

# Hit? Hiszékenység?

Ahogy a kapualjakban elhelyezett postaládák megtelnek reklámszemlével, úgy árasztják el az elektronikus postafiókokat is a kéretlen levelek. Hatalmas nyereseményeket kínálnak, csábító üzleti ajánlatokat tesznek, sőt újabban már gyászjelentés formájában is reklámoznak valamilyen terméket. A rutinos netező automatikusan törli ezeket a leveleket. Megakad azonban a tekintete „Az élő Isten pecsétjével” ellátott felhíváson, amelyen „A legmagasabb Isten” aláírással „keresztes imahadjáratra” szólítják fel, és „mennyei üzeneteket” zúdítanak rá.

Ahogy a hasznos növények mellett felüti fejét a gyom (Jézus szavával: a búza mellett a konkoly), úgy tudnak rákapaszkodni az élő és tiszta hitre a különböző babonák és hiszékenységek. Az első keresztény közösségektől kezdve a történelem során mindig újra felbukkantak tévtanok és tévtanítók, hamis próféták és látnokok, nemegyszer a buzgó jámborság álarcában. A próféciák kulisszái és eseménysorai többnyire hasonlóak: hamarosan eljön a világvége, eljön (vagy már el is jött) az Antikrisztus, kozmikus katasztrófák következnek, a Sátán garázdálkodik már az egyházban is. A mai információs technika aztán korlátlan lehetőséget ad a fékevesztett fantáziának. Bárkit — beleértve Ferenc pápát, XVI. Benedeket vagy akár II. János Pált — a virtuális valóságban szörnyeteggé vagy éppen Antikrisztussá varázsolnak, sőt arról is készítének videót, hogyan sütögetik őket (már vagy majd) a pokol tüzében.

A fent idézett üzenetek („A Nagy Figyelmeztetés” címmel) bő két éve árasztják el az internetet. Sajnos megzavarnak akárhány buzgó, de hiszékeny hívőt is, hiszen még papokra is hivatkoznak, s felhasználnak magukat katolikusnak mondó médiumokat is. A nem hívőkben pedig — joggal — botránkozást keltenek, hiszen a vallásnak elképesztően torz formáját jelenítik meg (a lavinát elindító, de személyét titokban tartó „látnoknő” naponta „kap leveleket Jézustól”).

Magára a jelenségre a történelemben is találhatunk párhuzamokat: jó kétezer éve sokáig virágzott az apokaliptika műfaja (a Szentírásban is találunk ilyen műfajban írt szövegeket). Ezek az írások a világ végét festették meg és az azt követő új világot. A komoly mondanivalót azonban a műfaj sajátos szabályai szerint egy kozmikus katasztrófa háttorzongató képeiben jelenítették meg: hogyan pusztul el minden iszonyatos borzalmak közepette. Nem kell azonban ilyen messzire mennünk, hiszen napjaink legnézettebb sikerfilmjei azon versengenek, melyikük tud több és ijesztőbb rémtörténetet kitalálni és vizuálisan megjeleníteni a naiv nézők ideget bizsergető szórakoztatásul.

Horrorfilmek vagy keresztes imahadjáratok? Az előbbieket a kultúrát torzítják el, az utóbbiak a valódi istenképet és az igazi hitet. Már az apostolok az igazságra és a józanságra hivatkozva óvtak a jámbor köntösbe öltöztetett mendemondáktól. Ma hozzátehetnénk: a jámbor vagy éppen szórakoztatásra szánt iszonyhalmazoktól is.

# A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján

GÖRFÖL TIBOR

*Bernhard Welte gondolati kísérlete korunk összefüggésében*

1976-ban született. APPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézet oktatója. Legutóbbi írását 2013. 2. számunkban közzöltük.

## A tágasság fogalma

Nem csupán gyakorlati területen, de a gondolkodásban is létezik jóindulat, ha tetszik, gondoskodás, amely az átgondolt tartalmakat úgy igyekszik kifejezni, hogy megvilágításukkal élhető teret világítson be, azaz elsődlegesen nem részkérdéseket boncolgat, és nem is részletes útmutatással szolgál, hanem nagyvonalúan mind tágabb teret kíván megnyitni az életnek. Elsősorban talán az emberi életvilág radikálisan egyetemes gondolati megvilágítása és kitágítása jellemzi azokat a gondolati esszéket, amelyeket Bernhard Welte a keresztény hit válságával szembesülve a negyvenes évektől egészen a nyolcvanas évek elejéig papírra vetett.

A tágasság fogalma szinte magától értetődően vetődik fel Weltével kapcsolatban; saját írásában és a róla szóló méltatásokban egyaránt rendre középpontba kerül, hiszen személyes ismerősei jól tudták, mennyire sokat jelentettek neki a negyedik zsoltár idevágó szavai („amikor szűkös helyzetbe kerültem, tágasságot nyitottál nekem”), oly sokat, hogy már előre szentírásai szakaszként jelölte ki a saját temetési beszédéhez.<sup>1</sup> Részben a kor jele ez természetesen: Bernhard Welte azoknak az évtizedeknek az egyik legérzékenyebb alakja, amelyek során a szűkösnek érzett újszolasztikus filozófia és újszolasztikus teológia meghaladása, egy újfajta gondolati, szemléleti tágasság kialakítása sokak számára a keresztény szellem egyetlen túlélési esélyének mutatkozott. Ugyanakkor Welte a saját korától függetlenül is a tágasság embere: induljon ki bármilyen problémából, türelmesen, de határozottan előrehaladó gondolkodása hamarosan megérkezik a teljesség és az egyetemesség horizontjára. Semmilyen tartalomról nem tud úgy gondolkodni, hogy ne jutna el az emberi lét átfogó értelmének, a valóság értelmességének, a világ egészének és az emberi racionalitás legtágabb perspektívájának kérdéséhez. Talán pontosan ezért szorult mára némileg háttérbe az alakja, s talán ezért számít lényegében még mindig ismeretlennek Magyarországon: úgy tűnhet, túl általános síkon mozog, túlságosan radikális igénnyel időzik a lényegi kérdéseknél, a végső lényeg és a végső értelem problémájánál, s nem bonyolódik azok-

<sup>1</sup>K. Hemmerle: „*Da mir eng war, hast du mir's weit gemacht*” (Ps 4). In B. Welte: *Dialektik der Liebe*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1984<sup>2</sup>, 128–136.

<sup>2</sup>K. Hemmerle: *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*. Freiburg i. Br., 1994, 224–225.

<sup>3</sup>B. Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*. In uő: *Gesammelte Schriften* (a következőkben: GS). IV/2. kötet: *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Herder, Freiburg, 2007, 77–86.

#### **A keresztény hit nyugodt bizonyossága**

<sup>4</sup>Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*, i. m. 79., 83. és 85.

#### **A valóság és a keresztény hit reális világbeli jelenléte**

nak a részleges problémáknak a taglalásába, amelyeknek alighanem könnyebb a bejárásuk az akadémiai teológia megszokott tereibe.

Mert az átlagos teológiai vizsgálódások síkján mégis mit lehet kezdeni azzal a lezárhatatlan tágassággal, amelynek az a meggyőződés áll a háttérben, miszerint a valóság minden elemének „joga van ahhoz, hogy elgondoljuk, komolyan vegyük, magunkévá tegyük, feltárjuk magunknak, s így magunk is megváltozzunk”, és „minden gondolatnak joga van ahhoz, hogy (...) jóindulattal mi magunk is elgondoljuk”, azaz társává, megértő társává szegődjünk minden múltbeli gondolatnak, ahelyett, hogy pusztán leltári igénnyel elkönyvelnénk?<sup>2</sup> Mit lehet kezdeni azzal az állítással, miszerint „aki hisz Istenben, annak mindenben hinnie kell”,<sup>3</sup> mert az ember „határtalan horizontjánál” fogva a szétszabdalt világban is létezhet olyan „egyetemes gondolkodás”, amelynek a teljes valósággal van dolga? Nem tűnik-e naivnak és túlságosan problémamentesnek az a szemléletmód, amely szerint „a lényegének megfelelő, azaz reális és egyetemes szeretet” jóvoltából „az ég és a föld is szebben ragyog”, vagyis „mindannak a teljessége, amely felénk int, a maga teljességében a szeretet fényébe merül”, s így a valóban egyetemes irányultságú és szeretetet tápláló hit „időnként bámulatos biztonsággal lép túl a legszörnyűbb szakadásokon és szakadékokon, s valóban átfog mindent”?<sup>4</sup>

Bernhard Welte írásaiban tagadhatatlanul ez a bámulatos biztonság nyilatkozik meg, a keresztény hitnek az a nyugodt bizonyossága, amely valamiféle végső bölcsesség és szemlélődő elidőzés módján viszonyul a valósághoz — naivnak azonban azért nem nevezhető, mert mindig a gondosan, figyelmesen és szépités nélkül felmért konkrét történelmi körülményeiből kiindulva jut el a megingathatatlan értelmesség és a keresztény igazság bizonyosságához. Ezért nehéz megértenie Weltét annak, akinek egyrészt nincs szeme a valóság egyetemes horizontján megmutatkozó értelmességre, másrészt nem látja saját korának konkrét helyzetét, azon belül is főként a valóságot szétszabdáló és pusztító negativitás számtalan formáját. Egészen ritka a huszadik századi keresztény gondolkodásban, hogy valaki ennyire komolyan vegye a saját történelmi helyzetét, ennyire a mélyére akarjon hatolni a korban hatást kifejítő szellemi tényezőknek, s a kendőzetlenül feltárt tényleges szituáció tükrében ennyire határozottan képviselje a kereszténység minden ellenkező látszat ellenére érvényes és felszabadító igazságát.

Hogy miként látja Welte a valóságot és a keresztény hit reális világbeli jelenlétét, annak megállapításához szinte bármely átfogóbb gondolatmenete kellő alappal szolgál. Vegyük például azt a híres — előadásként elmondott — áttekintését, amelyben közvetlenül a második világháború után a keresztény hit konkrét helyzetével kapcsolatban próbál tájékozódni. A szöveg a 20. század első felében eluralkodó sötétség és teljes értelemvesztés konstatálása alapján teszi fel azt a kérdést, hogy most, a század második felére valóban eltűnt-e immár az az elsötétülés, amelyben már nem látszik az egész értelme.

<sup>5</sup>Welte: *Die Glaubenssituation der Gegenwart*.

In uő: *Auf der Spur des Ewigen*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1965, 30. (=GS IV/1: *Hermeneutik des Christlichen*, 197–229.)

### Szembenézés és közösségvállalás saját korával

<sup>6</sup>Welte: *Das Licht des Nichts*. In uő: *Gott und das Nichts*. Josef Knecht, Frankfurt a. M. 2000, 43. (=GS III/3, 118–164.)

<sup>7</sup>P. Hünemann: *Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes*. In K. Hemmerle (szerk.): *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*. Schnell&Steiner, München – Zürich, 1987, 70.

<sup>8</sup>Welte: *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, i. m. 33–34.

„Nincs-e talán jelen mindenütt a rejtett kétségbeesés veszélye, bár talán ártalmatlannak tűnő formában, a megfáradt tanácsstalanság alakjában? Nézzünk szembe a hitnek ezzel a hiányával, lássuk benne azt az eredendő cselekvési formát, amely rejtve mindennek az alapjául szolgál — és lássuk meg, milyen helyzetben is vagyunk.”<sup>5</sup> Welte egészen tárgyilagosan és józanul emeli ki, hogy a történelmi események hatására a keresztény hit sokak szemében nem tudta már megállni a helyét a valósággal és az étellel szemben, s az általános elbizonytalanodás közepette a kétely és a csalódás lett az általános meghatározója az emberi életnek.

Az apológia kudarca lenne, ha a támasz és támpontok nélküli bizonytalanságnak ezt a helyzetét észelve Welte nyomban a kereszténység támaszát kínálná fel megoldásként. Ennél komolyabb gondolkodó, és ami fontosabb: ennél mélyebb közösséget vállal a saját korával (nem véletlen, hogy vallásfilozófiai szempontból is jelentőséget tulajdonít Lisieux-i Szent Teréznek, aki „embertársaival és kortársaival szolidaritást vállalva tudatosan vállalja a szent megtapasztalásának hiányát”,<sup>6</sup> vagyis „nem arra használja fel a keresztény hitet, hogy eltávolítsa magától korának nyomasztó alaptapasztalatát, hanem ahhoz gyűjt erőt belőle, hogy szembenézzen az efféle terhekkél”).<sup>7</sup> A kort megülő sötétség mélyére kíván hatolni, az öncsalásoktól és illúzióktól mentes, „pőre és védtelen magányrak” abba a sötétségébe bocsátkozik bele, amely „rejtve korunk középpontját alkotja”. És ez a szembenézés lesz a forrása annak a tapasztalatnak, amelynek a kidomborítása alighanem a legeredetibb és legfigyelemreméltóbb tényezője Bernhard Welte egész vallásfilozófiájának. Welte ugyanis arról beszél, hogy a kilátástalanság, a magány és a sötétség teljes vállalása és átélése nyomán titokzatos módon átalakul az a „névtelen sötétség, amelyben *semmi sem látszik*”, mert „jelentősebb és hatalmasabb, mint bármilyen tárgy vagy eszme, amely megnevezhető”; átalakul, és így az ember ráébredhet, hogy ennek a léte alapját végtelen erővel érintő ürességnek „a névtelen mélyén a végtelen valóság jelenik meg, amelynek határtalan hatalma van az egész lét és minden értelem felett, és megőriz mindent, megjelenik *maga a lét*, amelynek végzetlen mélysége minden szót elnyel, megjelenik minden alapja, amely végtelen hallgatásával megérinti az ember belső világát: előtűnik Isten roppant árnyéka”. Más szóval azután, hogy „leomlott minden, amit emberek alkottak és gondoltak, roppant erővel jelenik meg körülöttünk az, amit nem emberi kéz alkotott — ha belebocsátkozunk a kor mélységes nyomorúságába”.<sup>8</sup> Ha van igazán saját középpontja Welte gondolkodásának, akkor ebben fedezhető fel: az foglalkoztatja, mi történik a huszadik században, miután kudarcot vallott minden ember készítette isten, mi történik ebben az egyedülálló történelmi időszakban, ha emberek számára abszolút értelem ragyog fel a teljes értelmetlenségben, és mit tehet a kereszténység annak érdekében, hogy a kornak ezt az alapvető tapasztalatát összefüggésbe hozza a saját üzenetével, azaz kapcsolatot teremtsen a kortudatban előtűnő névtelen Isten és a hagyományos istenfogalom között, elkerülve azt, hogy

kétségbeesett meneküléssel olyan látszathitnél keressen oltalmat, amely még nem nézett szembe a teljes összeomlás tapasztalatával.

Ennek a programnak legalább négy alapvető következménye van Bernhard Welte gondolkodásában. Először is az, hogy kitüntetett figyelmet szentel a semmi fogalmának és a semmi tapasztalatának. Aból a tényből kiindulva, hogy vallási szempontból a korunkra jellemző tapasztalat pontosan a vallási tapasztalat, az Istentől való érintettség és az ennek hatására végbemenő átalakulás hiánya, arra a megállapításra jut, hogy korunkban „a semmi tapasztalata lépett az istentapasztalat és az általában vett vallási tapasztalat helyére”.<sup>9</sup> Hosszas elemzésekkel igazolja, hogy a semminek ez a tapasztalata nem lehet semmis és üres (mert megfelelő értelmezés tükrében megmutatkozik, hogy a semmi „nem üres semmi, hanem a végtelen és feltétlen és mindennek értelmet adó és mindennek az értelmét megőrző hatalom rejtett jelenléte; lehet, hogy néma, alaktalan, sötét és talán ijesztő, de mégiscsak jelenlét”<sup>10</sup>), s ezért lehetőséget kínál arra, hogy a megmutatkozó semmit pozitív értelemmel és jelentéssel ruházzuk fel, és akként a rejtett erőként értelmezzük, amely feltétlenségénél fogva a lét hagyományos attribútumaival rendelkezik. Ha tehát „önmagában átalakul és végtelen életet rejtő mélységként válik érzékelhetővé a semmi”, akkor „újfajta vallási tapasztalatnak” nyit utat.<sup>11</sup> Pontosan „az emberi létezésbe belenyúló” és ezért „az emberi létezésre hatást gyakorló” nemlétnék<sup>12</sup> a tapasztalatát ítéli Welte korunk legsajátabb mozzanatának, amelynek horizontján, állítja, a kereszténységnek el kell tudnia helyezni magát, ha nem akar elszakadni szellemi környezetének konkrét valóságától. Ennélfogva Welte nemcsak páratlanul komolyan veszi az európai nihilizmus részben nyilvánvalóan, részben rejtve hatást kifejtő tényét,<sup>13</sup> de megpróbál hiteles és komolyan vehető választ is adni arra a válságra, amelybe az istenfogalom és az istentapasztalat került, hiszen „a semmi arra a titokra utalhat, amelyet Istennek nevezünk. Mivel a semmi tapasztalata minden fogalmat és elképzelést szétroppant, a semmi azt a bálványimádó (...) teológiát is megkérdőjelezi, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy az istenfogalom alapján teljes körűen megérti Istent.”<sup>14</sup> Ha Bernhard Weltének kifejezett igénye volt, hogy a keresztény hitet magának az emberi életnek a valóságán belül legitimálja, s „az emberi élet folyamatában gyökereztesse meg”, s ehhez „egészen tudatosan abból kívánt kiindulni, amit az emberek éreznek”, akkor joggal állítható, „hogy Weltének pontosan a semmiről tett állításaival sikerült valóban az emberi élet valóságában helyet biztosítani Istennek, anélkül, hogy az emberi életre redukálta volna”.<sup>15</sup> A semmiről szóló okfejtései talán azt a benyomást keltik, hogy túl könnyen teszi túl magát ezen a megrendítő tapasztalaton, de azt nyilván egyetlen józan szellem sem róhatja fel neki, hogy a semmivel szembenézve nem a végső abszurditásnál, hanem a végső értelmességnél kötött ki.<sup>16</sup>

Általában a negativitást, főként magát a semmit, s kitüntetetten a halált és a bűnt, a halállal és a bűnnel együtt járó „értelemhiányt”<sup>17</sup>

## A semmi tapasztalata

<sup>9</sup>Welte: *Das Licht des Nichts*, i. m. 60.

<sup>10</sup>Welte: *Ein Experiment zur Frage nach Gott*. In GS III/3: *Zur Frage nach Gott*, i. m. 48.

<sup>11</sup>Uo. 69. és 71.

<sup>12</sup>Welte: *Religionsphilosophie. Überarbeitete und erweiterte Auflage*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1997, 96. (=GS III/1: *Religionsphilosophie*).

<sup>13</sup>Lásd például Welte: *Nietzsches Atheismus und das Christentum*. In uő: *Auf der Spur des Ewigen*, i. m. 228–261. (=GS II/2: *Denken in der Begegnung mit den Denkern: Hegel, Nietzsche, Heidegger*, 47–83.)

<sup>14</sup>H. Zaborowski: *Einführung*. In B. Welte: *Gott und das Nichts*, i. m. 19.

<sup>15</sup>H. Lenz: *Mut zum Nichts – Was dem Glauben Leben gibt*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, i. m. 85.

<sup>16</sup>Vö. B. Casper: „*Wer Gott liebt, muss alles lieben*.” In M. Eckholt (szerk.): „*Clash of civilizations*” – oder *Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*. LIT, Münster, 2009, 35–50.

<sup>17</sup>Welte: *Was hat die Philosophie in der*

*Theologie zu tun?* In GS IV/3: *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, 158. skk.

<sup>18</sup>Ilyen előadássorozat volt például a *Freiheit des Geistes und christlicher Glaube. Vorlesung für Hörer aller Fakultäten im Sommersemester 1956* (Freiburg, 2004), amelyben ugyanazt vizsgálja, amit szinte mindig: miként fogadhatja el ma egy értelmes ember a kereszténységet.

<sup>19</sup>Lásd például Welte: *Gedanken zum Selbstverständnis des Predigers. Lebendige Seelsorge* 29 (1977), 314–318.

### **Nem keresztény hagyományok**

<sup>20</sup>P. Hofer: *Die anspruchsvolle Sprache des Lebens*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, i. m. 89–119.

<sup>21</sup>Welte: *Versuch zur Frage nach Gott*. In GS III/3: *Zur Frage nach Gott*, 50.

<sup>22</sup>Vö. Welte: *Geschichtlichkeit und Offenbarung*. Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1993.

<sup>23</sup>Welte: *Heilsverständnis*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1966, 51–57.

<sup>24</sup>Uo. 49.

komolyan vevő szemléletmódjával is magyarázható, hogy Bernhard Welte mind a katedrán, mind a szószéken a hallgatóságát megragadó formában tudott beszélni a kereszténységről. A freiburgi egyetemen tartott nyilvános (vagyis egyetlen hallgató számára sem kötelező) előadásait mindig hatalmas érdeklődés kísérte,<sup>18</sup> és humoros anekdoták forrása volt, milyen aggodalom töltötte el azokat, akiknek helyettesíteniük kellett valamely freiburgi vagy Freiburg közeli templomban, ahol a jelenlévők már hozzászórtak az egyetemi professzor prédikációinak minőségéhez. Welte egyébként rendkívül komolyan vette az igehirdetés feladatát, s nemcsak az igehirdetés problémáinak szentelt teológiai figyelmet,<sup>19</sup> de prédikációinak pontos kidolgozását is fontosnak tartotta. Összes műveinek gyűjteményes kiadásában (a gyorsírási technikáját hatalmas munkával megtanuló linzi Peter Hofer jóvoltából) önálló kötetet (V/2) kaptak a beszédei, amelyekre oly intenzíven készült, hogy nagy részükhöz külön egyetemes könyörgéseket is írt.<sup>20</sup> Akinek akármilyen formában nyilvánosan számot kell adnia a kereszténységről, csak az érzi át, mennyire nem magától értetődő, miként kezd „el beszélni Istenről gondolkodó emberként úgy, hogy hallja világunk és korunk hangjait”<sup>21</sup> — és ebből a szempontból a mai napig érdemes tanulmányoznia Bernhard Welte gondolatmerteit annak, aki a kereszténység nevében próbál szólni.

Welte alapvető programjának második következménye, hogy egyrészt új megvilágításba helyezi a keresztény hagyományt, másrészt újfajta kapcsolatot tud létesíteni a nem keresztény hagyományokkal. Különös érzékenységet tanúsít a kereszténység különböző történelmi formái iránt, természetesen sohasem pusztán a történelmi kutatás kedvéért, hanem azért, mert tisztában van azzal, milyen mélyrehatóan átalakította a kereszténység önmagáról alkotott értelmezését az emberi létezés és ezzel együtt az emberi létmegértés történelmiségének tudatosítása.<sup>22</sup> Számptalan helyen igyekszik tudatosítani, hogy „gondolkodásunkkal sohasem tudunk a lét tiszta, változatlan fényében mozogni; mindig a lét fényének valamilyen történelmi alakzatában mozgunk, jöllehet az *egy* létnek a fénye világít nekünk minden egyes történelmi fénytörésében”, s ezért a keresztény üzenetet is mindig „saját korunk embereiként kell megértenünk, máskülönben ugyanis egyáltalán nem tudjuk megérteni. (...) A hagyomány szavai csak akkor érkeznek meg hozzánk, ha a számunkra adott gondolkodásmóddal olyat tudunk elgondolni velük kapcsolatban, ami megfelel számunkra.”<sup>23</sup>

Felesleges volna e helyütt részletesen kitérni arra, milyen összefüggést lát Welte a keresztény hit és a megértés között, s miért állíthatja a kettő közötti lényegi kapcsolat alapján, hogy „a teológia lényegében hermeneutika”,<sup>24</sup> vagyis a megértés feladatához van rendelve. De csak az emberi létezés és azon belül a keresztény hit hermeneutikai meghatározottságáról alkotott meggyőződésének ismeretében látható be, miért közeledhet hallatlan tisztelettel a különböző történelmi korszakok megértési horizontjaihoz, annak tudatában, hogy a különböző korszakok nem pusztán előzményei és következményei egy-

<sup>25</sup>Vö. I. Feige: *Verstehen, Sprache – Überlieferung*. In S. Bohlen et al. (szerk.): *Denkend vom Ereignis Gottes sprechen*. Freiburg i. Br., 1997, 70.

<sup>26</sup>Welte: *Das Licht des Nichts*, i. m. 77.

<sup>27</sup>Welte: *Meister Eckhart*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1979 (=GS II/1).

<sup>28</sup>Vö. Welte: *Christentum und Religionen der Welt*. In GS III/2: *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, 177–263., különösen 232–242.

<sup>29</sup>Welte: *Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben*, i. m. 77.

<sup>30</sup>B. Casper: *Verhaltenheit – Zum Stil des Denkens Bernhard Weltaes*. In L. Wenzler (szerk.): *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, i. m. 148–162.

<sup>31</sup>K. Hemmerle: *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte*. In uő (szerk.): *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, i. m. 106.

<sup>32</sup>P. Hünermann: *Bernhard Welte als Fundamental-Theologe*. Theologische Quartalschrift 190 (2010), 190–204.

<sup>33</sup>K. Kienzler: *Zur Einführung*. In Welte: *Religionsphilosophie*, i. m. 26.

másnak, hanem levezethetetlen egyediség jellemzi őket, mert szándéka szerint a kereszténység valamennyi történelmi alakja az egész keresztény hitre kíván reflektálni, az egész kereszténységről kíván tanúságot tenni, anélkül, hogy valaha is kimerítené. A hagyomány különböző formáit Welte három lépésben közelíti meg: először összegyűjti a kor szellemiségéről tudható tényeket, és kidolgozza az alapjukul szolgáló létmegértést; majd a különböző szellemi világok közötti történelmi folytonosságnak ered a nyomába; végül a korábbi tartalmakat a saját korának horizontjára fordítja le.<sup>25</sup>

Ami a nem keresztény hagyományokat illeti, újra felütheti a fejét a naivitás gyanúja, Welte ugyanis talán túl problémamentesen tulajdonít „ökumenikus” jelentőséget a „semmi tiszta csöndjének”,<sup>26</sup> túl könnyen felelteti meg egymásnak a különböző vallások semmivel kapcsolatos tapasztalatait, és túl könnyen von párhuzamot a zen buddhizmus, a keresztény spekulatív misztika, különösen (a külön könyvben elemzett<sup>27</sup>) Eckhart mester és akár Szent Ágoston között.<sup>28</sup> De akinek kételyei támadnak idevágó megállapításaival kapcsolatban, annak érdemes emlékezetébe idéznie Welte gondolkodói stílusának higgadt derűjét, annak az embernek a látásmódját, akinek a szemében „mindenben felismerhető Isten nyoma”,<sup>29</sup> aki a tisztán látott negativitás ellenére is szemlélődő higgadtsággal időzik Isten jelenlétében, s ezért könnyen felfedezi a saját tapasztalatát más hagyományok tapasztalataiban. Ebből a higgadt derűből fakad az, amit Welte filozófiai és teológiai gondolkodásának általában vett „visszafogottságaként”,<sup>30</sup> „aszketikus vonásaként”<sup>31</sup> és „az új teológiai megközelítések világos, érthető közvetítésére képes művészeteként”<sup>32</sup> emlegetnek legjelentősebb tanítványai (Bernhard Casper, Klaus Hemmerle és Peter Hünermann).

Másrészt szokatlan tényezőnek tekinthető, hogy Bernhard Welte „a kontinentális helyzetet tekintve igen korán nemcsak felfigyelt a filozófia új formáira, de arra is reflektált, hogy milyen súlyuk és jelentőségük van a vallás szempontjából”. Behatóan foglalkozott az angolszász tudományfilozófiával, a kritikai racionalizmussal és a frankfurti iskola kritikai elméletével, „s bár nem állítható, hogy nyugtalanította volna az új gondolkodásmód, néhány jelentős képviselőjének (...) feltűnően nagy jelentőséget tulajdonított”.<sup>33</sup> Ezeknek a saját korában teológiai területen még nagyjából visszhang nélkül maradó gondolati törekvéseknek a feldolgozása jórészt szintén a konkrét történelmi helyzet felismerésére irányuló igényével függ össze: Welte tudta, milyen következményei lehetnek a technicizálódó korszellemnek, annak a kalkuláló racionalitásnak, amely nem engedi, hogy olyan tapasztalat szülessen a világról, amely teret adhat a hitnek. De ezúttal sem jeremiádokat zúdít a modernitásra, és nem is húzódik vissza a középkori vagy a barokk kereszténység látszólagos biztonságába, hanem meghökkenítő józansággal belátja, hogy a keresztény hit és a keresztény szeretet csak akkor tud jelen lenni a technicizált modernitás viszonyai között, ha kapcsolatot létesít, sőt „szövetségre lép” azzal, ami ellentétes vele magával. Éppen ezért ki meri jelenteni, hogy

„aki szeretetet tápláló emberként és keresztényként élni és cselekedni akar a tudományos-technológiai világ nagydimenzióiban, az nem fogja tudni tisztán tartani a kezét, (...) de biztos lehet abban, hogy jobb, ha reszkető és tisztátalan kézzel valóban a szeretetet szolgálja, mint ha saját tisztaságáért aggódva nem így tesz”.<sup>34</sup> A kor józan megítélésének jele továbbá, hogy Welte szerint a kereszténységnek annak ellenére, amit a technika és a tudomány határaitól tud (nem utolsósorban az újabb gondolati hagyományok alapján), bátran új területekre kell behatolnia, követve az emberi élet társadalmiságát hallatlan mértékben tudatosító és földrajzi szempontból is expanzív technikai-tudományos kor mozgását, s ehhez „a modern humántudományok eszköztárát is igénybe kell vennie”, mert csak így ismerheti meg a modern ember tényleges valóját.<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Welte: *Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt.* In GS VI/1: *Geistliche Schriften*, 242–254., 252. és 253.

<sup>35</sup>Welte: *Dialektik der Liebe*, i. m. 99–101.

### **Teológia és filozófia belső összefonódása**

És ezzel máris Bernhard Welte gondolkodói programjának talán legbelsőbb dimenziójánál vagyunk. A filozófia és a teológia egészen belső kapcsolatáról van szó, amelynek Welte árnyaltan és összetetten szerez érvényt. Még a filozófiára amúgy sokat adó katolikus teológia területén is ritkának számít, hogy valaki megértse a teológia és a filozófia belső összefonódását: a filozófiától rendszerint előkészítő jellegű szolgálatot, világos fogalmakat és az érvelési szigorúság iskoláját, egyszóval formális teljesítményt várnak a teológusok. Bernhard Welte egészen másként vélekedik. Meggyőződése, hogy „a filozófiai reflexió nem állhat meg a hit előterében, hanem részét képezi az ember önmagához fűződő hívő viszonyának, akinek a hitével együtt meg kell értenie magát”.<sup>36</sup> Nem tartja helyesnek, ha a teológiai kérdésköröket két csoportra osztjuk, annak megfelelően, hogy mely kérdésekben formálhat véleményt a filozófia, és mely kérdésekkel kapcsolatban kell hallgatnia. „Magát a misztériumot is *mint* misztériumot meg kell *értenünk*, a felfoghatatlant *mint* felfoghatatlant el kell *gondolnunk*, (...) és ezért a filozófiának a misztériummal kapcsolatban is illetékessége van.”<sup>37</sup>

<sup>36</sup>I. Feige: *Verstehen, Sprache – Überlieferung*, i. m. 50.

<sup>37</sup>Welte: *Heilsverständnis*, i. m. 49.

### **Kinyilatkoztatás és emberi megértés**

Ha a keresztény üzenetet meg kell hallania, s ezzel együtt meg kell értenie az embernek, hangsúlyozza Welte, akkor figyelmet kell szentelnünk annak a kérdésnek, hogy az emberi megértés milyen eszköztárral, milyen „felszereltséggel”, milyen lehetőségek birtokában bocsátkozik annak meghallásába, amit a kereszténység közöl vele. „Az ember a saját lehetőségeinek mértékében és horizontján képes a megértésre. Ez a mérték és ez a horizont pedig abból adódik, ahogyan az üzenetet hallgató ember megéri önmagát és a világot.”<sup>38</sup> És ha az emberi ön- és világértés kifejezett formáját filozófiának nevezzük, akkor teljes nyugalommal kijelenthető, hogy a filozófia a hit legbelső tartományáig nyúlóan együtt halad a teológiával, mi több, az is állítható, hogy „a kinyilatkoztatás tartalma csak akkor ismerhető meg és csak akkor ismerhető fel, ha megfelel azoknak az előzetes (azaz filozófiai) vonásoknak, amelyek az emberi alaptapasztalatokból adódnak”.<sup>39</sup> Túl súrlódásmentes összhangot feltételezne Welte a kinyilatkoztatás és az emberi önmegértés között? Figyelmen kívül hagyná,

<sup>38</sup>Welte: *Was hat die Philosophie in der Theologie zu tun?* In GS IV/3: *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, 154.

<sup>39</sup>Uo. 161.



<sup>40</sup>Welte: *Zur Lage der Theologie heute und zur Rolle der Philosophie im Rahmen dieser Situation*. In *GS IV/3: Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, 276.

<sup>41</sup>Welte: *Zur Lage der Fundamentaltheologie heute*. In *uő: Auf der Spur des Ewigen*, i. m. 297–314., 311–312.

#### **Welte, Jaspers és Heidegger**

<sup>42</sup>Welte: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. In *Symposion*. 2. kötet, Freiburg i. Br., 1949, 1–190.

<sup>43</sup>Uo. 2–3.

<sup>44</sup>Vö. K. Kienzler: *Zum Dialog von Bernhard Welte und Karl Jaspers*. *Theologie und Philosophie* 58 (1983), 346–362.

<sup>45</sup>Vö. H. Zaborowski: *Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat*. *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 35 (2006), 419–427.

hogy a kinyilatkoztatás új horizontra emeli az emberi megismerést? Ezt a látszatot Bernhard Welte szellemiségének egyik legtisztelretméltóbb vonása oszlatja el: Weltének ugyanis volt bátorsága ahhoz, hogy olyan filozófiát dolgozzon ki az ember létmegértéséről, amely „nem külső kényszerből, hanem belsőleg szabadon a teológiának akar szolgálni”,<sup>40</sup> vagyis eleve a teológiára van hangolva. Könnyen lehet, hogy számos filozófus fanyalogva fogadná a bölcselet efféle megközelítését — aki viszont veszi a fáradságot, és megismeri Weltének az emberi értelemről alkotott felfogását, annak szemében azonnal világgossá válik a filozófia és a teológia egymáshoz rendelése, hiszen Welte „annak a korunk szellemtörténeti homályában csillagként felragyogó felismerésnek” kíván érvényt szerezni, mely szerint az emberi értelem „önmagában eleve a szent megjelenésének közege”, s ezért a vallásos intellektus nem irracionális (ahogyan számos valláselmélet véli), nem is úgy racionális, mint a szaktudományos racionalitások, és nem is alkot önálló kategoriális területet az emberi szellem egyéb területei mellett (ahogyan a vallásfenomenológusok nagy része gondolja), hanem „nem több és nem kevesebb mint maga a *ratio*”.<sup>41</sup> Welte ezzel a fundamentális teológia egyik legmélyrehatóbb (a tanítványi elfogódottságról tanúskodó Peter Hünemann szerint a legmélyrehatóbb) programját hirdette meg a 20. században.

A filozófia szerepével kapcsolatban elkerülhetetlenül szóba kell kerülnie két olyan szerzőnek, aki egész gondolkodói útján elkísérte Bernhard Weltét. Egyikük Karl Jaspers, akinek a habilitációs értekezését is szentelte.<sup>42</sup> Jaspers azért foglalkoztatta egy életen át, mert már korán felismerte, hogy „az újabb filozófiai elgondolások (...) az emberi létezés legszélő határainak és legteljesebb mélységeinek megvilágítására törekedtek, s ily módon óhatatlanul azon a határterületen mozognak, ahol a kereszténység talán megszólitja, talán veszeléyzeteti az ember természetes lényének mélységét. (...) A kortárs filozófusok között Jaspers egyedülálló módon tartja szem előtt a kereszténység határát, amelyhez véleménye szerint a filozófiai gondolkodás éppoly szervesen kötődik, mint ahogy átlépnie sem szabad.”<sup>43</sup> Welte és Jaspers „párbeszédének”<sup>44</sup> az volt a tétje, hogy az emberi transzcendenciát és az egzisztenciális vagy filozófiai hit létjogosultságát hallatlan élességgel hangsúlyozó, a keresztény hit elfogadását viszont intellektuális szempontból tarthatatlannak ítéelő Jaspersszel szemben kimutatható-e a kereszténység filozófiai és emberi legitimitása. Welte fő műve, a már többször idézett *Heilsverständnis* lényegében a habilitációs értekezés második részének készült, s kifejezetten Jaspersnek válaszolva próbálja igazolni — filozófiai eszközökkel — a keresztény hit lehetőségét.

A másik gondolkodó Weltéhez fűződő kapcsolata ennél jóval ismertebbnek számít. Közismert tény, hogy Bernhard Weltének és Martin Heideggernek egyaránt Meßkirch volt a szülővárosa, s a közös eredet mindkettejük számára jelentőséggel bírt.<sup>45</sup> Heidegger jóindulatúan és elfogadóan viszonyult földijének róla írt tanulmányai-

<sup>46</sup>Welte: *Gott im Denken Heideggers*. In M. Heidegger – B. Welte: *Briefe und Begegnungen*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, 91–114.

<sup>47</sup>Welte: *Erinnerung an ein spätes Gespräch*. In M. Heidegger – B. Welte: *Briefe und Begegnungen*, i. m. 147–151.

<sup>48</sup>Lásd N. Fischer – F.-W. v. Hermann (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition*. Meiner, Hamburg, 2007.

<sup>49</sup>P. Hünermann: *Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes*, i. m. 73.

<sup>50</sup>Welte: *Die Krisis der dogmatischen Christus-aussagen*. In uő: *Zeit und Geheimnis*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1975, 292–318.; vő: *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*. In uő (szerk.): *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1970, 100–117.

<sup>51</sup>Welte: *Christlicher Glaube und Erfahrung*. In GS VI/1: *Geistliche Schriften*, 172–182.

<sup>52</sup>Welte: *Religionsphilosophie*, i. m. 232–233.

<sup>53</sup>Welte: *Die Glaubens-situation der Gegenwart*, i. m. 46.

hoz (főként a legjelentősebbhez, a heideggeri gondolkodás és az istenfogalom viszonyát taglalóhoz<sup>46</sup>), bár Welte tomista értelmezéseivel szemben természetesen kifogásai voltak, Welte pedig számos helyütt igyekezett kimutatni, milyen mélyreható jelentősége lehet Heidegger törekvéseinek a filozófiai gondolkodás, és vele együtt a teológia szempontjából. A viszonyuk természetesen nem volt egyenrangú (sokszor úgy tűnhet, hogy Weltét lenyűgözi Heidegger filozófiai géniusza), de sok mindent elárul, hogy néhány hónappal a halála előtt, 1976. január 14-én Heidegger arra kérte Weltét, hogy ha eljön az ideje, mondjon gyászbeszédet meßkirchi temetésén.<sup>47</sup> Ahogyan egyre tisztábbá válik, milyen erős szálakkal kapcsolódott Martin Heidegger mindvégig a keresztény hagyományhoz,<sup>48</sup> Bernhard Welte arra irányuló erőfeszítései is újra jelentőséget nyerhetnek, hogy kapcsolatot keressen az új metafizika és a kereszténység között.

Ennek megfigyeléséhez Welte krisztológiai értelmezései kínálják a legkonkrétabb terepet. A freiburgi vallásfilozófus ugyanis arra törekedett, hogy a klasszikus zsinatok krisztológiáját újragondolva megnyissa a mai megértésnek, s ennek érdekében a hagyományos metafizikáról leválasztott krisztológia kidolgozására tett kísérletet.<sup>49</sup> Tisztában volt azzal, hogy a posztmetafizikai krisztológia körvonalai egyelőre csak halványan rajzolódnak ki a teológiai gondolkodásban,<sup>50</sup> de Jézus Krisztus értelmezése során óvatosan megpróbálta felhasználni a hagyományos metafizikáról leváló heideggeri metafizika kategóriáit, például az esemény (*Ereignis*) fogalmát. Egyelőre nem tudni, lehet-e jövője ennek a kísérletnek, az azonban bizonyos, hogy Welte krisztológiai értelmezései jóval többek érdekes kordokumentumnál.

Bernhard Welte alapvető programjának negyedik következményeként a keresztény hitről alkotott felfogását jellemző eredetiségnek, összetettségnak és szilárdságnak kellene kidomborodnia. Hogy a hitnek az életben kell gyökereznie, hogy a hithez lényegi tapasztalatok szükségesek (a szenvedés, a vétkesség, a kudarc, a halál, a boldogságvágy megtapasztalása),<sup>51</sup> hogy a hitnek a teljes valósággal van dolga, a rossz tapasztalata ellenére is „minden dolog elfogadásával” és „az egész élettel kialakított nagy pozitivitással”,<sup>52</sup> s hogy abban a történelmi korszakban, amikor a keresztény hit minden korábbi rendszere megkérdőjeleződött, látszólag minden a végpontjára jutott, akkor „a kezdetre visszanyúlva kell hinnünk, s mintegy az eredeti kezdet állapotában kell hallanunk Jézus üzenetének hangját”<sup>53</sup> — mindezt józan egyszerűségével és visszafogott derűjével Welte úgy fejt ki, hogy a vele való számvetés hiánya komoly veszteséget jelent mindenkinék, akit foglalkoztat, hogy miként alakul a kereszténység sorsa az elkövetkező évtizedekben.

# A filozófia átalakulása

*Töprengések Kierkegaard és Jaspers kapcsán*

## 1.

1960-ban született Budapesten. Egyetemi tanár a PPKE BTK-n. Legutóbbi írását 2012. 3. számunkban közzöltük.

A gondolkodás mai helyzetét tekintve szükséges annak a hagyománynak az átfogó megértése, amely meghatározza mai világunkat. Ez a hagyomány a zsidóságból és a kereszténységből kinőtt európai kultúra, amely tájékozódásunkban mai is döntő jelentőségű. E kultúra a mitikus előzményekig nyúlik vissza, s noha a racionalitás újabb és újabb hullámai mára elhomályosították, sokszor teljes mértékben felülírták, fogalmi rendszereinkben mind a mai napig érvényesül.

Rudolf Bultmann az 1930-as évektől kezdve a kereszténység varázstanítását, mítosztalanítását helyezte annak a gondolkodásnak a középpontjába, amely a hagyományt a modern ember helyzetéből kiindulva kívánta újraértelmezni. Ez a törekvés elsősorban a kereszténység forrásait és hagyományát illette. Alaposabban megnézve a Bultmann-féle megközelítést, világossá válik, hogy nem csupán e forrásokról van szó, amikor egy régi felfogás meghatározó hatásáról beszélünk. A források ugyanis egy olyan hagyományt hoztak létre, amely a teológiát, a filozófiát, a morált és egyéb fogalmi köreinket mélyen áthatotta és ma is felismerhető keretbe foglalja. Némileg félrevezető a „mitológia, mitikusság” kifejezések használata itt. A kereszténység nem mitikus alapokon nyugszik, hanem egy összetetten kidolgozott világfelfogáson, amely egyfelől éppen a korábbi mitikus látás kritikája, másrészt a korabeli felfogás precízen kidolgozott változata. Ezért a bultmanninál mélyebb, pontosabb és alaposabb kritikára van szükségünk.

### A kozmoteológia kérdése

E kritika tárgya az, amit kozmoteológiának nevezek. A kozmoteológia nem más, mint a földközéppontú világszemlélet szellemi alakja, amelyben a világ szemlélete — optikai jellege és az ebben feltáruló sajátosságok, például a csillagok mozgása vagy az évszakok változása — döntő jelentőséggel bír fogalmiságunkra. A kozmoteológiai háttér nélkül nem érthetjük meg a klasszikus gondolkodókat és a rájuk épülő hagyományt; még pontosabban a kozmoteológiai háttér nélkül e gondolkodókat és a rájuk épülő hagyományt egyszerűen félreértjük. Pontosán azért, mert Platón vagy Arisztotelész a kozmoteológiai hátteret nemcsak fontosnak tartották, hanem gondolkodásuk elképzelhetetlen nélküle: természeti, társadalmi, antropológiai téziseikben mindenütt felfedezhető ez a háttér, és sok esetben döntő jelentőségű. Ha ettől eltekintünk, elindulunk az absztrakció kétes útján, amelynek során számos eredményt elérhetünk, de a gondolkodás fogalmiságának alapvető összefüggéseit szem előtt tévesztjük. A megszokott párhuzam szerint: ahogyan egyesek az erkölcs

<sup>1</sup>A „kozmeteológia” fogalmához lásd Mezei Balázs: *Mai vallásfilozófia*. Kairosz, Budapest, 2010, különösen 7–13. és 71–95. A fogalom Kant szóhasználatától eltér, egy kultúrtörténeti alakzatra és annak pszichológiai formájára vonatkozik. A Rudolf Bultmann-féle „mitológia” közel áll ehhez, ám a jelentős különbség abban áll, hogy míg a „mitologikus gondolkodás” stb. Bultmannnál és követőinél általános jellegű, a kozmeteológia egészen precíz, tudományosan is kidolgozott felfogás, például Ptolemaiosznál. Ez a felfogás — és nem csupán egy pontatlanul így nevezett „mitologizmus” — mélyen áthatja a kereszténység egész történetét.

### A kozmeteológia felbomlása

mai helyzetének megértéséhez az arisztotelészi felfogáshoz való visszatérést javasolják, úgy állítom én, hogy nemcsak erkölcsi fogalmaink esetében kell az eredeti kontextushoz visszatérni, hanem az egész filozófiai hagyomány körében. E hagyomány alapja ugyanis döntő jelleggel a kozmeteológiai háttér érvényességének burkolt vagy nyílt elismerése, burkolt vagy nyílt érvényesítése.<sup>1</sup>

Mindebben nem egyszerűen fogalmakról vagy egy elszigetelt diszciplínáról van szó, hanem alapvető hozzáállásról, mentalitásról, *attitűdről*. A természeti attitűd husserli fogalma a filozófiatörténet eredeténél a *kozmeteológiai attitűd*: a világ geocentrikus, asztromikus, ezen keresztül metaforikus felfogása. Ebben a fény az igazság metaforája, a nap az igazság tanítójaé, a hold a női elvé, az évszakok változása a világekorszakoké, a csillagképek pedig héroszok örök alakját rajzolják elénk, akik közül Héraklész az, akire Szókratész oly gyakran hivatkozik mint a filozófus mintaképére.

A kozmeteológiai attitűd két döntő vonása ez: az *optikai tapasztalata* határozza meg a gondolkodást, és: a gondolkodás lényege az *imitáció*. Kevés hely jut itt a belső érzésnek, a személyi azonosság-  
nak, a tapasztalat nem-optikai verzióinak; és kevés hely jut itt az újszerűnek, a teljesen másnak, ami nem a meglévő utánzásából, nem az imitációból fakad. A filozófiatörténet évszázadai ezeket a vonásokat nemcsak hogy nem ismerték fel, hanem mindenkor magától értetődő természetességgel vették át és alkalmazták újabb és újabb fogalmi rendszerek kialakításában. A filozófiatörténet leírható a kozmeteológiai attitűdből fakadó kozmeteológiai rendszer kialakulásának, absztrahálódásának és felbomlásának történeteként. Ennek során elvész az — itt optikailag strukturált — össztapasztalat, és helyére az elvont fogalmiság és az elszigetelt érzékiség kettőssége lép, amelyek egyike sem képes azt az egészt pótolni, ami nélkül a gondolkodás magára marad.

Amikor a nyugati gondolkodásban repedések keletkeznek és újabb fejlemények nyomán lehetővé válik az előrelépés, a kozmeteológiai attitűd és annak következményei mégis jó időn át érintetlenek maradnak. Ágoston, a misztikusok vagy Descartes kétségtelenül hozzájárultak ahhoz, hogy a kozmeteológiai attitűd átalakuljon, illetve kérdésessé váljék; ám e szerzők fogalmisága, gondolkodási módjuk szinte egésze oly erősen tapad ehhez a régi felfogáshoz, e régi felfogás oly mélyen átszővi e gondolkodók egész felfogását, hogy a tőle való szabadulás csak kísérlet maradhatott. Ágostonnál a személyes vallás kísérlete, amely a későbbiekben főképpen a misztikában hatott tovább; Descartes-nál az emberi egyén, az én alapvetése, amelyet azonban a francia teoretikus az optikai tapasztalathoz kötött fogalmiság keretében értelmezett. Ezzel okozta a nyugati gondolkodás kettéhasadását, azt a fatális dualizmust, amely mind a mai napig meghatározó a nyugati gondolkodás fontos rétegeiben.

E gondolkodók és követők a jelzett vonalon haladva a kozmeteológiai attitűd egy mélyebb következményét is továbbvitték: ez a rend-

szerhez való ragaszkodás. A rendszer a kozmoteológiai felfogás alapvonása: a Föld az a hely, miként a régiek gondolták, ahonnan a világegyetem egésze belátható, az egész felfogható és leírható, elméletileg reprodukálható. Ez az „egész” a nyugati gondolkodás igézete. Az egész szükségképpen rendszer: az ideák rendszere, a ptolemaioszi rendszer, a kopernikuszi vagy a Tycho Brache-i rendszer, Kepler vagy Newton rendszere, vagy Einstein végsőnek szánt — mára talán mégis túlhaladott — rendszere. A rendszer lehet statikus vagy dinamikus, zárt vagy nyitott, örök vagy történeti — mindegyikben megjelenik az egész felfoghatóságának átörökölt, de újabb tapasztalati beágyazottságot nélkülöző igénye. Itt nem egyszerűen az „egész” fontos, hanem a „felfogás” is: ahhoz, hogy egészet fogjunk fel, egy bizonyos felfogás tartozik. A felfogást az optikai tapasztalat mintája határozza meg, amely természetszerűen nyújtja számunkra az egész élményét; s az élményre jellemző beláthatóság, átláthatóság mind a mai napig a nyugati ember tudásának döntő jelentőségű vonása.

## 2.

<sup>2</sup>Külön írás lenne szükséges a kozmoteológiai séma fokozatos felfedezésének bemutatásához. Egyfelől a kereszténység mitológia-és platonizmus-kritikája már tartalmazza a modern kritika számos elemét, például a konkrét történetiség kiemelését a meseszerű általánossággal szemben. Charles-François Dupuis és nyomában mások a 18. században már felfedezték a séma meghatározó jellegét, de ebből leegyszerűsítő következtetéseket vontak le, vagy akár túlzó és egyoldalú elemzésekbe bonyolódtak, mint Arthur Drews. A kritika körültekintő képviselői közé tartozik Franz Cumont.

Az, hogy a kozmoteológiai felfogás kérdéses, sokakban felmerült.<sup>2</sup> Amikor csupán részletkérdésekről volt szó, mint amilyen a légkör egyetemessége Arisztotelésznél, vagy a Föld gömbalakja Ptolemaiosznál, a kozmoteológiai egész nem válik kérdésessé: a világegyetem élőlény, a csillagok élőlények, a nap és a hold élőlények, s mi ebben az élő közösségben létezünk — Platón szerint magunk is száműzött, de egyszer majd örök helyünkre visszatérő csillagként. Ez a felfogás lényegét tekintve sokáig nem változik, és az európai középkoron túl egészen a korai modernitásig széles körben ismert és elfogadott tételek. Az élő egész ősi képzetét felváltja a mechanisztikus egész, de ez együtt jár az élet fogalmának leszűkülésével, illetve magának az embernek egyfajta mechanisztikus felfogásával. Amikor a világegyetem már nem élőlény, hanem gépezet, az ember is gépezetként áll a középpontjában. Ebben a változásban fokozatosan felértékelődtek a korábbi szkeptikus hangok is, a materialisták, Lucretius, Epikurosz és követőik alternatív elképzelései. Csak kevesen ismerték fel, hogy ez nem egy új észlelés, nem új rendszer, hanem a réginek csupán lecsupaszított változata.

Ha a nyugati gondolkodás egyes fogalmainak jelentésváltozását alaposan elemezzük, hamar megérthetjük, hogy a kozmoteológiai rendszer mélyén fokozatos átalakulás megy végbe, amely egy irányba mutat: a kozmoteológiai felfogás dominanciájától vezet annak felbomlása felé, illetve a felbomláson is túlmutatva valami egészen újszerű irányába. Ilyen például a személy fogalma. Tudomás szerint a kortárs gondolkodók közül Robert Spaemann az, aki hasonló belátásra jutott: a régi személyfogalom (ἄνθρωπος, πρόσωπον, persona, vö. Lev 19,15 és Márk 12,14) eredetileg a látható felszín jelentette, az aspektust; s csak fokozatosan alakult át ez a jelentés úgy,

hogy egyre határozottabban a nem-láthatót, a belsőt, az egyes szám első személyűt — a helyettesíthetetlen, a végsőt — kezdte kifejezni. Ahhoz, hogy eljussunk a mai jelentéshez, nem egyszerűen oly hatalmas horderejű felfedezésekre volt szükségünk, mint Kant méltóság-fogalma (*Würde*), hanem ezen túlmenően arra az ösztapasztalatra, amely ma szinte minden ember sajátja: az ismétlhetetlenség felülírhatatlan valósága.

Számos más fogalmunkkal ez a helyzet: a tudomány, a filozófia, az etika, az erény, a boldogság, a politika, a történelem, vagy Isten: mind olyan szavak, amelyek gyökere a nyugati történelmen belül a kozmoteológiai felfogásba nyúlik vissza és az eltelt mintegy kétezer év során fokozatosan bontakoznak ki ebből az ölelésből. Az atya, aki az „egekben” van, ebben a történetben alakul át bensővé, közösségivé... A kérdés az, hogy ez a kibontakozás teljes sikerrel járhat-e. Nem vagyunk-e mindannyian csapdában, amely akkor is fogva tart minket, amikor már szabadnak hisszük magunkat? Vajon egész mai — kozmikus, történeti, társadalmi — helyzetünk lehetővé teszi-e kiszabadulásunkat, vagy csupán kísérleteket és kudarcokat várhatunk törekvéseinktől?

A kozmoteológiai felfogásban gyökerező elgondolások az utóbit állítják: kiszabadulásunk a jelen összefüggésből lehetetlen, s ha mégis megpróbáljuk, halállal lakolunk érte. Ez a két legnagyobb hagyomány üzenete, melyekben Szókratész és Krisztus is halállal lakolt; s ez az üzenete a régiekre ráépült ismétlésnek is, például Che Guevara kultuszának, amely egy politikussá lett Krisztus alakját állítja elénk. Igaz, hogy ez az alak — Krisztus és Szókratész — egyfelől örökké meghal, másfelől mégis feltámad és velünk él: hiszen ezt tanúsítja őket idéző eleven emlékezetünk, tiszteletünk, gondolkodásunk idomulása ehhez a mintához.

### 3.

Kierkegaard személye és műve ebben a folyamatban gondolható el. Egész megfoghatatlansága kifejezi idegenségét a nyugati gondolkodás kozmoteológiai közegében. Amikor a rendszergondolatot kritizálja, Kierkegaard voltaképpen a kozmoteológiai rendszer alapösszefüggését veszi célba; amikor a paradoxont állítja középpontba, a régi felfogás koherenciáját kezdi ki; amikor Istent mint teljesen mást állítja elénk, a kozmoteológiában inherens homoio-szisz-gondolatot rúgja fel. Amikor a bibliai hit és a kortárs kultúra kibékíthetlenségét hangsúlyozza, oly magot kíván kiemelni, amely túllép a kozmoteológiai rendszer két évezredes hagyományán és egy egészen új attitűd kialakítását célozza.

Mindeközben a régi eszközök sokaságát alkalmazza: az irodalmi formát, a rendszerezést, a fogalmi stabilitást, a kritikát, a továbbgondolást, az álneves alkotást. Nem törődik azzal, hogy kifejezései, gondolatmenetei logikailag számos ponton ellentmondásosak, hiszen maga az ellentmondás nem más, mint a „rendszer” bizonyos

következménye, amelyet, s amelynek folyamányát, nem tarthatjuk fenn. Nem törődik azzal sem, hogy Isten különbségének ezen hirdeteése *aláírta* ezt a különbséget; azzal sem, hogy kedvenc bibliai idézete a kozmoteológiai felfogás egyik legvilágosabb hordozója. Hiszen a Jakab-levél 1,17 csillagászati kifejezéseket használ: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről való, és a világosságok Atyjától száll alá, akinél nincs változás, vagy változásnak árnyéka.” Ha megnézzük a görög kifejezéseket, szinte valamennyi kozmikus jelentésű: ἄνωθεν, καταβαίνω, φώτων, παραλλαγή, τροπή, ἀποσκίασμα. Ez jól mutatja a bibliai szerző függését a kozmoteológiai felfogástól még akkor is, ha ennél természetesen valami fontosabbat kívánt elmondani. De ami felülről van, az optikai tapasztalat által meghatározott fensőségre, az égre, a mennyre utal; ami onnan „lejön”, az éppen olyan, mint a lenyugvó nap, amely szintén „lejön”; a „fények atyja” a látható csillagok végső forrására utal, míg a „változás” és „fordulat” kifejezetten csillagászati kifejezések.

**Az „amit” és az „ahogyan” különbsége**

A paradoxon tehát nem egyszerűen az, amit Kierkegaard elének állít, hanem az is, ahogyan ezt a paradoxont megfogalmazni akarja: az eszközök, a kifejtési mód, a stílus, a szerzőség-rejtés mind a korábbi felfogás változatai. Mély szakadás van aközött, *amit* Kierkegaard állít, és aközött, *ahogyan* állítja ezt. Mély a szakadék a végső paradoxon és a konzisztens előadás között; még mélyebb a szakadék a morálist meghaladó *tanítás* és a végső döntés szorgalmazása között. S ugyanígy: a személy konkrétsága, tisztasága, őszintesége nehezen fér össze a rejtőzés mesteri táncával. Mintha ebben a meseszövevényben a valóság mégsem emelkedhet ki a maga teljes erejével.

Kierkegaard egyszerre végtelenül őszinte és végtelenül őszintétlen. Egyszerre fordul szembe a rendszerhagyománnyal és ragaszkodik mégis annak magvához. Egyszerre kíván vezetni és megköveteli az önállóságot. Talán ez az antinomikus jelleg volt az, ami valamiképpen távol tartott tőle, hiszen benne annak tagadását láttam, ami az életnek értelmet ad: hogy nem vagyunk egyedül, hogy megváltattunk, hogy a valóság mégiscsak istenember-közösség, hogy a történelemnek értelme van. Mindennek tagadása engem jobban rémisztett, mint Marx *Kommunista kiáltványa* vagy Lukács destruktív egyoldalúsága.

#### 4.

**Jaspers fontossága**

Karl Jaspers egyike azon szerzőknek, akik Kierkegaard hatását kivételes erővel fogalmazták meg. Heidegger mellett Jaspersnek köszönhetjük Kierkegaard mai népszerűségét. Jaspers gyakran oly magasra emeli a dán szerzőt, hogy az még a szimpatizáns olvasót is zavarba ejti. Az ő szemében Kierkegaard megtöri a nyugati gondolkodás — a teológia és filozófia — tudálékosságát, racionalizmusát, képmutatását, őszintétlenségét, és ezzel szemben magát a valóságot állítja annak maradéktalan pőreségében. Jaspers szerint a nyugati gondolkodás lényegében alakul át Kierkegaard művében: elfordul a rendszerszemlélet-

tól, a logikai okfejtés helyére a kifejtést, a magyarázatot állítja, az eredmények helyett őszinteségről, *Redlichkeit*ről beszél, a személy konkrétumát emeli ki a maga döntési képességével. Jaspers felfogásában Kierkegaard az új emberiség gondolkodásának előhírnöke, próféta, sőt „próbababa”, akin az új idők új viseletét próbálhattuk ki.

Jaspers felfogását mindenkor saját gondolati összefüggésben kell látnunk. Felfogásában a valóság alapköve a rejtjel, a kód; maga a valóság is kód, amelyről nem szólhatunk a tudományok tárgyilagos nyelvén, csak a személyes élmény kifejtésén keresztül, ezáltal magunk is rejtjelet alkotván. A rejtjel sokféleképpen olvasható, de végeredményben mégis mindig *valaminek* a rejtjele: a valóságé, a transzcendenciáé, az átfogóé. Az átfogó: az a végsőképpeni értelemalkotó összefüggés, amely közvetlenül soha nem fogható vagy tárható fel, hiszen akkor már nem átfogó, hanem átfogott lenne; mint átfogó átfoghatatlan. Az átfogóra nézve a nagy vallási rendszerek, a jelentős filozófiai munkák kódokat alkotnak, rejtjelet hoznak létre.

#### A rejtjel

A rejtjel két aspektussal bír: egy közvetlenül, ahogyan elsődlegesen feltűnik számunkra, mint például egy A betű fizikai kinézete; s egy közvetlenül, amely csak a maga összefüggésében tárul fel, például abban a szóban, hogy ábécé. Az A az utóbbiban válik érthetővé; de az „ábécé” jelentése is csak a fogalmak összefüggésében érthető, ezen belül a fogalmak mentális vagy szóbeli, betűk által véghezvitt kifejezésében. A rejtjel ehhez hasonlóan nem más, mint az Átfogó önmagában felfoghatatlan valóságának felfogható kifejeződése egy történetileg szilárd formában, amilyen a vallási rendszerek néhány fogalma, a filozófiai, akár a szépirodalmi művek is. Jaspers felfogásában a kinyilatkoztatás és az arra vonatkozó hitaktus kettőségét a rejtjel egzisztenciális befogadása, átélése, a saját életben való realizálása helyettesítheti. A bibliai religió a maga történetileg fixált alakjával filozófiailag nem őrizhető meg; ez nem jelenti azt, hogy a bibliai hitű emberek nem találkozhatnak a filozófiai hitű személlyel, akikkel közösséget alkothatnak.

Kierkegaard jelentősége nem abban áll, hogy meg akarta változtatni a bibliai hitet, hanem abban, ahogyan korának kereszténysége és keresztény ihletésű gondolkodása ellen fellépett. Ezt a hogyanat fejezi ki a paradox realizmus, amely Kierkegaard gondolkodását jellemezte, s ez a paradox valóságelvűség tanulságos a mai gondolkodás számára.

#### 5.

#### Kierkegaard kritikus olvasata

Kierkegaard kritikája Jaspersen keresztül közelíthető meg. Jaspers világosan leszögezi, hogy felfogása nem tekinthető rendszernek, hanem olyan gondolati praxisnak, amely életvezetésben kell, hogy kifejeződjék. A cél a személy konkrétumának, egzisztenciájának, döntésének, őszinteségének az erősítése. Nem lehet cél egy újabb filozófiai vagy teológiai rendszer, és nem lehet cél a régi filozófia folytatása valaminő történelmi egész feltételezése által, mivel ilyen



történelmi egész nem áll a rendelkezésünkre. Kierkegaard paradox realizmusa elővételezi mai helyzetünket; ami benne vallási-religió-zus, leválasztandó a mondandójáról; ami benne teológiai, a filozó-fiai hit racionalizmusa alapján kezelendő; ami benne a keresztény-ség megváltoztatására irányul, az emberiség megváltoztatására használandó fel.

#### A mai antiromantika

Jaspers művei ma is sokatmondóak. Az egzisztencializmus nagy korszaka azonban az 1980-as években véget ért, és a mai kulturális miliőben szinte romantikusnak hatnak azok a szavak, amelyekkel Jaspers Kierkegaardot dicsóíti. Ma ismét az antiromantika korát éljük, amelyben jellemző, hogy a művészet, a filozófia és a költés-zet ismét megkísérelt szintézise gyanakvást kelt. Nem kelt gya-nakvást a szakértői aprólékosság és az állítólagosan elfogulatlan történelmi elemzés; ellenben a szintézis lehetőségét akár csak felvető megközelítés kikerült az érdeklődés középpontjából. Ám minden tartalmilag ennek ellentmondó állítása mellett Jaspers maga is egy-fajta *nagy szintézisre* törekedett, az Átfogó rejtjelrendszerének szinté-zisére. Amit nem kívánt elvégezni, az ennek a felvetésnek az elemző részletességű kidolgozása volt. Ehelyett a filozófiai ihletésű élet-praxisra helyezte a hangsúlyt, amely minden emberben a konkrét egyéniség megvalósulási lehetőségét tartja szem előtt.

Mindazáltal Jaspers Kierkegaardra vonatkozó tézise filozófiatörténelmi, amely feltételezi e történet értelmes összefüggését legalábbis egy dog-matikus (rendszer szemléletű) és egy kritikus (egyénpontú) felfo-gás között. Kierkegaard is Kanttal, Hegellel, Schellinggel vitatkozik, s ennyiben ő maga is a filozófiatörténet értelmes összefüggését fel-tételezi. Mivel Jaspers ez irányú ismeretei sokkal alaposabbak vol-tak Kierkegaardénál, történelemszemlélete is alaposabb; s ha ki-mondja a nyugati gondolkodás meghaladását Kierkegaardban, azt éppen egy bizonyos történelmi egész alapján teszi meg. Noha „nem tudjuk, hogy mi a történetileg következő lépés”, Jaspers mégis rá-mutat: a személy középpontba helyezése, az egyén erősítése, a dön-tés és a filozófiai életpraxis megvalósítsa. Jaspers nem kínál új tudo-mányt, kifejtett filozófiai rendszert, hanem a jövőbe tekint és az egyes személyt szólítja fel az egzisztenciális döntésre.

#### A nyugati gondolkodás jellemzői

Mindebben adódik néhány megkerülhetetlen következmény.

— A nyugati gondolkodás története értelmes összefüggés. Nem kell egy történelmi egészt birtokolnunk ahhoz, hogy világosan be-lássuk alapfogalmaink eredeti meghatározottságát a kozmoteológia által, majd fokozatos kiemelkedését ebből a kontextusból.

— Nemcsak alapfogalmaink, hanem gondolkodásunk egész struktúrája átalakul: a külső felől a belső felé fordul, a belső ön-elégtelenségét is felfedezi és egy mélyebb valóságot tár fel. Az op-tikai minta elhalványul, az imitáció paradigmája fokozatosan fel-lazul, a másik, az újszerű előtérbe kerül.

— Ebben a nagy átalakulásban a döntő fordulatot megelőzően sok apró változás történik. Erre számtalan példa hozható, legyen elég ez

az egy: a persona fogalma Szent Tamásnál kiszabadul a szentháromságtani keretből és részben antropológiai problémává válik.

— A nagy fordulat Jaspersnél Kierkegaard műve; ám van mellette egy másik, hatalmas alak, Schellingé. A kései Schelling mögött Hegel, a fiatal Schelling, Fichte és Kant állnak. Kierkegaard a maga rendszerkritikus gondolkodásával túllép rajtuk, de ez a gondolkodás *teológiai*. Jaspers ugyan filozófiailag értelmezi ezt, ami nem felel meg Kierkegaard önértelmezésének: ő a bibliai hitet akarja teljes jogába visszahelyezni.

— Hadd említsek meg egy ugyancsak kevésbé ismert szerzőt, aki Kierkegaardhoz hasonló vonalon haladt: Anton Günther, a bécsi filozófus-teológus. Ő is szembefordul a rendszertanokkal, ő is kiváló író, őt is teológiai motívumok hajtják, ő is Isten végtelen másságáról szól — igaz, mindezt a vallási ész szinte mindenható uralmának hitében. Günther a maga korában sokkal ismertebb volt, mint Kierkegaard. Amikor azonban Kierkegaard ünnepelt szerzővé válik a századfordulón, Günther már alámerült a feledésben.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>Lásd például *Janusköpf*e című művét (1834), mely a világhálón is elérhető: [http://archive.org/stream/MN40181ucmf\\_8#page/n3/mode/2up](http://archive.org/stream/MN40181ucmf_8#page/n3/mode/2up)

## 6.

Elfogadjuk-e Jaspers azon tételét, amely szerint a kierkegaardi fordulat a nyugati gondolkodás példátlan és majd csupán csak Nietzsche által beteljesített eseménye? Szeretnék tompítani ezen az éles megfogalmazáson. Kierkegaard kétségtelenül fontos, talán nagyon fontos szerző, de visszásságokkal terhes. Ha komolyan vesszük a vallási motívumot, filozófiai jelentősége erőteljes értelmezést tesz szükségessé. Az ilyen értelmezés azonban sok feltételezést kénytelen felvenni: a filozófiatörténet értelmességét, a benne végbemenő változások fontosságát, valamint végül is az ember kétségtelen képességét arra, hogy tévútját elhagyja és visszatérjen az igaz gondolkodáshoz. Legyen ez a gondolkodás drámai, mint Kierkegaardnál, tragikus, mint Nietzsche-nél, egzisztencialisztikus, mint Heidegger-nél vagy Jaspersnél, valamiképpen mindegyik a saját igazságának tudatában jár el, abból kiindulva, hogy az ember a valóságra irányul, azzal mély kapcsolatban áll, és ezt a kapcsolatot ki is fejezheti szóban, írásban, cselekvésben.

### A hagyomány újragondolása

Ha ennek az álláspontnak a történeti részét vesszük, azonnal felmerül annak szükségessége, hogy a gondolkodás általunk ismert történetét alaposabban kidolgozzuk. Csak a nyugati történeten belül maradva ez a feladat magában foglalja a kozmoteológia alapos feltárását, illetve annak kiértékelését, hogy mindettől mennyiben szabadulhatunk meg és miképpen alakíthatunk ki egy újabb összefüggést, amit egyébként a kozmológia *kritikája* feltételez. Ezen a vonalon haladva a rendszerkritika hamarosan nem fog abszolútnak tűnni, hanem sokkal inkább egy olyan fejleménynek, amely a történeti változás szerkezetében kódolt, amennyiben ez a szerkezet a kialakulás, teljesedés, megroppanás, szétforgácsolódás fázisait

## A személyes sors tragikussága

kell, hogy tartalmazza. A nyugati gondolkodás története ezt a mintázatot mutatja. Ebből az is következik, hogy a valódi feladat nem csupán a mintázat feltárása és leírása, hanem inkább annak megértése, hogy miképpen jöhet létre egyáltalán ilyen történelmi minta, s hogy vajon nem állunk-e a mintaképződés sokkal hatalmasabb szabályszerűségeinek hatálya alatt. Minden történetfilozófia erre a kérdésre keresi a választ; s az a válasz, amely szerint egy laicizált Kierkegaard az egyénközpontúsággal és a döntési hangsúllyal felülírja ezt a hatályt, illuzórikus: hiszen maga ez a felülírási követelmény is feltételezi azt az összefüggést, amelyben megtörténhet.

Jaspers rejtjel-elmélete a mintaképződés hatalmasabb mintázatát kívánja leírni. Ám valami hiányzik ebből a leírásból: az a mozzanat, amelyet Jaspers életrajzi szinten tart csak fontosnak megemlíteni Kierkegaard és Nietzsche személye kapcsán, tudniillik a személyes sors tragikussága. Ha a személyes tragikusság szinte nélkülözhetetlen hátere a radikális gondolkodásnak, akkor ugyanezt mondhatjuk a nyugati gondolkodás egész mintájáról. Soha nem fogjuk megérteni ezt a gondolkodást, ha lekicsinyeljük a tragédia masszív jelenlétét benne. Ez természetesen nemcsak az egyes gondolkodók személyes életére áll, hanem a gondolkodás történeti menetének nagy eseményeire is. A gondolkodás újra meg újra mélyen merített a történeti tragédiából: Szókratész halálából, Krisztus halálából, Róma és Bizánc elestéből, földrengésekből és háborúkból.

A modern gondolkodás átalakulását sem érthetjük meg a tragikus elem nélkül. Csak a napóleoni háborúk is minő ihlető erőt jelentettek a gondolkodók, költők, művészek számára, noha az a háború kegyetlenségben messze elmaradt a következőktől; s főképpen elmaradt a 20. század hosszú háborújától, amely a század első felét betöltötte. Ennek jelentőségét mint tragikus fejleményt nem hagyhatjuk ki a számvetésünkben, s csak csodálkozhatunk azon, hogy Jaspers erre nem tér ki. A személyes élet tragikussága és a történeti tragédia együttesen alkotják azt a kontextust, amelyből a jelentős gondolkodás kiemelkedhet.

## A 20. század drámája

Kierkegaard számára elég volt meghallgatni Schelling egy-két előadását ahhoz, hogy reményvesztetten visszatérjen Dániába és befejezze a *Vagy-vagy* írását. De mit tettek azok, akik átérték a 20. század világháborúit, a Holokausztot? Talán annyit mondhatunk, hogy mindennek mély hatása érzékelhető számos gondolkodónál, de mégsem mondhatjuk, hogy bármelyiknél is döntő jelentőségűvé emelkedett volna. A filozófusok közül Lévinas, Habermas, illetve Jonas jönnek itt számításba, mivel munkájukban, úgy tűnik, a Holokauszttal való szembenézés tragikussága fontos szerepet játszik. Ám sokaknál elmarad ez a szembenézés, a tragikus dimenzió érvényesítése, ami nélkül nem alakulhat ki igazi valóságkapcsolat. Akár a személyes sorsban, akár a történeti miliőben a tragédia döntő fontosságú; enélkül nem mélyülhet el a gondolkodás és nem juthat el a valóságkapcsolat azon közvetlenségéhez, ami feltárja a valóság végső erejét. Ez az erő azonban már nem fogja eltérni az álarcok változtatását, a szerepe-

<sup>4</sup>Ezt a témát az Auschwitz-irodalom tárja fel nagy mélységben, melyhez lásd az említett szerzőket, különösen Metz munkáit, valamint Balázs Mezei: *Religion and Revelation after Auschwitz*. Bloomsbury, New York, 2013.

#### Ember-telen az Isten?

ket, a fogalmi zsonglőrködést, nem tűri a rendszerkritika kedvéért végzett rendszerkritikát, hanem teremteni akar. A valóság a tragédiából kiemelkedő teremtés, erejét csakis innen merítheti. Csúpan az ember fogalmi göggye, ha azt gondolja, hogy akár rendszeralkotásával, akár rendszerkritikájával felülírhatja a valóság végső tragikumát, ezt az izzó magmát, amely minden további eredete.<sup>4</sup>

Kierkegaardnál a tragédia „etikai” redukciója elfedi a tragédia valóság-konstituáló jellegét. Eltekinteni a tragikumtól, a tragikumot csúpan az etikai fázisra redukálni: ez a tragikum valós dimenziójának szem elől tévesztését jelenti, megtagadását annak, amiből mai világunk kinőtt és ami mai világunkat áthatja. Kierkegaardnál a tragikum az etikai mozzanat és ennyiben meghaladandó. Ám ennek következtében Isten abszolútuma üressé válik, idegenné, embertelenné. Ez a redukció nem segít a tragikum valós jelentőségének a feltárásában, hanem negligálásához vezet. Ha egy korszak veszi át ezt az attitűdöt, menthetetlenül arra kényszerül, hogy a tragikumot soha nem látott mélységben élje át — amiképpen ez megtörtént a 20. század szörnyűségében történelmi, nemzeti, egyéni szinteken.

Kierkegaard idegensége ebben az elfordulásban adott. Aki a tragikum mélységét nem látja át, óhatatlanul absztrakcióba menekül, egy olyan istenség képzetébe, aki nemcsak tragikátlan, nemcsak paradox, hanem embertelen. Kierkegaard Istene ember-telen, részvétlen istenség. Isten azonban nem lehet sem részvétlen, sem embertelen. Isten absztrakt elgondolása, paradoxonként való jelölése elrejtje előlünk, hogy ez az embertelennek állított Isten valójában mégis az emberhez kötődik, nélküle elgondolhatatlan — még felfoghatatlansága is ember általi felfoghatatlanság. Egy részvétlen Isten nem Isten, hanem önkényes absztrakció. Ez az absztrakció a kozmoteológia őstapasztalatát elvesztítő, de ebben a keretben létező emberiség lélegzése, ami végeredményben képmutatást rejt: mert tagadja azt, amiben elkerülhetetlenül részt vesz. Ehhez képest az analógiatan egy összehasonlíthatatlanul mélyebb meglátásra épül, tudniillik Isten és ember elkülöníthetetlen és összekeverhetetlen közösségére; s ehhez képest a schellingi pozitív filozófia egy még mélyebb sorsközösséget jelöl ki Isten és ember között. A részvétlen Isten a részvétlen ember kísértése: az optikai tapasztalatból adódó távolságot vetíti rá az istenségre, aki azonban sokkal közelebb van, mint a körültekintő ember gondolná.

#### Végighallgatni Schellinget

Nem véletlen, hogy Kierkegaard nem hallgatta végig Schelling berlini előadás-sorozatát. Nem hallgatta meg a kinyilatkoztatás filozófiájának kifejtését és nem gondolhatta át a tragikum ebben kifejtett szerepét. Idegenkedése a tragikumtól őt teszi számunkra idegenné, akik a 20. század tragédiáját közvetlenül vagy közvetve megéltük; mert a szenvedés megtanít az összetartozásra, a korszakos szenvedés a korszakos összetartozásra, a történelmi szenvedés pedig megtisztít az absztrakcióktól és rávezet bennünket, a kozmoteológia felbomlását követően, a mindent átfogó, az őstapasztalatban kirajzolódó, a történelmileg kibontakozó valóság valóságára. Ezt a valóságot tényleg csak a vallás tárhatja fel: azoké, akik rá vallanak.<sup>5</sup>

<sup>5</sup>Vö. Mezei Balázs: *Vallásból/cselet*. Attraktor, Gödöllő – Máriabesnyő, 2005, I. köt., 9 §.

# *A vallási tapasztalattól a tömegkultúrára túl*

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

*Töredékek napjaink kultúrafelfogásához*

*„...mindenkinek joga, elsőszülötti joga van a legjobbra”  
(Richard Hoggart)*

## *A teológia és a filozófia csöndes fölszámolása*

1963-ban született Pásztón. Tanulmányait az ELTE BTK esztétika, az SZFE film- és a PPKE HTK teológia szakán Budapesten, majd Bécsben végezte. Jelenleg a PPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézetének intézetvezető docense, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2012. 12. számunkban közzöltük.

Mielőtt a tömegmédiá utáni újmédia kultúrájához közelítenénk, előttünk áll két gyors és csöndes leszámolás-történetnek saját szempontunk szerinti fölidézése: a teológiával és a filozófiával történő leszámolás történetére figyelmeztünk. Kiindulásképpen, mintegy eb ura fakó módon kijelentjük, hogy az ember Isten gyermeke. Az ember, amióta gondolkodik önmagáról, a másikról, a világról, azóta vannak képzelei, belátásai, sőt tapasztalatai azzal kapcsolatban, ami túlmutat önnönmagán. Ez a transzcendáló, önmagán túlira mutató dinamika történetileg igen sokszor kapott konkrét inspirációkat — eseményeket élt át, találkozásokra volt képes, kérdezni tudott. Maradva Európa egyistenhitű kultúrájánál, itt az Istenről való gondolkodás legalább annyi idősebb, mint a legősibb zsidó és görög, germán és kelta, illír és mindahány emlékezetfoszlány. Ezek a tapasztalatok hordozzák az emberin is túlmutató rettenetes és az elbűvölő ősi tapasztalatát a vízőzöntől a jégkorszakon át a „saját haláláig”. A hit tapasztalata kapcsolódik a hit gyakorlásához, a hit gyakorlása vallássá válik. Lehet hinni ebben-abbban, ennek-annak, és lehet hinni Istennek, Istenben is. Az istenkapcsolat ápolása rítus, a rítus kultuszt táplál, illetve a kultusz rendszerezi, súlypontozza rítusait. A vallási cselekedetek tehát nyilvános aktusok, közösségi természetűek, közösség őrzi, értelmezi őket, adja tovább jelentőségüket, formájukat. A későmodernitásnak a vallási „kulturimperializmustól” való félelme eleve azon a feltevésen nyugszik, hogy vallás és kultúra között szoros kapcsolat áll fenn. Ennek a félelemnek van némi alapja, elegendő, ha csak az iszlám európai térhódítására utalunk. A nietzschei kereszténység modern krédóját mondjuk ki, amikor azt állítjuk, hogy Isten halott és mi öltük meg. Mivel (a nietzschei) Isten halott, a róla való beszéd legalábbis problematikus. Hogy ennek a nietzschei belátásnak mennyiben szolgáltatott alapot a szellemtudományok (akkoriban főként a teológia és szolgálóleánya, a filozófia) lassú relativizálódása, arra most nincs lehetőség kitérni. (Önmagában

<sup>1</sup>A téma rövid összefoglalása *Az újkori kultúra függetlenedése a kereszténységtől*. In Wolfhart Pannenberg: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*. (Ford. Gáspár Csaba László és Görfői Tibor.) L'Harmattan, Budapest, 2009, 101–109.

<sup>2</sup>Pontos és kritikus számvetés mindezzel Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. (Ford. Bayer József et al.) Gondolat – Atlantisz, Budapest, 1990, 19–62.

<sup>3</sup>Jürgen Habermas: *Hit, tudás – megnyitás*. (Ford. Schein Gábor.) Nagyvilág, 2002. december, 1909.

**A szellemtudományok lemondtak kritikai képességük alkalmazásáról**

érdekes lenne annak elemzése, hogy a németes szellemtudományokból hogyan lettek az angolos „humán tárgyak” — *humanities*.) Ugyanakkor megjegyezzük, hogy egyes gondolkodók szerint a 16. századi felekezeti harcok súlyos csapást mértek nemcsak az Istenről való beszéd (teológia) gyakorlatára, hanem magának az isteneszmének az „örzésére” is, hiszen tapasztalattá vált a modern nyugati ember számára az, hogy az „egyházias Isten” átvette az egyetemes Isten helyét a történelem színpadán. Ebben az értelemben a teológiai tartalmak akár az elméleti hittan szintjén is jelentkező relativizálódása nem csupán szellemtudományi belátásokból fakadt, hanem konkrét, véres történelmi tapasztalatok alakították.<sup>1</sup>

A jelentőségvesztés eleinte nem Isten léteire vonatkozott, hanem a róla való beszéd hihetőségi potenciáljának gyöngülésére. Ebben az értelemben az érett felvilágosodás már csak elvégezte az aprómunkát, amikor Isten értelmileg megalapozott hite helyett az értelem eszét-vesztett mítoszára épített.<sup>2</sup> A filozófia ugyan becsülettel igyekezett a támadásokba folyton el-elaléló teológia segítségére sietni, olyannyira, hogy vallásfilozófiává is átváltozott, csakhogy még szót lehessen szólni arról, amitől egyébként minden, a negatív teológia alapján álló költő, irodalmár és filozófus el akarta tanácsolni. A bölcsélet a filozófusok által is többnyire igen lenézett vallásfilozófiai alakjában próbált meg figyelmeztetni az értelemmel megalapozhatóra, a vallásra, a szentire, a titokra, de az első háromszáz évben nemigen hallgattak rá. Ezért mondhatta mintegy ébresztőt kiáltva Jürgen Habermas a frankfurti Szent Pál dómban elmondott beszédében, hogy „az egyenlőség elvét hirdető észjognak is vallási gyökerei vannak”, illetve hogy „a szekuláris és a vallásos érvek közti határok amúgy is folyamatosan változnak. Ezért a vitatott határ megvonását kooperatív feladatnak kellene tekinteni.”<sup>3</sup> Ennek a „kooperatív feladatnak” a teljesítésén múlik melleleg Európa mély szellemi válságának átbillentése annak holt-pontjain. A közös munkának persze voltak előzményei, illetve a habermasi szintnek megfelelő 20. századi csúcsteljesítményei. Ennek a feladatteljesítésnek volt kiváló, igen sok kritikát, mellőzést és lenézettséget elviselő szolgálja mások mellett Erik Peterson, Romano Guardini, Karl Rahner, Richard Schaeffler, vagy épp az előbbieken hivatkozott Wolfhart Pannenberg is. A teológiai-filozófiai utóvéd-erőködés hátterében, mintegy annak szelárnyékában a szellemtudományok elirigyelték a természettudományos módszertan látszólagos biztonságát, és a nyelvtudományok, a történettudományok szép lassan kibújtak saját bölcséleti megalapozásuk alól és számolni kezdtek, számolni szavakat, költői képeket, metaforákat, hangalakzatokat, vagy épp számítógépes leíróprogramokkal hoztak létre modelleket, százszámra verzióikat ugyanarról.

A teológia elgyöngülését természetesen követte a gyakorlati szellemtudományok által cserbenhagyott filozófiáé. A szellemtudományokat (a „humán tárgyakat”, hiszen a teológia már a nem-létező kategóriájába süllyedt, így kritikát sem várhat) ma már nyíltan lenéző és

becsmérlő álláspontok éppen abból fakadnak, hogy a szellemtudományok, vagyis a „humán tárgyak” lemondtak egyetlenegy képességükről és jogukról, a nyilvános észhasználattal együtt járó, az emberrel kapcsolatos összes tudásformára (a sajátukra is) vonatkozó kritikai képességük alkalmazásáról. Ehelyett kalapot emelgetve köszöntik a felvilágosodás által jól megvilágított, rivaldafénybe állított ész-mítoszt és annak vulgár-módszertanát, a természettudományos absztrakciót és mindazt, ami ebből következik: tudománygyárat és tudományipart, egyetemi önképet, autókat és metrószerelvényeket, önbecsülésük feladását, egyebeket, illetve hálásak, ha egyáltalán valaki beléjük törli a talpát.<sup>4</sup> A metafizikai absztrakció feladása a kartotékadatoló matematikai absztrakció hegemoniáját eredményezte. (Ez természetesen csak kisebb részben a természettudósok bűne, a teológiával és bölcsélettel foglalkozók felelőssége ebben a folyamatban is súlyosabb, hiszen ők mondtak le fokozatosan saját ész-kritikai feladatukról és arról, hogy figyelmeztessenek más tudásformák axiómáinak tarthatatlanságaira.)<sup>5</sup> A bölcsészettudomány lemondása saját metafizikai többletéről (a Habermas által említett teológiai és bölcséleti megalapozottságáról) saját kritikai potenciáljának, kritikai észhasználatának önfelszámolását eredményezte. Többek között (istenkérdés, metafizikai hagyomány, általában a vallási problematika, bűn, halál, bibliai antropológia stb.) egy másik ok, ami miatt továbbra sem tetszik a teológiai és a filozófiai (kritikus, kritizáló) beszédmód, az az egyetemesség-igényre vonatkozó kényelmetlen és nem népszerű törekvésük, figyelmességük: „Egyetemeink már ma is univerzalizmus és univerzalisták nélküli ‘universitasok’. Semmi sem gyanúsabb ma, mint az, ami egyetemes. Jószerint a legfőbb megtévesztő, intellektuális és erkölcsi csapdának számít, amelyet éppen az egyetemek nevében kell végérvényesen kiiktatni, és ezt csak támogatja az univerzalista, a pluralitás és a különbözőség kognitív leértékelésével vádolható szemléletmódok által megjelenített — folytonosan kísértő — veszélyre oly érzékeny posztmodern figyelem. Tudományos világnunk specializálódása ma már ugyanis nemcsak a természettudomány szakterületein nyer teret, hanem az úgynevezett szellemtudományok körében is, és nemkülönben a filozófia területén, amely a jelek szerint már hosszú ideje elvesztette az emberi ész egységébe és egyetemességébe vetett bizalmát.”<sup>6</sup> Pedig ennek az egyetemességnek, univerzalitásnak, a „minden emberre egyaránt vonatkozásnak” az őrzése lenne a feladatunk.

<sup>4</sup>A teológia és filozófia keserűnek ítélt önkeltetéséről lásd Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (Ford. Rác Péter.) Európa, Budapest, 1986, 50.skk.

<sup>5</sup>A nem vulgár-termesztudományos természettudósok már jó száz éve tudják, hogy saját tudományuk is legalább annyira relatív, vagy inkább emberi, mint a bölcsész észhasználat kritikai potenciálja. Lásd Werner Heisenberg: *A rész és az egész*. (Ford. Falvai Mihály.) Gondolat, Budapest, 1975, különösen 269–286.

<sup>6</sup>Johann Baptist Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*. (Ford. Görfői Tibor et al.) L'Harmattan, Budapest, 2004, 148.

### *A kultúrpeszsimista társadalomtudományi megközelítés elégtelensége*

Most, hogy a teológia és a filozófia (teológia és szellem-~~bölcsész~~ tudomány) kognitív magányát felvázoltuk, harmadik állomásként le kell írunk még egy kicsi és rövid közjátékot a ma embernek nevezhető *homo sapiens sapiens* harmincötezer éves történetében: a társa-

<sup>7</sup>John Lukacs, Francis Fukuyama és mások már nyíltan szólnak a társadalomtudományos paradigma relativizálásáról. Ennek elismerése az idézett Habermas-beszéd is.

dalomtudományi paradigma térhódítását és ajánlatainak csődjét. Ennek a csődnek azonban — véleményünk szerint — még ki kell nyilvánulnia, addig is röviden néhány előzetesnek tűnő megállapítás minderről.<sup>7</sup> Az Európában már többnyire elfogadott, a társadalomtudományban is jogalapra szert tévő, alapvetően konzervatív szekularizációs elmélet hívei ugyan különféle utakon haladnak, mégis jól kivethető közös igényük, hogy a vallás jelentőségének csökkenése, átértelmeződése, megjelenítése, egyáltalán ennek az értelmezési keretnek a fenntartása mennyire fontos számukra — mintha ezen múlna, hogy az ember vallási kérdésekben képes lesz-e még értelmezhető (társadalomtudományi) módon megszólalni. Tulajdonképpen angol nyelvi (a nyelv kultúráteremtő erő) területre került dolgozatunk tárgyának sorsa: a kultúra leírásának vagy megítélésének a lehetősége. Ma a társadalomtudományok területén és angol nyelven próbálják a filozófia és a vallásfilozófia életben maradását kivívni a konzervatív filozófusok, társadalomtudósok — szociológiára vállalkoznak a teológia és a filozófia elgyöngülése miatt. Ahogyan a teológia halálát főleg német gondolkodók a vallásfilozófia igen magas szintű művelésével próbálták (látszólag sikertelenül) feltartani, úgy a filozófia végső elmúlását (a frankfurti iskola hívei mellett) a konzervatív társadalomtudósok próbálják késleltetni. Ebben az értelemben a szociológiai megalapozottságú frankfurtiak nevezhetők kultúrpeszimizistáknak (a művelődés, a kultúra a félműveltek kezébe kerül, akik modern /kultúr/barbárságot hoznak létre), harcostársuk ebben a küzdelemben érdekes módon a szekularizációs tézist valló (szociológiai, teológiai, filozófiai síkon mozgó) Taylor-i iskola<sup>8</sup> és mindazok (a filozófus Roger Scruton és társai, akik egyébként sokat merítettek T. S. Eliot, M. Arnold és F. R. Leavis kultúrafelfogásából), akik általában a tömegkultúra, a tömegmédia jelentőségének növekedése ellenében, és egyéb kultúraértelmezésekkel szemben még kötődnek valamiféle, utóvédharcait vívó, történelmileg megragadható kulturális hagyományhoz, elithez.

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a társadalomtudományok német iránya, egészen Habermasig tudott arról, amit az „ész mítoszának” neveztek, és aminek („ellenségek” általi...) feltárására vonatkozóan Horkheimer és Adorno olyan szépen figyelmeztet: „Azzal, hogy a haladás destruktív oldalára történő ráeszmélést ellenségeinek engedi át, a vakon pragmatizált gondolkodás elveszíti megszüntetve-megőrző jellegét és ezért az igazságra vonatkozását.”<sup>9</sup> A német hagyományokon nyugvó kultúrpeszimizmus és az angolszász gondolkodásmód (a jelenlegi fővonallal „ellenséges”) saját tapasztalatait, nyelvileg is jellegzetes fordulatait, elemeit elővéve vívja modern, posztmodern szellemi harcait. Az angol-amerikai szellem Taylорral, Casanóvával, Scrutonnal lép elő — mintha az angol (nyelvű és gondolkodásmódú) szekularizációs modell lehetne az elfogadható közbeszéd formája a már rég halott teológiai, filozófiai beszédmódok, illetve az általuk javasolt kezelésmódok helyett. Mintha az istenkérdés új (angol nyelven zaj-

<sup>8</sup>Bővebben lásd Charles Taylor: *The Secular Age*. Harvard University Press, 2007, 505–539.

### **Kortárs angolszász társadalomtudósok és az istenkérdés**

<sup>9</sup>Marx Horkheimer – Theodor W. Adorno: i. m. 11–62.



ló) nyelvjáték keretei közé került volna — a társadalomtudósok itt újra elkezdenek Istenről beszélni, holott a szociológia első önképei (akár a frankfurtiak is, akik a vallás és a kultúra szétválasztásában voltak érdekeltek) éppen a teológiai, metafizikai beszédmóddal szemben (is) határozták meg magukat. Ráadásul maga az angol nyelvű filozófiai hagyomány egyik legerősebb vonulata éppen az a folyamatosan újraszűlítő empirizmus, ami ellen és persze Descartes önhitt ész-értelmezése ellen, vagy legalábbis ezek között közvetítve próbált Kant gigantikus, hamvába hullott ész-kritikai kísérletével (felvilágosodott és német) békesseget teremteni. A vallási tapasztalat angol nyelvű (vagyis ma már az egész világra vonatkoztatható) érvényességéért, egyáltalán annak felvethetőségéért, annak megmentéséért folytatott szellemi küzdelem zajlik Taylorék szekularizációs tézisének keresztül a politikailag korrekt, teljesen elvilágiasodott világi beszédmód ellenében. Illetve a német Habermas és tanítványai révén új „kooperatív” feladatként kellene a teológia, a filozófia és a szociológia összehorolását még valahogy a modernitás mostanra kialakult, megszüntetendő szűkösségét túlhaladva összehozni — mindezt már a tömegkultúra, a tömegmédia utáni kultúrában, vagyis az „új kultúra” ellenében. A tömegkultúra, a tömegmédia posztmodern utáni korában azonban már eleve premodernnek, vagy legjobb esetben is modernnek (vagyis korszerűtlennek) tűnik ez az idejétmúlt fáradozás. (A tömegkultúra, a tömegek kultúrája önmozgásából következően napjainkban győzi le a mindenféle tudásra, előjogokra, műveltségisményre hivatkozó különböző természetű eliteket, természetesen saját elitjét is, vagyis a tömegkultúrára hivatkozótat is...)

### *A kultúratudományi gondolkodásmód kiegészíthetősége*

Az idejétmúlt elméleti vitáktól angol nyelvterületen a tömeg, a nép már eleve ellépett a II. világháború végétől kezdődő időszakban. Tulajdonképpen a gesztus az angol munkásfiatalok — akik aztán maguk is értelmiségiek lettek — nagy szellemi vívmánya, akik a régi kultúrelittel, a polgársággal szemben — újra, vagy inkább most végre először — proletár kézbe kívánták venni és fejben, nyelvbe helyezve tartani a (társadalom)tudományos közbeszédet. A munkások nem a polgártól akarták megtanulni, hogy kik is ők — saját nyelvjátékokra, saját szempontokra és értelmezőkeretekre vágytak. A kultúratudomány (*Cultural Studies*, a továbbiakban: CS), amely nagyjából a meglévő proletár-kultúra, az angol gyár-univerzum kultúrájának szintjéről indított, a háborús sokk után nem törődött a szellemi utóvédharcokkal, hanem valami üdítően újba, vonzóba kezdett. A német marxista alapú kultúrpeszsimista társadalomkritikával (Adorno, W. Benjamin, Horkheimer, Habermas) a teológia és a filozófia felszámolásának (ön)kritikus (és későpolgári) gyászmenetével részben szemben, vagy azt inkább kiegészítendő az angol CS már a proletárkultúra feltérképezésén, annak leírásán és fejlesztésén fáradozott. Megtette azt a fordulatot a marxista alapozású

társadalomtudományon belül, amit az egyház talán Ferenc pápa (régén volt új!) hangsúlyválasztásaiból következően most talán maga is ismét, és még inkább hangsúlyoz majd. (Természetesen ezek a hangsúlyok nem különböznek a II. Vatikáni zsinat alapbelátásaitól és nem érvénytelenítik azokat, hanem kiegészítik az eddig volt pápák, ezzel egyetemben a teljes egyházi hagyomány teológiai, bölcséleti, szociális természetű, időről-időre átalakuló hangsúlyait. Ferenc pápa, ahogyan a monoteista zsidó-kereszténység is élet-közeli vonulataiban tette és teszi, radikálisan komolyan veszi a szegények, a szavakban, tudásban, információban, anyagiakban és egyebekben szegények, a víz-alatt, vagy az oxigénhatár-fölött élők, a szegények, a proletárok kultúráját.) Ennek a régvolt és ma is élő emberhalászos plebejus-étosznak társadalomtudományos megfelelője tehát a CS irányzata. Mivel a CS a háború utáni atombombákkal, koncentrációs táborokkal körülvett és belakott polgári élet elégtelenségeit, és a koraötvenes évek ismételt polgár-reneszánsz térhódítását érezte, a kultúra új, munkások által meghatározott fogalmának kidolgozásába fogott. Nem voltak teológiai-filozófiai-polgári-németes skrupulusai, a legjobb utat választotta, nem menekült, távozott el, hanem angolosan érkezett: nem bíbelődött a definíciókkal, hanem kiindult abból, ami van, abból, amibe született, amit látott: a proletárság kultúrájából. A CS ezen a vonalon haladva egészen napjainkig előretörve különböző irányzataiban a kultúrát olyan beállítódások és értékek (szellemi és anyagi) rendszerének érzékeli és látta, amelyek a munkásemberek viselkedésében, cselekvéseiben, szellemi és anyagi produktumaiban jelennek meg.<sup>10</sup> Ha „a kultúra a közösségekben érvényes standardizálódások egésze”, akkor a kultúrát alkotó szokások kialakulását nevezzük standardizációnak. Ez végbemegy a kommunikáció, a gondolkodás, az érzésvilág és a viselkedés/cselekvés szintjén.<sup>11</sup> A munkás-kultúrák ebben az értelmezési keretben nem zárt olvasztótégelyek, hanem belsőleg heterogén, kifelé nyitott és folyamatosan változó hálózatot alkotnak. A három kulcsszó a dinamika, a hibriditás és a belső heterogenitás — ezek mentén szerveződik a munkáskultúra is (ha mindezt ebben az úgynevezett *kohéziós modellben* fogjuk fel).

Ezen a modellen túllépve azonban manapság már inkább multikulturalitásról és interkulturalitásról beszélnek, miközben a kohéziós modellel is igyekeznek közösségeket, népeket, munkástársadalmakat figyelemmel kísérni, vizsgálni. A multikulturalitás, ha több kultúra koegzisztenciájaként fogjuk fel egy társadalmon belül, nagyjából megfelel a nyugati társadalmak mostani, tömegkultúrán is lassan túllépő alapállapotának, önfelfogásának. Az interkulturalitás viszont még inkább vágyott (még nem tény, hanem) állapot: ezt a célt meghatározott cselekvésformákkal kell létrehoznunk — akkor történik meg, ha különböző kultúrákhoz tartozó emberek kapcsolatba lépnek egymással. A multikulturalizmus — véleményük szerint — háromféle lehet: kulturális apartheid (a társadalmi

<sup>10</sup>Bővebben lásd Ward H. Goodenough: *Cultural Anthropology and Linguistics*. In Paul L. Garvin (szerk.): *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Georgetown University Press, Washington, D. C., 1957, 167–173.

<sup>11</sup>Klaus-Peter Hansen: *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. UTB, Stuttgart, 2003, 39.skk.

### **Multikulturalitás és interkulturalitás**

esélyek alapja az etnikai rangsor), asszimilációs (az etnikai kisebbségek három generáció alatt igazodni tudnak a többséghez), illetve policentrikus (a középpont nélküli társadalom modellje, például Svájc, Kanada hivatalos önképe). Az interkulturalitás a policentrikusság mutációja (amúgy jórészt a *postcolonial studies* területéről ered), ahol is mindkét kultúrában otthonos értelmiségiek megfelelő objektivitással tudják mindkét kultúrát megítélni. A C. Leggewie és S. Baringhorst kutatási alapján is kirajzolódó *contact zone* (érintkezési felület) játéktéréből jön létre a harmadik tartomány (*third space*), amikor is a kapcsolat a két kultúra közös érintkezési felületei mentén létrehozza ezt a közös, harmadik területet, tartományt. Kulturális érintkezési felületek és közös tartomány tehát, de nem szintézis. Mindenesetre új, lehetséges minőségek gondolják el mindezt azok, akik ebben gondolkodnak. (A világ szintézisééről, a globális harmadik tartomány kialakításáról egyelőre még nincs szó — jelszava viszont már megvan: „Világ proletárjai globalizálódjatok!”)

**Richard Hoggart  
és a CCCS**

Visszatérve a kezdetekhez, a munkásönazonosságra építő CS tehát nem bibelődött az előzményekkel, hanem a súlyos teológiai és filozófiai ballaszttal nem törődve, tehermentesítő módon új mitológia, munkás-mitológia írásába fogott. A II. világháború után az angliai oktatási szisztéma a felnőttképzések irányába mozdult el, ezzel is elszakadva a szociális helyzet által meghatározott polgári-sult oktatási modellektől. Megszületett az igény arra, hogy végre kimondottan osztálynézőpont alapján tekintsenek a kultúrára. A CS alapító aktusa Richard Hoggart *The Uses of Literacy* (1958) című műve minden polgári megállapodáson és gátló megegyezésen túllépve komolyan veszi a populáris irányzatokat, a tömegkultúrát, és eredeti érvelésekkel bizonyítja, hogy hagyományos irodalomtudományi eszközökkel bármely kulturális produktum megragadható és elemezhető. Célja volt az elhatárolódás a polgárság kultúrájától, éppen azért, hogy a munkáskultúra rátaláljon saját önállításaira. Közben különböző gondolkodók jutottak különböző megállapításokra, középpontba állítva hétköznapi cselekvésformákat, a tömegkultúra és a minőség összekapcsolását, vagy éppen a munkásosztály kulturális harcát.<sup>12</sup> A CS hamarosan Birminghamben akadémiai pozícióba került, amikor 1964-ben létrejött a *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS). Ez az a pont, ami a munkásosztály akadémiai pozícióba kerülésének és ezzel együtt kódolt vereségének kezdőpillanata. (Korábban a kultúrpezzimista Adornoék polgárként /ahogy ezt Marx és Engels is tette/ igyekeztek képviselni a munkásosztály érdekeit.)

A *The Uses of literacy* megjelentetéséről kollégái le akarják beszélni Hoggartot, mondván, nem kapja meg az angol professzori katedrát, ha ilyesmivel (helyi sajtó, populáris zene, tömegirodalom és képregények, a lakások ikonográfiája, a sport megjelenítése stb.) jön elő. Hoggart megjelenti a kötetet, megkapja a katedrát, amit csak azzal fogad el, ha felállíthatja a CCCS-t. A CCCS-ben aztán külön-

<sup>12</sup>Programadó alapművei például Raymond Williams: *Culture and Society* (1958), uő: *The Long Revolution* (1961); Edward P. Thomson: *The Making of the English Working Class* (1963). Hoggarttal őket tekintik a CS alapító atyáinak.

## A CCCS fő kutatási irányai

böző alcsoportok működtek, amelyekben az egyetemisták is igen aktív tevékenységet fejthettek ki, létrejött többek között a média-csoport, a szubkultúrák csoport, a munkás csoport, a nőtudományok csoport. Stuart Hall, a mozgalom másik vezéregyénisége 1951-ben Oxfordban kezdett irodalomtudományt tanulni, és miután belátta, hogy „a kulturális kérdések abszolút halálosan komoly politikai kérdések”, csatlakozott Hoggarthoz, akivel és még egy titkárnővel kezdték el fölépíteni a CCCS-t. Hall 1964-ben kiadja *The Popular Arts* című nagyhatású könyvét, amely nem a hatáselemekkel foglalkozó amerikai iskolákat követi, hanem markáns egyéni utat választ. Az iskolai nevelés oldaláról értekezik a népszerű kultúráról, és „a modern kommunikációs formákon belül kíván vitát folytatni” abból a célból, hogy ízlésnevelést végezzen. Ezért aztán olyan műfajokkal, jelenségekkel, közkedvelt szórakozási felületekkel, médiumokkal foglalkozik, mint a mozifilmek, a bűnügyi regények, a western, vagy épp a jazz. 1964 és 1979 között dolgozik Hall a CCCS-ban (1968-tól vezetője), és tanítványaival karöltve a Hoggart-féle interpretatív és irodalomtudományi megközelítést etnográfiai és szociológiai elemzésekkel egészíti ki. Ettől az időszaktól kezdődően a szociológusok jelentős hányada figyelmét a CS felé fordította, és ezen az irányzaton belül keresett magának terepet, módszert és egyetemi katedrát. Innentől világos az elhatárolódás az amerikai kommunikációtudománytól és médiaszociológiától, illetve az előbb említett kultúrpeszimizista frankfurtiaktól is. Ki-hagyhatatlan a töredékes áttekintésből az 1980-ban kiadott, részben a Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, Paul Willis által írt, illetve szerkesztett *Culture, Media, Language* című kötet, amely összességében a mindenkori befogadó aktív szerepére helyezi a hangsúlyt, elfogadja ugyan a média ideológiai természetű felfogásait, ugyanakkor elhatárolódik azoktól a nézőpontoktól, amelyek szerint a médiaszövegek diktátumok, vagy „transzparens jelenség-hozók” lennének. Nem foglalkozva az iskola (még inkább gondolkodásmód) jelenlegi helyzetével,<sup>13</sup> a töredékes áttekintés végén kijelenthetjük, hogy napjaink leghatásosabb és leginkább közkedvelt kommunikációs, médiás, társadalomtudományi (vagyis rejtetten teológiai és filozófiai tartalmú) gondolati erőfeszítését a *Cultural Studies* fogalma alá rendelhető irányzatok tevékenysége jelenti.

Olvasgatva a korábban már említett Richard Schaefflert, úgy tűnik, hogy a kérdések burjánzó sokszerűsége a világra való rákérdezés módozatainak különbözőségeiből fakad. Schaeffler az idevágó szellemtörténeti témák határvidékeire utalva joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a kérdések újra és újra, akarva akaratlanul érintik a teológiai és a filozófiai kérdésfeltevést. Miközben Schaeffler nagy vonalakban bejárja a modernitás Plótinostól Rosenzweigig tartó hagyományértelmezéseit és kultúrafelfogásait, világossá teszi, hogy a valóságfelfogás filozófiai mibenlétéről és annak változásáról is szó van akkor, amikor kultúráról beszélünk.<sup>14</sup> A lassan aka-

<sup>13</sup>Jól használható szócikkkel, életmű-áttekintésekkel Chris Barker: *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. Sage, London, 2004. Az irányzatok jövőjéről ú: *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. Sage, London, 2002, 98–220.

## A kultúratudomány intézményülése és a kultúra szabadsága

<sup>14</sup>Richard Schaeffler: *A vallásfilozófia kézikönyve*. (Ford. Czákó István et al.) Osiris,

Budapest, 2003,  
185–223.

<sup>15</sup>Manuel Castellsszel folytatott vitájához, a médiaimperializmusról lásd Herb Schiller: *Information Inequality. The Deepening Crises of America*. Routledge, New York, 1996.

<sup>16</sup>Reiner Matzker: *Die Reise nach Paradies. Säkularisierte Religiosität am Beispiel Star Trek*. In Kai-Uwe Helmmann – Arne Klein (szerk.): *„Unendliche Weiten...“ Star Trek zwischen Unterhaltung und Utopie*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1997, 139–153., 141.

<sup>17</sup>Karl Erik Rosengren: *Kommunikáció*. (Ford. Domján Krisztina.) Typotex, Budapest, 2006, 72–76.

démiai elitté vált, a tömegkultúrát az osztályharcos elköteleződés arcvonalaiba helyező, korábban munkáselköteleződését hangsúlyozó CS mintha érezné önnön fogyatékoságait (a polgáriás jóllakott lanyhulást), az utóbbi két évtizedben a tömegtársadalom helyett már inkább hálózati társadalomról beszél.<sup>15</sup> A felmerült és nem is említett kérdésekre adható válaszok megfogalmazását ezzel természetesen prolongáljuk, transzponáljuk, transzformáljuk, hálózatosítjuk, és közben építjük a Star Treket, a nagy űrparadicsomot, amivel kiutazunk a semmibe, találkozni a semmivel.<sup>16</sup> A szerves, történetileg már bizonyított emlékezetkultúra hiányából fakad az a törekvés (a múltat végképp eltörölni...), hogy a kultúrának, ha lehet, sci-fi intézményeket találjunk — valaha ilyennek tűnt a ma már a történelmi múltba vesző marxizmus, vagy a korábban említett CCCS is. A kommunikációtudós K. E. Rosengren (aki bizonyára olvasta Cassirert) a maga bölcs modorában ki is jelenti, hogy a kultúrának nincs intézménye, vagyis hogy a kultúra a különböző nagy rendszerek (tudományok, gazdaság, művészet, jog, politika, vallás stb.) közös mozgásában alakul, él, mozog, változik.<sup>17</sup> A kultúratudomány tehát e bonyolult mozgás egyik elemeként figyelmét arra a kultúrára fordítja, ami nincs se itt, se ott, hanem mindenütt jelen van — az étkezésben, a közlekedésben, a fogmosásban, a színházban, az autóvezetésben stb. Ebben az értelemben minden vizsgálat tárgya lehet (autó, zene, film, viselkedés, kutyatartás, bébiruhák, oroszlánvadászat stb.). A kultúratudomány, ahogy senki és semmi sem, egyet nem tud, létezésének axiómáit, saját nézőpontjának alapjait megállapítani. Abban bízhatunk tehát, hogy miközben a kultúratudomány intézményesül, a kultúra továbbra is (akadémiai, művészeti, politikai, munkás) intézmény nélkül marad. A kultúra szabad és mindannyiunké — proletároké és nem proletároké, tudósoké, zenészeké, családanyáké és autóbuszvezetőké, a kultúra a dolgozó és a munkára képtelen embereké. Ennyi elegendő is nekünk ahhoz, hogy végül ismét, növekvő reménnyel kijelenthessük, a kultúratudományt is transzcendálva, ismét csak a teológiai, a filozófiai, szóval a szellemtudomány örökkön bizakodó szabad és kritikus erőterében és ajánlatával: „az ember Isten gyermeke”. És ha így van, akkor az erre a belátásra vonatkozó rész tudásnak, rész kultúrának is van helye a kultúra egészében — természetesen a környezetvédők, az ezoterikusok, a természettudósok, a kultúratudósok, és persze az áruházi árufeltöltők, a mozigépészek, a szórakoztatóipari munkások világa, világi, rész kultúrája mellett.

# Testvérvizsály

Faágra tűzve kancsítunk, tag nélkül, kosáremberek,  
 vagy vértócsában püffedt zsák, fekszünk az út két oldalán.  
 A hajdina ki fog nőni, a letiport rozs lábra áll,  
 ha idén nem, hát jövőre, ha akkor sem, majd mást vetünk;  
 muhart, kölest. A felvert sík a csatazajt kiheveri,  
 varázsszóra megélednek felperzselt falvak, városok.  
 Ha falu nem, fal épül majd: erőd, várkastély, bástyafok;  
 hálóterem, a nászágyon esőzni fog az ősi mag.  
 Fogan a mag, az úr felnő, urának húséget fogad;  
 feszes láncinge testhez áll, jogai és kötelmei.

Mező a test, a birtok csíp, az égen sérelem köröz;  
 ugat a falka megtorlás, ahol a bosszú, ott a jog.  
 Városra gróf, arra püspök, herceg és gróf püspökre ront.  
 Válaszban a viszontválasz, és így tovább; ördöggyolyó.  
 Ez elhajtja a jószágot, az felégeti a határt.  
 Ez követeket mészárol, az megvakít rokonokat.  
 Egy vazallusi meghajlás, egy méltánytalan pajzsadó,  
 egy el nem foglalt örökség, egy nő vagy egy tehén miatt.

Asztalos koporsót díszít, egymást formálják harcosok.  
 Háború a jövő méhe, sarkantyúzva gyorsabb a ló:  
 hadar a kard, gerely röppen, sisak hasad, reped a vért;  
 rátámad újra, arcából kiszél egy jókora karéjt,  
 kanyarít az oldalából, már karja sincs, már lába sincs,  
 lerogy a ló lovasával, angyal valakit hazahív.  
 Kaszabolók, kaszaboltak, előretörés, visszakozz,  
 a sós szélben, vizes szélben elnehezülnek szárnyai.  
 Kalapra tűzve emberujj, emberszalonna hús dukát.

Szekérkonvoj, kordé jön-megy, rajta nyersbőr, vászonz, ruha;  
 kifordított lakásbelső, felkoncolt has, a vagyonunk.  
 Ütközet alig, sok rablás, elkótyavetyélt városok.  
 Kályharostély, mozsár, mérleg, eke, üllő, vas gereben.  
 A hajdina kinőhet még, kölest vetünk a rozs helyett.  
 Gyertyatartó, tükkör, szőnyeg, olajlámpa, könyvtárnyi könyv.  
 Kancsít a test, zarándokút, körforgás, portya, semmiért.  
 Gurul tovább, világgá megy, amiért élt hét nemzedék.  
 Kétoldalt vér, alvó gyertya, tócsában mag, felnőtt a zsák.

# Rába György négy verséről

HALMAI TAMÁS

1975-ben született Pécsen. Költő, kritikus. Legutóbbi írását 2013. 6. számunkban közzöltük.

## *Látvány és látomás között — Elvarázsolt lovak*

A mesék ráción túli logikáját, a természeti jelenségek miszteriális autonómiáját s a költészetről való gondolkodás komolyságát révületes — s Rábára különben is igen jellemző — álomi látásmód rendezi egybe az *Elvarázsolt lovak* című költeményben (in *A vonakodó Cethal*, 1998). A szöveg a kiskompozíciós műgondot is kristályosan példázza:

### ELVARÁZSOLT LOVAK

*Körülöttem földbe dalolt  
ideges lovak  
a szél az eső ripacsossá  
csíkozta horpaszukat  
csüdjük rég a talajba süppedt  
gyökéreként vágójukat fogja vissza  
bőrüket a szeder borostyán  
szúrja s megrándulni se tud már  
az orkán is kerekedőben  
sörényüket tépi cibálja  
levél-tajtékjuk szertefröccsen  
egy helyben horkannak nyihognak  
riadoznak elérhetetlen  
messzeségbe*

A címbéli „elvarázsolt” jelző, mert cselekvő igéből képzett befejezett melléknévi igenév, azt sugallja: valaki vagy valami — Isten? a sors? a természet? — végleges, talán visszavonhatatlan műveletet hajtott végre. Mégpedig — a jelképtan útmutatásai szerint — a hatalom és hűség túlvilági lényein: a lovakon. Az első sorban a mágikus tett pontosításaként értelmezhető szókapcsolat („földbe dalolt”) az ének/vers/szó baljós varázshatalmára utal (az „elvarázsolt” kitétel a mű jelenetezéséből visszaolvasva az ’elátkozott’ jelentést veszi fel); ilyesformán az erről hírt adó versre (illetve szerzőjére, beszélőjére vagy olvasójára!) is visszavonatkozatható.

A fölütés („Körülöttem”) én-központú szcenikát és szabályos térszerkezetet (körkörös elrendezettséget) vetít előre. Ám a vers, mivel viharos életképet tematizál, más irányt vesz: a beszélő körül nem egyensúlyba rendeződnek, hanem veszedelmessé zavarosodnak a jelenségek.

A pusztítás erői növekedvén (a szélből és esőből orkán lesz) fokozódik a kiszolgáltatottság is — hogy kié, kiké? A kétféle attribútumkör („horpaszukat”, „csüdjük”, „vagtájukat”, „sörényüket”, „horkannak nyihognak” vs. „gyökérként”, „levél-tajtékjuk”) keveredése ama olvasat felé visz: a vihartól tépázott erdő, liget vagy park látványa kelt a vers alanyában látomásos képzeteket. Jóllehet nem tudható biztosan: metaforikusan vagy szó szerint értendőek-e a mondottag; azaz (higgadt közelítésben) a viharok kitett fák öltik föl megátkozott állatok képét, vagy (ha az olvasó is enged a bűvöletnek) ellenkezőleg: valóságosan elvarázsolt lovak válnak hasonlatossá az elemektől meggyötört fákhöz. (Elvarázsolt lovaknak látni az orkánban vergődő fákat: költői képzelet vagy a harmadik szem tisztánlátása kell ehhez. Avagy a tények mögé tekintő valóságismeret.)

<sup>1</sup>Vö. „Énekelni és gondolkodni: ezek a költészet / szomszédos fatörzsei. // A létből sarjadnak és belenyújtóznak / igazságába. // Viszonyuk elgondoltatja, amit Hölderlin / az erdő fáiról énekel. // »És ismeretlenek maradnak egymás számára, / amíg csak állnak, a szomszédos törzsek.«” Martin Heidegger: *A gondolkodás tapasztalatából*. In M. H.: *Költemények a gondolkodás tapasztalatából. Németül és magyarul*. (Ford. Keresztury Dezső.) Societas Philosophia Classica, Budapest, 1995, 87.

Alaktani vonatkozásban, poétikai vetületben akárha szétzilált szonettet olvasnánk: a tizennégy, szakaszosan-szaggatottan meg-meg-irramodó sor a lendületes soráthajlásokkal, a véletlen-váratlan majdnem-rímekkel („lovak” — „horpaszukat”, „borostyán — se tud már”, „kerekedőben” — „szertefröccsen”), a jambusok változó szótagszám melletti túlsúlyával már csak nyomait hordozza egy lehetséges szerkezeti harmóniának.

A viharosan fokozódó mozgalmasság (erőteljes kép- és hanghatásokkal) s az egy helyben állás kényszere<sup>1</sup> — szövegszervező ket-tősségként — a beszélő körül fenyegetően növekvő feszültséget képez; ez kívánja meg s igazolja vissza a szabálytalan formát, a zaklatott ritmust, a szétszórta és esendő rímeket.

A zárlat két sorban mindössze három szót bocsát rendelkezésünkre. Mindháromnak saját súlya van. A „riadoznak” a vers alapérületét rögzíti; az „elérhetetlen” szinte egy létfölfogás végkövetkeztetése; a „messzeségbe” (amely figyelemfelhívóan szokatlan bővítőmánya a „riadoz” igének), önmagában alkotva zárósort, trochaikus eréllyel nyit távlatot — ha hiábavalóan is.

A távlatoktól megigézett, de tehetetlenségre kárhoztatott lovak (fák) alakjában nem nehéz fölismerünk az allegorikus utalást: a távlatoktól megigézett, de tehetetlenségre kárhoztatott ember sorsképétét.

### ***A betűk embersége — Gutenberg méltatása***

Vörösmarty pátoszos epigrammája, *A Gutenberg-albumba* (1839) — amellet, hogy tündökleles mondattani kompozíció — a romantika szenvedélyes pesszimizmusának jellegzetes mesterdarabja. A felvilágosult gondolkodás és a reformkori szellemiség e körmondatos foglalata az eszményi feltételekhez szabott szebb jövőbe távolítja a hiteles hála eseményét: „Az lesz csak méltó diadal számodra, nevedhez / Méltó emlékjelt akkoron ad a világ”.

Rába György bő másfél századdal később írja meg a maga művelődéstörténeti hommage-át; szinte formálisan is kapcsolódva a nagy



elődhöz (Vörösmarty elismételt „méltó” jelzőjére rezonál az itt cím-  
béli „méltatás”). A verset a *Földlakó* című kötetből (2006) idézzük:

#### GUTENBERG MÉLTATÁSA

*Az enyémmé pecsételő  
s miénkké baráti ragok  
s a szemhatárt tágítva képzők  
sereggé sokasodtatok  
mint a rizs kukorica krumpli  
a könyvnyomtatás legyen áldott  
nem egyszeri festmény szobor  
táplálhatja a nagyvilágot  
rézbőrűt feketét fehérét  
mállik a kő fakul a szín  
másolaton bosszankodol  
bántó hiányosságain  
bezzeg százezer milliós szám  
szétrajzó szavak mondatok  
a tudást a szélrózsa minden  
útjára vitték nyomtatott  
bölcsség keletre nyugatra  
eljuthatott északra délre  
jelekből tanulva az ember  
az egyetértést így elérte  
még a testvériséget is  
hála a betű erejének  
föltűnsz békesség délibábja  
ha a szomszéd gondját megérted  
az igazság sokszorosítva  
nem az enyészetnek kitett  
kopárrá Bizánc ridegülhet  
de falun is élsz ismeret*

Vörösmarty is, Rába is a könyvnyomtatás dicséretébe foglalja a szel-  
lem embere iránti hódolatát. S megfordítva: a kultúra szakembe-  
rére emlékező sorok mindkét esetben a kiművelt eszmélet dicsősé-  
gét hirdetik.

A póztalan félrímekkel egybetartott poétikai szerkezetet a szórend  
verset keretező nyelvtani rendhagyása („s miénkké baráti ragok” —  
„kopárrá Bizánc ridegülhet”) is erősíti. A tagolatlan szövegtest  
kompozíciós rendjét döntően mégsem ezek az alaki tényezők biz-  
tosítják. Sokkal inkább a versbeszéd kitartott türelme, míves céltu-  
data. Olyan tágas horizontú megoldásokkal, mint a személyes  
(„enyémmé”) és a közös („miénkké”) egymást feltételező minősé-  
gei; a „szemhatár” Rábánál védjegyértékű motívuma; a szóhaszná-  
lat szakrális igénye („áldott”); avagy a pátosz és irónia között le-

begtetett aforisztikusság („jelekből tanulva az ember / az egyetértést így elérte”).

Az 1–4. sor megszemélyesítő megszólítása („Az enyémmé pecsételő / s miénkké baráti ragok / s a szemhatárt tágítva képzők / seregge sokasodtatok”) a nyelvvel ápolt viszony bensőséges evidenciájából bont ki minden további közlendőt. A megszólítások megszólítottak többsége („sokasodtatok”, „bosszankodol”, „föltűnsz”, „megérted”, „élsz”) a tárgyhoz illően komplex retorikai alkotmányt eredményez.

Pontos és végleges minden egyes szó. A „táplálhatja” kitétel azt tudatosítja: *létfeltétel* a kultúra; a sokszorosíthatóság technológiai élmenye („nem egyszeri”) az elmúlás („mállik”), azaz az idő legyőzését hirdeti — más szófordulatok („nagyvilágot”, „rézbőrűt feketét fehéret”, „szélrózsa”, „keletre nyugatra”, „északra délre”) az áthidalt tér történelmi vívmányáról tudósítanak. A kultúra/kultúráltság térideje e fölfogásban mintegy az isteni örökkévalóság világaival rokon. (Igaz, itt elsőrendűen irodalmi kultúráról, nyelvi kultúráltságról van szó: hiszen nem a „festmény” s a „szobor”, hanem a kedvezőbb medialitással bíró könyv<sup>2</sup> szavatol azért, hogy a megörökölt tudás örökös kincs lehessen.)

A vers kulcsfogalmai az érző-gondolkodó ember hagyományos értékei: tudás, bölcsesség, egyetértés, testvériség, békesség, igazság. Ezt az eszménysort fogalmazza teljessé a zárlat: „de falun is élsz ismeret”. A „falun” helyhatározó új elemet hoz a versbe: szociális kompassiót, politikai vetülettel (Bizánc neve az erőszakos hatalmi központ jelölőjeként olvasható); az „ismeret” kategóriája pedig már-már anakronisztikus (valójában időtlenül lényegi) értékjelölés: a józan ész, a tiszta elme, a megismerő értelem *morálja* összegződik benne. Annak *hite*, hogy közös igazságaink a racionális, *tehát* megbeszélhető gondolatok közt keresendők.

A humanisztikus óda nem a kétezres évek divatműfaja — amint az erkölcsi súlypontok latolgatása sem paradigmatisztikus művészi tett mainapság. Rába György versének múlhatatlan érdeme, hogy e látzólag korszerűtlen műfaji gesztust elevenné varázsolja. A mű óvatos, tűnődő eufóriája s felvilágosult, mérlegelő meditativitása a nyelv, a kultúra, a megismerés és a megértés egymásból kifejlő ideáit a humánus eszményében boronálja össze.

A nyelv világteremtő, létalapító, személyiségformáló hatalmának puszta belátásán túlmutat ez a gondolatiság: etikai horizontján a betűk embersége követendő mintává lényegül, s nem csak a betűk embere számára.

### *Az élet mint agapé — Szeretetvendégség*

„Nem volna nehéz rábukanni e versek jelentésbeli barlangrendszerében a szó szerint alig emlegetett ’szeretet’ búvópatakára, s arra, hányféle módon színezi, mossa át a sorokat, szavakat, s egymáshoz való vi-

<sup>2</sup>Egyetlen kedves és jellemző példa — a kortárs népszerű irodalomból — arra, hogy a könyvek iránti hódolatos szeretet nem ismer sem műfajpoétikai, sem szociokulturális határokat: „A könyvek képesek hatalmukba keríteni az embert, ugye? Gyanútlanul sétálgatunk egy könyvesboltban, amikor is valamelyik egyszer csak meglep bennünket, mintha magától került volna a kezünkbe, csak hogy felhívja magára a figyelmet. A benne leírtak olykor megváltoztatják az életünket, néha még csak el sem kell olvasnunk őket. Van úgy, hogy egyszerűen jobban érezzük magunkat attól, ha van a közelünkben könyv. Ezek között van olyan, amit ki sem nyitottunk. »Miért vesztek meg olyan könyveket, amelyeket azután el sem olvastok?« — kérdezi a lányunk. Ez éppen olyan, mint amikor megkérdezzük valakit, aki egyedül él, hogy miért vásárolt macskát. A társaság kedvéért, természetesen.” Sarah Addison Allen: *Sugar Queen — Édes élet*. (Ford. Szakál Gertrúd.) Könyvmolyképző Kiadó, Szeged, 2012, 196–197.

<sup>3</sup>Vasadi Péter:  
„Próbaidőül rózsalángok”.  
Rába György rovásai. In  
uő: *Üdvösség ideje*.  
Esszék. Széphalom  
Könyvműhely, Budapest,  
1998, 89.

szonyaikat.”<sup>3</sup> Vasadi Péter kardinális észrevétele a Rába-líra egy általában csekély figyelemre méltatott szemléleti összetevőjére vet fényt. A *Szeretevendégség* című darab (in *Földlakó*, 2006) azon kevés Rába-mű egyike, amelyekben tematikusan is nyilvánvalóvá válik a költői látásmódot alapjaiban meghatározó szeretetelvűség.

#### SZERETEVENDÉGSÉG

*Szerettem ha fölnevettek  
szerettem hogy hangjuk csengett  
szerettem a hirtelen csöndet  
szerettem a morajló emberzsivajt  
nem szerettem az elnyelt választ  
a párhuzamos monológokat  
de kettesben a természet beszédét  
szerettem a mosollyal tűzdelt tálat  
csorgók kortyát a szikkadt ínyen  
egy kézszorítást a sötétben  
napvert árnyékot téli tűzfalon  
hogy én vagyok én éjszakáig  
szerettem s azt hogy különös a másik*

A cím sajátságosan nyitja egymásba a teológia és az irodalom horizontjait — amennyiben egyidejűleg idézi föl a keresztény *agapé* szertartását s a Kosztolányi *Hajnali részegségéből* ismert, ontologikus vendégségélmény mámorát. Azaz olyan verset föliratoz, amely a vallási és a művészi igazságok különben gyakorta széttartó irányait valaminő profán misztika vagy egyetemes lét-ön-tudat jegyében képes párhuzamba állítani.

A világképeknek ezt az univerzális közös nevezőjét (a szeretetet) nem Rába verse ókumlálja ki elsőként a történelemben, ám poétikai foglalatba mégiscsak ő helyezi a fölismerés drágakövét. Azzal például, hogy az állítások („fölnevettek”) mellé hiányzó vagy rejtett alanyt csatlakoztat. Hiszen ennek köszönhető, hogy a fölsorolás — mint szövegszervező eljárás — nem az elaprózás retorikai eszköze lesz, hanem az általános — és talán személyek fölötti, emberen túli — életszeretet megvallásáé.

Jellemzőmód a biblikus hatású gondolatritmust (a sorkezdő „szerettem” négyzteri ismétlődését) megtörő tagadóforma („nem szerettem”), tehát a szemantikai negativitás mindössze két sor hosszán érvényesül — a vers egésze: igenlő számbavétel, allelujás számadás.

A hallás („fölnevettek”, „csengett”, „csöndet”, „emberzsivajt” stb.), a látás („mosollyal”, „napvert árnyékot”), az ízlelés („tálat”, „csorgók kortyát a szikkadt ínyen”) s a tapintás („kézszorítást”) megismerő fogásai az érzékszerveken át emígy *részleteiben* befogadott világ *teljességének* örömeiben egyesülnek. Ám az ajándékszerű teljességélményt a többszörös múlt idő („szerettem” stb.), a sokszoros időbeli távolság s

az emlékezés gesztusa maga újraértelmezni kényszerül. Az időszembesítés rejtett ambíciója az életszeretet himnikus versét a megélt és belakott világtól való búcsúvétel elégiájává hangolja át.

A veszteség gyanúját kontúrozza a lezáratlanság képzetét keltő terjedelem (a vers tizenhárom sorból áll) s a mindvégig munkáló műgondra fittyet hányó, szeszélyesre komponált rímeloszlás: a „választ” — „tálat” kapcsolódáson kívül jószerével csak a nyitó és záró sorpár kap rímes nyomatékot: „fölnevettek” — „csengett”, „éjszakáig” — „máig”. (A harmadik sor „csöndet” végződése, bár harmas rímet eredményez a nyitányban, elütő hangzásával inkább az eljövő disszonanciát híreli.)

Végül, az anyagszerű emléknymok sorjázása után, a zárlat axiomatikus fogalmi karaktere („hogyan vagyok én éjszakáig / szerettem s azt hogy különös a másik”) út pecsétet a befogadói tapasztalatra. Mégpedig a Rába-féle személyiségfölfogás szellemében. Eszerint csak „éjszakáig” én az én (attól fogva átváltozás veszi kezdetét az alvó tudat mélyeiben); s ami kiváltságos boldogságot szerzett (hiszen ezzel ér véget a lajstrom), az a „másik” különössége.

A mindenkori másikról (társról, idegenről, szembejövőőről, átka-rólóról) volna szó? Vagy álomi — ámbátor nappal sem tétlen — alakmásainkra, más szóval saját idegenségünkre céloz a szöveg?

S van-e különbség?

### **Postapoétika — A csomag**

Rába György utolsó könyvének (*Disputa önmagammal*, 2010) utolsó verse, a költői életmű e gyönyörű záróakkordja a *Csak posta voltál* hangján szólal ugyan meg, de a babitsi *időtlen klasszicitás* helyébe Rábánál a személyes idővel, a saját mulandósággal s a létbe-vetettség élményével való számvetés elégikusabb s meghittebb tónusai kerülnek. Lássuk, miként!

A CSOMAG

*Leraktak engem mint egy csomagot  
irányítószámot címet se kapott  
a forgalomból kiesően  
kallódik a címkeresésben*

*Az igazságosság bírāja  
a verdiktet kimondta rája  
maholnap  
mindkét oldala behorpad*

*Mégis mostohán mért  
kalitkalkáló lelkendezem azért  
világgá*

A költemény címmé emelt, középponti képe szabatosan sejtelmes önmeghatározás; egyúttal a hermetikus-objektív líraigény szép megnyilvánulása. A „csomag” képzete tárgyiasítja az én-t, ugyanakkor művészi és bölcséleti dimenziókba emeli föl.

A „Leraktak” elemi kiszolgáltatottságot jelez; a „forgalomból kiesően” magános életről vall (avagy az élettől való búcsúvételt lírizálja); a „kallódik” a keresés, a tévelygés, az elveszettség igéje. Elégikus vershelyzet és rezignált tónus indítja a művet.

A második strófa újabb metaforarendszert nyit meg: az „igazságosság bírója” kifejezés isteni attribútumot jelöl (miközben az ítélet [„verdikt’] közbeiktatásával a kiszolgáltatottság létállapota fokozódik). Ugyancsak e részben pazar metapoétika valósul meg egyetlen szóban; a „behorpad” ugyanis nem csupán a test romlékonyságáról vall, de a szövegre magára is visszaolvasható: a versszak is mintegy „behorpad” azáltal, hogy harmadik sora jelentékenyen rövidebb a többinél; amint a harmadik-negyedik szakasz fogyatkozó sorszámú (három és kettő) is az alaktan metaszintjén beszél fogyásról, pusztulásról, veszteségről és vereségről. A föllazuló versforma — tekintethünk rá sebzett szonettként is — a széthulló életet jeleníti meg.

A rabság képzetét hordozó „kalitkalakó” a harmadik, nem kevésbé rejtelmes metafora a versben. Akárha strófáról strófára új s újabb megfejtéssel kísérleteznék a szöveg; válaszokkal, holott már a kérdést is homály födi.

E bizonytalanság mégsem fut rosszkedvű agnoszticizmusba vagy istentagadó háborgásba. Ennek legfőbb oka talán egy dramaturgiai lelemény: az utolsó sorokra a vers lírai hőst vált. A beszélő (a „lelkendezem azért” irracionális erkölcsi többletével) háttérbe húzódván a „csoszogás” titokzatos alanyára irányul végül a szavak figyelme. Ám ahogy a fölütésben a „Leraktak” határozatlan alanya, a zárlatban a határozatlan névmás („valaki”) sejteti: a postás/a feladó/a bíró/a kalitka gazdája-őre esetleg eleve megismerhetetlen. (Hogy a „rejtőzködő Isten” vagy a nyelv logikájával leírhatatlan kozmikus törvények kiismerhetetlenségéről van-e itt szó, a befogadót is érintő titok. Ha egy olvasmányban ennyi a bizonytalanság, nem csoda, hogy az olvasó is tapogatózni, találgatni, *vaktában lelkesedni* kényszerül.)

Különös eset, amikor nem a címzett, hanem a feladó ismeretlen. Még különösebb, ha e tény ontoteológiai allegóriában kap szerepet. Az igazán különös azonban az, hogy az elerőtlenedés drámájából erő meríthető.

Mert a költészet nemcsak hogy akkor is gyógyít, ha nem vagyunk betegek, de ott is értünk jár közben, ahol jelen sem vagyunk.

# otthonérzés az amikor

DOBAI LILI

*valaki mellett nem érzed hogy  
máshol akarsz lenni nem  
vágyódsz el sehova máshova csak  
hogy folytatódjon ez az ő melletti  
csoda és nem azért mert gondolod  
vagy mert ésszel tudod és felfogod  
hanem csak egyértelműen otthonod  
mert  
minden érzékeddel érzed  
hogy nem is lehetnél jobb  
helyen mint ahová  
vele sodort vitt a végzet a  
véletlen vagy amit  
annak tudsz de korántsem az hanem  
választás döntés egészen az és  
eszedbe sem jut hogy ne ott legyél  
ahol vagy vele valahol bárhol  
bármí áron  
mindenképp*

## ugye nem azt

*akartad mondani hogy...  
csak azért mert akkor az  
nagyon fájit volna de nem  
remélem nem és látom a  
szemedben is a szemedben hogy  
nem csak véletlen csak eltévedt  
elszólás megbotlott szócsalás  
lehetett de akkor is...  
most rossz egy kicsit és  
tudod jól mi lenne jó ha  
megtennéd nem sok és nem is  
kevés egy simogatás egy  
ölelés kellene most  
nagyon és ha megteszed*

nagyon is  
jó és nagyon is  
hagyom

## ott fúj ahol

akar a háznál még nem meleg  
pulóvert is veszel fel a  
fürdőruhára így indulsz le a  
partra de szandálban a fű  
harmatozza combig a lábad az  
ösvényen a bokrok alatt a dús  
aljzaton vágsz át hogy gyorsan  
kitalálj az útra néhány  
csaláncspézt is beszerzel  
tested bőrére karcolást  
rajzol ez a hajnal egy cica  
szegődik melléd tappancsol  
hosszan a farka egyenesen az  
ég felé mutat majd elmarad  
ahogy az útra tűzni kezd a nap  
feltámad a szél amint partot  
érsz a lemetszett jegenyesor  
alatt orrodban még a jázmin a  
füge a fagyal illata és a narancsos  
színű legillatosabb rózsáé ami a  
lila a fehér és a piros mellett fut  
fel lugasba a víz hullámszik az  
egyre erősödő szélben de a nap  
már nagyon ég fenn így hát a  
vízhez lépsz gyorsan elmerülsz  
benne és majd megfagysz de ötven  
méter után már megadja  
magát a test a víznek a  
hullámok ritmusát veszi át egyre  
beljebb hagyja hogy sodorják  
villog a viharjelző fénye forogva  
mindegy hiába csak úszol egyre  
beljebb úszol a parton senki de  
senki látod amint meglebbenti a  
ruhád a padon a szél megrezzenti a  
dombok ívét amit nem láthat más  
senki hiszen szinte hajnal és

*reggel között van még a hullámok  
mormolása között meghallod hirtelen a  
harangszót püünkösdre hív csak szól  
szól hangzik bronzos öblösen  
miközben a hullámokkal együtt  
viszi a testedet fújja kívül belül a  
szél fúj ott ahol akar  
ahol akar ott  
fúj*

FECSCHE CSABA

## *Terepszemle*

*a rakoncátlankodó kis patakot  
kőbordák közé szorították  
így kezdődtek a hatvanas évek  
melyek oly hamar véget is értek*

*az a jókora kő amit kölyökkoromban  
erőmet fitogtatva annyiszor a fejem fölé  
emeltem praktikus célokat szolgál valahol  
beleépült a racionalitás megbízható*

*falába a tűzoltószertár roskadozó  
deszkaépítménye helyén posta épült  
ahol céllövölde állt és ringlispil keringett  
búcsú napján most takaros kis park látható*

*világháborús emlékművel aranyozott  
betűkbe őrözött kényszerű hősök vonják  
kérdőre a történelmet  
egyre nagyobb a csönd*

*amit a házak fölé magasodó templom  
árnyéka nyomatékosít  
szánalmas terepszemle ez  
az idő céltalan cirógatása*



# Hívogató

*Ne félj tőlem, nem bántalak  
léha vágygal, kopár szóval.  
Mintha rólam szólna arcod,  
két szép szemed vitrinében  
megszelídül még a kő is.  
Hidd el végre, itt a helyed,  
a múltad is innen való,  
hívásodra jön a tavasz,  
minden rossz mellé kerül jó,  
a jót tartsuk meg örökre.  
Ketten voltunk, legyünk eggyé,  
otthonos melege tűznek,  
tőled senki el nem űzhet,  
vagyunk értelme a létnek,  
tőled örömebb nem érhet.*

# Másnap

*mi volna ez lepusztult érzés  
fáradt gondolat valami amire  
nincs már fájdalom a semminél  
könnyebb elviselhetlenebb  
többet tudok a kelleténél de kevesebbre  
emlékszem és még kevesebbet  
hasznosítok belőle a sötétség fényűzése ez  
az ember önkéntelenül elkezd  
selejtezni magát csak hogy megfeleljen  
vége az évadnak vége a legszebb szónak  
a reménykedő fűszálnak kertedben  
saját búvóhelyed vagy ahol rád talál a rossz  
s ha szüksége lesz rád a jó végül mindenkire  
rátalálnak föl kell fedni arcodat karácsony van  
neked is mint bárki másnak úgy ébredni  
mintha most születnél volna másnap*

# Dsida Jenő és a misztika

SZETTELE KATINKA

1983-ban született. Tanulmányait a PPKE BTK magyar–német szakán végezte. Jelenleg tanárként és kulturális szervezőként dolgozik Budapesten.

A hit témája Dsidánál mindig is az értelmezések egyik lényeges kérdése volt. Lírája nemcsak abban az értelemben mondható vallásosnak, ahogy verseivel a magyar irodalom transzcendens érdeklődésű áramlatához kapcsolódik, hanem abban is, ahogy a bibliai utalások, képek és motívumok rendszere által egy a misztikával rokon spirituális út bontakozik ki költészetében. Cs. Gyimesi Éva írta le elsőként: „Ami igazán jellemző Dsidára, az nem a Biblia, nem is a vallás Isten-képéhez kötődik, hanem teljesen magánjellegű érintkezés a szakrálissal.” Véleménye szerint mindez csak a beavatottak számára adatik meg: „Gyakran úgy tűnik, mintha a vers a misztikus szemlélődés terméke lenne, két ima közti meditáció, költői lelki gyakorlat. (...) Nem kell kilépnie ebből a világból, hiszen az evilági dolgok is megszentelődnek attól a Jelenléttől, amit a költő érzékel, folyamatosan.”<sup>1</sup> Dsidára valóban jellemző egyfajta misztikus magatartás, amely a lírai én befelé fordulásra, szemlélődésre, imára való hangoltságában jelentkezik: „Csak áll az ember. És néz. Csak néz az ablakon túl.” (Február, esti hat óra); „S miért lát kicsivel többet az ember, / ha csöndesen ül egy percig... így... / s behúnyja a szemét?” (Megint csupa kérdés); „A sötétség jó, bársonyszőrű teste / feledtetően hozzáám dörgölődik, / jelenést tár a könyörülő este.” (Összefont tenyérrel); „s úgy ringok el a titkok titkán, mint az anyám ölén” (Túl a formán). A keresztény misztikához továbbá — főleg mai értelmezésében — olyan fogalmak is hozzátartoznak, mint például *alázat*, *Krisztus-követés*, *isten- és emberszeretet*, amelyek Dsida költészetének leglényegesebb vonásait adják. Így tehát a sokat emlegetett „szociális érzékenység, a krisztusi áldozatvállalásra való készség és költői küldetésudat, az élet apró örömeinek és szépségeinek meglátása” Dsidánál — ahogy Néráth Mónika írja — valóban „egy töről fakad”.<sup>2</sup>

Az erdélyi irodalom kiemelkedő költője nem politikai programban gondolkodott, nem meghatározott irányzathoz köthető társadalmi szerepvállalásban. Költői felfogása személyes hitében gyökerezett. Ezért lehet, hogy ha gondolkodásának, lelkületének lírai leképeződéseit vizsgáljuk, akkor az az érzésünk támad, mintha bizonyos értelemben a misztika területére tévednénk. Értve ezen a megnyilatkozás szintjén jelentkező hívő tanúságtételt, az emberekkel, sőt, az egész emberiséggel való sorsvállalást, valamint a kereszténység és a misztika szöveghagyományához való kapcsolódást. Dsida lírájának megértéséhez a misztika modern kori felfogása további átfogó szempontokat ad. A keresztény misztikára irányuló teológiai vizsgálódás ugyanis a spirituális tapasztalást ma már nem

<sup>1</sup>Cs. Gyimesi Éva:

*A pajzán angyal.*

*A szent és a profán*

*Dsida költészetében.*

In Pomogáts Béla (szerk.):

*Tükör előtt. In memoriam*

*Dsida Jenő.* Nap Kiadó,

Budapest, 2001.

<sup>2</sup>Néráth Mónika:

*Észrevételek Dsida Jenő*

*költészetének recepció-*

*történetéhez, [http://www.](http://www.krater.hu/krater.php?do=3)*

*krater.hu/krater.php?do=3*

*&action=a&p=490*

azonosítja kizárólagosan a szemlélődő ima rendkívüli fokozataival, amely során Isten és ember egyesítő találkozása létrejön, s a II. Vatikáni zsinat tanítása szellemében a misztikában sokkal inkább a keresztény ember önmegvalósulásának lehetőségét látja. Dsida költészetében pedig ennek a perlekedést sem nélkülöző hitnek része az a fajta Istent faggató, a kapcsolódás lehetőségét kereső beszédmód is, amellyel a 20. századi teológia Isten szenvedélyes keresését a misztika mint *életszentségre vezető út* részévé avatta.

Azt a spirituális értelemben vett utat, amely a költő első kötetével kezdődik, valláslélektani szempontból a *hiány misztikájával* lehetne megragadni. A fogalmat Johann Baptist Metz az Istenre vágyakozó emberre vonatkoztatja, akit az önazonosság keresése, a létre való rákérdezés, valamint az Istent faggató beszédmód jellemez.<sup>3</sup> A *hiány misztikája* jól illeszkedik a *hármias út* hagyományos teológiai felfogásához, elsősorban annak kezdeti szakaszához. A lelki élet fejlődésének első részét ugyanis a *tisztulás útjaként* szokták emlegetni, amelyet a *Ki vagyok? Hová megyek? Mit kell tennem? Hogyan kell élnem?* egzisztenciális kérdések kísérik végig. Avilai Szent Teréz saját bevallása szerint majdnem húsz esztendeig járta ezt a „viharos tengert”. Fiataltársa, Keresztes Szent János a *lélek sötét éjszakájának* hívja ezt az időszakot, amikor Isten az embert a *szemlélődő lelkek útjára* helyezi, ahol az önnön végességét megélve Istenre hagyatkozik.<sup>4</sup> A filozófus-író Hamvas Béla pedig a következő módon számol be a *Noche oscura del alma* 20. századi tapasztalatáról: „Így jutottam e névhez: a lélek sötét éjszakája. Tüstént felismertem, hogy ez az. (...) Az örületszerű megzavarodás, a sötétség, a pokol... Keserű és reménytelen szenvedés. (...) Egy egész esztendeig fejemet szüntelenül azon törtem, hogyan lehetne elbújni. (...) Az egész sötét esztendőben tudtam, hogy Isten keze érintett. (...) Bevetettél engem a mélységbe és a víz körülvelt engem. Jeremiás azt mondja, hogy az ember a száját a porba teszi. A lélek »nagy nyomorultságot érez és annyira odavan, hogy szinte haldoklik bele«. Tudtam. Úgyszólván mindent tudtam. De nem értettem.”<sup>5</sup>

A *lélek sötét éjszakájának* nyelve — ahogy Hamvasnál is olvastuk — az ószövetségi prófétáktól és zsolotárosoktól örökölt nyelvi-kulturális hagyományban gyökerezik, amelyben lényeges elem az éjszaka tapasztalata. Dsida első kötetében ehhez a tapasztalathoz kapcsolódik több komplex költői kép is: „A Göncölszékért vertacél rúdjaiból / tollat faragok. / A tintasötét éjszaka levébe / mártom a hegyét.” (*Sorsokat írok*); „Szél-korbácsával az éjszaka megver: / Ne kérdezzed és ne merd panaszkodni, / hogy miért lettél lélekszemű ember!” (*Összefont tenyérrel*); „Keserű, szelíd ajkam szögletére / elkésett csókot csurgat majd a Hold: / virrasztott éjek vigasztaló bére.” (*Kitéve*); „Fantasztikus sikátorokon / zsákban cipelem a holdfényt / s tépett foszlányban veri hozzám a szél / anyám sírását.” (*Hazafelé az éjszakában*). Az éjszaka vers- és beszédhelyzetéből szólal meg a költő a *De profundis* című versében is: „Ma tört reám a legfeketébb óra / s nem hagy hajolni békés nyugovóra. // Szo-

<sup>3</sup>Vö. Johann Baptist Metz:  
*Memoria passionis.*  
Veszélyes emlékezet a  
pluralista társadalomban.  
(Ford. Görfföl Tibor.)  
Vigilia Kiadó,  
Budapest, 2008.

<sup>4</sup>Vö. Puskely Mária:  
*Ezer év misztikájából.*  
Szent Gellért Egyházi  
Kiadó, Szeged, 1990.

<sup>5</sup>Hamvas Béla:  
*Silentium – Unicornis –*  
*Titkos jegyzőkönyv.*  
Vigilia Kiadó,  
Budapest, 1987.

*bámban tespedt, homály / és ezer kétség bordáimba váj.” A mélységből kiáltok kezdetű zsolnárt megidéző szöveg keletkezése minden bizonnyal nem független a költő *De profundis clamavi* Baudelaire-fordításától, amely azzal közel egy időben született. A kétségeivel, kétségbeesésével Istenhez forduló ószövetségi ember hangjáról Metz a következőket írja: „Az imádságnak ez a nyelve eleve a szenvedés nyelve, a válság nyelve, a szorongatás és a radikális veszély nyelve, a panaszkodás és a vád nyelve, a fájdalmas kiáltás nyelve.” Az *Esti hallucinációk* című vers szintén ismert latin zsolnárt idéz: „*ideges újjam reszket, gyertyacsonkot állít, / körberakom halott őseim koponyáit / és mint komorpalástú pap, mikor temet, / énekbe kezdek én is, hangoz elreked: / Körülöveztek a Halál nyögései, / a pokol kínjai elfogtak engemet —.*” De ugyanúgy ide kapcsolódik Dsida *Imádság* című verse is, amely viszont Jézus getszemáni éjjelét idézi meg: „*Uram! borzasztó! megöl ez a köd, / Ez a homályos, titkos sejtelem! / Mint mázsasúly, mint vérszopó vámpírhad, / Úgy nyom lefelé, úgy ül lelkemen, — / Sehoh menekvés! Sehoh pihenő! / Homály előttem és hátam megett!... / Oh, ez a tespedt, gyilkos félhomály / Múlják el tőlem, Uram, ha lehet!*”*

<sup>6</sup>Mózes Huba: *Dsida Jenő Könyörgés csodáért című költeményének kéziratosa változata*. Helikon, 2006. 14. szám; [http://www.helikon.ro/index.php?m\\_r=272](http://www.helikon.ro/index.php?m_r=272)

<sup>7</sup>Láng Gusztáv: *Dsida Jenő költészete*. Kriterion, Kolozsvár, 2000.

<sup>8</sup>Idézi Szócs Géza: *Tasso Marchini és Dsida Jenő*. Szent István Társulat, Budapest, 2010.

A *Könyörgés csodáért* című versben, amely egyszerre idézi meg Izajás könyvét, a 84. zsolnárt, és építi be az Újszövetség további szöveghelyeit, már a közösségi lét kerül előtérbe. Mózes Huba kutatásából<sup>6</sup> kiderül, hogy a kéziratban *Erdélyi népemért* címváltozat szerepel, Dsida tehát eredetileg „szűkebb pátriabeli sorstársait szólítja meg”, amikor ezt írja: „*A siralmak völgyében nyüzsgő tömeg. / A vakok látni akarnak, / a süketek hallani / s a poklosok szája gyógyulást vonaglik. // Arcom patakzó könnyét / a felkelő nap üstöke letörli / s az elnémult sokaság fölött / a lángrahasadt egekbe kiáltok: // Adonai, tégy csodát!*” A vers jól mutatja a költő prófétai szerepvállalását, amely a későbbiekben mindinkább — ahogy Láng Gusztáv fogalmaz<sup>7</sup> — *Krisztust követő költészetté* válik.

Amadeo Di Francesco nápolyi professzor<sup>8</sup> a következőképp értelmezi Dsida „válságlírójának” vallási vonatkozásait: „Dsida költészete folyamatos kéznyújtás a szenvedő és a kifürkészhetetlen istenéhez közelebb kerülni vágyó embernek. Folytonos ima, szakadatlan párbeszéd, folyamatos keresés; sőt: az imádság tapasztalata, a párbeszéd élvezete, talányos kérdezés.” A kinyújtott kéz Dsidánál nemcsak Isten felé, hanem az ember felé tett mozdulattá is lesz. Mindez pedig egy újabb misztika-minőség felé visz, amelyet Metz a *kinyújtott kéz gesztusával* ír le. Ezzel a misztika-fogalommal, amelyet a *nyitott szemek misztikájának* is hívnak, párhuzamba állítható a *megvilágosodás* szakasza, amely a hagyományos felfogás szerinti lelki út második részét képezi. Ebben a szakaszban az ember másként kezd látni és érteni, mindez pedig átrendezi kapcsolatát a felebaráttal, a környező világgal és önmagával szemben. Dsida lírájának alakulását e két aspektus felől olvashatjuk tovább. A költő *Drótok között* ciklusa évszám-megjelöléssel kezdődik, amely a lírai ént hangsúlyosan a történelem, a történelmi események részévé avatja: „*Írom e fekete verset / ezerki-*

*lencszázhuszonnyolcban / mikor emberek megőrülnek, / mikor a tükrök összetörnek” (A tükrök). A költőnek ugyanúgy szembe kellett néznie a történelmi valóság nyugtalanító kérdéseivel, korának szenvedéseivel, mint később Pilinszkynek, amikor az Auschwitz utáni „kiáltásokból szótt táj” (Nelly Sachs) még inkább a végső dolgokat kutató táj lett. Dsida egyik versében kirajzolódik a világra feszülő kereszt képe („Havas mezőkre, vak ködök falára / sorsokat írok. / A kemény, konok ákombákomok / állnak feketén. / Az angyalok hosszú széltrombitákon / dalt dideregnek / s a pólusoktól az egyenlítőig / zokog az Ember.”), amelyben az emberré lett Isten világ feletti fájdalma tematizálódik, hangsúlyozva a megváltás egyetemességét, Krisztus eljövetelének sajátos kontextusát adva. Teilhard de Chardin a „világra feszülő kereszt” képéről a következőket írja: „A Világot, a Mindenségnek alávetettséget, a szolgálat kötelessége terhét vállunkon hordani: olyan nehéz, mint a kereszt, s hogy megmutassa: ebben kell hinnünk, Jézus azt akarta, hogy — a Föld minden útja fölé kerekedve — Keresztként feszüljön Világunkra, mint olyan szimbólum, amelyen minden embernek saját és valódi arcát kell felismernie.”<sup>9</sup> Dsidánál mindez költői hivatássá válik, ha úgy tetszik, misztikus hivatássá a világban. Így Néráth Mónika megállapítása a költő fentebb idézett, *Sorsokat írok* című versének esetében is érvényes: „Dsida ‘kollektivizmusa’ összefügg a felebaráti szeretet eszményével és a megváltás gondolatkörével, s ezzel együtt a krisztusi szerepvállalás nem csupán a költői hivatás parafrázisa, hanem a ‘krisztusi gondokat felvállaló költő parafrázisa’.”*

<sup>9</sup>Pierre Teilhard de Chardin: *Út az Ómega felé.* (Ford. P. Rezek Román OSB, vál., szerk. Golen Károly.) Szent István Társulat, Budapest, 1980.

Dsida második, *Nagycsütörtök* című verseskötete már teljes egészében a *kinyújtott kéz gesztusa* felől olvasható, amellyel az én kifejezi feltétlen odafordulását, bizalmát, szolidáris részvállalását a szegények és elesettek sorsában. Mindezt Dsida számára a szent ferenci lelkeség közvetíti, Assisi Szent Ferenc példája, akinek alakja a *Menni kellene házról házra* című verset is ihlette, a *Naphimnusz*-fordításról nem is beszélve: „*Menni kellene házról / házra, városról várossra, mint / egy izzadt, fáradt, fanatikus / csavargó. Csak két égő szememet, / szakadozott ruhámat, porlepett / bocskoromat hívni bizonyosságul / a szeretet nagy igazsága mellé.*” Az „*izzadt, fáradt, fanatikus csavargó*” képe a *Krisztus* című versben már a megváltó alakjával párosul. Krisztus arcképe ismét az éjszaka tapasztalatában változik át, és lesz Jézus emberségét bemutató, a szegényekkel, rászorulókcal közösséget vállaló valódi Isten-képpé.

*Krisztusom,  
én leveszem képedet falamról. Torz  
hamisításnak érzem vonalait, színeit, sohase  
tudlak ilyennek elképzelni, amilyen itt vagy.  
Ilyen ragyogó kékszeműnek, ilyen jóllakottan  
derűsnek, ilyen kitelt arcúnak, ilyen  
enyhe pirosnak, mint a tejbeseett rózsa.  
Én sok éjszaka láttalak már, hallgattalak is*

számtalanszor, én tudom, hogy te egyszerű  
voltál, szürke, fáradt és hozzánk hasonló.  
Álmatlanul csavarogtad a számkivetettek  
útját, a nyomor, az éhség siralomvölgyeit  
s gyötrő aggodalmait horizontján már az eget  
nyaldosták pusztuló Jeruzsálemed lángjai.  
Hangod fájó hullámokat kavart, mikor  
a sok beszéd után rekedten újra  
szólani kezdél. Megtépett és színehagyott  
ruhádon vastagon ült a nagy út pora,  
sovány, széltől-naptól cserzett arcodon  
bronzvörösre gyúlt a sárgaság s két  
parázsló szemedből sisteregve hullottak  
borzas szakálladra az Isten könnyei —

A harmadik út, az egyesülés útja Isten kegyelméből a lélek önátadásá-  
hoz vezet. Ebben a szeretet-misztikában újfajta bensőségesség jön létre,  
a misztikus lelkületet az Istennel való teljes egység megtapasztalása  
jellemzi. Ezen az úton haladva Dsida utolsó, *Angyalok citeráján* című  
posztumusz kötetében egy bensőséges társ- és istenkapcsolat bonta-  
kozik ki. Dsida ekkor kezd foglalkozni a *jegyes-misztika* alapszövegé-  
vel, és megírja *Énekek éneke, mely Salamoné* című versét, a rákövetkező  
évben pedig a bibliai szöveg további parafrázisát adja *A szerelem éneke*  
című művében. Az Ószövetségben szereplő nászdalokat már a zsidó  
hagyományban is allegorikus értelemmel látták el (felfüggesztve ezzel  
a tényleges nemiségre való vonatkozást), amelyek Jahve és a válasz-  
tott nép kapcsolatát mutatják be. A korai kereszténységben pedig a  
vőlegény és menyasszony közti párbeszédet Isten és ember szemé-  
lyes kapcsolatára vonatkozóan értelmezték. A misztikus szentekhez  
hasonlóan Dsida istenélménye is ebbe a tapasztalatba vonódik be, de  
a földi szerelem is ennek az istenszeretetnek a mintájára írható le  
nála. Míg például a *Sainte Thérèse de Lisieux* vagy az utána követ-  
kező *Ad deum qui laetificat iuventutem meam* című vers az *Énekek*  
*Éneke* allegorikus értelmét idézi, addig a következő versekben én és  
te egyesítő találkozására, kölcsönös odaadása konkrét társkapcsolat  
formájában tematizálódik.

*Hegytetőre szállok kedvesemmel.  
Szárnyaink vannak.  
Ölelem derekát.*

*Már itt sem érzem a nagy összefüggést,  
megszűntem a porszem-milliárd  
egyetlen porszeme lenni,  
aki forgószelekben forog  
s lehull.  
Nem érzem a világ-nagyság*

iszonyú súlyát vállamon:  
a csillag-titkok, csillag-dalok,  
fogamzás, keletkezés, halál:  
nem érdekelnek.

Megnőtt az életem.  
Minden eltörpült.  
Szeretek: én vagyok fontos és ő.  
Töprengés nélkül éljük az édes törvényeket.  
Fehérek vagyunk,  
tiszták és ostobák, mint az ostya.  
Lengő szakállú, öreg szikár pap  
mutat fel minket a hegytetőn:

*Íme, a szentség! Térdrehullni!*

A vers a hegytetőre szállás, a felemelkedés szimbolikus motívumával indul, én és te angyali alakot ölt, így a zsidó és az ókeresztény hagyományhoz kapcsolódva Isten követeként jelennek meg, akik az isteni és a földi szféra közt közvetítenek. „A misztikus mindenkinél inkább szenved a létezők 'porfelhős kavargása' miatt” — írja Teilhard, mint ahogy azt a Dsida-versben is olvassuk. Majd így folytatja: „a látás misztikus erőfeszítésének helyet kell adnia olyan erőfeszítés számára is, hogy érezni akarjak és átadni magamat. Ez pedig az Egyesülés fázisa.” Az *én* és *te* közti önátadó kapcsolat a versnyelvben a *mi* nyelvtani alakjában nyer kifejezést. Az „*én vagyok fontos és ő*” sorra rímel Martin Buber fejtegetése,<sup>10</sup> aki a szeretetet *én* és *te* között létrejövő alapviszonyként értelmezi: „A szeretet a világban ható erő. Aki benne áll és benne szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világi nyüzsgésből, (...) egyik a másik után valóságos lesz a számára, Te lesz, azaz eloldódik, kilép, egyetlen lesz, és átellenben élő.” A vers zárlatában az ostya szimbóluma és az átváltoztatás mozzanata központi elemmé lesz. A *Hegyi beszéd* című vers az evangéliumi szöveghely megidézésén túlmutatva a liturgikus színváltásban nyer további értelmet. *Én* és *te* egyesítő szeretete Isten szeretetéhez válik hasonlóvá, amely lényege szerint feltétlen önátadásként mutatkozik meg az Eucharishtiában.

Kabán Annamária szerint<sup>11</sup> Dsida utolsó kötetének több versére is jellemző (például *Arany és kék szavakkal*), hogy a költő saját istenszerelmét fogalmazza meg műveiben. A színszimbolikára és intertextuális utalásokra építő értelmezés alól a *Meghiitt beszélgetés a verandán* című vers sem kivétel, noha *én* és *te* összetartozását itt is inkább egy istenkapcsolati mintázatú, valós társkapcsolati viszonynak látom.

*Csodálatosan békés délután.  
Benne van teljes életünk.*

<sup>10</sup>Martin Buber: *Én és Te*.  
(Ford. Bíró Dániel.)  
Európa Könyvkiadó,  
Budapest, 1999.

<sup>11</sup>Kabán Annamária:  
*Komplett alakzat és  
intertextualitás (Dsida  
Jenő: Arany és kék  
szavakkal)*. Nemzeti  
Tankönyvkiadó,  
Budapest, 2006.

Ülünk egymással szemben,  
beszélgetünk.

Egyszerű és jó vagyok,  
mint világ fölött lebegő  
madár. Te átlátszó vagy,  
tisztá, mint a levegő,

mint üvegkorsónk friss vize,  
melyen átcsillan a nap.  
Én szomjas vagyok  
s te nem tagadod meg tőlem magadat.

Én és te feltárulkozása egy beszélgetés nyelvi aktusában megy végbe. Maga a beszélgetünk szó is (az első versszak utolsó, önállóan sort alkotó, kisbetűvel írt szavaként) kiemelt helyet foglal el a versszövegben. A kiemelést tovább erősítik az életünk–ülünk–beszélgetünk rímpárijai, ahol az életünk szó ráadásul be is íródik az beszélgetünk hangsorába. Ez az életet magában foglaló beszélgetés mint az ember-volthoz tartozó adottság én és a te számára sajátos közeget terem, amelyben önmaguk kimondásával folyamatos megalkotódásban, újjáalkotódásban vesznek részt. Ahogy Émile Benveniste is írja: „Az ember a nyelvben és a nyelv által konstituálódik szubjektumként (...) Az öntudat csakis akkor lehetséges, ha valami vele szemben álló váltja ki. Mindig valakihez intézve szavaimat mondok én-t, s a beszédemben ez a másik te lesz. A dialógus feltétele a személy létrejöttének.”<sup>12</sup> Ebben a személyes jelenlétben lehet teljes az élet, amelyet az őselemek (nap, víz, levegő) én és te attribútumaiként összekapcsolódó képei szimbolizálnak. Valamint megjelenik a madár, amely mint ősi szimbólum a lélek felemelkedését jelenti, közvetítést, kapcsolattartást ég és föld között. Én és te összekapcsolódása, a kettő közti átmenet nyelvileg is megerősítést nyer a vers mértani közepén lévő soráthajlásban. A bibliai kontextus az „Én szomjas vagyok” sorral lép be a versszövegbe. A megidézett zsoltár (Zsolt 42,1–4) az ember Isten utáni vágyakozását jeleníti meg a szomjúhozó szarvas képében, amely a Nap szimbólumához kapcsolódik.

\*

Dsida, aki a versolvasás lényegét „az élettitkok egy-egy megvillanó sugarának” szemlélésében látta, nyelvi formát kívánt adni mély, belső (isten)tapasztalatának. Így tehát a ferences skapuláréban eltemetett költő misztikus lelkülete lehetővé teszi életművének spirituális olvasatát, amelyben mint láttuk, a misztika útjai összekapcsolódnak, és egységes tapasztalásként kísérik végig három, saját szerkesztésű kötetét.

<sup>12</sup>Émile Benveniste:  
Szubjektivitás a nyelvben.  
(Ford. Z. Varga Zoltán.)  
In Bókay Antal – Vilcsék  
Béla – Szamosi Gertrúd  
– Sári László (szerk.):  
A posztmodern irodalom-  
tudomány kialakulása.  
Szöveggyűjtemény.  
Osiris, Budapest, 2002.



BULYÁKI ALEXANDRA

# átszállás

*velem vagy most is  
Cegléden, advent idején, mikor  
sorra mondják be a vonatokat,  
csak én vagyok ide a padra verve.*

*csak tartom, tartom, visszatartom az ömlő,  
amíg tudom, de nyelem a könnyeket.  
míg lesben ülnek férfiak körülöttem.  
ide ő nem jön értem.*

*ilyen lehetett a kocsárdi váróterem.  
csak nem téllel teli,  
csak nem fojtogatón üres.*

*velem vagy minden napon a világ végezetéig.*

*végül nevensz: egymás mellé  
rajzolódjon lábnyomunk  
a halasi aszfalt havába.*

BABICZKY TIBOR

# A fehér kislány

*Zsófinak, Robinak és Kisborinak*

*Mint egy lakatlan ház ablakai,  
szilánkosak és némák a napok.  
Egy szobában ülök. Nézem  
a tárgyak körvonalát.  
Magam is akár egy tárgy vagyok.*

*Át lehet-e virrasztani  
ezt az öröknek tűnő éjszakát?  
A fal fehéren feldereng. Érintetlen  
gyermekágy. Érzem  
az oltott méz szagát.*

*Odakint nyár van és fülledt éjszaka,  
mint egy hullaház*

áramszünetkor,  
zsong a világ, zümmög  
egy pótgenerátor.

S a félhold, mint egy kamranélküli  
beteg szív töpped  
az ég mellkasában.  
A csillagok fejletlen bordasora  
nem emelkedik és nem süllyed már soha

többé. Egyetlen hosszan kitartott  
hangot füttyül a szél  
magában. Minden  
megáll. Isten  
hozott. Isten veled.

## Jelek

Aki tegnap voltam, lesben  
áll. Követ. Nincs otthona.  
Harapásnyomok a testen,  
s egy tenyér sötétlő nyoma.

Szájúregben árnyék lakik,  
és az árnyékban beszéd.  
Nem szólsz. Megszólít valakit,  
s köpködi magát szerteszét.

Hazugság lesz a kert, s végül  
hazugság lesz a házad.  
Akit gyógyítanál, sériül,  
akit csitítanál, lázad.

Hideg van. Ez a valóság.  
Sötét van. Ez az igaz.  
Csak lebegés van. Csak vonzás.  
Csak egy tüükörkép. De ki az?

BODNÁR DÁNIEL

# Babiczky Tiborral

*Babiczky Tibor (1980) költő, író a Pápai Református Kollégium Gimnáziumában érettségizett 1999-ben. Ezt követően a Pázmány Péter Katolikus Egyetem bölcsészkarának hallgatója lett, 2005-ben végzett, magyar–angol szakon. 2008-ban Junior Prima-díjat kapott. Eddig megjelent kötetei: Istenek vagytok (1999), A felvezető kör (2001), Levegővétel (2007), A jóemberek (2011). Versei megjelentek angolul, csehül, franciául, görögül, horvátul és lengyelül.*

*A pápai református gimnáziumban érettségizett. Visszagondolva, mit adott Önnek ez az egyházi intézmény?*

Szemléletet és nyitottságot. Mondom utólag. Az ott töltött négy év alatt ugyanis leginkább a zártságot éreztem. Naponta legfeljebb három óra kimenőnk volt. Szombaton is volt tanítás, vasárnap kötelező isentisztelet, minden egyes nap reggeli áhítat. Még a vasárnapjaink is be voltak osztva szilenciumokkal, kötelező tanulóidőekkel. Ez a rendszer nagyon zártnak és szigorúnak látszott, ennek ellenére nyitottságra nevelt. Kiváló hittanáróm volt, Vadász Mártnak hívják, még ma is ott tanít a református kollégiumban. A hittanoktatás négy nagyobb egységre volt felosztva, első évben Ószövetség-történetet tanultunk, másodikban Újszövetséget, harmadikban egyháztörténetet, negyedikben erkölcsant. Vadász Márta nagy vonalakban követte ezt a tervzetet, de amikor én rögtön az első évben, már a második órán felvettem, hogy vannak kétségeim Isten létét illetően, azonnal hatályon kívül helyezte az eredeti tantervet, és azt mondta, rendben, a következő órára mindenki gyűjtsön — meggyőződése szerint — érveket, pro és kontra. Ezért aztán tizennégy évesen Nietzsche *Antikrisztusát* olvastam, a *Túl jön és rosszont*, az *Imigyen szólt Zarathusztrát*, meg Schopenhauert, s más filozófusokat is. Az én provokatívnak tetsző — bár nem annak szánt — felvetésemet nem merev elutasítás fogadta, nem is száraz dogmatikus magyarázat, hanem értelmes diskurzus, s ez így volt a későbbiekben is; mindenről lehetett beszélni, de csak egy bizonyos nívón. Ez nagyon fontos volt. Az ellentmondás, a vita lehetősége és szabadsága, amely persze megkövetelte a felkészültséget, a pusztá tagadást ugyanis nem fogadták el érvként. A gimnázium nagyjából minden téren így működött. Szigorú rendszer volt, de meg is tartott; elenyésző volt azok száma, akik lemorzsolódtak a négy év alatt. És akkor hadd soroljam még a tanáraink nevét: Návai Anita, Kovács Péter, Korsós Bálint, Veress Zsuzsa...

*Mire leérettségizett, mennyire erősödött, illetve gyengült az Istenbe vetett hite?*

Azt nem mondhatom, hogy az érettségi időszakára konkrét felismerésekig jutottam volna, de fel nem ismert konkrétumokig igen. Jóval később, amikor már visszajöttem Budapestre, és elkezdtem az egyetemet, volt időm és alkalmam végiggondolni azt, hogy mi zajlott le

négy év alatt a pápai gimnáziumban. Hogy mit kaptam, és egyáltalán, a saját hitemmel, kételyeimmel és bizonyosságaimmal meddig jutottam. A középiskola végére elkészült bennem egyfajta felismerés, de ennek nem volt még felismerhető formája.

*Ön 1999-ben érettségizett, kamasz- és ifjúkora a rendszerváltozást követő első évtizedre esett. Mennyire határozta meg a mindennapjait, hogy egy szabad légkörben tanulhatott, élhetett? Felmerültek Önben ilyen kérdések, vagy csak a tinédzserekre jellemző gondok, örömek foglalkoztatták?*

*Fel tudja idézni azt a pillanatot, amikor először megmozdult Önben a költő?*

*Kik voltak azok a költők, írók, akik különösen hatottak Önre?*

Nem érzékeltem a szabadságnak azt az önfeledt légkörét, amelyről egyébként sokat hallottam az idősebbektől. Nem volt központi téma. Ennek valószínűleg az egyik oka az volt, hogy tizennégy évesen — 1995-ben — bekerültem egy nagyon leszabályozott, zárt rendszerbe, a pápai református kollégiumba. Ez a korszak, a kamaszkor — talán mindenki életében — a totális önzésről szól. Pontosabban arról, hogy a személyisége körvonalait felrajzolja. Szerelmes lettem. Megittam életem első féldecijét. Csalódtam. Szenvedtem. Dohányoztam. Verseket írtam az angyalokról. Maga a politikum, vagy a társadalmi helyzet nem érintett. Egyébként pedig Pápán nemhogy országos, társadalmi, de városi szinten sem láttunk ki a gimnázium falai közül. A bura, ami körülvelt bennünket, térbelileg is leírható: a Március 15-e téren, ha szemben állunk a református templommal, akkor azt látjuk, hogy mellette jobboldalt van a kollégium, baloldalt pedig az iskola. Gyakorlatilag ezen a téren zajlott le a mi négy évünk.

Nagyjából igen. A szüleim 1991-ben vagy 1992-ben elváltak, a dátumra pontosan már nem emlékszem. Addig Székesfehérváron éltünk, ezt követően anyámmal felköltöztünk Budapestre, a főváros budai részében laktunk. Új iskolába kerültem, az általános iskola hetedik-nyolcadik osztályát már a Törökvesz utcában jártam ki. Egyébként is érzékeny korban voltam, plusz az egész életem felbolydult, egyik napról a másikra. Akkoriban kezdtem rockzenét hallgatni, a Tankcsapda és a Metallica akkor „ütötte át a falat”, szó szerint és képletesen is, és ebben az időszakban kezdtem el verset is írni. Emlékszem, hogy volt egy A4-es alakú, nagy piros füzetem, abba írtam. Az első versem meg is maradt feljegyzésben, ennek örülök, mert rengeteg „köztes” jegyzetfüzetem elveszett időközben. Ez 1993-as keltezésű vers, késő tavaszi, nyár eleji időszak volt, még tartott a tanév. Egy kellemesen meleg délután, budai albérletünkben felnyitottam a füzetemet, s leírtam életem első versét, melyben olyan sorok vannak, hogy „Bezárultam én is, bezárult a világ, / Idegen gyümölcs vagyok, levágni való ág”... A verseimet az általános iskolai magyar tanáromnak is megmutattam, tőle kaptam az első biztatást.

Nagyon sokan, és ez a folyamat nem is fejeződött még be, gyakran térek vissza különböző szerzőkhöz, hatás vagy befogadás szintjén is. Az első hatalmas élményem egyértelműen József Attilához fűződik. Emlékszem, még Székesfehérváron, anyámnak megvolt az 1980-ban — születésem évében —, a Szépirodalmi Könyvkiadónál megjelent József Attila összes. Ennek a borítóján a híres, 1935-ben készült József Attila-portré van. Számomra máig megfejthetetlen kiadói in-

díttatásból ezt a portrét bugyikékre színezték. Gyerekként, megpillantva ezt a képet, rettenetesen félttem. Páni félelem fogott el József Attilától. S mivel anyám rengeteget emlegette és szavalta is a verseit, a fejemben összeállt egy kép: költészet egyenlő József Attila, egyenlő rettegés. Egyszerűen ijesztő volt a tekintete, a kékbe öltöztetett arca, az összehúzott szemöldöke, a hernyóbajsza. Néhány évvel később aztán, már Budán, éppen ez a kötet és éppen József Attila lett rám az első valóban nagy poétikai hatással. Fontos volt számomra Pilinszky, Kasák, Eliot, Burns és Apollinaire. S bár talán kevésbé érződik a költészetemen, de rendkívüli módon megszólítanak Kavafisz versei. Legalább tíz éve sehová nem indulok el, még a sarki közértbe sem, Kavafisz kötetete nélkül, mindig ott van a táskámban. A versei elegánsak és nyugodtak, de e mögött az elegancia és nyugalom mögött egy minden ízében emberi, mégis emberen túli — embertelen? — fenevad fújtat. Kavafisz úgy beszél a halálról, mintha az maga lenne az élet, és ennél többet költészet nem nagyon célozhat meg. Hiszen elfogadni a halált életnek maga az istenhit.

*Még nem volt húszéves, amikor 1999-ben Istenek vagytok címmel megjelent az első kötete, majd 2001-ben a második, A felvezető kör címmel, melyhez a jelenkori magyar költészet egyik legkiemelkedőbb, már-már legendás alakja, Tandori Dezső írt fülszöveget. Mindez felszabadító erőként vagy bizonyos szorongással töltötte Önt el, hogy képes lesz-e megfelelni később a felfokozott várakozásoknak?*

Tandori azért írta ebben az előszóban, hogy ez valójában nem a felvezető, hanem az első kör, mert 1999-ben már megjelent a Püski Kiadónál az említett *Istenek vagytok* című „füzetkém”. Ennek a kötetnek a sorsa érdekesen alakult. Eredetileg magánkiadásban terveztem megjelentetni. A legolcsóbb nyomda a Püski Kiadó saját nyomdája volt, s amikor végül megjelent a kötet, akkor visszaküldték a pénzt, s rányomták a Püski Kiadó logóját a kiadványra. Ez hatalmas megtiszteltetés volt számomra, hiszen alig voltam tizenhét éves, még le sem érettségiztem, Püski Sanyi bácsi pedig méltónak ítélte a kötetemet arra, hogy a sajátjaként fogadja el. Magamban egyébként csak „félkötetként” emlegetem. A versek számát és a szerkesztést tekintve, valamint minőségileg is az. Félreértés ne essék, semmiféle szégyenérzet nincs bennem, nem akarom letagadni ezt a könyvemet, teljes mértékben vállalom minden sorát, mert nagyon pontosan elmondja, hogy hol tartottam gimnazista diákként. Azok a versek tizenöt-tizenhét éves korom között íródtak. Az első nagy kortárs irodalmi ráeszmélésem pedig éppen Tandori Dezső volt, mégpedig rögtön a gimnázium elején. Az akkori osztályfőnököm és magyartanárom, mostani barátom, Návai Anita azzal indított a legelső tanítási nap legelső magyar óráján, hogy felírt a táblára két sort: „*Most, mikor ugyanúgy mint mindig, / legfőbb ideje, hogy.*” Utána pedig arról beszélgettünk, hogy mi lehet ez. Vers vagy próza? Műegész, vagy kiragadott mondat valahonnan? Az volt a házi feladat, hogy próbáljuk meg kitalálni, mi lehet a címe, milyen szituációról szólhat ez a két sor? Senki nem találta ki; fontos megjegyezni, hogy bőven az internet és az okostelefonok kora előtt járunk. Végül kiderült, hogy ez *A damaszkuszi út*, s akkor még vagy három-négy órát végigbeszélgettünk, hogy hogyan lehet töltelék- és kötőszavakból mégis egy teljes egészet létrehozni. Én pedig a református gyűjteményből azonnal kivettem a *Vigyázz magadra, ne tö-*

*rődj velem* című Tandori válogatott verskötetet, amit később, számbanom, de el is tulajdonítottam a gyűjteményből, máig ez a példány van meg otthon. Ez a kötet az *Hommage* című verssel indul, ami teljesen letaglózott. „Most még, nem deszka-földes-árluhásan, / visszanezhetnél e hűlő vetésre — / hogy zokogás kockázzon koponyádban, / kopogjon tört szemük dióverése.” Tandori maga volt a teljesség. A múlt idő nem is adekvát. Maga a teljesség. Életem első megvásárolt verseskötete *A Semmi Kéz* volt, Tandoritól, 1996-ban. Az árára pontosan emlékszem, 970 forintba került, a heti költőpénzem pedig kétezer forintot tett ki. Megállás nélkül olvastam, és megállás nélkül írtam akkoriban. És valakinek persze meg szerettem volna mutatni a költeményeimet, már a magyartanárnőmön kívül, aki biztatott, kritizált, szívén viselte a költői pályám indulását. Egyértelmű volt számomra, hogy ez a valaki csak Tandori Dezső lehet. A *Ki kicsodából* kikerestem a nevét, s ott a Magyar Írószövetség volt megadva, mint postacím. Beraktam a „félkötetem” anyagát egy borítékba, elküldtem, s izgatottan vártam a választ, hogy mi a véleménye, ki lehetne-e adni, vagy várjunk még, jók vagy rosszak a verseim? Válasz azonban nem érkezett, pontosabban nem jutott el hozzám időben. Nekem ugyanis arról természetesen fogalmam sem lehetett, hogy Tandori már akkoriban sem nagyon mozdult ki otthonról, így az Írószövetségbe sem járt be. Végül aztán, mire eljutott a levelem hozzá az Írószövetségből, több hónap is eltelt. Közben pedig megjelent a kötetem. Egyrészt örültem, másrészt szomorú voltam, arra gondolva, hogy mivel Tandori nem válaszolt, ez azt jelenti, hogy nem tetszettek neki a verseim, kár volt megjelentetni a kötetet. Leérettségiztem, felvételiztem, és a magyar felvételin Tandoriról kellett beszélnem. Maximális pontszámot kaptam. Hazamentem, otthon pedig anyám egy borítékkal várt, amelyen Tandori Dezső nevét olvastam. Utólag is biztatott, s küldött egy nulla kilométerkövet, ceruzarajz, aláírva. Ettől kezdve évekig leveleztünk. Személyesen soha nem találkoztunk, legalábbis konkrétan nem. Egyszer a Blaha Lujza térnél figyelmetlenségéből nekimentem egy szembejövőnek a vállammal, aki ettől fenékre ült. Mentem tovább, de azért visszaneztem, és akkor döböntem rá, hogy Tandori Dezsőt löktem fel. Ez volt az egyetlen, majdnem-találkozásunk. Levelezni viszont leveleztünk, évekig, a szónak nem a hagyományos értelmében, hanem rendhagyó módon, összevissza, félre- és elbeszélve, feleselve, impulzus-szerűen. „Drága TD.” „Dottore Babiczky.” Rajzok, versek, viccek. Semmiségek. Az életem. Az élete. Semmiségek.

*A Neked elégia című versében mintha egy velünk nem együtt érző, unatkozó Istenben hinne: „nyugszékéből figyel Isten, / s ha unja már / kedvtelésből rád*

Most is választ várok, és most is el vagyok keseredve. Na jó, ez túlzás, mert éppen elnevettem magam. Komolyra fordítva, a hitnek a legnagyobb csodája lehet az, amikor valaki konkrétan meg tudja érezni Isten szeretetét. Azt hiszem, sokkal kevesebben vannak azok, akik ezt valóban megérezték, mint akik ezt folyamatosan hangoztatják. A hitben erre a kérdésre legnehezebb válaszolni, hogy mi az Isten szeretete, hogyan nyilvánul meg. Ami az Istennel kapcsolatos képem-

szól”. Amikor ezt a verset írta, elkéseredett hangulatban volt, választ várt a lét nagy kérdéseire, de nem kapott, vagy csak kifejezte a mindennapok szomorú tapasztalatát?

Isten sejthető című versében írja: „Van, pedig nincs is. / Ujjai fognak, ahogy átmos.” A tizennégy éves diák Istenben való kételkedése mindmáig megmaradt Önben?

Úgy érzi ilyenkor, hogy nem méltó a léte, vagyis Isten végtelen kegyelmére, hiszen mint Pál apostol is írja, minden kegyelem, nincs okunk a dicsekvésre?

ben dominál, az éppen valami szenvtelenség. Nem úgy azonban, ahogy Nietzsche beszélt róla, hogy Isten meghalt, vagy ahogy mások mondják, hogy visszavonult és már nem törődik a világgal, hanem úgy, hogy itt van jelen mindenben, csak éppen szenvtelenül. Ahogyan a nagybetűs Természet működik. A természetről is csak a „túlcivilizált” városi ember képes úgy ódákat zengeni, hogy az a legtökéletesebb harmónia színtere, holott a természet nem más, mint ijesztő szenvtelenség. Ha csak a növényeket vesszük, nézzünk meg egy elhagyott falut, vagy egy gondozatlan utat, milyen hamar visszaveszik a növények a saját jussukat. Amit életnek nevezünk, szenvtelenül tör előre, burjánzik, és csupa pusztulást hagy maga körül. Nem a természeti csapásokról beszélek, hanem arról, ahogyan az egész teremtett világ működik. Ahogyan az élet él. Ebben én inkább szenvtelenséget látok, mintsem felszabadultságot, vagy boldogságot. Lehet, hogy tévedés, de a szenvtelenséget az Úristen egyik attribútumának tartom, azt viszont hiszem, hogy a teremtett világ minden egyes atomjának és szubatomjának is része a Mindenható.

Teremtettségben élek. Kétely nem Isten létezését illetően van bennem, hanem a saját létezésemmel kapcsolatban. Ez pedig nem mindig. A kétely mindig azzal kapcsolatosan fogalmazódik meg bennem, hogy képes vagyok-e túllépni, vagy legalább áttörni ennek a nagyon fizikai, sok esetben borzasztóan beszorított, lefelé nyomott létnek a falát. Amikor úgy érzem, lehetetlen, olyankor minden kilátástalannak tűnik. Ez azonban soha nem Isten létének, hanem a saját létezésem létjogosultságának a megkérdőjelezése.

Dicsekvésre nem amiatt nincsen ok, hogy az embernek ne volnának hatalmas — úgy értem, önmagát meghaladó — teljesítményei. Hogy embernek lenni — értsük kis- vagy nagybetűvel — ne volna eleve teljesítmény. Egyszerűen csak azt látom, hogy ami a szívből — pontosabban: a szeretetből — ered, az automatikusan megteremti a saját valóságát. Legyen szó az evangéliumokról, egy versről vagy egy regényről, vagy éppen egy hétköznapi helyzetről. Meglátásom szerint, a dicsekvés mindig akkor kerül a képbe, amikor valami hiányt takar. Amikor valamit el akarunk adni. Ez a reklámok valósága. Ami az élet szempontjából lényeges, az — minden körítés nélkül — csak létezik, a maga puszta valójában. Az — már csak létéből következően is — semmi másra nem képes, mint hogy adjon. Igeköző nélkül, ami formailag aprócska, tartalmilag mégis jelentős különbség. A kegyelem pedig talán nem több, mint hogy túl tudunk lépni a saját — ösztönös — kegyetlenségünkön. És egyúttal elkerüljük, hogy mások — nem elkerült — kegyetlenségének az áldozatai legyünk. Egy lépést mindig hátrálni, mert akkor belátható a jätéktér. Ahogyan — ezt Esterházynál olvastam — Puskás csinált meg egy cselt. Persze — többek között — a futball is az életről szól. Az élet része.

*Egy nagyon szilárd — ha mondhatom, kősziklára alapozott — értékrendű gimnáziumba járt négy évig. A hétköznapi valóság viszont teljesen más, a mindennapi életben követett gyakorlat éles, szinte feloldhatatlan ellentétben áll a keresztény tanítással. Mikor szembesült ezzel először, és mik voltak a reakciói?*

Amikor „kiszabadultam” a gimnázium zártkörű világából — „Vissza-kerültél hát Budára, ahol születted” — kezdi Ottlik a Budát —, mint ha életre kelt volna egy másik Ottlik-regény, az *Iskola a határon*. Ugyanazt a csodát éltem meg, visszajöttem Budapestre, és választhattam akár a Lukács-fürdő két lépcsősora között is. Mindenben dönthettem! Ez az első időszakban fantasztikusan felszabadító érzés volt, mert tény, hogy ésszerű parancsokat követni a legkényelmesebb dolog a világon, de hatalmas élmény volt saját kezembe venni az életemet a legapróbb részletektől kezdve. Az egyetem első két éve ebben a felszabadultságban telt, és csak utána jött a szembesülés a valósággal. Nem hideg zuhanyként ért a dolog, hanem volt egy átmeneti, mondhatom, kegyelmi időszak, amikor lelkiileg fel tudtam készülni a későbbiekre. Anélkül, hogy ez tudatosult volna bennem. A valóság sötétebb oldala persze elkezdett beszivárogni az életembe, de nem egyszerre borított be. Mindaz, amit megtanultam a gimnáziumban, egyrészt rengeteg erőt adott, másrészt viszont előfordult, hogy csak tévferedtem, és elveszettnek éreztem magam, mivelhogy azokon a dolgokon, amiken egy hagyományos gimnáziumban tanuló budapesti diák végigment tizennégy és tizennyolc éves kora között, azokkal én nem találkoztam. Hál Istennek, teszem hozzá. A lázadásom, a vagányságom, minden kamaszkorhoz tartozó kitörési kísérlet megmaradt azon a szinten, hogy a kollégium mögött elszívtam néhány szál cigarettát, biliárdoztam szombatoként a Munkás büfében, sört ittam, és mindeközben meg akartam váltani a világot. Utólag nagyon hálás vagyok a közegnek — a kollégiumnak —, hogy észrevétlenül is célt adott a lázadáshoz. Alternatív színjátszó kört alapítottunk, mert a „hivatalos”, iskolai körben csak Sütő András darabokat próbáltak, ami halálosan untatott akkoriban. Mi elkezdtünk Mrozekkel foglalkozni. Aztán összehoztunk egy punkzenekart. Kocsmákban, egymásnak, felolvasásokat tartottunk. Ki akartuk fordítani a világot sarkából. Minden egyéb csak díszlet volt. Mások viszont máshogy éltek, s először csak néztem, te jó ég, kispályások voltunk! Engem azonban ez egyáltalán nem zavart. Sok hibám van, és lehet, hogy ez is közéjük tartozik, de soha nem akartam senkihez sem alkalmazkodni. Sem egyénhez, sem csoporthoz. Soha nem érdekelt, hogy mit csinál az osztály vagy az évfolyam többsége, mint ahogy ma sem izgat, hogy mit művel a társadalom nagy része. Az a vonzalom, hogy a többséggel tartsak, soha nem volt meg bennem. Talán ezért is hagyott hidegen az úgynevezett bulikultúra. Azt, hogy több száz idegen emberrel ritmusra ugrabugráljak, elképzelhetetlennek tűnt számomra. Ez az élet minden területén így van nálam. Van egy belső iránytűm, azt követem. Van ennek, természetesen, egy negatív oldala is. Az irigység. A vágy a feloldódásra. Miközben a saját szabadságomért küzdök nap nap után, gyakorta érzem úgy, hogy sem alkalmas, sem képes nem vagyok megélni a szabadságot. Vagy legalábbis azt, amit a közmegegyezés annak nevez. Az viszont egyáltalán nem zavar, ha



mások más elvek szerint élik az életüket. Ez igaz az irodalomra is, tiszteletben tartom mindenkinek a stílusát, vagy ha másként vélekedik az irodalomról, mint én. Az irodalom és a művészet az irányzatok, stílusok, megközelítések sokféleségétől szép igazán. Nyilván, hogy ezek között van számos olyan, amit képtelen vagyok átérezni, átélni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy másnak se mondana semmit. A hiba az én készülékemben van.

*Egyik novellájában írja: „Isten országa bennünk van. Csak sajnos nem az elvárt Istené. És miért van, hogy az Istent könnyebb elképzelni, mint az országát?”*

Írva van, hogy ne csinálj magadnak faragott képet, mégis, az Istent számtalanszor megpróbálták ábrázolni az emberi történelem során. Isten egyik ábrázolása Krisztus is, a maga valójában. Isten országáról azonban nincs képünk, mintha ezt nem lehetne elképzelni. S talán valóban nem is lehet. Ha elindulunk a Teremtés könyvétől, akkor rögtön ott van, Mózesnél, hogy Isten a föld füveit adta eledelel minden állatnak. A gyermeki énem viszont megkérdezi, hogy akkor miért teremtett oroszlánt? Az oroszlán ugyanis ragadozó, nem füvet, hanem húst eszik. Az Édenkertről alapvetően azt gondoljuk, hogy Isten országa volt, a maga érintetlenségében, ami aztán a bűnbeeséssel elveszett, és azóta beszélünk Isten országáról. Ami azonban elképzelhetetlen, már csak azért is, mert bár rengeteg hibáját, bűnét fel tudjuk sorolni az általunk látott világnak, annak mégiscsak van egy tökéletesség érzete. A teremtett világnál jobbat — legalábbis emberként — képtelenek vagyunk elképzelni. Ez a világ azonban tele van oroszlánokkal, s nehéz elképzelni, hogy azok füvet esznek.

*S akkor hogyan értelmezi Jézus mondását: Isten országa a szívetekben van?*

El tudjuk képzelni a saját szívünket? Már azon túl, hogy kamra, pítvar. Ez talán a ránk mért legnagyobb feladat. Könnyen lehet, hogy Isten országa egy olyan idea bennünk, amelynek nincs helye a földön. Mint ahogyan az is lehetséges, hogy Isten országában élünk. A földi világban elsősorban a földdel és a földiekkel kellene valamit kezdenünk. Természetesen fölfelé tekintve, de sosem figyelmen kívül hagyva a lehetőséget, hogy legjobb szándékaink ellenére is elbukunk.

*Ha viszont a szívünk tökéletesítéséről eleve lemondunk, akkor miért háborodunk fel a mindennapos gyűlölködéseken? Hiszen ez mindennek egyenes következménye...*

Ha a világban van szeretet, akkor a gyűlöletet sem lehet kiiktatni. Ez is egy fontos kérdés, mert hajlamosak vagyunk magától értetődőnek venni, hogy a fény elválik a sötétségtől. Miért? „És látta, hogy ez jó.” Miért jó? Fogalmam sincs, de az elválasztás megtörtént. Azt viszont nem tudjuk megmagyarázni, hogy miért van szűkség nappalra és éjszakára. Lehetne élni állandó derengésben is. Ha arról beszélünk, hogy a szeretet létezik, akkor létezik a gyűlölet is. Kérdés, hogyan tudnánk kiiktatni a gyűlöletet? Egyáltalán: miért kéne? Kezdenünk kell vele valamit, ugyanúgy, ahogy a szeretettel is, más oldalról. Az kevés, hogy elfogadjuk mindkettőt, a szeretet és a gyűlölet létezését is.

*A Világosság a világba jött, de a Sötétség*

Igen, ez is benne van ebben, de az is, hogy bár a teremtés és teremtettség is egyértelműnek látszik, az alapoknál mégsem az. A bűnbeesés-

*nem ismerte fel. Együtt kell élnie, küzdenie egymással a Jónak és a Rossznak, itt, ebben a földi világban...*

nél is arról van szó, hogy az ember eszik a jó és a gonosz tudásának a fájáról. Az Úristen ki is mondja, hogy tudod a jót és a gonoszt, de hogy ne ehessél a halhatatlanság fájáról, kiűzlek a paradicsomból. Tegyük a kezünket a szívünkre: végigtekintve az általunk ismert történelmen, tud különbséget tenni az ember jó és gonosz között? Én ugyanis azt látom, a legalapvetőbb emberi viszonyainkban, legegyszerűbb emberi szituációkban sem tudjuk elkülöníteni, hogy egy cselekedet helyes vagy helytelen. A hazugság vajon minden esetben feltétlenül rossz, vagy esetleg lehet — végeredményét tekintve — jó is? Ha őszinte vagyok magamhoz, akkor kénytelen vagyok beismerni, hogy képtelen vagyok egymástól pontos határvonallal elkülöníteni a jót és a gonoszt. Ez volt az eredendő bűnünk, és ez le is van írva a Bibliában. Szó szerint megettük azt a képességünket, hogy jó és gonosz között különbséget tegyünk. El sem tudom képzelni, mi történt volna, ha Éva és Ádám ettek volna a halhatatlanság fájáról is.

*Forduló című versében azt írja, hogy „A pokol körei fejünkben nyílnak meg”. Az ördög és démonai is bennünk vannak, a szívünkben, a gondolatainkban, minden nap meg kell küzdenünk velük?*

Ez olyan, mint az Isten országa. Kétséges, mégis bizonyosság. A gonosz ugyanúgy „szériatartozékunk”, mint a jó. Ahogy az időnk alaptartozéka a nappal és az éjszaka. Abban sem vagyok biztos, hogy több fény van bennünk, mint sötétség. És azt sem mondanám, hogy a sötétség egyértelműen rossz. Leginkább kikerülhetetlen. És mint ilyen: fontos. Ahogyan a fény is kikerülhetetlen. Ha egy mondatra kellene leszűkítenem a kereszténység tanítását, akkor ez úgy hangzana: Ismerd meg önmagad. Ezáltal ismered meg a jót és a gonoszt is. Együtt a kettőt. Ami lehetetlen. Képtelenek vagyunk együtt a kettőt megismerni. Pedig valahol ott rejtőzik Isten, ebben az együttállásban. Az önismeret azt jelenti, hogy a benned lakozó fényvel és sötétséggel eleinte alapszinten, később pedig már készségi szinten is tudsz bánni. A fény nem önmagában jó, a sötétség pedig nem önmagában rossz benned. A kérdés, hogy mit kezdesz velük, hogyan használsz, meddig engeded őket hatni a saját életedben. Mivé formálsz át. Mindez csak az önismeretből jöhet. És mivel teremtettségben élünk, az önismeret Isten megismerése is egyben, hiszen Ő a saját képmására teremtett minket. Ez nagyon fontos. Ha csak hagyjuk magunkban a fényt, illetve a sötétséget a maguk primer létezésében dolgozni, akkor előfordulhat — mint ahogy erre számtalan példa van a történelemben —, hogy pusztítás lesz a vége. A fény is, a sötétség is „őselem”. Egy őselem pedig nem „mérlegel”, hanem kiárad. És ha bármelyik őselem elszabadul, akkor — ugyanúgy, ahogy a természet vagy a világegyetem szenttelen —, elpusztít minden emberit — minden emberléptékűt — maga körül. Sajnos a történelem során a fény nevében is legalább annyi vér folyt, mint a sötétség nevében. És ez megint az önismeretről szól, illetve annak hiányáról. A szó is fegyver, a szavaknak mindig nagy jelentőségük volt. Ha nem válik belsővé, akkor lehetséges szavakkal hirdetni a fényt, elpusztítani a sötétség képviselőit, de honnan tudjuk, hogy a sötétség az belülről megélt dolog-e, vagy szintén csak szavak

szintjén létezik? Inkább arról van szó, hogy ezek a létezők szabadon mozognak, és ha az ember nem ismeri saját magát, akkor magatehetetlen lesz ezekkel az őselemekkel szemben, és sötétséget beszél akkor is, ha éppen fényt vél a szájából kiáradni, vagy éppen fordítva; mindenestre rombol, szándéka ellenére. Vajon mit érdemes kezdeni az ilyenfajta rombolással?

*Legutóbbi, A jóemberek című kötetében az ír mitológia alakjait éneкли meg, akik túl jók ahhoz, hogy a pokolra, de túl rosszak ahhoz, hogy a mennyországba jussanak. Ők a föld istenei. Az Istentől elfordult emberiséget jelképezik ők, amely istenné emelte magát?*

Minden mitológia tele van hősiességgel, nagyotmondással. Ha akarok szerezni egy nőt, odamegyek, lerombolom a várost, és ebből az idők során lesz egy mítosz. Az ír mitológia ebből a szempontból egyedülálló, nem választja el a fényt a sötétségtől, alakjai kiszámíthatatlanok, az egyik pillanatban a létező legnagyobb erkölcsi jót tesz, a másik pillanatban viszont hihetetlenül gonoszak. Nincsenek hősök. Emberek vannak. Más oldalról pedig ennek a mitológiának az emberi szereplői, akik megkapják a jótétemény lehetőségét, vagy éppen elszenvedik a rosszat, egykedvűen, természetesen tudnak elpusztulni. Úgy viszonyulnak a jóhoz és a rosszhoz is, hogy minden egy helyről jön. Hogy rendben van, elfogadható mindkettő. Hallatlanul fontos ősi tapasztalatot rögzít az ír mitológia a többi európai mitológiához képest. A nagy nyugati mítoszok mintha politikai indíttatásból készültek volna. Meg kellett magyarázni a megmagyarázhatatlant. Olyasmi, mint manapság „megelőző csapásról” beszélni. Az ír mitológia azonban nem politikai, hanem erkölcsi alapokon nyugszik. Talán nem véletlen, hogy politika és erkölcs — az ismert történelem folyamán — nem nagyon bírt találkozni.

*A jóemberekben az az igazán félelmetes számomra, hogy a látszólag nyugodtnak, békésnek látszó személyek lelke hogyan lesz egyik pillanatról a másikra a gonosz tulajdona, követik el a legszörnyűbb cselekedeteket is, melyekhez hasonlók ma a bulvárlapok címlapján olvashatunk. S mintha senki nem lenne biztonságban, bárkivel elfordulhatna ez.*

Ez így van. Soha nem lehetünk biztonságban, még saját magunktól sem. Határhelyzetekben bizonyosodik be, hogy az ember milyen, az pedig, hogy mi számít határhelyzetnek, személyenként változó. Mít hoz az ember magával, mik történtek vele a múltban, mi az az utolsó csepp, amitől szétrobban maga körül minden. S újra csak az önismeretnél vagyunk, ami rettentően fontos. Ha az ember önmagát és Istent tanulmányozza, akkor talán jó eséllyel tudja kardában tartani a lelkében megbúvó gonoszt. Ha viszont magatehetetlen, nem néz szembe önmagával, akkor előbb-utóbb ki fog törni, és rombolni, pusztítani fog. Mindaz, amiről *A jóemberekben* szó esik, a jéghegy csúcsa. Ahhoz a pusztításhoz képest, amit az ember a saját környezetében folyamatosan véghezvisz, a konkrét gyilkosság elenyésző súllyal esik a latba. Mind számszakilag, mind jelentőségét tekintve is. Figyelmetlenség, harag, önzés; egy mozdulat, egy legyintés; egy értetlen tekintet. Közömbösség. Folyamatos háború, békeidőben. Mindennek nagyon kicsi százaléka az, ami a kézzelfogható gonosz. A többi tehetetlenség. Ami egyfelől meg- és elítélhető erkölcsileg, másfelől mégiscsak kérdéseket vet fel. Mit kezdünk a tehetetlenséggel? Bűn vagy sem? Részvétel vagy elszenvedés? Ahogyan Pilinszky írta: „Megtörtént, holott nem követtem el.” A bennem levő gonosz és jó is én vagyok. Megszületek, és semmi vagyok.

Személyiségben, gondolkodásban is, semmi más dolgom nincs a világban, mint hogy a bennem alapvetően meglévő gonoszból és jóból saját magamat megformáljam. Hogy legyen valaki. Ha ezt nem teszem meg, attól még végig lehet élni egy életet, bábállapotban. Adott esetben észre sem véve, hogy megszülettünk. Isten képmására. De mi az Isten képmása? Hiszem, hogy szebb arca van, mint nekünk.

*Ennek a kötetnek Csillagfészek című nyitóverse a címadó dala a Both Miklós vezette, Folkside nevű együttes CD-jének, s ezenkívül is több költeménye szerepel a kiadványon. Egyszeri kirándulás ez az Ön részéről a zene világába, vagy tudatos visszatérés a költészet ősforrásához, amikor egyes kutatások szerint egyszerre született meg a szöveg és a zene?*

*Csillagfészek című versében a madár: „Csillagfészket épít, / ahol az ég szétnyílt.” Vagyis: Isten közvetlen közelében?*

Valószínűleg igazuk van azoknak a kutatóknak, akik ezt írják, hiszen azok a költők — például Weöres Sándor —, akik írtak valaha arról, hogyan születik a vers, megemlítik a dallam, a ritmus alapvető szerepét. Ez mindmáig így van, a versírás nálam sem konkrétummal kezdődik, hanem dallammal, vagy ritmussal. Ez a dallam és ritmus kezd el feltöltődni tartalommal. Both Miklóssal pedig nagyon jól megértettük egymást, szinte mindenben egyezik a felfogásunk a költészetet, a zenét illetően. Hosszú estéken keresztül beszélgettünk, a politikától kezdve a cserebogarak halhatatlanságáig, s közben megszülettek a dallamok, a szövegek. A CD-n elhangzott dalok konkrét népzenei ritmusokra, dallamokra épülnek, s ezekre írtam a verseket. Mint városban született és mindig ott élő embernek, roppant fontos tapasztalat volt számomra, hogy mennyire mélyen vannak bennünk ezek az alapritmusok. Amikor Miklós megmutatott egy kétütemű pentaton dallamot, hogy erre kéne szöveg, akkor fél óra alatt nyolcszor annyi versszakom lett, mint amennyire szükség volt. Valami elkapta bennem azt a ritmust, és amint egyetlen sor megvolt, onnantól kezdve folyamatosan jött a többi.

Nem lehetünk máshogy — sem máshol — otthon, csak Isten közelében. Ezért a fészek szó. Az otthonunkat nem érdemes máshogy és máshol, csak Isten közelében felépíteni. Persze mindig az ő közelében vagyunk, de a hajlamainkkal és a vágyainkkal érdemes tisztába kerülni. Az ugyanis az építőanyag. És nem jó, ha idő előtt ránk omlik a ház.

MAKAI PÉTER

# Áldozat és csend

*Elmélkedés az eljövendőről és az áldozat teljességéről*

*Fuga a 3 Soggetti, BWV 1080/19*

## I.

1972-ben született Deveserben. Filozófus, író. Legutóbbi írását 2013. 1. számunkban közzöltük.

Az ember *ad* és *elvesz*. Tevékenységével vagy éppen tétlenségével a másik személy létét alapjaiban meghatározó hatásokat hív életre. Ez a kettősség olyan antropológiai konstans, amelyet egy sajátos paradoxia és áthatolhatatlanság jellemez, minthogy nem látjuk pontosan előre, hogy a tényleges találkozásokban születő vagy anonim mechanizmusok közvetítette hatások milyen irányba vezetnek tovább a másik létezésének dinamikáját, és már-már sorsszerű formát öltve milyen módon hatnak vissza azon személy életére, aki ad és elvesz. Az egyik személy oldalán keletkező hiány rendszerint többletet képez a másik embernél, de az is előfordul, hogy a hiány hiányt, a többlet többletet szül mindkét fél számára, ha a következmény adott esetben reflektálatlan is marad, vagy nem egyértelmű, netán félreértett üzenetet hordoz. A személyes élettörténet addigi egészének összefüggésében is gyakran vált előjelet egy adott esemény helyiértéke — a „jó” kárt okoz, a „rossz” pedig áldássá válik; máskor ugyanahhoz a hatásához különböző vonatkozásban eltérő előjelek rendelődnek hozzá.

Mialatt a személyes létezést megtettesítő ívek egymásba hatolnak, és többé-kevésbé meghatározzák egymás pályáját, a visszatekintő pillantásban lassanként kirajzolódnak azok a tények és összefüggések, amelyek abszolút értelemben mutatói az okozott hatások pozitív vagy negatív előjelének, amennyiben kiteljesítik és gazdagítják, vagy megtörik és elszegényítik a második személy világi létének dinamikáját. Enélkül az *áldozathozatal* („ad”) és az *áldozattá tétel* („elvesz”) jelenségei — és egyáltalán etikai szótárunk alapszavai — aligha értelmezhetők. A személy és a világ között zajló érintkezések gazdag formavilága arra enged következtetni, hogy e kettős viszonyulás, tehát az adás és az elvétel *jellege* és *mértéke* nincsen ösztönszerű keretek vagy törvényszerű arányok merevségébe zárva. Továbbá nem írható le elégséges módon az élővilág „egymásrautaltsági” rendszerét jellemző és a biológiai lét fenntartására irányuló vak aktivitással sem.

Az ember aránytalan mértékben képes a világ létezőinek gazdagítására és/vagy elszegényítésére. Esetében személyes állásfoglalás, de legalábbis személyes aktivitás függvénye, miféle cél (illetve elv)

korlátozó feltételének rendeli alá azon javak iránti törekvését, amelyek valós vagy vélt módon hozzájárulnak a személyes lét dinamikájának kiteljesedéséhez. Újra és újra válaszút elé áll, amelyben döntenie kell arról, mit ad, és mit vesz el, egyáltalán ad-e vagy elvesz, maga elé vagy mögé helyezi-e a másikat. Transzcendencia-tapasztalatokról van szó, amelyek akár a *végső határokig* is elvezethetik az érintett feleket: az egyén *mindent* elvehet a másik embertől, és *mindazt* feláldozhatja érte, „ami” a saját létezése dinamikáját annak alapjaként egyáltalán lehetővé teszi. Az efféle határtapasztalatok olyan utalások hordozói, amelyek a lét *átfoghatatlan horizontja* felé mutatnak.

Bizonyos esetekben az önkéntes áldozatot hozó személy egyszerűsmind erőszak áldozata — mint a lengyel ferences szerzetes, Maksymilian Kolbe, aki Auschwitzban, egy decimálás során éhhalálra ítélt fogolytársa, Franciszek Gajowniczek helyére lép; és előfordul, hogy a másik *ellenében* cselekvő maga is erőszak áldozata. De ha ezen a ponton bele is ütközünk a személyes lét beteljesülésének vagy megsemmisülésének végső határaitra irányuló apóriába („mi is *adódik* hozzá a személyes lét dinamikájához, illetve mi is *vétetik el* a személyes lét dinamikájából akkor, amikor az alany olyan szubsztanciális változáson megy keresztül, amely révén *teljesnek* vagy *semmisnek* nevezhető”), jogosan kérdezhetjük, mi történik abban az esetben, ha az áldozat destrukciójának, kiüresítésének, semmissé tételének etc. végső határpontja nem esik egybe az életének elvételével vagy feláldozásával?

## II.

A gondolkodó ember a reflexió aktusában újra és újra olyan távlatot keres, amelyben kirajzolódhatnak az igazán fontos dolgok körvonalai. De azonnal vissza is kell lépnünk a konkrétumok világához, azaz vissza kell csatolnunk a gondolkodást mindahhoz, ami *itt* és *most* bennünk és körülöttünk, a velünk együtt élő emberekkel és egyéb létezőkkel történik, hogy megfelelő módon válaszolhassunk azokra a szituatív kihívásokra, amelyekkel a gyakorlati élet szembesít. Ennek az életnek az alanya a 20. századi európai történelem örököse, akiben komoly nyomot hagytak e történelem — nevezzük így — *üresen maradó lapjai*. Születése az olyan, ipari méreteket öltő tömeggyilkosságok századának légkörébe illeszkedik, mint amilyen az örményeket sújtó „nagy sorscsapás”, a két világháború, a nemzetiszocialista és sztálinista rezsimekhez köthető genocídiumok alig felsorolható sokasága, az ukrainai holodomor vagy a srebrenicai népirtás. Ezek a lapok a megtagadott, elfelejtett vagy ismeretlen áldozatok nyomai, amelyek idővel — az áldozatok, a tanúk és az elkövetők halálával — egyre fehérebbé és üresebbé válnak. Az emberiség eseménytörténetének minden bizonnyal elenyésző hányadát képezi az elbeszélhető történelem; túlnyomó részét az

említett üresen maradó lapok töltik ki. Az utódok ugyanis hiába ismerik a történések részleteit, hiába beszélnek a tényekről és az összefüggésekről, hiába emlékeztetnek az események szörnyűségére. Ezek a reflexív formák csak korlátozottan képesek közvetíteni az eredendő tapasztalatokat, és aligha képesek rögzíteni azt a csendet, amely a szenvedés kimondhatatlan rétegeként az áldozatok nyomában jár.

Az elmúlt évszázad a létezés aránytalan elszegényítésének százada, amely nemcsak traumatikus erővel érinti az újonnan születő generációkat, hanem tagadhatatlan, ismert és tapasztalatilag is megerősített üzenetet hordoz: a személy nagyon könnyen áldozatává lehet egy másik ember tevékenységének vagy mulasztásának — bármilyen motiváció is álljon a háttérben (félelem, szenvedély, érdek, gonoszság, közöny etc.). Ez nem az az áldozat, amelynek a füstje hálaadás gyanánt vagy úgymond magasabb rendű célok érdekében egykor az égbe szállt, hanem a személy létének leplezetlen elszegényítése és tagadása, amely az érintett előtt megnyitja a szenvedés és a fájdalom — más szóval: az „elvételel” — útját. Az ember megfosztható a munkájától, az otthonától, a tulajdonától, az önbecsülésétől, az életvitelét biztosító szokásoktól, a külső és belső szabadságtól, a nevéől, az ételétől, a ruházatától, a szeretteitől, az élet szépségétől és az életnek értelmet adó reménytől, a másik ember közelségétől, a felőle érkező figyelemtől és jóságtól, a testi-lelki működés integritásától, az őt elkísérő szájalomtól, továbbá az *életnek* nevezett lét lehetőségétől. Egy szóval: *mindentől*, ami csak van. Még attól az *igazságtól* is, amelyet létének és áldozat voltának emléke képvisel. Ekkor következik be az az állapot, amikor már az áldozattá vált személy halálának („hiányának”) sincsen jelentősége senki számára. Ezt az állapotot az *áldozathoz kötött csend* állapotának nevezzük, megkülönböztetve az *áldozat csendjétől*, amely a magára maradt ember vég *előtti* utolsó pillanatait érinti — ahol még jogos lehet a birtokviszony nyelvi használata.

Mindez, bármennyire felfoghatatlan, bizonyos vonatkozásban nagyon is érthető. Az előbbieken jellemzett út ugyanis a kiüresedés és a semmissé tétel útja, amelynek során az áldozat egy sajátos *metamorfózison* megy keresztül. A fájdalom a létezés egy olyan szintjére kényszeríti, ahol megszűnik a személyes lét dinamikájának lehetősége. Attól is megfosztja, hogy önmaga legyen, mivel elérhetetlenné teszi számára a reflexió és az integrált létezés szintjét. Azonban az áldozatvállalással ellentétben az áldozattá tétel olyan tevékenység, amelynek lényege a személyes lét ontológiai leminősítése. Ez történik, ha az ember idegen célok kizárólagos eszközeként vagy a rossz öncélú érvényesítésének tárgyaként a fájdalom médiumába zárul.

Világosan kell látnunk, hogy az áldozat útja *hosszabb* a keresztút-nál („via crucis”). Nem ér véget ott, ahol a szenvedés és az élet véget ér. Az „elvételel útjának” áldozata tovább halad a kifosztás útján. Elveszíti tanút, kitörlődik az utódok emlékezetéből, személyes élete és halála tökéletesen jelentőségtehlenné, szótlanná és észrevétlenné

válik. Már nem emlékezhetünk rá, minthogy magába zárta a kiüresedett áldozati lét csendje, amely a számunkra olyannyira meghatározó 20. századi történelem üresen maradó lapjainak hangja. Ez a csend a *névtelen áldozatokhoz* kötődik, azokhoz a személyekhez — legyenek élők vagy halottak —, akiket erre az útra kényszerítettek.

### III.

Az adás és az elvétel logikája két radikálisan különböző út, amely egy ember hétköznapjaiban igen sokrétű és összetett módon — mondhatnánk: egészen személyes módon — érvényesül. Annak kifejtése, hogy ez a kétféle logika miképpen teszi lehetővé vagy rontja le a lét dinamikájának személyessé alakulását, túlhaladja e tanulmány kereteit. Három lényeges elemet azonban ki kell emelnünk: (α) Egyedül az *érintett* személy létezésének dinamikája felől észlelhető és mérhető az a logika, amelyet az egyén a saját tevékenységén keresztül mással szemben érvényesít. (β) E kétféle logika által megnyitott két különböző út szélső határait a másik létezésére mondott feltétlen „igen”, illetve a másik létezésére mondott végső „nem” jelöli ki. Gyakorlati értelemben vett „igenről” és „nemről” van szó, amely mindkét határon *teljessé lett áldozattal* jár. (γ) Arra a kérdésre, hogy mi is történik az áldozathozatal, illetve az áldozattá tétel alanyával azon túl, amit gondolhatunk róla vagy tapasztalhatunk belőle, a filozófiai gondolkodás határain belül maradván nem találunk választ. Kizárólag annyit állíthatunk: *az áldozati volt a személyt személyes létének határaihoz vezet* — akár kényszerített, akár önkéntes áldozatról van szó.

A keresztény megváltástan központi eleme *Jézus Krisztus* keresztthalála. Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy az Isten és az ember áldozat volta kizárólag *analóg* értelemben állítható párhuzamba egymással. Erről azonban, a gondolkodás határainak tiszteletben tartása miatt is, le kell mondanunk; gondolatmenetünk filozófiai és nem teológiai jellegű. De mindenképpen jogos, gondolkodásra alapot szolgáltatató kérdés: mi történik abban az esetben, ha *Jézus* keresztáldozatában *Krisztus* a legteljesebb, azaz a *névtelen áldozat* alakját ölti magára; ha akkor és úgy teljesedik be a *Názáreti Jézus* keresztthalála, ha és amennyiben névtelen áldozattá válik, és áldozatának teljessége eltörli a *Krisztus* megváltó művére irányuló *emberi* emlékezetet. Ebben az esetben a kereszténység evilági jövője — éppen üdvtörténeti okok miatt — a lehetetlen határa felé tartana. Akkor is, ha az isteni emlékezet minden személyt számon tart, legfőképp az áldozatokat.

### Coda

*Musikalisches Opfer, BWV 1079*

Az elvétel útjára kényszerített áldozatok felől szemlélve a 20. század *Isten elfelejtésének* határköve, és ezáltal — meglehetősen — a kereszt-



tény Isten *névtelen áldozattá* válásának újabb stációja. És ha valaki azt állítaná, hogy az elvétel útjára kényszerített áldozat útja a megsemmisülésen és az azonosíthatatlanságon át egyben a beteljesedéshez vezet, akkor nekem személy szerint azt kellene válaszolnom, hogy én ezt hinni szeretném ugyan, de nem tudom. Másrészt azonban meg is rettenek attól, ha belegondolok abba, mit jelent ez.

Bárhogyan alakuljon Európa és a keresztény világ jövője, biztos vagyok abban, hogy így vagy amúgy a *csend* differenciált alakzatainak rendje határozza majd meg azt a hátteret, amely a jövőbeli események horizontját képezi. Ami azt is jelenti, pontosabban azt is jelentheti, hogy a jövőbeli ember tárgytalanán szélesedő öröme vagy fájdalma egy, az ég messzeségébe szétáradó hangban felismeri egy *anonim Isten* személyéhez szóló kijelentés visszhangját („válasz”). És a „mélység színe” (Ter 1,2) újra fodrozódni kezd.

Veszprém, 2012–2013 tele

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

<i>Johannes B. Brantschen</i> : Miért van szenvedés? A nagy kérdés Istenhez.....	1.800,-
XVI. <i>Benedek</i> : Isten velünk van minden nap.....	2.900,-
<i>Timothy Radcliffe</i> : Miért vagyok keresztény?.....	2.700,-
<i>Leo Maasburg</i> : Teréz Anya. Csodálatos történetek.....	3.200,-
Keresztutak a Colosseumban a Szentatyával.....	2.900,-
A hit nyelvtana. Esszék ég és föld között.....	1.900,-
<i>Timothy Radcliffe</i> : Miért járunk misére?.....	2.700,-
<i>Pilinszky János</i> : Keresztről keresztre.....	2.500,-
<i>Walter Kasper – Daniel Deckers</i> : A hit szívverése.....	1.920,-
<i>Joseph Ratzinger</i> : Bevezetés a keresztény hit világába .....	1.620,-
<i>Wolfgang Beinert</i> : A katolikus dogmatika lexikona.....	3.600,-
<i>Alois M. Hass</i> : Felemelkedés, alászállás, áttörés.....	3.500,-
<i>Teréz Anya</i> : Jöjj, légy a viláosságom!.....	3.200,-
<i>Lukács László</i> : Az Ige asztalánál.....	1.740,-
<i>Ruppert Berger</i> : Lelkipásztori liturgikus lexikon.....	2.580,-

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444; E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu); Honlap: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)

## A KERESZTÉNY HIT SZEREPE A VAJDASÁGBAN

A Vigilia folyóirat a keresztény hit bemutatására kiírt pályázatát igen izgalmas témának találtam, hiszen párbeszédet ígér, vagy azt vár el a hívők és nem hívők, a kereszténység és a kultúra között. Remek ötlet, hiszen hívő a hívőt nem kell, hogy meggyőzze a hit erejéről, de ha mondanóját, mélyen hitt gondolatait hívőt hitében megerősítve, ateistát meggyőzve tovább adja, az már ahhoz a célhoz vezet, amelyet a hívő ember mindig is el szeretett volna érni, és ami a küldetése is. Ez a Hit évében hatványozódik.

Nem vagyok kutató, teológus egyetemi tanár, vagy hallgató, filozófus sem vagyok, sőt sajnos írónak sem mondhatom magam. Csak hívő vagyok, és határon túli magyar. Nemrég egy kérdést szegeztek nekem: mit jelent délvidékinek, magyarnak és hívőnek lenni? A kérdés felkészületlenül ért, a választ nem tudtam. Mindig délvidéki, magyar és hívő voltam. E szerint éltem, nem elemezve a helyzetem, amit természetesként fogtam fel.

A hitnek a mai és a jövőbeni Európa kultúrájában hasonló szerepe lehet ahhoz, aminek magam is részese voltam és vagyok. Ezért a saját életemen és hitem megélésén keresztül szeretném láttatni hitem szerepét abban a világban, amely nekem és sokunknak adatott.

Jugoszláviában születtem. Talán jókor, mert a második világháború történéseiről és borzalmairól, s az utána következő szintén sötét eseményekről csak később szereztem tudomást. A haza, amelyet korai ifjúságom során mélyen magaménak éreztem, széthullott. A generáció, amelyhez tartozom, szabad világgként élte meg, mások szerint vagy mai szemmel nézve rózsaszínű szemüvegen keresztül. Jugoszlávként szabadnak éreztem magam, utazhattam, hihettem a jelenemben, tervezhettem a jövőmet. Ez a világ végérvényesen összetört, ezért most inkább úgy mondom, vajdasági vagyok.

Vajdaság autonóm tartomány volt a néhai Jugoszláviában, a hat köztársaság egyikében, Szerbia északi részén. Ez Vajdaság szempontjából ma is így van, csak más megvilágításban, egy új országban, az előzőnél kevesebb joggal, és szegényebben.

21.500 km<sup>2</sup>-en terül el. Lakosainak száma 2 milliő körül van, ebből 65 százalék a szerb, míg a magyarok aránya 14 százalék. 26 etnikai csoport képezi a régió lakosságának egyharmadát, és a törvény értelmében hat hivatalos nyelv van

használatban: a szerb, a magyar, a szlovák, a horvát, a román és a ruszin. Szerbia lakossága az elmúlt 10 évben körülbelül 377 ezer fővel csökkent, ami 5 százalékos fogyatkozásnak felel meg. A népességfogyatkozás Vajdaságban a legnagyobb: 6 százalék, tíz év alatt 115 ezerrel csökkent az ott élők száma. Ezt úgy képzeljük el, mintha egy nagyobb város tűnt volna el nyomtalanul. A lakosság összetétele a menekültek betelepítése által megváltozott. Hogy Vajdaságban pontosan hány magyar, vagy hány hívő él, erről biztos statisztikai adatok nincsenek, mert egyesek még mindig nem merik, vagy nem akarják bevallani nemzeti vagy vallási hovatartozásukat. Számukat 254.000-re becsülik, az viszont tudott, hogy tíz év alatt körülbelül 45.000 magyar távozott a tartományból. A hetvenes években a határok megnyitása és a vízumkényszer eltörlése után a vajdasági magyarok Németországban, Ausztriában, Svédországban vállaltak jól fizetett munkát. A nyolcvanas években családok vándoroltak ki Kanadába és Ausztráliába. A kilencvenes évek során a háborút nem vállaló fiatalok Magyarországra költöztek.

A beilleszkedési kényszer, ami a kisebbségre jellemző, asszimilációhoz vezetett. Az asszimiláció útján megvalósuló boldogulás csak keveseknek adatik meg, mert a többség csapdájában találja magát, az egyik kultúrából kirekesztődik, a másikba nem fogadják be. Hitüket nem feltétlenül vállalják, vagy tévesen szokásokkal magyarázzák.

A Tartományt a Tisza szeli ketté, de itt fut végig a Duna és a Száva is. Valaki úgy fogalmaz, a folyók három földrajzi egységre osztják a tartományt, én úgy mondom, a folyók mindig összekötnek. A legtöbb vajdasági magyar Magyarokanizsán, Zentán, Adán, Topolyán, Kishegyesen és Óbecsén él.

Az 1974-ben életbe léptetett alkotmány a Tartománynak nagy önállóságot hozott, de Milošević idejében ezek a jogok semmissé lettek. Kéves, és főleg csupán formális döntéshozatali joga van, pénze annyi, amennyit Belgrád jónak lát.

A kilencvenes években Vajdaság területén telepedett le több mint 270.000, főleg szerb nemzetiségű, zömmel pravoszláv menekült, ami a Szerbiába menekülők 40 százaléka, illetve Vajdaság lakosságának 13 százaléka. Újvidéken 25.000, Szabadkán 6.000 menekült talált magának új otthonát. A lakosság nagy része elhagyta a falvakat. Újvidéknek például 300.000 lakosa van. Megtörték az arányok, ez gondot jelent, üresek a falusi házak, a tanyák. Ismét összekeveredtek a kultúrák, ami jó is, rossz is. Jó, mert minél több

kultúrát ismer meg az ember, annál gazdagabb, de nem jó, ha képtelen megtartani ősei kultúrájának valódi eredetét, forrását, tisztaságát.

Vajdaságnak hivatalosan két városa van: Újvidék és Szabadka. Szülővárosom, Óbecse Vajdaság, illetve Bácska, Bánát, Szerémség 45 községének egyike. Bácska keleti részén, a Tisza jobb partján, 84 méter tengerszint feletti magasságban, Vajdaság szívében van, 227 km<sup>2</sup>-nyi területen. Szülővárosom lakossága sajnos lassan előregedik. Az átlagéletkor 40 év, a populáció több mint 21 százalékát az idősebbek képezik, több a temetős, mint a keresztes. A fiatalok harminc év felett alapítanak családot, a hivatalos, és vele az egyházi esküvőt nem találják szükségesnek, álláshoz nehezen jutnak, sok esetben nyugdíjas szüleik tartják el őket.

Óbecse község lakosai száma 37.800. A magyarok aránya valamivel több mint fele volt. Újabb számlálások 45 százalékot mutatnak. Általános iskoláiban, szakközépiskoláiban és a gimnáziumban magyar nyelven is folyik oktatás. Az egyik általános iskola a néhai zárda helyén létesült — visszaszármaztatásra vár. A technikai szakközépiskola 1703-ban épült, és ez volt a legrégebbi vajdasági iskola. A gimnázium 1925-ben nyitotta meg kapuit a diákok előtt. A városi könyvtárban megtalálhatók úgy a szerb, mint a magyar könyvek. A híres Than fivérek, Károly és Mór házat lebontották, helyette újat építettek, megőrizve a régi külalakját. A Ferenc-csatorna zsilipje ipartörténeti emlék a csatorna bácskai szakaszának torkolatánál. A 19. század végén épült, kora legkorszerűbb alkotása, Gustave Eiffel műhelyének munkája. A vízlépcső Hainz Albertnek, a csatorna műszaki igazgatójának tervei alapján készült 1895–1899 között. A zsilip terveinek elkészítésében és megvalósításában Türr István is részt vett.

A belvárosi templom 1830-ban épült, a korábbi két templom helyén. Főoltárát Than Mór *Mária mennybevétele* című alkotása teszi egyedivé. Az alsóvárosi Páduai Szent Antal plébánia-templom 1905-ben készült el. A református templom építésébe Ferenc József adománya is besegített. A Nepomuki Szent János kápolna 1842-ben, Eufemija Jović bárónő kápolnája 1861-ben épült. A Szent György ortodox templom 1850-ben, barokk stílusban látott napvilágot. Ikonosztázát 63 ikon díszíti, Uroš Predić alkotása. A városban még egy templom van, Árpád-házi Szent Margit tiszteletére emelték. A titói korszakban nemcsak a templom alapkövetéleit akadályozták különböző kifogásokkal az állami szervek, hanem 1977-ben a már félig felhúzott falakat is buldózerrel akarták lerombolni, de ezt az élfalként felsorakozott több száz hívó meg-

akadályozta. Nagy kitartásról tanúskodik, hogy majdnem tíz évig tartott az alig 200 négyzetméternyi templomépület felépítése. A pravoszláv és a katolikus húsvét dátuma bizonyos időközönként azonos. Ezekben az években a hívek együtt ünnepelnek, tisztelve egymás hitét.

Európában 700 millió ember él, ennek egyötöde kisebbségi. 140 millió. Délvidékinek lenni vajon mit jelent? Nem tudom, délvidékiként születtem. A majdnem háromszázezer magyar számára földrajzi határ, vagy bezártság, együttlét, közös erő, azonos sors. Attól függ, a dolgokat melyik oldalukról nézzük. Kisebbségben élünk. Ha mélyen belegondolunk, nem könnyű délvidékinek lenni. Háborúktól félve, vagy azok közepébe csöppenni, kríziseket, megvetést megélni, közben csendben alázatosnak maradni, reménykedni, lassan az asszimiláció hálójába kerülni. Ezt is jelenti. A kisebbségi sors folyamatos harc a természetes egyenjogúságért, ami a többségieknek megvan, vagy egyszerűen nemzeti hovatarozásuk révén jár. A többség mindig attól tart, hogy a kisebbség elvesz tőle valamit, közben az ország minden lakosa egyformán adózik, és küzd a mindennapok megéléseért.

Mit jelent ott magyarnak lenni? A körülöttük lévő kultúráját, sajátosságait elfogadni, a sajátunkat megőrizni? A nyelvre vigyázni, közben azt élni hagyni? Mit jelent a nyelv élete? A pongyolabeszédet, amely azért előnyös, mert minden más affektálásnak számít? Idegen szavak beillesztését jelenti? Melyik a helyes beszéd? Amit mindenki megért, az irodalmi beszéd? Fohász vagy Hymnus? Melyik? A szerb, a magyar? Hol a hazám? A haza a szülőhelyem, ahol kisebbségben élek, vagy az anyaország az én hazám? Szerb és magyar állampolgár vagyok, ez utóbbi által lehetek végre az, aminek születtem, magyar? Vagy mindenütt vendég vagyok? Otthon és itthon is.

Nincsenek helyes válaszok, csak a kérdések sokasodnak. Ha belegondolok, fáj. Ezért inkább nem gondolkodom, csendben örülök annak, hogy bárhol legyenek is, katolikus maradhatok. Mit jelent hívőnek lenni? Délvidéki magyar hívőnek lenni? Van különbség? Talán erre a kérdésre a legkönnyebb a válasz.

Az élet a hitből táplálkozik, és a hit átjárja az életet. Hányszor mondjuk, nekünk nehéz, hányszor adjuk fel, aztán hitünkben reményt keresve és találva, kezdjük újra. A kereszt súlya nehéznek tűnhet, de mindig erőnkhez szabott. Az életnek ezer színe van, az emberek igényei között mutakozó különbségek sokrétűek, a lét mégis olyan, akár egy kis mozaikkocka, amely csak mások életével összevetve és egybefonódva képez egy teljes egészet, egymagában pedig azt

a sorsot, amely személyre szabott. Az ember néha árva hajóként vergődik a viharral, máskor nyugodt vizek felé tart, megint máskor táncra perdül, maga körül forog, mókázik és dacol a világgal. Elkeseredettségében viszont olyan, akár az ősz utolsó fán maradt levele. Menekülne, de már lehajolni, elesni sem mer. Aztán arra megy egy váratlan idegen, óvatosan a karját nyújtja neki, felsegíti. Megbékél, révbe ér. Hogy ki a titokzatos idegen? Előbb csak sejtí, a végén már tudja. Imái során sokszor szólította.

A délvidéki, de talán minden határon túl élő magyar élete szorosan összeronódik nemcsak az identitástudattal, hanem a hittel is. Ez utóbbi segíti át a nehézségeken, biztonságot nyújt, és főleg reményt.

A keresztény ember számára az élet-állomások nem feltétlenül azonosak azokéval, akik nem ismerik az Istennek tetsző utakat, mégis, a következő gondolatok mindenkire vonatkoztathatók:

*Ha különösnek, rejtelmesnek látszanak Isten útjai*

*Ha gondok örvényébe vesznek szívem legdrágább vágyai*

*Ha borúsán búcsúzni készül a nap, mely csak gyötrelmet ad...*

*Egyben békülhetek meg végül: hogy Isten sosem ejt hibát.*

Eszembe jut egy emléktöredék: idős, beteg, szerb ajkú, megrögzött ateista munkatársnóm műtetre készült. Agytumor, ezt mondták az orvosok. A műtét előtt arra kért, imádkozzak érte. Meglepetésem csak a pillanat erejéig tartott, hiszen tudom, hogy minden emberben él a hit elvetett kis magvacskája. Miért lenne ő kivétel?

A II. világháború borzalmait a tankönyvekből tudom. A háború mindenütt háború, ezért gondolom, hogy nincs különbség az akkori délvidéki, illetve magyarországi sorsok között. A razzizáról sokat, talán túl sokat hallottunk és szégyenkeztünk miatta, a megtorlásokról most kezdenek beszélni. A második világháborút követően 1944/45 telén a jugoszláv kommunista partizánalakulatok több ezer civil magyart, németet és horvátot végeztek ki brutális kegyetlenséggel. Az ártatlan magyar áldozatok között olyanok is voltak, akik 1941-ben a Magyar Honvédség bevonulásakor megvédték a szerb szomszédjaikat, barátaikat. Ennek ellenére 1944/45 telén mégis kivégezték őket...

A negyvenes évek végén államosították a gyárakat, boltokat. A tulajdonosok egyik napról a másikra megélhetés nélkül maradtak. A földbirtokokat elvették. A megtartható maximum 17 hold volt. Ezek az idők még mélyen és fájdalmasan élnek az azt megelőző emlékezetében. Tanúk vallották évtizedekkel a történelem után, hogy terményeik beszolgáltatására kényszerítették a földműveseket. Ha nem akarták, vagy nem tud-

ták előteremteni a tőlük követelt mennyiséget, akkor börtön várt rájuk.

A kommunizmus minden embertelenségét megélték papjaink is. Óbecsén remek plébánosok őrizték a hívők hitét. Közöttük volt olyan is, aki mártírhalált halt. Egyikük a legborzalmasabb kínzásokba halt bele, majd ledobták az emeletről, állítván, hogy öngyilkos lett. Erről természetesen sokáig beszélni sem volt szabad. A tiszteletére nemrég került emlékszobor a templomudvarba. Változik a világ, nem mindig és nem feltétlenül negatív irányba.

Az egyház vagyonát elkobozták. A visszazármaztatás folyamatban van. Hogy mi lesz, vagy mikor lesz vége, talány.

Sokszor mondják a határon túli magyarok, hogy kisebbségként el vagyunk nyomva. Igen, mint mindenütt, minden kisebbség, attól függetlenül, hogy a többség ezt elismeri, vagy nem. Az élet hatványozottan nehéz a kisebbségben élők számára. Nem lehet és nem szabad beletörődni. Kihívás ez, amit el kell fogadni. Nehezebb kitörni, nehezebb célokat elérni, de élő hittel és Isten segítségével nem lehetetlen. Tenni kell érte, és nem feladni.

Visszakanyarodva az időben, kicsit végiggondolva a nekem szegezett kérdést (délvidéki, magyar, hívő), arra a következtetésre jutottam, hogy előbb ébredtem hívő, mint magyar létemre. Emlékszem gyerekkorom estéire. Együtt imádkoztunk, előbb hálát adva a nap történéseiért, utána Isten kegyelmét kérve a család minden tagjáért. Még nem jártam iskolába, amikor először eljutottam a templomba. Történt ez akkor, amikor az emberek sietve mentek el a templom előtt, és nem vetettek keresztet. Az ajtó előtt körülnéztek, hogy látja-e őket valaki, akivel nem szerettek volna találkozni.

Kisgyerekként a magyarságom nem vettem észre, mert otthon magyarul beszélünk, ahogyan az utcabeli gyerekekkel és az iskolában is.

A hitem már az első osztályban görcső alá került. Dolgozatot írtunk. A téma a télapóvárás volt. A csodás karácsonyfáról írtam, többek között. Egyest kaptam, egyetlen, de „igen nagy” hibáért, akkorát, amekkora a füzetlapra fért. Mert olyan szó, hogy „karácsonyfa” nincs!!! Csak fenyők léteznek. Így tanított a tanító nénim. A rossz osztályzat nagyon fájt, mert én tényleg karácsonyfát kaptam, ami lehet, hogy fenyő is — ezt gondoltam. Sok évtizeddel később, halálának évfordulója kapcsán néhai plébánosunkról emlékeztem meg cikkemmel egy egyházi lapban, és kicsit másképpen ugyanarról, egy világiban is. A tanító nénim telefonon keresett meg. Köszönte a cikket a „drága lelkipásztorról”, aki, mivel a kommunista világ csak így tette lehetővé,

otthonában keresztelte meg három gyermekét. Ezek szerint mindig hívó volt — de átesve a töle megkövetelt magatartásba — túlbuzgó?

9 évesen voltam elsődíjazó 200 társammal együtt. Két évvel később bérállkoztam. Minden mozzanatára emlékszem. Abban az időben ez nem az ajándékokról és az ünneplésről szólt. Idővel ebben a témában is változott a világ. Úgy nálunk, mint minden kommunista beállítottságú országban. A szokás vette át az irányítást, a hit sok esetben háttérbe szorult.

Tíz éves voltam, amikor felfogtam, hogy magyar vagyok, de szerbek között élve tudnom kell a szerb nyelvet. Édesanyám a tengerre küldött egy diákcsoporttal. Maradjak a szerb gyerekek között, tőlük majd tanulok. Ezt javasolta. Megtettem és sikerült. Három héttel később folyékonyan, persze grammatikailag hibásan, de beszéltem a nyelvet. Napközben hallgattam szerb ajkú társaim szövegét és igyekeztem megérteni, miről van szó, esténként a sötétben, elalvás előtt magyarul imádkoztam, mert másképpen nem tudtam, és mert úgy hittem, hogy az én Istenemhez az anyanyelvemen kell fohászkoznom.

A tengerparton szembesültem először a hitem erejével is. Kirándulásra mentünk a szomszédos városba. Váratlan viharba keveredtünk. Bárkánkat, talán 80 gyerekkal a fedélzetén, játékszerként dobálták a hullámok. A fedélzeten eluralkodott a pánik. A távolban a part körvonalait pillantottam meg. Jó úszó voltam. Vajon el tudom úszva érni, ha felborulunk? Netán valakit magammal vihetek, megmenthetek? — ezen gondolkodtam. Felnéztem az égre, villám szelte a sötét felhőket. Imádkozni kezdtem, ha imának nevezhetőek egy tíz éves gyerek szavai: *Istenem segíts, hogy én is segíthessek*. Szinte azonnal jött a mentő gondolat. Énekelni kezdtem, és ugyanarra biztattam a többieket, és arra is, hogy ne mozduljanak el a helyükről. Rövid időn belül mintha békesség szállt volna ránk. Mindenki ülve maradt, és túléltekültük az égi háború zaját. Révbe értünk. Estig a tenger lenyugodott, az ablakon át láttam a csillagok fényét az ég bársonyán. Hálát adtam Istennek, keresve a szavakat. Hogy mit gondoltam, hogyan mondtam, már nem tudom, nyugodt álomba merültem.

Magyarágommal és a hitemmel ötödikes koromban szembesültem más vonatkozásban. Tanulmányaimat szerb nyelven folytattam. A tengeren bővült a szókincsem, persze az iskolában sokkal többet kellett tudnom. A tanulás időigényes volt. A néhai osztályelső a sor végére került. Nem sorjáztak az ötösök, a tanárok nem bíztak rám feladatokat. Nagyon fájt.

*Istenem, most mit csináljak?* — próbáltam párbeszédet folytatni azzal, Akiben hittem. Persze

a meghátrálás gondolata nem merült fel bennem. Belenyugodtam, hogy erőn felül dolgozom, és azon alul teljesítek. Elfogadtam magam olyannak, amilyen voltam. Átlagon alulinak. Lassan a tudás felülkerekedett a nyelvi gátakon. A sebek gyógyulni kezdtek.

Volt egy idős történelem tanárunk. Ötödikes voltam, az első órán arra szökölt fel bennünket, hogy álljon fel az a „szemét piszok” — így fogalmazott —, aki templomba jár. Köztudott, hogy a szerbek csak nagy ünnepek alkalmával látogatják a templomot. Rendszeresen csak az a pár magyar osztálytárs járt szentmisére, aki jelen volt. A kérdést nekünk szánta. Rossz volt ezt hallani. Sértő.

Az Istent nem tisztelő társadalom mindent elkövetett annak érdekében, hogy a felnövő nemzedék ateista legyen. Vasárnaponként délelőtti moziműsorokat vezettek be szülővárosom két mozijában. Nem oktatási, inkább (át)nevelési céllal. Történt ez a TV-készülékek hódítása előtt. A diáknak választani kellett: mozi vagy szentmise? A filmek előtt politikai témát vetítettek, ezt nem tudták vagy tilos volt kivágni. Így aztán a hittanos diákok is odaértek úgy a misére, mint a moziba. Itt jegyzem meg, hogy az emberek tömegesebben jártak templomba, amikor felvállalva hitüket az állásukkal játszottak, mint manapság, amikor ez már nem tilos.

Korán kezdtem dolgozni. Az igazgató arra kért, legyek a besúgója. Forrófejű fiatalként azt mondtam, ezt a mesterséget már az óvodában abbahagytam. Mint később kiderült, nem ilyen válaszra várt... Munka mellett egyetemre jártam, vizsgáztam. Szökve, mert nem kaptam rá engedélyt. A néhai igazgató távozott, új érkezett. Nem volt egyeteme. Már csak egy vizsgám maradt a diplomázásig, amikor behívatott. Pártkönyvecskével szeretett volna megajándékozni, több feltétellel: felejtsem el a hitemet, ne barátkozzak az akkor egyetlen egyetemi végzettséggel rendelkező munkatárssal, és a diploma megszerzése után ne bízzam el magam. Nem lettem párttag. Soha nem bocsájtotta meg, de nekem soha nem volt hiányérzetem, vagy lelkiismeretfurdalásom emiatt.

A hatvanas évektől majdnem harminc éven keresztül különösebb hátrányt magyarságunk miatt nem éreztünk. Azokban az időkben teljesen természetes volt a magyar mint környezetnyelv ismeretének megkövetelése ott, ahol ügyfelekkel dolgoztak. Magyarok tanultak szerbül, szerbek magyarul.

A hatvanas évek végén kitört a „becsei vulkán”. A földből hatalmas erővel széndioxid tört fel. 1968. november 10-én kezdődött és 209 napig tartott, azaz 1969. június 6-ig. A természeti ka-

tasztrófával a hadsereg és sok önkéntes igyekezett megbirkózni. Nagy szükség volt a hitűnkre.

Egy boldogabb, nyugodtabb idő következett. Egészen a nemlétező háborúig. A helyzet változott. Nagyszerb nacionalizmus éledt fel. Vajdaságban forrósodni kezdett a levegő. Önkénteseknek titulánt embereket vittek a harctérre. Nem mindenki jött haza, vagy nem olyanként, amelyenек elment. Zárolták a kereskedelmet. 1993-ban az infláció elképesztő méreteket öltött. A balkáni események ismét, ki tudja hányadszor, próbára tették a hitűnket és az életűnket.

Koszovó kérdése mind égetőbbé vált. Milošević tudatosan építette a sovinizmust. Nemes dolog tudni és értékelni a nemzeti hovatartozást. A szerb nemzeti öntudat valami másba csapódott át. A nagyhatalmak úgy vélték, ha bombázással fenyegetik meg, eredményt érnek el. Tévedtek. Milošević nem változtatott a politikáján. A bombázások idején mindenki a bombázókat, és nem az elnököt ítélte el.

Borzasztó volt a fejűnk felett elhúzó repülőök zaját és az azt megelőző szirénák zúgását hallani teljes 77 napig. Nagyobb városokban az emberek fedezékbe menekültek. Terhes nők pincében szültek, fiatal anyák menekültek a ház alá, amely bombázása nem volt kizárható. Dúsított urániumot dobtak ránk. Az előző évekhez viszonyítva a rákos betegek száma 50 százalékkal magasabb lett.

Néha órákig, vagy napokig nem volt áramunk, állítólag valamilyen grafitot, vagy vattaszerű anyagot szórtak a villanyhuzalokra, amitől rövidzárlat lett, a hűtőkben a kis megmentett étel is tönkrement. A tartálekok úgy pénzben, mint élelemben elfogytak. Gyertyák mellett beszélgettűnk este, és úgy tanultak a gyerekek. Elveszett egy tavasz az életűnkéből. Minden történés ellenére a keresztény ember nem általánosít. A szerbek nem rossz emberek, és nem jők, csak emberek.

Milošević hatalmát megdöntötték. Kezdetét vette a privatizáció. Sokszor el lettűnk felejtve, mert kívül maradtak, a munkafőlőségek válók vagy munkát keresők száma növekedést mutatott. Az elszegényesedés is. Sokan külföldre mentek egy jobb élet reményében.

Magyarország viszonya a vajdasági kisebbséghez változó volt. Sokszor el lettűnk felejtve, mert Felvidék vagy Erdély fontosabbnak bizonyult. Sokszor fel lettűnk használva politikai célok elérésére. Volt, amikor az anyaország mostoha volt, és ez talán a kisebbségi létűn is jobban fáj. A szerbek értetlenűn álltak nemzetársaink döntése elűtt, mert a szerb állampolgárság megszerzésének joga minden szerb számára adott.

Gyógyírként érkeztek anyaországi rokonaink, barátaink aggódó levelei, amelyekben meggyőz-

tek bennűnket arról, hogy a politikát és a sajtóban beharangozott híreket nem szabad összekeverni a tiszta szívű magyarországi magyarok gondolataival és tetteivel. Ma már a kettős állampolgárság lehetősége adott.

Az élet halad velűnk tovább. A háború szele elcsitult, esetleg a politika léptei váltak hangossá. Dolgozni muszáj, nem kértűngő, és nem szabad válogatni. A hitűnket nyugodtan gyakorolhatjuk, igaz gondot okoz, hogy a templomot manapság inkább az idősebb korosztály látogatja, míg a fiatalok távol maradnak. Túlságosan hosszú volt a kommunizmus hitromboló idűszak, sokan nem tanulták meg a hit igazságait, nem abban nűttek fel. Szülőkként nem volt, és nincs mit továbbadniuk. A nevelés terén ismét szükség mutatkozik a nagyszűlők mint hithirdetők bevonására. Lazák a gyökerek. Ebben rejlik az egyház legnagyobb gondja, és a megoldásban hitűnk szerepe az elkövetkező idűszakban.

Manapság egyházi vonatkozású cikkek, hírek nemcsak az egyházi, hanem a világi lapokban is megjelennek. Az evangelizáció szempontjából nem mindegy, hogy ki és hogyan teszi közzé őket. Magyar közösségeink, magyar kultúránk ápolásának van értelme, és súlya talán még nagyobb a határon kívül, mint az anyaországban, hiszen születésűnkkel, kultúránkval, anyanyűnkkel valójában hivatást is kaptunk. Kisebbségiekként Isten segítsége nélkül nem lennénk képesek folyamatosan hinni és reménykedni. Hitűnkben meggyőződve viszont másokat is segítenűnk kell Jézus felfedezésében. Sok-sok imára van szükségűnk, és arra, hogy bízzuk magunkat Szűz Máriaára. Erre ösztönzi a hívűket XVI. Benedek pápa is. Különösen fontos mindez a Hit évében és a II Vatikáni zsinat megnyitására 50. évfordulója során, és azt követően. Alkalom ez hitűnk jobb megismerésére. Ismerűnk kell hitűnk útját, és a Krisztussal való találkozás örömet. Különös figyelmet kell szentelni a katolikus hit tartalma széles körű, mély és helyes megismerésének, a tévhitiek és tévtanítások terjedése meggátolásának.

XVI. Benedek pápa rámutatott a zsinat helyes értelmezésének fontosságára is: „az egyháznak, mint azonos alanynak a reformja és megújulása: azé az egyházé, melyet az Úr ajándékozott nekűnk, a folyamatosság megőrzésével. Az egyház alany, mely az idűben növekszik és fejlődik, de mindig önmaga marad: Isten népe a történelem útján” — mondta.

Értékvesztett világbn élűnk. Válságban van a család, a házasság, amely elválaszthatatlanul kapcsolódik a hithez, és Istentől származó kegyelmen alapul, de jelentősége halványulni látszik. Új evangelizáció idejét élűnk, a keresztény

hit átadásának fontos periódusát, amelynek Jézus Krisztus a központja. Tudjuk, hogy sokan nem ismerik Jézust, és sokan eltávolodtak a hitüktől. A hit személyes találkozás Istennel, az általa adott kinyilatkoztatás elfogadása és megvallása, életvitelünkkel történő tanúsítása. A kereszténységet egyesek pusztán szép szokásnak látják, a hitet viszont kizárólag igazságokra lehet és kell építeni. Evangelizációról akkor beszélhetünk, ha őszinte készséget mutatunk a megtérésre, Istennel és felebarátainkkal való kiengesztelődésre, ha képesek vagyunk hitünkben megújulva továbbadni a hit örömét. A különböző felekezetek között is párbeszédet kell szorgalmazni.

A hitre, az egyházra és tanítására nemcsak a hívő embernek van szüksége, és nem pusztán a megtérőnek, hanem az egész társadalomnak. Nem tévelyeghetünk a sötétségben, és nem szabad megengedni, hogy tovább növekedjen az érdeklődés teljesen értéktelen dolgok iránt. Nem lehet a világ egyetlen mozgatója a pénz és vele a hatalom. Téves gondolkodásmódra vall annak bizonygatása, hogy az egyháznak nem kell részt vennie a politikában. Az embereknek békére van szüksége nemcsak a hétköznapi dolgok során, hanem a politikában is. A fel-felébredő pánikot a gonosz lélek kelti. A politika másokért való szolgálat, de képtelenség cselekedni, lépni, elmélyülni nyugalom és hit nélkül.

Nálunk ritkaságszámba megy az egyházi iskolák működtetése, pedig a fiatalok hitoktatása mind fontosabbnak bizonyul és a katolikus egyházi iskolák érteke vitathatatlan. Papjainknak feladata a közöttük és közöttünk lévő falak lebom-

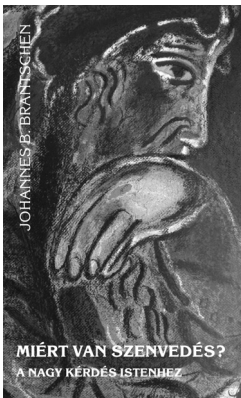
tása. Lelkipásztorokként közelebb kell, hogy jussanak az emberekhez, és több megértést kell tanúsítaniuk gondoljaik iránt, ugyanakkor előadásokon, zárandókatok során kell igyekezniük közösségük számára elősegíteni a hit erejének megértését, megőrzését. Végeredményben a hit azért van, hogy megéljük és megosszuk. Mindinkább látjuk, hogy az egyházzene hallgatása is mélyen meg tudja érinteni az embert és közelebb vinni Istenhez.

Összegezve: az egyház gondban van, a megoldás minden hívő ember feladata. Nem szokásainkban, hanem tetteinkkel kell bizonyítani és láttatni keresztény mivoltunkat. A mennyei Atya segít, amikor a dolgok nehezen mennek — vallja hittel Böjte atya. A feladatot Isten azért adja, hogy több legyen. A Szűzanya vállalta az életet, a mennyek királynője lett. Ha az Atya elvonná a nehézségeket, a létrát venné el fejlődésünk elől. Feladatainkat ne teherként fogjuk fel. Nem könnyű apának, szülőnek, tanárnak, embernek lenni. Nehéz, de Isten nem állít minket lehetetlen feladat elé, nem vezet zsákutcába. Pozitív hittal vállaljuk a feladatot. Merjünk hinni.

Visszatérve azokhoz a gondolatokhoz, amelyek kizárólag a saját életemhez kapcsolódnak, elmondhatom, hogy minden megpróbáltatás ellenére, amelyben, mint minden embernek, nekem is volt részem, a hitem megőriztem, és talán mondhatom, hogy a hitem is őrzött engem. Hit nélkül, ki tudja mi lett volna, és mi lenne a családommal és velem.

SZILÁGYI EDIT

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



**JOHANNES B. BRANTSCHEN**

**Miért van szenvedés?**

*A nagy kérdés Istenhez*

Amikor Johannes B. Brantschen beszélni mer a szenvedésről, akkor nem próbálja meg agyonmagyarázni a szenvedést vagy akár olcsó vigaszt nyújtani a szenvedőknek. Pusztán arra vállalkozik, hogy velük együtt érezze, de megszólítja az egészségeseket és a „boldogokat” is, utána gondoljon a szenvedés titkának. A könyv nyílt és őszinte tájékozódása segíthet eligazodnunk, hogy keresztény hittal hogyan lehet szembenézni a szenvedés tapasztalatával.

Ara: 1.800 Ft

*Megvásárolható vagy megrendelhető*

*a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon*

Telefon: 486-4443; Fax: 468-4444; E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu);

Honlap: [www.vigilia.hu](http://www.vigilia.hu)

## A NEM-LÁTHATÓ DICSÉRETE

Bacsó Béla: *Ön-arc-kép*

„S ama körforgás, amely így megértve  
olyannak látszott, mint a visszavert fény,  
amint sokáig néztem bele kérdve,  
magában, s színét színeibe rejtven  
a mi képünknek festődött kereté,  
hogyan csak azt néztem, minden mást felejtve.”

(Dante: *Isteni színjáték*;  
Babits Mihály fordítása)

Az *Isteni színjáték* utolsó énekében, amikor Dante mindent és mindenkit elhagyva végre megérkezik Isten színéről színre látásáig, úgy tűnik föl előtte, mintha az Istenben egy, a saját képmásához hasonló arcot látna. Egy olyan emberi arc válik láthatóvá, amelyet áthat Isten jelenvalósága. Az ezzel az arccal való találkozás világítja meg Dante számára saját létezésének súlyát, amennyiben Isten „arcában” felfedezi önmagát; arra a másik arcra tekint, amelyben emberi és isteni egyesül egymással, és bevonódva ebbe a szemléletbe, felfedezi, hogy ő maga is ezt a képet hordozza magában („Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére...” — Ter 1,27). Az emberinek és isteninek az egymásban való tükröződése azonban egy másfajta látást követel. A Purgatórium és Paradicsom énekei során Dante addigi homályos látása folyamatosan megtisztul, és képessé válik az égi fény befogadására („... egyre jobban / tekintetem a végtelen Erővel / összekapcsolni bírva bátorodtam” — *Paradicsom*, 33. 79skk.). Az a vakító ragyogás, amely a Paradicsomot beragyogja, képtelenné teszi Dantét a látásra: „Megkettőzött a nappal fénye, s oly vad / láng áradt, mintha Az, ki megtehetette / egét két nappal díszítette volna” (*Paradicsom*, 1. 61skk.). Az *Isteni színjáték* paradoxona, hogy Dante akkor válik képessé a színről színre látásra, amikor fizikai értelemben vakká válik; ebből a szempontból mondhatjuk azt, hogy a legnagyobb fényesség a legmélyebb sötétségben születik meg. Az arc megpillantása Dante utazásának végén az érzékektől eloldott szellemi-lelki látáson keresztül válik valóságá.<sup>1</sup>

Bacsó Bélának a Kijárat Kiadónál 2012-ben megjelent tanulmányköte, amely a portré különböző korokban megvalósult ábrázolásmódjainak esztétikai dimenzióit tárja fel, meglátásom szerint a Dante kapcsán röviden összefoglalt láthatás/láttatás problémáját árnyalja. Az antikvitástól kezdődően a reneszánsz, barokk, klasszicista, majd a 19. századi művészet egy-egy alkotásán keresztül érzékelteti azt a folyamatot, amely egy személy hasonlóságon alapuló megjelenítésétől (mimézis) vezet az éppen bemutatott szubjektum képi minőségek

általi megteremtéséig, ahol már nem a valóság hű utánzása, a megfeleltetés adja az ábrázolás lényegét. Amint arra a kötet szerzője is felhívja figyelmünket, „valami alapvető kérdéssel szembesül a portré státuszával foglalkozó szemlélő”.<sup>2</sup> Milyen ábrázolható, illetve mutatható be egy adott személy; miként fejeződik ki a láthatatlan karakter az emberi arcon; a tárgyszerűségen és hasonlóságon túl hogyan árnyalja az emberi tekintet a megjelenő arcot, úgy, hogy az (Cicero megfogalmazásával élve) a lelki rezdüléseket juttatja kifejezésre?<sup>3</sup> Mikortól tekinthetünk úgy egy képen ábrázolt arcra, mint ami a kép által van és jelenik meg a befogadó számára az adott pillanatban?

Bacsó kötetének elején a fenti kérdések mentén irányítja az olvasó figyelmét arra a portréelméleti vitára, amelyben egyfelől Burckhardt nyomán a portréművészet eredetét a hasonlóság elvéből vezették le; másfelől pedig Jean-Luc Nancy *A portré tekintete* című munkájához kapcsolódva emeli ki azt a gondolatot, mely szerint „minden portré abban az egyszerűségben létezik, ahol a kép el- vagy kitarja a modellt és a mű, a portré ellenáll annak a tendenciának, amivel a képet megfosztják képi minőségétől, és pusztán az ábrázolt embert akarják felismerni rajta. A mű általa marad mű, hogy folyamatosan megrendíti a személlyel és élethelyzettel való megfeleltetés és hasonlóság elvárásait.”<sup>4</sup> A „portré előtti portréművészet” fogalmának bevezetésével<sup>5</sup> egy olyan alkotásmódot lehet megkülönböztetni a holland portréfestéssel kezdődő korszakkal szemben, amelyben az arc ábrázolása erősen kapcsolódott a konkrét személy megjelenítéséhez, amely egy meghatározott vallási funkcióval (is) ötvöződött. A királyportrék, halotti maszkok helyettesítésen, re-prezentáción alapuló arc-ábrázolásainak kultikus szerepével ellentétben Nancy felhívja a figyelmet a portré azon sajátosságára, mely a bemutatott személy távolságában (*in absentia*) nyilvánul meg.<sup>6</sup> A portré lényege Nancy szerint, és a vele egyetértésben őt idéző Bacsó felfogásában is egy olyan hiány, amelyben a bemutatott személy valóságos alakja leválik a képen megjelenő személyről, és ezáltal eloldódik a vallási rituálétól is.

Így a portré „viszonyban állás”, amely csak a műben tárulhat fel: viszony a valós és a megjelenő személy tekintetében, aki mint másikat szemléli önmagát a portréban, aki e szemlélet által egy, a pillantásnak kitett szubjektummá válik.<sup>7</sup> A portré tehát, még akkor is, ha magán viseli egy valós személy arcvonásait, azáltal lép túl a pusztán valóság- és hasonlóság-referencia adta kereteken, amennyiben a szemlélő pillantásának kiszolgáltató. Ez a kívülről eredő tekintet mint teremtő elv lép fel. Ezért írhatja továbbra is Nancy, hogy a port-



réba foglalt személy „olyan módon bemutatott, hogy benne a személy, mint valami egyszeri és egyed, mintegy a pillanat műveként elő-áll”.<sup>8</sup>

S akkor, amikor Cicero műveit olvassuk, az válik világossá számunkra, hogy az antik portréábrázolások sem kizárólagosan egy személy hű másának utánzására törekedtek, ahogyan arra Bacsó Béla az *Előzetes gondolatok*ban hívja fel figyelmünket. A *De oratore* lapjain Cicero az arcra mint a lélek rezdüléseinek jelére tekint, és mint ilyen ezáltal valamit jelenlévővé tesz, amely előbb van, mint az arc maga.<sup>9</sup>

Ez a jelenlévővé tétel a portretírozott személy tekintetén keresztül lehetséges. A szem, amely az arc mögött megbújó lélek működéséről árul el valamit, olyan tér-közt teremt az ábrázolásban, amely egyfelől a befogadót is elbizonytalanítja, amennyiben kihátrál a valóságosan látott mezejéről,<sup>10</sup> másfelől pedig abba a viszonyba ránt bennünket, amelyben tekintetünket a portrén ábrázolt személy pillantására kell vetnünk. Ezért beszélhetünk a portré kapcsán a „látás látásáról”, a nem-látható megnyilvánulásáról, illetve a nem-láthatóval való szembesülésről. Bacsó Bialostockit, a reneszánsz és barokk művészettörténet orosz kutatóját idézve (aki Lengyelországban Tatarikewicz tanítványa volt) alapítja meg, hogy a portré „megengedi, hogy olyasminek akadjunk a nyomára, amire nincsenek közvetlen indíciumok, ami valami olyasmit tesz láthatóvá, ami ön-arc-kép-szerű”.<sup>11</sup> Ez az ön-arc-kép-szerűség egy addig nem tapasztalt idegenséget tesz láthatóvá az arcon; valami olyasmire utal, ami a portrét megelőzi. Nem véletlenül tér ki tehát Bacsó a szentnek és a profánnak a tárgyalására, amelyben röviden utal arra a reszakralizációs folyamatra, amely az utóbbi időben játszódik le a művészeteken belül. Gadamer és Heidegger gondolatosságába ágyazódva mutat rá arra, hogy a művészetet nem lehet elválasztani a szenttől, illetve hogy a művészet az „áhitatos tisztelet” esztétikai tapasztalatán keresztül próbál meg annak közelében maradni, ami a legtávolabbinak tűnik.<sup>12</sup>

Az emberi arc megjelenítésén, illetve a művész önmagáról készített portréján keresztül tehát kézfelfoghatóvá válik (a későbbiek értelmében a szó legteljesebb értelmében) a nem-látottnak a jelenvalósága. Ebből a szempontból idézi Bacsó Béla Belting *A hiteles kép* című munkáját, amelyben Dürer 1500-ban készült *Önarckép*ének ikonikusságát elemzi. Belting, Panofsky, valamint Theodor Hetzer perspektíváján keresztül értelmezi Dürer képét, amely áttűnni engedi Krisztus képmását. „Az arc nem reánk tekint, hanem — Cusanusszal szólva — Teremtője tekintetét vonja magára.”<sup>13</sup>

A kötet további fejezeteiben Bacsó talán ennek a nem-láthatónak a megjelenési módjait tematizálja. A nem-látható azonban nem szűkül le valamilyen homályosan értett lélek-fogalomra: az antik szob-

rok mozgalmassága, amelyekre utalva Burkhardt kiemelte a test fontosságát, annak a karakternek az ábrázolására törekedett, amely pont a mozgássorban megtalált egyensúly által (mérték) fejeződik ki. A kép/szobor testének szépsége a test tartása, gesztusai, környezete által nyilvánul meg, amelyben a mozgásban-lét beállt pillanata lesz a legfontosabb.<sup>14</sup> A tartásban fejeződik ki ugyanis az ábrázolt ember jelleme, amely az adott pillanatban bizonyos döntésre és cselekvésre enged következtetni. Ennek a döntésben megnyilvánuló éthosznak az elemzéséről ír Bacsó a Herkules választása kapcsán, amely az antikvitástól egészen a barokk művészeti áthagyományozódott topozsa a művészettörténetnek.<sup>15</sup>

Tovább árnyalja azonban a problémát a *Portré és karakter*, illetve a *Karakter és szöveg* című fejezetekben annak kérdésessége, hogy vajon a döntésben nyilvánul-e meg az ábrázolt személy karaktere, vagy pedig a karakter, az előre meghatározott jellem világít rá a döntésre, amely így a karakterből fakad. Úgy tűnik, az ember (s így módon a portrén már nemcsak egy adott individuummal szembesülünk) végső jelentőségében és önmaga számára is kérdéses mivoltában áll előttünk, amennyiben Bacsó Ricoeurre hivatkozva írja, hogy a karakter vonásokat rajzol ugyan ki, amelyben felismerhető adott esetben egy konkrét személy, ám ezek a vonások sem rögzítik a szubjektumot magát. Nem beszélhetünk tehát végleges portréről; „az így képződő vonások újra és újra azonosíthatók, de mégsem állítható, hogy az ember, akire azt mondjuk, azonos magával, mindig is azonos lenne azzal, aki mint ez-maga áll előttünk”.<sup>16</sup> Így tehát egy köztes mező nyílik meg, és ebben a hasadásban az ember, a mindenkori szemlélő azzal a kérdéssel szembesül, hogy mikor lehet egészen önmaga. Azzal a kimondhatatlansággal találkozunk tehát, amelyre Bacsó mutat rá Dürer portréit elemezve: annak kérdése ez, hogy az arc megjelenítésével kifejezhető-e egyáltalán az emberi lélek, vagy jellem; a rögzített külső kifejezheti-e a karaktert. Ekkor már annak az elrejtőzésnek a tapasztalatába ütközünk, amely a megfestett portré maszk-jellegére irányítja figyelmünket.<sup>17</sup>

Bacsó kötetének talán legizgalmasabb fejezete a címében is a kötet egészére utaló *Ön-arc-kép*. A képen megjelenő szöveg, az emberi érzelmeket magán viselő és megjelenítő test kérdései is, amelyeket a köztes részek tárgyalnak, jelen fejezet vonatkozásában válnak érthetővé; a kötet mintha az *Ön-arc-kép* című fejezet látásmódját tükrözné. E fejezetben, illetve önálló tanulmányként is olvasható írásban Bacsó a Derrida által 1990 októberé és 1991 januárja között a Louvre-ban rendezett kiállítás veszi alapul, amelynek tematikája a vaklás és látásvesztés köré csoportosította a bemutatott műveket.

Az ezt követő Manet-tanulmányban Bacsó a portré által kiismerhetetlenné tett emberi arcról ír, amely szintén abba a Derrida által feltett kérdésbe ágyazódik, hogy képes-e az ember önmagát látni?<sup>18</sup> A kép tárgya, a képi szubjektum és a szubjektum képe egymásra vetülnek, így a portré alkotója voltaképpen önmaga bemutatásától vakul el. A portré tehát ebben az értelemben nem hogy megmutatja a valós személyt, hanem eltakarja saját maga elől is, és egyedül azt a viszonyt engedi láttatni, amelyben a bemutatott személy viszonyul a „valóshoz”. Ebben a viszonyban mutatkozik meg magának a bemutatásnak a játéka, hiszen a bemutatott személy karakterének lezárhatatlansága a pillantásban mindig új értelem-lehetőségeket tár a befogadó elé.

Ezért a látás megváltozott lehetőségével találkozunk: a művön keresztül olyasmi válik láthatóvá számunkra, ami önmagában elrejtetik a tekintet elől. Bacsó itt a „láthatón túli láthatóság” fogalmával él, amelyet a lélek benső látásként lehet értelmezni; olyan látásként tehát, amelyet az érzéki értelemben vett vaktság tesz lehetővé. Ezen a helyen azonban, ahol Plótinosznak *A szépről és a jóról* című munkájára hivatkozik,<sup>19</sup> Bacsó talán nem fejt ki részletesen azt, hogy mit kell pontosan értenünk a plótinosi belső látáson, amely a lélekbe való visszavonultság folyamatában képes felismerni az ember rütségét vagy szépségét. „Vonul vissza önmagadba, s ott láss — vagy hogyha magadat még nem látnád szépnek, tégy úgy, mint a szobrászművész, aki ha azt akarja, hogy szép legyen a szobra, mindaddig elvesz és lecsiszol belőle (...) amíg csak szép arcot nem hozott ki belőle.”<sup>20</sup> Bacsó Béla értelmezésében a mű az ember helyén áll, amely megteremti annak folyamatát, hogy a befogadó érzéki látása átalakuljon szemlévé. Tanulmányában azonban mindvégig kérdéses marad magának a portrének a helyzete, amelyet egyfelől úgy mutat be, mint amelyben a nem-láthatóra nyílik meg a tekintetünk, illetve Derrida nyomán arra utal, hogy önmagunk szoborszerű portréja soha nem válik rögzíthetővé.<sup>21</sup> Azonban a plótinosi sorok szövegbeli helyén elgondolkodva talán megállapítható, hogy Bacsó tanulmányában mintha két irány ütközne egymásba. Amint arra Cseke Ákos rámutat egy korábbi írásában, a lélek önmagába való tekintése a mindent átható Egy fényen keresztül válik lehetségessé, amely ahhoz a megtisztulási folyamathoz hasonlít, amelyen Dante is keresztülmegy. A fizikai, külsődleges világ nehézkedését legyőzve a lélek maga válik fényre és istenivé.<sup>22</sup> Éppen ezért az a szemlélő, aki önmagára tekint a portrén keresztül, amelyben Bacsó meglátása szerint magát mint „mást” tapasztalja,<sup>23</sup> a mű jelenvalósága (prezencia) révén egyszerre szembesül mindazzal, ami önmagában homályos, eltakart, tisztátalan,<sup>24</sup> és ugyanakkor érzéki saját létét úgy, mint ami a másik tekintetének kitett. Az (ön)portré esetében tehát

azzal találkozunk, hogy a műről a festőre visszatekintő arc megnyitja a teret egy olyan viszony számára, amely Lévinasszal szólva a „transzcendencia dimenzióját nyitja meg”.<sup>25</sup>

Bacsó Béla írásai ehhez a nyitottsághoz vezetnek bennünket közelebb, mégis állandó nyugtalanságot hagyva az olvasóban a tekintetben, hogy vajon a portré okozta vakságunkban megpillant-hatjuk-e lényünk legteljesebb valóságát, és lehetővé válik-e egy olyan kapcsolat, amelyben a látó és a látott már nem különül el egymástól. Ahogy arról Cseke Ákos ír Plótinosz kapcsán: „Az isteni tisztaság lényünk legigazibb lényege, önünk mélysége, saját isteni tudatunk: »szemlélésébe merülve egyre több minden válik láthatóvá, s miközben megértjük, hogy éppoly határtalanok vagyunk, mint az, amit szemlélünk, átadjuk magunkat tulajdon lényegünknek».”<sup>26</sup>

VÁRKONYI BOGLÁRKA

<sup>1</sup>A szellemi érzékekről lásd Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika, I. Az alak szemlélése.* (Ford. Görfői Tibor.) Sik Sándor Kiadó, Budapest, 345skk.

<sup>2</sup>Bacsó Béla: *Ön-arc-kép. Szempontok a portréhoz.* Ki-járát, Budapest, 2012, 10.

<sup>3</sup>Uo. 11.

<sup>4</sup>Uo. 13.

<sup>5</sup>Uo. 12. Bacsó itt Paul Zanker, Luca Giuliani, Martin Büchsel művészettörténeti kutatásaira utal.

<sup>6</sup>Uo. 16.

<sup>7</sup>Vö. Jean-Luc Nancy: *A portré tekintete*, idézi Bacsó: i. m. 14.

<sup>8</sup>Vö. uo. 14.

<sup>9</sup>Vö. Cicero: *De oratore*, idézi Bacsó: i. m. 17.

<sup>10</sup>Vö. uo. 19.

<sup>11</sup>Vö. Jan Bialostocki: *Begegnung mit dem Ich in der Kunst*, idézi Bacsó: i. m. 18.

<sup>12</sup>Vö. Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, idézi Bacsó: i. m. 24.

<sup>13</sup>Hans Belting: *A hiteles kép*, idézi Bacsó: i. m. 32.

<sup>14</sup>Bacsó: i. m. 56–58.

<sup>15</sup>Vö. Bacsó: i. m. 63. Herkules alakja azt a töprengő, döntés előtt álló embert jeleníti meg, aki a Boldogság és Erény között kell, hogy válasszon.

<sup>16</sup>Bacsó: i. m. 93–94.

<sup>17</sup>Vö. uo. 116. <sup>18</sup>Vö. uo. 248.

<sup>19</sup>Vö. Bacsó: i. m. 250.

<sup>20</sup>Plotinos: *A szépről és a jóról*, idézi Bacsó: i. m. 250.

<sup>21</sup>Vö. Bacsó: i. m. 253.

<sup>22</sup>Vö. Cseke Ákos: *Plótinosz a tisztaságról.* Vigilia, 2009. március, 221–229.

<sup>23</sup>Vö. Bacsó: i. m. 253.

<sup>24</sup>Erre lehet jó példa a Bacsó Béla által hivatkozott Fantin-Latour kép, lásd 254. oldal.

<sup>25</sup>Vö. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen.* (Ford. Tarnay László.) Jelenkor, Pécs, 1999, 160.

<sup>26</sup>Plotinos: *A szépről és a jóról (Enneades V. 8.4)*, idézi Cseke Ákos: i. m. 225.

## HÓNAPRÓL HÓNAPRA

## VESZTETT HÁBORÚ UTÁN

Három könyv, néhány esztendő választja el őket. Babits Mihály 1919 és 1921 között írt leveleit a kritikai kiadásban gondozta Majoros György és Tompa Zsófia, Kosztolányi *Nero, a véres költő* című regénye ugyancsak kritikai kiadásban jelent meg Takács László munkája nyomán, Bengi László *Elbeszél halál* című tanulmánykötetének középpontjában az *Aranyársárkány* sokoldalú megközelítése pedig a majdani kritikai kiadás előzményének tekinthető.

A Tanácsköztársaság már vért és szenvedést hátrahagyva megbukott, megkezdődtek a számonkérések, elhangzottak a hűségnyilatkozatok, megtörténtek a pálfordulások. Babits Mihály azok közé került, akiken számon kérték „a dicsőséges 133 nap” alatti, s az előtte végzett tevékenységét. Egyik bűne az volt, hogy egyetemi tanári kinevezést kapott. Babits Mihály vétkezett, mert egyetemen oktatott... hát nem tragikomikus? Tanári nyugdíját megvonták, megrontotta az ifjúságot. Anyagi bizonytalanságban teltek hónapjai, két fiatal költő állt mellette: Szabó Lőrinc és Komjáthy Aladár. Még a Nyugatnál is bizalmatlanul szemlélték, szerkesztői ténykedése ebben a pár esztendőben látszólagos volt: Ósváth Ernő szinte teljhatalommal döntött a megjelenésre váró írások ügyében, s vezérszerephez juttatta költőként Gellért Oszkárt, míg Babits tanítványainak sokkal kevesebb lehetőséget és megalázó honoráriumokat adott. Hogy ebben a „hatalomátvitelben” milyen szerepet játszott Fenyő Miksa, az meglehetősen homályos, kiderítésére még további kutatások szükségesek.

Babits gondjait nem enyhítették a családtól érkező levelek sem. Jelek szerint nem sietett a válaszok megírásával. Ezt a feladatot Komjáthy Aladár bízta, aki valóban részletesen beszámolt a helyzetükről, és hűségesen igyekezett teljesíteni a néha komikus megbízásokat, amelyek többnyire a költő hűgától, Babits Angyaltól érkeztek. Az ő levelei azt a meggyőződésünket erősíthetik, hogy a polgári iskolák tanárnői (biológia–testnevelés szakos volt) nem jeleskedtek a fogalmazás és a helyesírás terén. Öccse sorsa is gondot okozhatott, hiszen hadifogolyként csak alkalmi híradások érkeztek róla.

A kor irodalmában nehezen találta helyét. Először arra gondolt, be kellene lépnie a Szabó Dezső vezette Magyar Írók Szövetségébe, aztán elállt szándékától, úgy vélte — nem ok nélkül —, hogy a szövetség nem a kiegyenlítődedést szolgálja, hanem jobbra tolódik (igaza volt!). Elgondolkodtatta, hogy 1919

augusztusában „írók, publicisták és tanárok küldöttsége... tiszteltget Friedrich István miniszterelnöknél”, hogy a nemzet újraébresztésének munkájában segítsék a kormányt. A Budapesti Közlöny pedig név szerint is felsorolta a Szabolcska Mihály díszelnökségével és Szabó Dezső ügyvezető elnökségével érkezők névsorát: Ambrus Zoltán, Ábrányi Emil, Gárdonyi Géza, Herczeg Ferenc, Hoitsy Pál, Kozma Andor, Prohászka Ottokár és Rákosi Jenő. Babits irodalomfelfogása és az író közéleti szerepéről vallott álláspontja nem egyezett a miniszterelnökhöz érkező írókéval. Szabó Dezső mindenestre újra meg újra ösztönözte a szövetségbe való belépésre, Babits azonban nem mutatott erre hajlandóságot.

Két döbbenetes dokumentum külön figyelmet érdemel. Szabó Lőrinc 1920. február 22-én egyetlen, de a korszellemre jellemző mondatban tudósítja Babitsot: „Tegnap du. 5 órakor kizárt a Petőfi Társaság téged és Móricz Zsigmondot tagjai sorából (20 szavazattal 5 ellenébe).” Amikor 1915-ben először került föl az a gondolat, hogy a költőt válassza tagjai közé a Társaság, csak ketten szavaztak mellette a huszonnyolcból. 1917 decemberében aztán beválasztották, de kérészélettű lett a dicsőség.

A másik, az 1920. március 31-én kelt határozat a „tanár úr” „a proletárdiktatúra alatt tanúsított magatartására megejtett vizsgálat” eredményeképp „nyugdíjának elvesztésére” ítélte. Indoklása szerint: „a proletárdiktatúra idején egyetemi tanári állást vállalt, s úgy ezen állásban, mint a proletárdiktatúra kitörése előtt az Új Világ című ifjúsági folyóiratban különös nézőszögből vitatta a haza és nemzet fogalmát, és mint pacifista, a haza és nemzet fogalmának nem tulajdonítja a közfelfogás által megkívánt fontosságot. Egyik ilyen cikkével mételeyezőleg hatott az ifjúságra.” Aláírás: „Haller s.k.” A sokat látott és tapasztalt olvasó nem tud szabadulni a gondolattól: régen rossz, ha hivatalnokok oktatják az írókat hazafiságra, s megbüntethetik őket, ha nem szájuk íze szerint gondolkoznak a hazához való hűségről. Alighanem igazat adhatunk a jegyzetelőnek, aki a Petőfi Társaság elitelő határozatának tulajdonítja a *Magyar költő kilencszáztizenkilencben* indultatos mondatait: „Nem tartozom nektek felelettel. Nem felelek nektek.” (Erre a kapcsolatra Téglás János hívta fel először a figyelmet.)

Ennyi gond és baj között a különben nagyon érzékeny Babits — dolgozott „Írók, mit is tehetnék...” Radnóti vallomása minden kor elkötelezett, hivatásának élő írójára érvényes. Megjelentette Dante *Purgatóriumának fordítását, Nyugtalanág völgye* cí-

mű kötetét, készült Tóth Árpáddal és Szabó Lőrincel a *Romlás virágai* tolmácsolására. Ekkori zaklatott lelkiállapothoz is illett az Ady Endrének ajánlott *Kakasviadal*: „Kiáltanánk: kihez kiáltunk? / Futnánk, hova fussunk, Úristen? / Rabon, ragadtan és meztlen, / tompán, / mint a juhok, sírnuk és várunk.”

Babitsról sok negatívumot írtak le és mondtak ellenfelei, de senki sem állította, hogy nőcsábász. Gátlásai csak erősödtek női társaságban. 1920-ban ketten is hevesen ostromolták. Boncza Bertának ellenállt. Tanner Ilonka azonban célt ért, Babits teljesen váratlanul elvette a verseivel addig hiába jelentkező ifjú hölgyet, akinek előbb Szabó Lőrincsel volt bensőséges kapcsolata. Az esemény váratlanságára utalnak a gratuláló levelek is. Némelyik írója szóhoz sem tud jutni a meglepetéstől. Tény, hogy a költő agglegényelete rendeződött, de nem volt hálátlan férj: Török Sophie a Nyugat egyik vezető költője lett, regényét is közölte a folyóirat.

Ebben az időszakban a Nyugatban ugyan némi képp háttérbe szorítva, a kor irodalmának egyik legtekintélyesebb személyiségévé nőtt. Barátai és tisztelői valóságos falat voltak köréje, védelmül, de igazán akkor szorult majd támogatásra, amikor 1922 januárjának végén megkezdődött hosszú betegeskedése, amely átmeneti remissziókkal ugyan, egyre inkább szorongató kísérfője lett életének.

Csak elismerés illi levelezés e két esztendőjének sajtó alá rendezőit. Okos tematikai összefoglalóik jó kalauzunk, a jegyzetek alaposak és lényegre törőek. Egyetlen megjegyzésem volna: ezekben a jegyzetekben olykor ismétlődnek a bevezetésben elmondottak. Talán meg lehetett volna valósítani egyfajta hivatkozással a kétszeri ismeretközlés elkerülését. (*Argumentum*, Budapest, 2012)

Térjünk vissza a többször is említett Szabó Dezsőhöz, a Magyar Írók Szövetsége alapítójához. Neki köszönhetjük ugyanis Kosztolányi Nero-regényének megszületését. A véreskezű diktátorról a rómaiak történelméből is bőven lehet ismereteket szerezni. Kosztolányi azonban nem történelmi regényt akart írni, jóllehet ilyen szemmel közelítette meg művét Thomas Mann is (bár a szakirodalomban felmerült olyan vélemény, hogy el sem olvasta a regényt, megelégedett rendkívül udvarias, olykor valósággal magasztaló kitételekkel).

Noha abban a fejezetben, amely a regény születésének körülményeiről szól, arról értesülünk, hogy az a nézet, mely szerint Nero alakjában Szabó Dezső iránt érzett ellenszenvét írta volna ki magából Kosztolányi, „meghaladott”, én nem volnék ebben ennyire biztos. Szerintem nem elhanyagolható e vonatkozásban a kortársak véleménye sem. Bármilyen gazdag szempontok alapján közelítünk is egy műalkotáshoz, saját korának olvasói olyat is elmondhatnak róla, amit mi nem tudhatunk.

A Nero-regény születését — Bohuniczky Szeфи mondta el többször, meg is írta — általános izgalommal várták az irodalmárok. Tudott volt, hogy Kosztolányi egy regénnyel akart visszavágni Szabó Dezsőnek, akivel teljesen megromlott kapcsolatuk. Hová lett már az a laza szövetség, amelynek keretében egymásra találtak, és szövetségbe tömörítették az írók egy részét? Szabó Dezső „rilkissimusnak” nevezte Kosztolányit, aki viszont Szabó Dezső stílusát méltatta nem kevés malíciával. Tény, hogy a kávéházban, ahol írók gyülekeztek, általános várakozás irányult Kosztolányi készülő műve felé. Annál az asztalnál is, ahol Bohuniczky Szeфиék ültek: Maller Dezső, a férje, Szabó Ambró, a Független Szemle (1921–1923) főszerkesztője és a lap néhány munkatársa, például Jemnitz Sándor, a kiváló zenekritikus. Olykor köztük telepedett Schöpflin Aladár is, nagyon tetszett neki a sugárzó szépségű írónő, aki Szeфи néniként is maga köré vonzotta az írókat. Ők tudták, hogy Kosztolányi visszavág Szabó Dezsőnek. Úgyhogy az utókor végérvényesnek mondott véleményét árnyalnám, s kártartanék amellett, hogy a mű félig-meddig kulcsregény, benne Nero alakjában Szabó Dezső tulajdonságai is felismerhetők, a bölcs Seneca pedig Kosztolányi megtestesítője. El tudom képzelni, hogy a kortársak még kulcsregényként olvasták az alkotást. A kulcsok azonban előbb-utóbb megrozsdásodnak, a fiókba kerülnek, megfeledkezünk róluk. Ám egykor mégis kulcsok voltak...

A regény új arcát ismerhetjük meg a bámulatos gazdag, sokoldalú magyarázatokból, amelyek a klasszika-filológus tudását és hozzáértését igazolják. Feladata nem volt egyszerű, hiszen az író önmagyarázataiban, interjúkra adott válaszaiban is akad ellentmondás, ugyanakkor tudott, hogy nagyobb lélegzetű írásaihoz alaposan neki készült, rendkívül vigyázott a hitelesítésre (erről megfontolandó észrevételeket olvashatunk Bengi László könyvében, de gondolhatunk a *Pacsirta* első fejezetére is, ahonnan megtudjuk, pontosan mikor indul a történet). Bár azokban az időkben a latinoktatás sokkal alaposabb volt, mint napjainkban, így is döbbenetes, mekkora olvasmány-tömeget búvárolt át az író. A jeles római történetírók mindegyik művét elolvasta, idegen nyelvű szakkönyvekkel bővítette ismereteit, s ha valamelyik jeles római író nevét is említette, a közlés mögött megfelelő ismeretek rejtőztek. A történeti forrásokat tárgyaló részben kitűnő táblázat alapján követhetjük egyrészt az író olvasmányait (Suetonius, Tacitus, Cassius Dio), másrészt a fikatív, azaz írói képzelete nyomán írt részeket, s azt is, hogyan módosította a történelmi tényeket, ha úgy gondolta, ezek felcserélésével a regény „egyensúlyosabb” lesz. Segítségére volt Révay József, az antikvitás kiváló ismerője, aki egyik ismeretterjesztő regényében Raevius ezredesként utaz-

gatott Pannóniában, talán ő hívta fel az író figyelmét Josephus Flavius műveire is. Természetesen olvasmányai között szerepeltek Seneca *Erkölcsei levelei*, és... — de nem folytatom a példamutatóan informatív és gazdag felsorolást annak bizonyosságául, milyen szerteágazó filológiai tevékenységet fejtett ki Takács László a mű keletkezéstörténetét vizsgálva. Még az író által ismert filozófiai és pszichológiai forrásokra is kiterjedt a figyelme, ami azért is jogos, mert Kosztolányi sokat beszélgetett Ferenczi Sándorral, aki Freud megfigyeléseit közvetítette a Nyugat írói számára. Hasonlóképp bámulattal adózhatunk a tárgyi magyarázatoknak is, amelyekből nemcsak a kor és Nero környezetének történetét ismerhetjük meg, hanem egyfajta ízléstörténet körvonalait is. Kis túlzással azt mondhatjuk: a tárgyi magyarázatok akár önálló műként is olvashatók. Mert bár az író *Ábécé* című művében a rá jellemző szellemességgel ezt írta: „Nero császárral egy budapesti kávézóban feketéztem”, azért ezt a kellemes együttlétet hatalmas kutatások és olvasmányok alapozták meg. (Itt „Nero”, amott „Nero” — ékezet nélkül. A latin nyelvészet ismerői nyilván az utóbbit mondják hitelesnek.) Kosztolányi Dezsőné ugyan arról tudósított, hogy az író csak műve elkészülte után olvasta el a történelmi forrásokat, ez azonban aligha hiteles közlése.

Schöpflin Aladár a nyugatosok legautentikusabb kritikusa volt, hisz mint irodalomtörténete és Ady-könyve is bizonyítja, belelátott szándékaikba, barátságuk segítette véleménye megformálásában. *Nero, a dilettáns* című ismertetésében olvasuk: „A dilettáns, aki dilettantizmusa szolgálatába állítja a kezében lévő hatalmat és megöl vele mindenkit, aki a közelébe ér és megöli magát is — ez Kosztolányi Nerója — de mégis valószerű ábrázolása egy embertípusnak, melyet többé-kevésbé mindnyájan ismerünk, és különösen jól ismerünk mi, írók. És legkülönösebben ismerjük mi, magyar írók, itt, az erőlködő, de sokszor előkelő állást elfoglaló s minden igaz tehetséget gyűlölködően acsarkodó dilettánsok klasszikus hazájában.” Bár Pekár Gyulától kezdve jó néhány dilettáns író őrizte foggal-körömmel kikönyökölt, a hatalom felé kacsingató pozícióját, van olyan sejtésem, hogy Schöpflin Aladár itt Szabó Dezsőre gondolt, egyértéksben a regény írójával.

A „véres költő” legendája állandóan újjászületik. Megértéséhez nélkülözhetetlen ismereteket ad a mostani kritikai kiadás, mely a sorozat egyik példamutató műve. (*Kalligram*, Pozsony, 2011)

A Kosztolányi kritikai kiadás egyik meghatározó munkatársa Bengi László. Tanulmánykötetének középpontjában is az író, elsősorban *Aranysárkány* című regénye áll, de az életmű más megnyilvánulásai is foglalkozik. Jelek szerint ő a regény készülő kiadásának gondozója, tevékenységének,

kutatásainak summázatát majd a magyarázó jegyzetekben találjuk, de ezek alaposágára máris következtethetünk tanulmányaiból.

Távlatosabb kérdésekkel foglalkozik *A tudatalatti és az öntudat rejtelmessége*, Kosztolányi lélektani felfogásáról írt tanulmánya. Már csak azért is megkülönböztetett figyelmünkre érdemes ez az elemzés, mert ez a kor forduló érdeklődve a lelki jelenségek feltárása és lehetőség szerinti magyarázata felé, s e törekvések egyik elharcosa épp Kosztolányi volt. Épp a cselekményt előre vivő alakjainak sokoldalú, árnyalt jellemzése avatta egyik legnagyobb regényírónkká, s ezt aényt a magyar regény oly jelentős alakjai, mint Ottlik Géza vagy Esterházy Péter is hangsúlyozták. A lelki jelenségek iránt való érdeklődése már korai tárcáiban is megmutatkozott, s 1931-ben, *Műhely* címmel ekként összegezte tapasztalatait: „Minden, amit tapasztalunk, minden, ami a külső valóságból kerül belénk, előbb a bennünk lévő gyermekkori, ősemberi mitológiai rétegen szűrődik át, s e csodálatos vegyi folyamat által lesz alkatrészünk, belső valóságunk.” Nem tulajdonított meghatározó szerepet a lélekelemzés eredményeinek, de elismerte ezek jelentőségét a személyiség habitusának feltárásában. Kiváltképp fontosnak érezte szerepüket a lelki betegségek okainak analizisében. Mérhetetlen mennyiségű népszűrítő, az új lélektan meglátásait közkinccsé tévő ismertetést olvasott el, de úgy vélte, hogy ezek sem vihetnek közelebb a „vers lelkének” megismeréséhez. Aligha járt messze az igazságtól, amikor arra a meggyőződésre jutott, hogy a lelket, annak rezdüléseit nem a tudós, csak az író ismerheti meg: „érzése és ösztöne oda is elér, ahová a szikár tudományak, az elemző értelemnek nincs bejárása”. E megfigyelésének igazát bizonyítja, hogy a nagy írók a lélek tudós elemzőit megelőzve ábrázolják az emberi psziché összetevőit, cselekvésének belső mozgatórugóit.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a nagy nemzedék írói közül Kosztolányi jutott legtovább az ábrázolás belső és külső meghatározóinak feltárásában. Ennek az (is) a magyarázata, hogy nemzedékéből ő volt a legsokoldalúbb, legnyitottabb. Ezért is értékesek, tanulságosak — időszerűek! — nyelvi megfigyelései, nyelvünk természetével foglalkozó és nyelvvédő írásai. (Ezeknek érdekes tanulmányt szentelt Bengi László *Hagyomány és viszonylagosság* címmel.) Különös nyomatókat adnék az időszerűségnek, hiszen napjainkban félelmes rombolás — nem nyelvrontás! — tanúi vagyunk: egyrészt az „igen” és „nem” tudatos felcserélésének, azaz a nyelvvel való visszaélésnek, a másik fél megtévesztésének, másrészt a durvaság elharpódzásának, a nagy írók által szent tulajdonunknak érzett nyelv megbecstelenítésének. A parlamentben, médiumokban tapasztalt ordenáré kifejezések a hét-

köznapi nyelvben is visszaköszönnek. Kosztolányi és a tudós Négyesy László manapság nem az idegenből átvett szavak bősége, hanem a durvaságok, trágárságok ellen küzdene — alighanem hiába. Az éteri Dulcinea keresése közben Don Quijote örököséiként volnának nevetség tárgyai.

Bengi László tanulmányainak meglátásaihoz, elemzéseinek újszerűségét méltatva az *Aranyvár-kány* kritikai kiadása megjelenését követően még visszatérünk. Egyéb, nem szorosan a regényt feltáró tanulmányainak nagy értéke a sokoldalúság és — még egyszer nyomatékosítanám — időszűrségük. (*Ráció Kiadó*, Budapest, 2012)

RÓNAY LÁSZLÓ

## SZÉKELY CSABA: BÁNYAVIDÉK

Dramaturgiai közhely, de egyben evidencia is, miszerint ahhoz, hogy dráma jöjjön létre, olyan helyzetet és ebből következő állapotot kell találni, de inkább teremteni, melyben az író által fontosnak tartott, választott téma, problematika, legyen az mítosz, történelem vagy mindennapi aktuális valóság, a műfaj alapkövetelményeinek megfelelően működhessen. Ahogy ezt Székely Csaba *Bányaavidék* című kötetének bő egy év alatt rendkívüli szakmai érdeklődést, „zajos sikert” kiváltó drámái is példázák. Díjak, magyarországi és romániai bemutatók, kritikák és interjúk, kiadások sora övezi a szerző erdélyi vonatkozású, de problematikáját tekintve lényegében közép-kelet-európai-balkáni aktualitással bíró szövegeit, melyeket trilógiává elsősorban a közös metafora, a mindhárom dráma címében szereplő *bánya* szó szervesít. Hogy nem pusztá írói játékról van szó, azt a központi motívumként funkcionáló szó gazdag jelentéstartományá tanúsítja. A bánya egyfelől munkahelyre utal, ami ebben az esetben, mivel bezárták, minden baj és gond okozója, másfelől pedig — átvitt értelemben — azt a mélypontot jelenti, amely alá már nem sülyedhet az ember. Olyan egzisztenciális csődhelyzetet és kilátástalanságra utaló létállapotot jelképez, melyben — bármennyire is nehéz — élni kell; „élünk, ahogy tudunk”, mondja az egyik szereplő. Erről az életről szól Székely Csaba három drámája, az egykori bányaalakozott lakásán játszódó *Bányavirág*, a község/falu polgármesterének házában történő *Bányavakság* és a paplakbeli *Bányavíz*.

Három helyszín ugyanaz, egy „poshadt, korcs, idióta” nevenincs, tehát bármelyik falu, mindhárom esetben más-más problémával a középpontban, de kivétel nélkül azonos szociális viszonyok között, reménytelen szegénységben élő, ezt túlélni próbáló szereplőkkel, akik koruktól, nemüktől függetlenül feszít isznak, mindenki „két lábon járó szeszakzán”, szitkozódnak, ha csak tehetik, s te-

szik is, mert ok van rá elég; „egymás torkának ug-runk, s aztán kimegyünk az erdőre fát lopni”, ahol „néhanapján fel is akasszuk magunkat”. Kész fertő, melyben burjánzik a korrupció, a sustergő nacionalizmus, felüti fejét a papi pedofília, egyre nő az öngyilkossági ráta, ahonnan nincs menekvés. Ahol már vágyak sincsenek, mert felülírta őket a „nagy semmi”. Mindenki olyan, ahogy a *Bányavirág* Ivánja mondja önmagáról: „...mint ez a bánya itten. Berobbantották a bejáratát, s nincsen már benne semmi, csak koromsötétség”, melybe „Ha valaki beletekintene, megrémülne az ürességtől, amit ott lát”. Annyi rossz és annyi baj, amennyi talán nincs is, gondolnánk, de van, és csak az nem látja, aki nem akarja, mint az anyaországi riportozó tévéstáb, amely hagyományörző etnonacionalizmus lila ködében népviseletbe öltözteti és énekelletti, táncoltatja a helybelieket, akik miközben a kérdésnek készségesen eleget tesznek — hogy ismét a trilógia első részének Ivánját idézzem —, így füstölögnek: „Jó itt élni. Mert vannak ezek a gyönyörű hegyek, s a fenyvesek, s az a kicsi szar csermely is olyan szépen csobog, mint a patak. Kivéve télen, mikor be van fagyva. Akkor is csobog, csak nem hallatszük. Itt minden olyan szép, mint egy álom. Mint egy álom. Ebben élünk mi benne. Igen. Ebben.” Nyakig a... semmiben, tehetnénk hozzá, értve jól a különbséget a között, amit a dráma nevezett szereplője nem kevés (ön)íroniával mond és gondol.

Mázsás gondokat fogalmaz meg a három bányadráma szerzője, aki, hogy a valós bajokat minél intenzívebben érezzük, mindhárom szövegében a legzártabb emberi közösségben, a családon belül ábrázolja a bánya bezárása okozta kilátástalanságot, melyhez egy erősen stilizált, de ennek ellenére a realitást pontosan érzékeltető nyelvet teremt. Ez tele van sose hallott, mégis válogatottnak vélhető, az emberi viszonyokat precízen leképező káromkodással. A siker titka természetesen nem ebben a sajátos szabadszájúságban, hanem nyilván elsősorban abban a súlyos társadalmi/emberi problematikában keresendő, amely térségünkben egyre inkább elhatalmasodik, s amelyből az emberek kiutat hiába remélnek, s ezért káros pótcselekedetekben vélik ideig-óráig saját helyzetüket elviselhetőbbé tenni.

A *Bányaavidék* című drámatrilógia szerzőjének érdeme, hogy ezt a lápvilágot kendőzetlen őszinteséggel és megértéssel, s ugyanakkor humorba csomagolt kellő kritikával ábrázolja. A színházakat dicséri, hogy ennek az írói helyzetjeletésnek teret adnak, amit a könyvkiadás Székely Csaba kötetének megjelentetésével — bár drámát kiadni nem kifejezetten kurrens dolog — csak nyomatékosít. (*Magvető*, Budapest, 2013)

GEROLD LÁSZLÓ

## MICHEL HOUELLEBECQ: LANZAROTE

Van abban valami sajátos ellentmondás, hogy idén áprilisban, a Budapesti Könyvfesztivál előtt jelent meg magyarul az esemény díszvendége, Michel Houellebecq újabb, ám tegyük hozzá: eddigi legkevésbé sikerült kötete, a *Lanzarote*. A Kanári-szigetekhez tartozó kis földdarab nevét viselő mű a hazai olvasók számára újdonság, noha a kisregény először 2000-ben jelent meg Párizsban. A magyar Houellebecq-kiadások azonban éppen ezen a ponton eltérnek a francia „időrendtől”. Idehaza a szerző valamennyi regénye hamarabb került a boltokba, mint a *Lanzarote*. Az *Elemi részecskék* 2001-ben, *A csúcson* 2003-ban, az *Egy sziget lehetősége* 2006-ban, *A térkép és a táj* 2011-ben. Minden megszorítás nélkül remeknek nevezhetjük az ez idő tájt az egyik legtöbbre értékelt francia kortárs író magyarországi befogadását, akinek regényei egy kivételével (*Extension du domaine de la lutte*, 1994) elérhetőek a Magvető Kiadó jóvoltából, és köszönhetően Tótfalusi Ágnes műfordítónak, akit túlzás nélkül Houellebecq magyar hangjának nevezhetünk.

Művei alapján könnyen botrányírónak is elkényvelhető volna Houellebecq, aki az *Elemi részecskékkel* robbant be előbb a francia, majd nem sokkal később a kortárs világirodalomba. Bármekkora irodalmi (és nem feltétlenül csak irodalmi) viták kísérték útját, nagyjából tíz évre volt szokása, hogy neki ítéljék a legrangosabb francia irodalmi elismerést, a Goncourt-díjat. (Mindez *A térkép és a táj* megjelenésének évében, 2010-ben történt.) A költőként induló, és a prózára viszonylag későn váltó alkotó éppen egy, a Budapesti Könyvfesztivál idején adott interjúban fogalmazta meg, hogy korának kérdéseiről adekvátabb módon tud közprengeni a próza nyelvén, mint a líráén. Ezzel magyarázta a váltását, amit azzal is megtoldott, hogy leginkább regényt olvasnak az emberek, így ha sokakhoz szeretne eljutni, e tény elől ő sem térhet ki.

Szellemi alapállását tekintve leginkább Bret Easton Ellishez szokták Houellebecq-et hasonlítani. Ez annyiban vitán felül igaz, hogy olyan kegyetlen társadalomkritikát kevesen fogalmaznak meg korukkal szemben, mint ők ketten. A francia író valamennyi regényében pusztulásra éretnek látja a nyugat fogyasztói társadalmait, amelyek szellemi és eszmei értelemben meglátása szerint tökéletesen kiürültek. A modern civilizáció unalma árad el az atlanti világon az houellebecq-i diagnózis szerint. Olyan életkeretek és lehetőségek között él az Istentől is magára hagyott ember, ahol valódi célokat és feladatokat nem találhat. A ma emberének individualizmusa olyan fokot ért el, hogy az organikus kultúrájú társadalmakban természetes

interperszonális kapcsolatok kialakítása képtelenségnek tűnik számára. A szerelem mindig a „vágy titokzatos tárgya” marad ebben a világban, elérhető közelségbe csak a szexualitás kerül. Regényei ebből a szempontból egy-egy esetleírásnak is beillenek.

Miben sem különbözik ettől a *Lanzarote*, amely alig kilencven oldalas terjedelmével magába sűríti az írói oeuvre majd minden elemét. A kisregény 1999. december 14-én induló története szerint a meg nem nevezett elbeszélő (egy francia mű kapcsán nehezen jön a számra a „jederman” kifejezés) egy utazási irodában szeretné kitalálni, hova utazzon. A turistában a modernitás emberét kell látnunk, akinél az úti cél hiányát tetézi az utazás céljának hiánya, ami jellegzetesen houellebecq-i probléma. A kisregény helyszínválasztása több mint jelképes. A Kanári-szigetek, körbevéve az Atlanti-óceánnal, olyan világtól elzárt hely, amely bizonyos értelemben a társadalomból való kivonulás szimbólumaként is értelmezhető. Ha ehhez hozzátesszük, hogy Lanzarote a szigetek legkevésbé látogatott része, amely lényegében semmilyen látnivalót nem kínál, joggal merülhet fel a kérdés: miért utazik oda valaki? Mi a céltalanság célja? (Az 1730-as években az itt található vulkánok sűrű lávaréteggel borították be a területet, így látványosságnak megmarad a pusztítás képeinek dokumentálása. A kötet első francia kiadásában Houellebecq tekintélyes számú itt készült fotója is szerepel. Ez a magyar kiadásból sajnos hiányzik.)

A kisregény négy szereplője közül az elbeszélő a magára vonatkozó végső következtetést úgy fogalmazta meg, hogy „nagyon jól el lehet éldegélni úgy, hogy semmit nem várunk az élettől”. A szigeten megismert belga Rudi a narrátornak írt levelében kiábrándultan tette fel a kérdést: „Mit emléhetünk az élettől?”, hogy utána egy tudományos alapokra szerveződő vallási szekta tagjává váljon. Önreflexióját nem elveszítve azt is rögzítette, hogy a nyugati ember értékítéletében a kudarc fogalommal írható le egy szektához csatlakozás ténye. A modern individuumban magára maradottságának ábrázolását sokrétűen oldja meg a szerző. Előbb Camus *Közönyének* egyik kulcsjelenetére játszatja rá az utazási irodában tébláboló elbeszélő rövid belső monológját. „Nem, nem segíthet. Senki sem segíthet.” Nem hallható válaszázt szövegezi meg így az alkalmazott kérdésére az elbeszélő. Mindez kísértetiesen hasonlít Meursault anyja temetésének jelenetsorához, amelyben a „Nem volt megoldás” a válasz nélküli válasz a napszúrás és a meghülés közötti választási lehetőségre. A két német nő (Pam és Barbara) alkalmi kalandkeresése, erkölcsi relativizmusa, az utazásokban is manifesztálódó menekülési ösztöne is az értelmes létezés lehetőségének hiányát tárja fel. Vele a modern nyugati ember életének cél-

talanságát és azt a tragikus életérzést, amelynek létezéséről a konzumcivilizáció csupán percekre, pillanatokra képes elvonni a figyelmet. (Ford. Tótfalusi Ágnes; *Magvető Kiadó*, Budapest, 2013)

BOD PÉTER

## BODÓ MÁRTA: HIT, KULTÚRA, KOMMUNIKÁCIÓ Interjúk, riportok

Bodó Márta neve bizonyára ismerős a Vigilia olvasói számára. A teológus többek között az egyházi kommunikáció területével foglalkozik, s aktívan részt is vesz Romániában a keresztény sajtó formálásában a Keresztény Szó katolikus havilap és a Vasárnap című hetilap hasábjain főszerkesztőként. A 2012-ben kiadott *Hit, kultúra, kommunikáció* című könyve ezekben a lapokban megjelent interjúkból áll össze, a legrégebbi 2000-ben készült, a legfrissebb pedig 2012 elején, ebből is látszik, hogy egy nagyon gondosan válogatott gyűjteményről van szó.

Rövid elméleti bevezetőben foglalja össze a szerző az egyházi kommunikáció aktuális kérdéseit, kitér a zsinatok állásfoglalásaira, s a fontosabb történelmi összefüggésekre is rámutat. A média és a Vatikán kapcsolata néha ambivalens, vannak egyházi vezetők, akik meglátják a médiában rejlő pasztorációs, térítő és közösségformáló lehetőségeket, míg mások elutasítják a tömegkommunikációt, és csak ártó hatásaira hívják fel a figyelmet. Bodó Márta tényszerűen ismerteti a különböző állásfoglalásokat és a kérdésben kiadott dokumentumokat, terjedős bevezető helyett inkább gyakorlatban mutatja meg, hogy miként tevékenykedik egy elkötelezetten vallásos újságíró a sajtóban.

A katolikus sajtó különleges világába tekinthet be az olvasó az interjúkon keresztül: az erdélyi katolikus újságírás világába. A magyarországi olvasók számára, az íróasztal mögül nem is látott problémák, kulturális, politikai és egyházi kérdések válnak elevenné. Más stílus, más vallásgyakorlat, más felfogás jellemzi ezt a világot, amelyet a könyvben sok különböző egyházi személy gondolatain keresztül mutat be a könyv. A paletta nagyon színes, az interjúalanyok között van például Paul Poupard bíboros, a vatikáni Kultúra Pápai Tanácsának egykori elnöke, de Ohio állam román katolikus püspöke: a romániai származású John-Michel Botean, illetve Nelson Viola, a nemzetközi Caritas vezetője is megszólal, csak néhány jelentős alakot kiragadva a tizenöt beszélgetésből álló listáról. Az interjúk korrekt, megfontolt véleményeket, gondolatokat közvetítenek a kérdező és a válaszadó részéről, a közös vezérfonal szépen kirajzolódik és visszaköszön minden beszélgetésben: a katolikus hit, a békéért és a kultúráért való küz-

delem, a kisebbségek tiszteletben tartásának, az egyház mai szerepvállalásának fontossága. A megszólalók mind hiteles, aktív résztvevői korunk egyházi életének, a kötetben azonban nem csupán egyházi emberek, de laikusok is helyet kaptak. Bodó Márta kérdései között minden beszélgetésben több az erdélyi helyzetre vonatkozik, a sokféle kisebbség helyzetére, a történelmi sebek feldolgozhatóságára. Ez teljesen indokolt, hiszen ezek a kérdések foglalkoztatják leginkább az erdélyi katolikus sajtó olvasóközönségét, ezek a szövegek segíthetnek eligazodni a világban, új utakat nyitni, akár azáltal, hogy megismerik az olvasók, hogy idegen kultúrák szülöttei mit gondolnak a helyzetükről, és milyen javaslattal, bátorító szóval tudnak hozzájárulni a fejlődéshez, a világi és egyházi kultúra megőrzéséhez egy ezerféle vallási és társadalmi hagyománnyal átszótt miliőben.

Nem erdélyiként is érdekes olvasmány Bodó Márta szövege, a Romániában élő magyarok helyzetét, problémáit nem szabad egy legyintéssel elintézni, különösen nem keresztény emberként. A kötet fő témája mellett azonban a nemzetközi vonatkozásokról sem feledkezik meg, körbejárja az „Amerika-ellenesség” kérdését például, s igazán üdítő, hogy Patricia Zapor, az amerikai katolikus hírügynökség újságírója őszintén vállalja saját polgártársaival szemben időnként fellépő averzióit, s kritikus hangon beszél az amerikai nyilvánosságról. Az elfogultság, belenyugvás és a kritika hiányának vádjá egyik szöveget sem érheti.

A könyv három fejezetből áll témák szerint csoportosítva az interjúkat. Az első a *Kommunikáció és egyház*, a második a *Hit, egyház, kultúra* című, végül pedig az *Egyházi önértelmezés* fejezet következik, amelyben személyes hitvallások találhatóak olyanoktól, akik a pasztoráció, egyházi nevelés, egyházi szolgálat területén tevékenykednek. „Krisztus katonái” ők, az egyházat közösségként működtető, a hétköznapokban tevékenykedő elhivatott emberek, akik szűkös anyagi erőforrásokkal zsonglőröknek, de rendíthetetlenül hiszik, hogy Isten őket arra rendelte, hogy az erdélyi magyar nyelvű katolikus közösségeket életben tartsák, az elfogadásra és békés együttélésre tanítsanak.

A katolikus értelmiség sajátos beszédmódjába, elveibe tekinthetünk be az interjúkon keresztül, s tárgyi információkon túl lelki táplálékot is nyújt Bodó Márta könyve. A beszélgetések igazi hitvallások arról, hogy miként lehet összhangba hozni a józan ész és a katolikus értékrenddel, hogyan lehet keresztény értékeket képviselni a médiában a bigottság vádjá nélkül, miként sikerül az interjúalanyoknak őszintén és egyszerűen tenni azt, amire Isten meghívta őket. (*Világhírnév Kiadó*, Kolozsvár, 2012)

BEDI CECÍLIA