Godoli, Ezio 134, 137
 Goethe, Johann Wolfgang 101, 154, 157,
 160, 183
 Gonda Zsuzsa 62, 63, 67, 81
 Görres, Joseph 173
 Graf, Otto Antonia 135, 136, 138
 Gragger Róbert 200
 Grote, Ludwig 172
 Grotius, Hugo 174, 178
 Grünstein, Leo 68, 81
 Guénon, René 227, 232
 Guerre, Martin 16, 17, 20
 Guhrauer, Gottschalk Eduard 175, 182
 Guizot, François 174
 Gulyás Gergely 115
 Gulyás Judit 8
 Guzmics Izidor 25–37, 44, 46, 47, 52–55,
 57–60, 62, 63, 69, 74, 76, 78, 81
- Gyáni Gábor 7, 8, 11, 12, 14, 16, 18, 20,
 157, 168
 Gyulai Ágost 176, 185
 Gyulay Ignác 35
 Gyurgyák János 150, 168
- Habs, Robert 176
 Häckel, Ernst 180
 Haiko, Peter 117, 121, 132, 138
 Hajnal István 8, 206, 233
 Halász Péter 240, 246
 Haller Ferenc 57
 Hamvas Béla 202, 222, 224, 226–229,
 232, 234
 Handler, Richard 15, 21
 Hawkins, Mike 210, 232
 Hecskó Pál (Hečko, Pavel) 101, 115
 Hefling, Stephen E. 153, 167, 169
 Hegede Béla 92
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 96, 101,
 103, 104, 115, 174
 Heinszen, Johannes 117, 138
 Helm, Theodor 165, 169
 Hepokoski, James 161, 169
 Herczeg Ferenc 198–200

- Herf, Jeffrey 207, 232
 Hermann, Marie 149
 Hetényi János 105, 172
 Hindemith, Paul 236, 237
 Hirtenfeld, Jaromir 51, 68, 81
 Hobbes, Thomas 174
 Hoffmann, E. T. A. 153, 164
 Hofstadter, Richard 210, 232
 Holló Barnabás 64, 65, 67, 82
 Holmquist, Ivo 200, 201
 Honegger, Artur 236
 Honegger, Marc 246
 Hooker, Lynn 165, 169
 Horányi Károly 225, 232
 Hormayr, Joseph Freyherrn von 62, 63, 82, 83
 Horthy Miklós 187, 197, 239
 Horvát István 98, 100, 115
 Horváth János 189–193, 195, 198, 200, 201
 Horváth Mihály 24, 81
 Höffding, Harald 183
 Huber, Ulrich 174
 Hume, David 185, 215, 233
 Hunyady Ferenc 54
 Hunyady Ferencné Zichy Júlia 75, 78
 Hunyady, Gabrielle 40
- Illésházy István 27, 32, 35, 57, 58
 Imre Sándor 105
- Jacques, M. A. 176
 János evangelista 174
 Jaroš, Zdeněk 147–149, 151, 169
 Jhering, Rudolf 178
 Johnson, David R. 19, 21
 Johnson, Julian 156, 157, 162
 Joó Tibor 222–224, 232
 Joyce, Patrick 12, 21
 József nádor 33, 34, 55, 60, 78
 József, II. 149
 Jusztinosz 97
 Jünger, Ernst 203, 207, 227, 228, 232
- Kadosa Pál 235, 236, 238–241, 244–246
 Kállay Ferenc 99
 Kandler, Franz Sales 68, 82
- Kant, Immanuel 93, 94, 104, 105, 111–116, 172–177, 183–186, 233
 Kaunitz Fernandine lásd Károlyi Lajosné Kaunitz Fernandine
 Karácsony Sándor 105, 106, 217–222, 224, 232, 233
 Karády Viktor 149–151, 166, 169
 Karbusický, Vladimír 154, 166, 167, 169
 Karlfeldt, Erik Axel 198
 Karolina Auguszta 25, 35
 Károlyi György 37, 45, 51, 52, 56, 57, 64–66, 68, 70, 73, 75, 81, 86
 Károlyi Lajosné Kaunitz Fernandine 75
 Kazinczy Ferenc 113, 115, 215
 Keats, John 216
 Kedourie, Elie 112, 115
 Keglevich János 30, 34, 49, 54
 Keglevich Jánosné Zichy Adél 25, 27, 28, 30, 32, 34–37, 44, 47, 49, 52–55, 57, 58, 62, 69, 74–77, 82
 Keglevich Miklós 54
 Kemény Zsigmond 39, 45, 82
 Kendeffy Gábor 110
 Kerékgyártó Béla 7, 8, 139–146
 Kerényi Károly 227
 Keyserling, Hermann 206, 208, 211, 212, 232
 Kinderfreund, Karl Josef 51, 82
 Kiséry András 8
 Klebelsberg, Kuno 200
 Klee, Paul 204
 Kloosterhuis, Jürgen 72, 82
 Klopstock, Friedrich 154, 160
 Knapp, Raymond 167, 169
 Knittel, K. M. 157, 169
 Kodály Zoltán 8, 165, 170, 235–241, 243–246
 Kodály Zoltánné Sándor Emma 237
 Kodolányi János 216, 224–226, 232, 233
 Koeber, Raphael von 186
 Kollarits Krisztina 189, 198–201
 Kornis Gyula 177, 185
 Korompay H. János 201
 Korompay Klára 201
 Kósa Anna 246
 Kósa György 235–240, 242–244, 246
 Kosáry Domokos 25, 82
 Kosztolányi Dezső 8

- Kovács Dénes 82
 Kovács Gábor 7, 8, 233, 234
 Kövér György 17, 18, 21, 150, 169
 Kriehuber, Josef 66, 82
 Krug, Guglielmi 113
 Kugler, Georg 71, 82
 Kujbusné Mecsei Éva 81
 Kumlik Emil 24, 82
 Künkel, Fritz, 213, 231
 Kvet, Franz B. 172
- La Grange, Henry–Louis de 151–153,
 156–160, 169
 Lackó Miklós 203, 233
 Lajos, XIV. 181
 Landes, Joan B. 78, 82
 Le Rider, Jacques 117, 138
 Lechner Ödön 119, 138
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 171–186
 Lendvai L. Ferenc 218, 233
 Lenz, Jakob Michael Reinhold 112
 Liechtenstein, Henriette 40
 Liechtenstein, Rudolf 156
 Liechtenstein, Sophie 51, 68
 Liechtenstein, Wentzel 48
 Ligne hercegnő lásd Spiegel Flóra
 Lipsius, Justus 23
 List, Friedrich 178
 Liszt Ferenc 165, 243, 247
 Locke, John 172–174
 Lombroso, Cesare 19
 Loos, Adolf 130, 131, 138
 Louis, Rudolf, 163, 169
 Ludassy Mária 116, 202, 213, 233
 Luther Márton 11, 20
 Lükő Gábor 224
 Lütendorff, Ferdinand von 74
- M. Zemplén Jolán 104, 115
 Mahler, Abraham 149
 Mahler, Alma 157, 168, 169
 Mahler, Alois 153, 157
 Mahler, Bernhard 147, 149–152, 157
 Mahler, Emma 153, 156, 157
 Mahler, Gustav 8, 133, 147–170
 Mahler, Justine 153, 156, 157
 Mahler, Leopoldine 153, 157
 Mahler, Otto 153
- Mahler, Simon 149, 150
 Mailáth György 27
 Majoros Valéria 62, 65, 83
 Majthényi Antal 30, 55, 71
 Majthényi László 30
 Mallgrave, Harry Francis 117, 119, 123,
 138
 Málnai Mihály 172, 175
 Mandler, Peter 203, 211, 212, 214, 233
 Mandola József 172
 Mann, Thomas 194, 200, 206, 233
 Mányoki Ádám 72, 81
 Márai Sándor 224, 225, 232
 Marczali Henrik 181, 185
 Mária Dorottya 78
 Márjássy István 29, 31, 32
 Marosi Ernő 62, 80, 82
 Martner, Knud 158–160, 169
 Márton, Stephanus 112, 113, 115
 Marx, Karl 24, 104
 Masznyik Endre 172
 Mátrai László 104, 115
 Mauss, Marcel 11, 14, 21
 McClatchie, Stephen 147, 151, 153, 156,
 158, 169
 Meade, Caroline 40
 Meade, Selina 75
 Mednyánszky Alajos 27, 32, 49, 60, 63,
 66, 68, 69, 73
 Melegh Gábor 67, 68
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 245
 Merz, John Theodore 175
 Mester Béla 7, 8, 115, 116, 175, 185
 Mészáros András 109, 116, 171, 172, 185
 Metternich, Klemens Wenzel von 35, 47,
 48, 55, 74, 75, 82
 Metternich, Melanie 75, 82
 Middell, Matthias 206, 233
 Mikó Árpád 82
 Milhaud, Darius 236
 Miskolczy Ambrus
 Mitchell, Donald 161, 164, 166, 168, 169
 Mitrovics Gyula 172, 185
 Mohler, Armin 207, 210, 233
 Montaigne, Michel de 42, 48, 76
 Montesquieu 23
 Moravánszky Ákos 138
 Moravcsik Géza 236, 246

- Móricz Klára 165, 169
 Morowitz, Laura 53, 82
 Morris, William 213
 Mozart, Wolfgang Amadeus 152, 159, 160
 Mózes 97, 115
 Müller, Georg 84, 169
 Müller, Kurt 176, 185
- Nagy Pál 26, 27, 29, 30, 32, 34, 36, 37, 44, 48, 49, 58–60, 63, 91
 Napóleon, Bonaparte 43, 76, 127
 Nedbalová, Helena 170
 Németh László 205, 214–218, 221, 222, 224, 232–234
 Neumer Katalin 7, 8, 115, 233
 Nevinson, H. W. 212
 Newman, Richard 153, 170
 Niczky János 29
 Niekerk, Carl 154, 160, 170
 Nietzsche, Friedrich 154, 155, 160, 206, 207, 221, 227, 228, 234
 Nostitz–Rieneck 173
 Notley, Margaret 158, 170
 Notter Antal 173, 185
 Nyilas Ilona 63, 82
- O'Donell, Christiane 75
 O'Donell, Moritz 75, 76
 Oplatka András 25, 38–40, 42, 43, 73, 82
 Orczy Lőrinc 37
 Ortega y Gasset, José 214, 226
 Outram, Dorinda 23, 24, 73, 79, 82
- Östör József 82
- Painter, Karen 162, 166, 170
 Pajkossy Gábor 149, 168
 Palágyi Menyhért 105, 174, 183, 185, 186
 Pálffy Ferenc 74
 Palló Gábor 185
 Pankotai Ella 189, 201
 Papp Gábor György 62, 81–83
 Pateman, Carol 77, 83
 Pauer Imre 172
 Pauler Ákos 105, 177, 179, 180, 184, 185, 186
 Pauler Gyula 180
- Pauler Tivadar 174, 180, 186
 Pázmány Dénes 31, 32
 Péchy Imre 34, 37, 44, 54
 Pekár Károly 105
 Pelyach István 81, 84
 Percz László 104–106, 112, 116, 172, 177, 185, 186
 Perényi Roland 16, 19, 21
 Perényi Zsigmond 27, 44
 Péteri Judit 245
 Péteri Lóránt 7, 8, 147
 Pfeleiderer, Edmund 175, 178, 183
 Pirandello, Luigi 199
 Pisková, Renata 170
 Pius, VII. 51
 Platthy Mihály 34, 44
 Polgár Gyula 174, 186
 Ponori Thewrewk József 66, 67, 74, 83
 Pons, Rouven 72, 83
 Prochaska, Franz Adolf 68
 Prohászka Lajos 102, 106, 212, 222, 223, 228, 234
 Pünjer, Georg Christian Bernhard 183
- Quittner, Ludwig 153
- Rác Lajos 172, 176, 177, 179, 182, 185, 186
 Ragályi Ábrahám 58
 Ragályi Tamás 27, 29, 31, 32, 34, 37, 58, 59, 63, 66, 68, 70, 73, 82, 90
 Rákai Orsolya 7, 8
 Reinhold, Carl Leonhard 112, 116
 Rettegett Iván 18
 Révész Géza 177, 181, 184, 185
 Ringer, Fritz K. 206, 234
 Ritoók Emma 194
 Rohonczy János 36
 Rosé, Alma 170
 Rosé, Arnold 153
 Rosé, Eduard 153
 Rossini, Gioachino 152
 Rousseau, Jean-Jacques 174
 Rozgonyi József 112, 113, 116
 Rózsa Desider 186
 Rózsa Dezső 183, 184, 186
 Rózsa György 62, 83
 Ruck, Erwin 178

- Ruskin, John 213
Russell, Bertrand 174, 175, 184
Rühling, Frank 110, 116
- Salmen, Walter 165, 170
Saminsky, Lazare 165, 166
Sárosi Bálint 165, 170
Saurau, Zeno 40
Schaarschmidt, Carl 110, 176
Scheidl, Inge 119, 138
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 110, 116
Schiavoni, Natale 68
Schiedermaier, Ludwig 163, 170
Schlee, Alfred 237, 246
Schmidegg Ferenc 31, 32, 34, 35
Schmitt, Carl 205
Schopenhauer, Arthur 153, 155
Schöpflin Aladár 187, 188, 191, 193, 201
Schubert, Franz 160
Schubert, Franz id. 67
Schulze, Ernst 113
Schumann, Robert 160, 243
Schück, Heinrich 199
Schwegler, Albert 172, 174, 175, 185, 186
Schwerdgeburth, Carl August 64, 89
Scipio (Africanus), Publius Cornelius 76
Sebestyén Károly 184, 186
Seiber Mátyás 235, 236, 238–204, 242, 244
Seilern, Crescence 39, 40, 42, 61, 75, 76, 78, 79, 84
Semper, Gottfried 120, 122, 129, 134, 138
Severini János 171
Shakespeare, William 184, 185
Simon Ferenc 234
Simon Zoltán 57, 83
Sinkó Katalin 82
Sipos Pál 113
Sisa József 120, 128
Smetana, Augustin 101, 116
Smetana, Bedřich 157–159, 162
Smith, Anthony D. 12, 20
Socrates lásd Szókratész
Solvik, Morten 160, 170
Solymosi Eszter 17, 18
Somfai László 237, 246
- Somos Róbert 177, 180, 184, 186
Somssich Pongrác 50
Sonne, Wolfgang 119, 138
Spengler, Oswald 206–209, 211, 212, 218, 225, 233, 234
Spiegel Flóra 75
Spinoza, Benedictus 174, 180, 184
Spranger, Eduard 222, 234
Stachel, Peter 11, 21
Steiner Izidor 185
Stöhr Antal 172, 175, 186
Strauss, Johann ifj. 157, 167
Strauss, Richard 154, 155, 160–163, 168
Stravinsky, Igor 239, 240, 242
Streiter, Richard 118, 138
Struve, Walter 210, 234
Štúr, Ľudovít 101, 116
Sussmann, Herbert L. 213, 234
Svensén, Bo 198, 199, 201
Svěrák, Vlastimil 149, 150, 152, 157, 170
- Szabó Dezső 198, 214–216, 218, 221, 224, 234
Szabó Júlia 62, 65, 67, 83
Szabolcsi Bence 158, 170
Szalay László 99
Széchenyi Béla 64, 65, 67
Széchenyi István 22, 25, 26, 32, 34, 35–84, 116, 223
Szegedy Ferenc 31, 32, 36, 48
Szegedy-Maszák Mihály 195, 201, 231, 234
Szekfü Gyula 102, 209, 212, 214, 222, 223, 232, 234
Szelényi István 244
Szemere Samu 177, 185
Szentesi Edit 71, 83
Széphelyi F. György 62, 83
Szilágyi István 45, 83
Szilágyi Sándor 80
Szilassy Sándor 99
Szily Kálmán 65, 67, 83
Szoboszlai Papp István 25, 29, 45, 47, 83
Szontagh Gusztáv 101, 103, 105, 114, 116
Szókratész 76, 98
Szögyén Zsigmond 25
Sztójka Imre 45

- Tankó Béla 106, 177, 181, 185
 Tar Gáspár 25, 45, 83
 Tasner Antal 47
 Tatianosz 97, 116
 Theophrasztosz 96
 Thiel Katalin 226, 234
 Thienemann Tivadar 8
 Thomasius, Christian 110, 174
 Thürheim, Lulu 51, 84
 Tirtsch Gergely 173, 174, 186
 Tisza István 107
 Toldy Ferenc 27, 84, 104
 Topp, Leslie 138
 Tormay Cécile 7, 187–201
 Tóth Árpád 54, 84
 Toxarisz 98
 Toynbee, Arnold 211, 230
 Török Endre 227, 234
 Trencsényi Balázs 202, 204, 205, 218,
 223, 228, 229, 234
 Trentsensky, Josef 67
 Tyrrell, John 170
- Ueberweg, Friedrich [Frigyes] 172, 175,
 183
 Újfalussy József 235, 246
 Újfalusy Nepomuk János 174
 Uzovics János 57
- Varga Virág 193
 Várkonyi Nándor 225
 Vaszary Kolos 81, 84
 Vatai László 225
 Vaughan, William 53, 82
 Vay Ábrahám 27, 29, 31, 32, 34, 35, 37,
 44–46, 52, 57–60, 63, 65, 67–70, 73,
 77, 83
 Velkey Ferenc 39, 80, 84
 Veres András 201
 Vida Sándor 172, 175–179, 181, 185, 186
- Vieweg, Klaus 110, 116
 Viszota Gyula 64, 65, 83, 84
 Vorländer, Karl 175
 Vörös Károly 24, 84
 Vörösmarty Mihály 189, 216
- Wagner, Otto 117, 119–138
 Wagner, Richard 155, 159
 Wallerstein, Immanuel 203
 Washington, George 43, 76
 Weber, Carl Maria 159
 Weber, Max 221
 Webern, Anton 153
 Weeda, Claire 202, 234
 Wernigk, Franz 173
 Wesselényi Miklós 27, 39, 42, 51–53,
 55–57, 59, 61, 64–66, 68–71, 73,
 81, 89
 Windelband, Wilhelm 183
 Wittgenstein, Ludwig 8
 Woods, Roger 207, 234
 Wundt, Wilhelm 182, 186
- Zalmoxisz 98
 Zeller Eduárd 183
 Zénón, Eleai 76
 Zichy Adél lásd Keglevich Jánosné Zichy
 Adél
 Zichy Antal 84
 Zichy Júlia lásd Hunyady Ferencné Zichy
 Júlia
 Zichy Károly 30, 35, 40, 49, 54, 55, 78
 Zichy Melanie lásd Metternich, Melanie
 Zichy Molly 75
 Zichy Rafael 197
 Zmeskál Jób 38
- Zsadányi Edit 191, 201
 Zsoldos Ignác 25, 29, 45, 78, 80
 Zsombori Imre 34, 78