

én analogonjaként”, „az én módosulásaként” fogja fel (64. old.). Lévinas bírálata is elsősorban erre, a másnak az ugyanazra való visszavezetésére irányul. Ugyanakkor Lévinas meg is fordítja az én és a másik viszonyát, mikor az utóbbit tekinti eredendőnek, az ént pedig „a másik másikának”. „Ha Husserl a sajátnak (a saját szférának) juttatja a megalapozás szerepét, Lévinas a Másiknak, és ennyiben ő is a megalapozás gondolatát képviseli és a zárt totalitás koncepcióján belül marad.” (35. old.) A totalizáló egológiaiátlépünk a totalizáló alterológiaiába. Mindkét esetben rejtve marad előttünk az én és a másik eredendő összefonódottsága, elválaszthatatlansága. Sajó szavaival:

„Sem az egológia, sem az alterológia nem boldogul egymás nélkül, már eleve jelen van benne a levezetni és megalapozni kívánt mozzanat. A saját szférának az idegen, a másik már mindig is részét alkotja; az arc pedig csakis az én általi »transzcendentális világkonstitúcióval« együtt képes megszólítani.

Ezért beszélek megtört totalitásról.” (35. old.)

Sajó Hegel filozófiáját is a zárt totalitás egyik példjaként említi. Egy helyen felveti, de azonnal el is veti azt a gondolatot, hogy a hegeli filozófia mégiscsak a megtört totalitás filozófiája: „olykor úgy tűnik, Hegel mintha azt mondaná, hogy a minden: *majdnem minden*.” (161. old.) A zárt és a megtört totalitás közötti hezitálás pontosabban jellemzi Hegel filozófiáját, mint bármelyik egyoldalú ítélet. Vajon nem akkor világítjuk meg a legjobban a hegeli dialektikát, ha egy állandóan önmagába záródó és önmagába záródásában állandóan megtörő totalitásként látjuk? Totalitásként, amely egyrészt szubsztanciális, mindent megszüntetve-megőrző, fogalmi alakra emelő, másrészt viszont mozzanatait épp a reflexív szubjektivitás negatív ereje, tagadása fűzi egybe, folyamatosan megtörve saját totalitását.

A zárt totalitás transzcendentális illúzióját tehát az én, a másik, illetve a világ valamelyikének privilegizálása vagy totalizálása eredményezi.

Egyik mozzanat sem elsődleges a többihez képest, egyik sem totalizálható a többi rovására. A tapasztalatnak az én éppúgy része kell legyen, mint az a másokkal közös világ, amely a tapasztalt tárgyak horizontját képezi. Sajó célja annak bemutatása, hogy

„az *egológiai* koncepció – amely szerint hozzám (az »énhez«) képest származékos a világ és másodlagos mindenki más (a »másik«) – elhibázott, mint ahogyan az az ezzel ellentétes koncepció is az, amelyet *alterológiai*nak neveztem, továbbá a harmadik lehetséges út, a *neutrális totalitás* sem járható.” (57. old.)

A könyv legtöbb elemzése az én primátusának elégtelenségével foglalkozik. Ennek oka alighanem a mű fenomenológiai kiindulópontja, az „én tapasztalok” bizonyossága: „adottnak és megkérdőjelezhetetlennek tekintem, hogy vannak tapasztalataim” (12. old.). Visszatérő elem a tiszta én husserli koncepciójának bírálata. Többek között arra az ellentmondásra mutat rá, amely a tiszta én és a között az elv között áll fenn, hogy a fenomenológiának mindent a szemléletben kell felmutatnia. Ezt az elvet nevezi Husserl a princípiumok princípiumának. Amennyiben a tiszta én nem mutatható fel a szemléletben, ez az elv sérül. Sajó összegzésében:

„A tapasztalat végső pontjánál a »princípiumok princípiuma« megsérül – ám abból, hogy a tiszta én nem jelenik meg a szemléletben, nem arra kell következtetnünk, hogy el kell vetnünk. El kell fogadnunk mint olyan egységadó középpontot, mely nélkül nem érthető, hogy mitől egységes a tapasztalat, és a »princípiumok princípiuma« az, amit korlátoznunk kell. Ebben az értelemben a »szemlélet közvetlenségének« elve a »lehetőségfeltételek logikájára« szorul. Amit el kell vetnünk, az mind a »szemléletek közvetlenségének«, mind a »lehetőségfeltételek logikájának« a totalitásigénye. (155. old.)

Az én a tapasztalat egységadó középpontja, kanti kifejezéssel konjunktív szintézis, amely ugyanak-

kor nem minden tapasztalat legelső lehetőségfeltétele, hanem pusztán a tapasztalat szerveződésének egyik szintetikus mozzanata. Vajon nem mondhatunk-e el valami hasonlót a többi mozzanat (a másik, a világ) kapcsán is? Abból, hogy a világ és a másik mint tárgy nem jelenik meg a tapasztalatban, nem következik, hogy a világ, illetve a másik fogalmát el kellene vetnünk. El kell fogadnunk mint a tapasztalat megtört totalitásának olyan szintéziseit, amelyek nélkül nem érthető, hogy hogyan szerveződik a tapasztalat. Amit el kell vetnünk, az e fogalmak totalitásigénye.

Mindennek állítása talán az „én tapasztalok” bizonyosságából kiinduló fenomenológiai módszer meghaladását előfeltételezi, de az előbbieken feltárt hármassztruktúra vajon nem éppen arra mutat, hogy az én primátusáról mint *kiindulópont*ról is le kell mondanunk? Végül is „a megtört totalitás egzisztenciális-ontológiai tapasztalata” a három szervező elv, a három szintézis (az én, a másik és a világ) *együttes* működéseként érthető meg.

CZÉTÁNY GYÖRGY

Hannah Arendt: Rahel Varnhagen

EGY NÉMET ZSIDÓ NŐ ÉLETE
A ROMANTIKA KORÁBÓL

Ford. Bán András Zoltán. Scolar, Bp., 2014. 320 old., 3490 Ft

Hannah Arendt a következő szavakkal kezdi monográfiáját Rahel Varnhagen életéről: „Soha nem állt szándékomban könyvet írni Rahelről, a személyiségéről, amelyet pszichológiai szempontból vagy más, a szerző által kívülről bevitt kategóriák szerint így vagy úgy ábrázolhatna és értelmezhetne az ember; nem akartam írni Rahelnek a romantikában elfoglalt helyéről és hatásáról, a voltaképpen általa megalapított Goethe-kultuszról Berlinben, sem szalonja jelentőségéről a kor társadalomtörténetében, sem gondolatvilágáról és »világnézetéről«, amennyiben ilyesmi a leveleiből egyáltalán megkonstruálható. Csak-

is egyetlen dolog érdekelt: hogy úgy meséljem el Rahel történetét, ahogyan azt ő maga elmesélhette volna.” (11. old.)

Arendtnek ez az ifjúkori műve 1933-ban készült el, még Amerikába emigrálása előtt, könyv formában viszont csak 1957-ben jelent meg Londonban. A magyar fordítás mindenképpen több mint fél évszázadot váratott magára, mivel azonban az életművön belül marginális jelentőségű munkáról van szó, ez a hiátus nem volt nyomasztó. Nagyon fontos adalék viszont Arendt gondolkodásának megértéséhez, ugyanis már itt megjelennek azok a kulcsfontosságú fogalmak, amelyeket később, terjedelmesebben kifejtve és konkrét filozófiai problémákra alkalmazva gondolkodásának középpontjába állított. Ezekre figyelve ismertetem saját olvasatomat.

Arendt tehát arra törekedett, hogy úgy mutassa be Rahel életét, ahogyan maga elmesélte volna, ha teheti. Szerencsére Rahel megejtette, és meg is tette, egész életműve tulajdonképpen önreflexiók archívuma: levelek, naplóbejegyzések, olvasófüzetek, melyeket Arendt gondosan tanulmányozott. Mai szemmel nézve persze szembe-tűnő Arendt írásmódjának avíttysága. Sehol nem használ pontos hivatkozást, néha odabiggyeszt egy-egy évszámot, vagy zárójelben jelzi azt, hogy kitől származik, illetve kiről szól az idézet, de többnyire még ennyit sem közöl. Az alaposabb filológiai munka hiánya tehát arra utalja az olvasót, hogy elhiggye, Arendt itt Rahel autentikus szócsöve: „Ábrázolásom tehát, noha más nyelvet igényel, és nem pusztán az idézetek variációiból áll össze, a lehető legszigorúbb pontossággal követi Rahel reflexióit, és nem is lép ki e keretekből, noha ez egyfajta Rahel-kritikának tűnik.” (13. old.)

Arendt már az előszóban felfedi kártyáit: ez a portré számára egy kis „ablak”, amelyen át betekintést nyújthat a szélesebb kontextusba, a zsidóság, azon belül a német nyelvű zsidóság történetébe. Rahel élete a nagyobb történetbe ágyazódva érdekes. Arendt úgy érzi, egy hagyomány végén áll; a történelemnek azon a pontján, amikor a katasztrófa éppen kibontakozóban van. Azonban „e jelenség feltételeinek és

körülményeinek a kutatása [...] természetesen csak ma kezdődhetett el; ma, amikor a német zsidók története véget ért” (14. old.) – mondja. A zsidóság Arendt értelmező horizontján problémaként vetődött fel, és jó genealógusként (akárcsak később, a *Totalitarizmus gyökereiben*) a probléma eredetét kezdi el kutatni, eredetkutatásba kezd, és ezt az eredetet a romantika korabeli zsidóság helyzetében találja meg.

Bensőséges kapcsolat köti Rahel személyéhez, akinek léthelyzete, problémája az ő (és még sok millió zsidó) problémája is. Az időzítés tökéletes. Olyan történeti időpontban talál rá a portréra (1933-at írunk), amikor a zsidókat körülvevő feszültség (a gazdasági és politikai feszültség, melynek általános bűnbakra volt szüksége) robbanással fenyegetett.

Ezzel is magyarázza, hogy műve „túlmege a tisztán tudományos-akadémikus érdeklődésen” (16. old.), és nem elsősorban a tudományos körök-höz szól. A hermeneutika alapvető megállapítása, hogy a múltat csak a jelen álláspontjából érthetjük meg: a jelen a saját terminusaival nyúl a múlthoz, s addig faggatja, míg a két idői horizont, amennyire csak lehet, össze nem olvad. Minél teljesebb a horizontok összeolvadása, annál teljesebb a megértés. Amikor értelmezi a romantikus iskolát – és benne Rahel Varnhagent –, akkor Arendt a saját egzisztenciális félelmeit az elbeszélésbe csempészve át is veszi a romantikusok szóhasználatát. Erre jó példa az „élet” mint valami felettünk álló, személytelen hatalomnak a metaforája. Az „élet” a romantika kontextusában (és így Arendt szóhasználatában) mindig az elidegenedett sors, a tőlünk független, akaratunkkal nem befolyásolható erő, melynek törvényei kiszámíthatatlanok, vagy legalábbis számunkra kiismerhetetlenek. Ebben a narrációban az „élettel” szemben mindig az „egyén”, az „individuum” áll, aki azonban kihívhatja, kísértheti a sorsot. Kihívni magunk ellen a sorsot a cselekvés, a döntés allegóriája, míg „hagyni, hogy sodorjon magával az élet”, a passzivitással egyenlő. Azért is gondolom, hogy különös jelentőségét a metafora csak ebben a kontextusban nyeri el, mivel Arendt későbbi

műveiben az „élet” már egészen mást jelent: egyrészt a szabadság birodalmának alapját, másrészt egy azzal kifejezetten ellentétes egzisztenciális szintet is, a szükségszerűség birodalmát is ugyanezzel a szóval jelöli.

A könyv főtémája az az egzisztenciális válság, amely mind Rahel Varnhagen, mind Hannah Arendt világmegértését meghatározta: az asszimiláció. A zsidóság Rahel korában személyes stigmát jelentett, mely születésétől fogva megbélyegezte viselőjét. Arendt többször is nyomatékosítja a zsidóság *személyes* jellegét, s ennek megfelelően azt is, hogy az asszimiláció csak személyes teljesítmény lehet. Rahel a berlini zsidóság példaszzerű alakja. Mint zsidó nőnek legtipikusabb jellemzője éppen az, hogy *zsidó nő*. Egész életében identitásával küszködik, megtagadja, letagadja, elfedi (felvett névvel, megkeresztelkedéssel). Ez az identitás kísérti őt (l. az álmofejzetet: *Éjjel és nappal*, 189–204. old.), élete végén mégis elfogadja a magáénak és büszke rá.

A vagyoni elismertséget, az asszimiláció lehetőségét ígérte. „Az egykori Berlinben a zsidók úgy nőttek fel, akár a vad törzsek gyermekei. Rahel sem tanult semmit, sem a saját, sem más népek történelmét. Pénzszerzés és a törvények tanulmányozása, e kettő alkotta a gettó életének centrumát. A gazdagság és a műveltség – ezek voltak az eszközök, amelyekkel betörték a kapukat: egyrészt az általánosan privilegizált pénzes zsidók, másrészt Moses Mendelssohn.” (21. old.) A zsidóság veleszületett rossz adottságként, perverzításként jelenik meg, amit szégyell az ember és kénytelen megtagadni. Lehet ellene védekezni – vagyonnal, tudással, tehetséggel, szépséggel –, „de Rahellal nem bánt bőkezűen a természet” (22. old.). Harcnak, csatának írja le ezt a dula-kodást, amely a „társadalmi elismertségért, a szociális egzisztenciáért, egy darabka boldogságért, a biztonságért és polgári jogegyenlőségért folyik” (22–23. old.).

Rahel életében a hazugság és a színjátás veszi át a reflexió helyét. Ez válik legfontosabb képességévé, mely végigkíséri egész életén, sőt számára a szabadság – a kötetlenség, a

mobilitás – kifejeződése. „A hazugság szép, mert mi választjuk, és egy fontosabb része a szabadságunknak.” (30. old.) Arendt találó kifejezésekkel festi meg Rahel portréját. Amikor a lényegre ér, akkor használja a legrövidebb, legfrappánsabb mondatokat. Tömör, velős megállapításai úgy hangzanak, mintha személyesen ismerte volna hősnőjét. „Ahelyett, hogy kevesekkel kevés dologról beszélne, Rahel mindenkivel, mindenről beszél. Rosszindulatúnak kiáltják ki, és – bizalmasukká teszik. Kívánsága rejtett mágnesként hat, szenvedélyesen feszült figyelme kioldja az emberekből titkaikat. Távolléte kétes színben tünteti fel.” (37. old.)

Rahel ellenben a legőszintébb embernek hiszi magát, többször felhívja barátai figyelmét arra, hogy levelei nem magánjellegek, hanem publikusak, mindenki olvashatja őket; belőlük igazán meg lehet ismerni őt. Életműve tulajdonképpen a levelezése, több ezer levélből áll. A levelezésre azért van szüksége, mert a meghallgatásban, a megértő által kapott értelmet tulajdon meg nem értett egzisztenciája. Csak a dialógus szövetében lép elő ő maga mint értelem, csak a másik megértésének tükrében képes a megértésre. „Indiszkreció és szemérmelenség – mindkettő a romantika korának jelensége. [...] Az utókor csak fantasztikus hivatkozási alapja az önmagát megismerő bensőségnek.” (41. old.) Az utókor tehát a címzett, akinek a szerző, vagyis a levélíró a vallomásait teszi. Ugyanúgy bevallottan fantáziakép, mint ahogy a levelezőpartner is csak kivetített fantazma, önmaga kivetülése azért, hogy még jobban megértse, kívülről lássa, láttassa önmagát. „Sosem vagyunk valakivel olyannyira együtt, mint amikor egyedül vagyunk vele. [...] Még tovább megyek – voltaképpen sosem vagyunk a másikkal annyira együtt, mint amikor a távollétben rágondolunk, és elképzeljük magunkban, hogy mit is akarunk mondani neki.” (44. old.)

Úgy tetszik, őszinteség és hazugság között a romantika világában nincs túl nagy szakadék. E szempontból emblematis a korban Rousseau műve, a *Vallomások*. A vallomás, a levél lényege szerint a legbensőségesebb közlési

forma – intim, titkos, személyes. Írója megvall valami bizalmasat, amit kizárólag a címzettnek szán, és cserébe elvárja, hogy az ne adja tovább. Bizalmába fogadja, rábízta titkát, a cinkosává teszi; az illető beavatott lesz, kiválasztott, egy titok tudója. A romantikában ez a bizalmasság elveszti eredeti értelmét, a hiányzó bizalmasság tulajdonképpen meghamisítja a vallomás *vallomás* voltát. Ugyanígy a levelezés is más értelmet nyer, amint nyilvánosságra hozzák. A belső külsővé tétele egyben azt is maga után vonja, hogy ezentúl nincs belső, nincs rejtett; minden titok napfényre kerül.

„Amikor elveszíti a papot és annak ítéletét, a gyónást végző személy magányossága határtalanra válik. Valamiféle meghatározatlan anonimitás háttere előtt emelkedik ki az individuum egyedülálló mivolta, a karakter egyszerűsége. Minden egyformán fontos és semmi sem tilos. A szégyen kialszik a tökéletes elszigeteltségben.” (41–42. old.)

A romantikus individuum e végletes, gyógyíthatatlan magányosságának – ezt Arendt nem bírja elégszer hangsúlyozni – a zsidó individuum a vegytiszta esete. Egyrészt abban, ahogyan az identitásával birkózik: a zsidóság stigmáját csak az egyes egyén viselheti, és csak maga vetheti le. Másrészt zsidónak lenni egyet jelent a sehova sem tartozással. Két választása lehet: vagy megtartja abszolút idegenségét, és akkor pária lesz a társadalomban; vagy hasonulni próbál, igyekszik felvenni a megfelelő pózokat, követni a divatokat, és akkor parvenüvé válik. Az idegenség azonban mindig megmarad. Rahel a gyökértelenség klasszikus példája. Liberalizmusa, előítélet-mentessége tulajdonképpen naivitásából fakad. Nem része semmilyen tradíciónak, és külső hatások sem érik: „Mintegy az első ember paradox helyzetében arra kényszerült, hogy mindent úgy sajátítson el, mintha először találkozna vele. Arra volt utalva, hogy eredeti legyen.” Mint az ideális, fehér lap Locke ismeretelméletében; pária és parvenü között: sem ez, sem az. Kitűnő ítélőképességét ennek az adottságának köszönheti, nevezetesen, hogy

mindent az újonnan érkező szemzőgéből lát: „képes rá, hogy szellemessége révén a legtávolabbi dolgokat összehozza, és képes rá, hogy a legjobban összefüggő dolgokban is felfedezze az összefüggéstelenséget” (59. old.).

Rahel társasága, a zsidó szalon költőkből, írókból, zeneszerzőkből áll. A szalon társadalomból kiszakított virtuális tere szabad, kötetlen és előítéletektől mentes: „A társadalmon kívüli életben – túllépve bármiféle meghatározott kereten – hihetetlen, minden konvenciótól mentes szabadság uralkodott.” (90. old.) Akik Rahel padlás-szobájában összeverődnek, azok nem a rang, a születés, a vagyon miatt, nem társadalmi érdekből érdeklődnek egymás iránt. Aki ide belép, levedli a társadalmi különbségeket, egyenrangú a többiekkel. A művelődés (*Bildung*) eszménye, a „kiművelt személyiség” fogalma az, ami „a padlásszoba rendkívül különböző társadalmi egzisztenciával rendelkező látogatóit összetartotta” (87. old.). Továbbá Rahel személyisége: „Csakis az ő révén, az ő eredetisége, szelleme és eleven természetessége miatt tartottak és tartoztak össze.” (88. old.) Arendt leírásában a szalon a későbbi művekben oly fontos szerepet játszó *világ* fogalmát rejt magában. A szalon az a nyilvános tér, ahol a személyiség megmutatkozhat, kinyilváníthatja önmagát. Az önmegmutatás elsődleges terepe pedig a beszéd.

A szalonba belépők önszántukból lépnek ki a társadalmi keretek közül, hagyják maguk mögött rangjukat, státuszukat, mégpedig azért, hogy egyenrangú emberek társaságában gyakorolhassák szabadságukat. Az itt jelzett különbséget – az egyenrangúak szabadsága, illetve a nem egyenrangúak között fennálló uralmi viszonyok között – Arendt a *privát szféra* fogalmának bevezetése után, a későbbi műveiben dolgozza ki alaposabban. Például az ókori modellt ábrázolva: a személy a háztartásban, a privat szférában nem szabad, mert ebben a közegben alá-fölrendeltség uralkodik. Amint azonban kilép a piactérre, az agorára, egyúttal kilép ebből a privat szférából, és a szabad emberek társaságában maga is szabad emberré válik.

Már ebben a korai műben is megjelenik *valóság* és *nyilvános tér* egymásra utaltsága; csak az lehet valóságos, csak az tarthat számot általános elismertségre, ami nyilvánosan is hozzáférhető, mindenki által értelmezhető, megtekinthető. Amikor tehát valóságról beszélünk, tulajdonképpen a nyelvről beszélünk. Csak annak van valósága, igazán léte, jelentősége a számunkra, amit képesek vagyunk nyelvilag artikulálni, amiről képesek vagyunk beszélni, vitatkozni. Amire nincsen szavunk, az nem is létezik a számunkra. Ennek megfelelően annak, ami valóságra, történelmi valóságra akar szert tenni, annak a nyelvben is meg kell jelennie.

„Mert a világnak és a világban csak az marad meg, ami közölhető. Amit nem közölnek, ami nem közölhető, amit senkinek sem beszéltek el, és ami senkire sem tett hatást, az soha nem jut el a kor tudatához, jelentőség nélkül belesüllyed a meghatározatlan feledés tompa káoszába, és ismétlésre van kárhozthatva; megismétlődik, mivel noha valójában megtörtént, nem talált maradandó helyet a valóságban.” (153. old.)

Ennek a valóságformáló mechanizmusnak a vegytiszta formája természetesen a költészet.

„A költészet átváltoztatja az egyest, amiről szól, általánossá, mivel a nyelvet nem pusztán egy meghatározott tényállás közlésére használja, hanem a saját hazájává alakítja át. A nyelv megőriz, benne az ábrázolt dolog megmaradhat, tovább, mint a világ fennáll, tovább, mint ahogy a halandó ember képes erre.” (165. old.)

Az elemzésben azokat a fogalmakat, jellemzőket próbáltam kidomborítani, amelyeknek a későbbi főművekben központi szerep jut. A magyar olvasó kezébe kitűnő fordításban kerül Arendtnek ez a munkája: Bán Zoltán Andás nyelvi megoldásai bravúrosak. Egyvalamit azonban kifogásolhatunk: a lábjegyzetek teljes hiányát, pedig a jegyzetelés a pontos, alapos filológiai munka elengedhetetlen formai alapkövetelménye. Egyetlen magya-

ráló megjegyzést olvashatunk csak a fordítótól a 100. oldalon, máskülönben minden kérdésünkkel a kézikönyvekre vagy a Google-ra vagyunk utalva. Kár, hogy a magyar kötetbe nem került bele a német kiadás függeléke, egy kiadós válogatás Rahel Varnhagen levelezéséből, naplóbejegyzéseiből (Aus Rahels Briefen und Tagebüchern. In: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Piper Verlag, München, 1959. 213–281. old.) A könyv végén található életrajzi kronológia sem a német eredeti fordítása, hanem attól független összeállítás.

SZITÁS PÁL

Szegedi Péter: Riválisok

DEBRECEN FUTBALLTÁRSADALMA A 20. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

Korall Társadalomtörténeti Egyesület, 2014., 358 old., 3490 Ft

A Nagyerdei Stadion tavalyi avatásának apropójára született könyv maradéktalanul betartja az alcím ígértét, Szegedi Péter köteté bemutatja „Debrecen futballtársadalmát a két világháború között”. Ugyanakkor ennél többet is ad: elgondolkodtatja futballt szerető olvasóját arról, mi változott Magyarországon száz év alatt. Nem sok.

„A város vezetése nem tudott mit kezdeni a hatalmas építménnyel, a megnyitó ünnepi hangulatának elmúltával nyilvánvalóvá vált, a sportesemények nem fognak annyi embert vonzani, hogy akár csak félig megtöltsék a stadiont” – olvassuk a könyv 151. oldalán, s akár azt is hihetnénk, hogy a 2014-ben átadott debreceni Nagyerdei Stadionról van szó. Alig egyéves az emlék: a valamivel több mint húszezer fő befogadására képes stadion avatása után is „ünnepi hangulat” uralkodott a városban. Aztán beköszöntöttek a szürke szombatok és vasárnapok az NB I-es meccsekkel, amelyekre jóformán a kutya sem volt kíváncsi: a DVSC hazai mérkőzéseit 2014 őszén átlagosan 3598 néző tekintette meg a helyszí-

nen, ami a kapacitás 17,7 százalékos kihasználtságát jelenti (Forrás: www.transfermarkt.de). Vagyis minden ötödik széken ült egy ember. Csak-hogy Szegedi Péter nem a közelmúlt-ról, hanem a régmúlt-ról ír, a stadiont, amelyben a *Debrecen* című lap beszámolója szerint „a közönség elveszett a hatalmas nézőtérén”, 1934 júniusában avatták fel. A kötetet végigolvasva az lehet a benyomásunk, hogy ebben az országban (és Debrecenben) semmi sem változik.

Mielőtt azonban rátérnénk ennek az állításnak a kifejtésére, lássuk, hogyan épül fel a könyv. Szegedi Péter az általa tárgyalt időszakon (1902–1944) belül is elkülönít négy, egymástól eltérő jellegű ciklust. Külön elemzi a debreceni futball születésének éveit (1902–1919), az első világháború utáni zűrzavaros periódust (1919–1926), a profizmus bevezetése utáni érat (1926–1935), valamint az „irányított futballként” fémjelzett időszakot (1935–1944). Az egyes korszakokon belül is kötött a tárgyalásmód struktúrája: Szegedi bemutatja 1. az adott időszak futballjának jellegzetességeit; 2. a debreceni sportklubok társadalmi beágyazottságát; 3. a versengő egyesületek közötti konfliktusokat, valamint 4. az erőszakos jelenségeket. A *Riválisok* szerzője a szélesebb közönségnek szánta könyvét, ennek megfelelően a *Futballmező* című tanulmányát (amely többek között a kötet szociológiaelméleti kontextusát is tárgyalja) a mellékletben helyezte el. Itt szerepel még egy hatvanoldalas adattár is, amely a vizsgált időszak (1902–1944) hihetetlenül részletes statisztikáit tartalmazza. Böngészhetjük a Bocskai és a DVSC NB I-es mérkőzéseinek eredményeit, a Bocskai nemzetközi mérkőzéseinek listáját, a játékosok adatbázisát és a debreceni futballklubok elnökségi tagjainak névsorát. A kötet kiindulópontja, hogy a sport – különösen a futball – nemcsak alantastnak tekintett szórakozás, hanem a társadalom ugyanolyan „komoly” tudományos vizsgálatokra alkalmas nyújtó területe, mint a kultúra, a vallás és a többi. A *Riválisokat* olvasva akár azt is megkockáztathatjuk, hogy a futball világában lezajló folyamatokból következtethetünk arra, mi jellemzi