

Pannonhalmi Gyermekjogi Szimpózium

Kedves Vendégeink, Barátaink!
Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

Barátsággal és nagy örömmel köszöntöm házigazdaként kedves Mindannyiukat a *Pannonhalmi Gyermekjogi Szimpózium* alkalmból, amelyet a Pannonhalmi Főapátság és a Hintalovon Gyermekjogi Alapítvány közösen szervezett.

Megkülönböztetett tisztelet illet mindenkit, aki most itt van (sokan vagyunk, sok helyről). 520-an regisztráltak mintegy 250 szervezet részéről; itt vannak a katolikus és a testvéregyházak képviselői, iskolafenntartók, intézményvezetők, pedagógusok, családsegítő és gyermekvédelmi szervezetek, civil szervezetek és állami hatóságok képviselői. Megkülönböztetett tisztelet illeti az előadókat, a szervezőket, akik a háttér munkát végzik, de azokat is, akik nem tudtak eljönni, viszont támogatásukról biztosítottak bennünket: fővédnökünket, a köztársasági elnök urat, nuncius urat, püspök atyákat és oly sok további állami és civil szervezet képviselőjét.

Miért is ez a mindenkire kiterjedő megkülönböztetett tisztelet? Talán nem túlzás, ha azt mondom: történelmi pillanat részesei lehetünk. Ma itt Pannonhalmán az első olyan találkozás jön létre hazánk-

ban, ahol különböző világnézetet valló és különböző gondolkodású emberek, eltérő működésű és felépítésű szervezetek képviselői (*egyházak, civil szervezetek, hatóságok, közfeladatot ellátó intézmények*) leülünk, együtt gondolkodunk, eszmét cserélünk, és elhatározzuk, hogy együttműködünk egy szent ügyön, a legsebezhetőbbek, a gyermekek védelmének szent ügyén.

Nagy öröm számomra (egy, a hazánkban ezer éve oktatással és neveléssel is foglalkozó szerzetesrend képviselője számára), hogy éppen a gyermekvédelem lehet világnézettől és pártpolitikai preferenciáktól függetlenül közös nemzeti ügy.

Arra hívok mindenkit: tegyünk meg mindent azért, hogy az ügy közös maradhasson, minél többek érezzék sajátjuknak azt, amivel másra nem hárítható tenneválójuk van!

A Főapátság idei tematikus évének központi tartalma a csend. Tapasztaltuk, hogy létezik *elmélyülő, értékes csend*, ami segíti a találkozást, a szembesülést létünk legmélyebb dimenzióival, amikor is reflektálunk életünkre, szolgáltatunkra, kapcsolatainkra. Hívó emberek tapasztalata, hogy ebben a *jó csendben* szólít meg az Isten. Ám sajnós arról is van tapasztalatunk, hogy létezik *rossz csend* is! Az elhallgatás csendje, az emberi tökéletlenségek és hibák, a bűnök

és a gonoszság elhallgatásának csendje. Ebből a rossz csendből azután nem (el)mélyülés, hanem (el)süllyedés fakad. Cinkosság, felelőtlen félrenézés, eltussolása a bajoknak. Ezeket a rossz csendeket meg kell törni. Azért kell megtörni, hogy az emberi méltóság ne sérüljön tovább. Úgy kell megtörni, hogy az emberi méltóság ne sérüljön tovább. A rossz csend megtörése egyre táguló nyilvánosságot jelent. A mi felelősségünk – különösen is az újságíróké –, hogy a média tartsa tiszteltben az érintettek méltóságát, és bántalmazottságukat ne fokozza a nyilvánosság.

A mai alkalmat sokféle félelem előzte meg. Többen figyelmeztettek bennünket, tudunk-e majd – mivel ennyiféle szervezet lesz együtt – az evangéliumi értékrend talaján maradni. Nem csúszik-e valami félre? Nem lopózik-e be valamiféle idegen eszme és szemlélet közénk? Utólag hálás vagyok a megfogalmazott aggodalmak miatt! Elsősorban azért, mert tisztázódott, senki sem a gyermekvédelem szent ügyének fontosságát kérdőjelezi meg, sőt inkább annak sikerre vitele miatt aggódik.

Magam a konferencia ötletének kipattanása óta a *Pannonhalmi Gyermekjogi Szimpózium egyik legfontosabb üzenetének – már előzetesen – azt tartom, hogy a gyermekvédelem, azaz az erőszak, a bántalmazás és a visszaélések megszüntetése, és az átlátható, biztonságos keretek megteremtése olyan fontos szent ügy, amiért képesek összefogni és együttműködni világnézeti és erkölcsi kérdésben eltérő módon gondolkodó szervezetek is.*

Tartalmas napot, azaz fontos találkozásokat, összefogást, együttműködést és sok jó elhatározást kívánok Mindannyiunknak!

Hortobágyi T. Cirill

„A csendnek csönd az ára”

Igen tisztelt Jelenlevők! Főapát úr összefogásról beszélt, és ez természetesen ökumenikus, felekezetek közötti összefogás is, és természetesen minden jóakarátú ember összefogása kell legyen, világnézettől függetlenül. Az ökumenikus összefogás jegyében vagyok most itt evangélikus püspökként. Amikor ez év elején az elnök-püspöki székfoglalómat tartottam az evangélikus egyház zsinatán, akkor egyebek mellett a következőket mondtam:

Nyíltan kell beszélnünk a nőket, a kiskorúakat és a kiszolgáltatottakat érő szexuális visszaélések kérdéséről, még az egyházban is. Zéró toleranciát hirdetünk, ha szükséges, meg kell tennünk az előirt egyházi jogi lépéseket, nagy intenzitással kell odafigyelniünk az áldozatok hangjára, és lelkigondozói segítséget kell nyújtani nekik. Egyházunk küldetése Isten és emberek szolgálata. Ennek jegyében nem lehetünk partnerek az elkövetett bűnök fedezésében, de a felelőtlen vádaskodásban sem.

Akkor nem gondoltam még, hogy mennyire aktuális lesz az evangélikus egyház életében is ez a kérdés, és fájdalmas kötelességemnek teszek eleget, amikor az evangélikus egyház részéről ezt a köszöntőt tartom, hiszen mindannyiunkat érintő, a mi egyházunkat, a mi közösségeinket, a mi iskoláinkat is érintő kérdéssről van szó. És egyáltalán nem valami modern vagy modernkedő kérdéssről, ahogy sokan be szeretnék állítani. Hogy mennyire régi ez a kérdés, ahhoz hadd idézzek Móricz Zsigmond *Árvácska* című regényéből!

Kadarcz gazda elkapta a kis pucér lányt, nagyot, nagyot röhögve úgy kapta fel a földről, egy lábánál fogva, mint a békát, úgy lógatta maga előtt.

– Hát te megoltalmazod a Dudás szőlejt?

akkor én téged megfogadlak.

hopp

Felhajította a magasba, a gyerek repült, és nem tudva, hogy zuhan a földre, de mire leesett volna, már Kadarcs gazda elkapta, újra felbillentette, fel magasba, így labdázott vele.

Meg a szájához vette, belefújta a hasába, mint valami trombitába, brrrú bizsergett a kislány a réműlettől.

– Ne bántson!

Kadarcs gazda ment a gyerekekkel; vitte; a maga szőlejébe vitte:

– Most megvagy! no most megvagy! most nem tudsz elszaladni tőlem.

kell-e mézes kenyér?

kell-e cukor...

kis büdös kölyke

most megtöröm a te a csontodat is, megeszlek, lenyellek, megzabállak...

már régen fáj rád a fogam

tudod, ki vagyok én?

De hiszen Csöre ismerte:

– Pista bácsi!

– Nem, Rudi bácsi!.

– Pista bácsi!

– Nem fogod be a szádát! Nem halld, hogy Rudi bácsi vagyok? Te!

Vad nevetéssel törte, úgy csavargatta a gyermeket, mintha vesszőből volna, és semmit se érezne, lehetne hajlítani, mint a gúzszt.

– Nem szereted Rudi bácsit? Jaj, te senki gyereke!

A testvérek már messze jártak, de azért vissza-visszanéztek; szerették volna tudni, mi történt Csörével.

Egyszer csak velőt rázó sikoltást hallottak. A goromba ember nagy viháncolással karóba vágta a gyermeket, hogy az véres lett rögtön.

De nem törődött vele. Ledobta.

– Mégy haza. Várnak.

Csöre fogta magát hátul, ahol fájta és vérzett, és futott mezítláb a mezőn. Seholy senki, csak egy kismadár tipegett gyalog a nagy tarlóban.

Megrendítő az *Árvácska* című regény, és megrendítő az itt leírt

abúzus, és még megrendítőbb, hogy tudjuk, hogy ez nem egy 20. század eleji történet, hanem 21. századi történet is lehet. És vannak hasonló elbeszélések nemcsak az irodalomban, hanem a valóságban és nemcsak világi téren, hanem egyházban is. Tudván tudjuk, hogy hány gyerek nem kap szeretetet, akiknek születését nem áldásnak, hanem átoknak tekintik, vagy akik meg sem születettek, mert már magzatként halálra ítélték őket. Kisfiúk és kislányok, akiknek szemében mélységes szomorúság van, úgy néznek a világba, mázsás terheket, titkokat cipelve. Kicsinyek, akiknek társadalmi igazságtalanságok vagy egyéni brutalitások miatt veszélybe kerül az élete, a jövője. Akiket kihasználnak, prostitúcióra készítetnek, akiket otthonukban, az iskolában, vagy éppen a sekrestyében, hittantáborban, gyermekkórusban, konfirmációs táborban gyaláznak és aláznak meg.

Van-e gyógyulás? Eljutunk-e valóban a csendtől a szóig? Farkas Árpád erdélyi költő egyik versének ez a címe: *Csak csend ne legyen*. Egy sort hadd idézzek: „A csendnek csönd az ára.”

Mert ha hallgatunk, ha csendben vagyunk, és hallgatásra kényszerítjük az áldozatokat, annak nagy ára van: a csendnek csönd az ára. Meg kell törni a csendet. Lehet, hogy sokan azt élik át, hogy emberek hallgatnak, de még talán az Isten is hallgat – úgy, ahogyan egy Bergman-filmben. Hallgat az Isten, mert az ember elhallgattatja őt. Isten csendje, Isten hallgatása, Isten hiányának a megtapasztalása az, amire áldozatokat kényszerítünk, hogy nemcsak földi, evilági síkon romoljanak el interperszonális kapcsolataik és önértékelésük, hanem az Istennel is romoljon meg a kapcsolatuk, hogy Isten hallgatását éljék át.

Azért is vagyunk ma együtt, hogy a csendnek ne csönd legyen az ára! Ezért köszöntésem végén hadd utaljak Isten igéjére. Ezékiel próféta így vezeti be ezt a bátorító híradást: „Így szól az Úr.” Isten tehát megtöri a hallgatását. Isten megtöri a csendet. Szól az Úr, és azt szeretné, hogyha az emberek is szólnának. Meg tudnának, meg mernének szólalni az áldozatok, meg tudnának, meg mernének szólalni az elkövetők, meg tudnának, meg mernének szólalni papok, püspökök, felelős emberek. „Így szól az Úr.” Ezékiel prófétánál a 34. rész 16. verse szerint így szól az Úr: „Az elveszettet megkeresem, az eltévedtet visszaterelem, a sérültet bekötözöm, a gyengét erősítem, úgy legeltetem őket, ahogyan kell.”

Egy erről a témáról szóló könyv ezt a címet viseli: *Az egyház nyílt sebe*. És akkor Isten válasza ez: „A sérültet bekötözöm. A gyengét erősítem. Legeltetem őket, mert hozzám tartoznak.”

Fabiny Tamás

Kultúránk szövetének alapszínei

Hidas Zoltán: Törékeny értelevilágaink (A világalakítás rendje és szabadsága)

A modernitás számos gondolkodója az úgynevezett meta-történetek elbeszélhetetlenségének gyanúját oly mértékben vetette fel, hogy még manapság is óvatosságra int sokakat figyelmeztetésük. Őt even át tartó szociológiai képzésben a kurzusok legalább kétharmada foglalkozott mikrotémákkal, a különbö-

ző aldiszciplínák kérdéseivel, és miután a kötelező bevezető nagyelőadások elhangzottak (filozófia, közgazdaságtan, társadalomtörténet), akkor kerültek csak szóba szociológiatörténeti és szociológiai elméleti stúdiumok. Így talán megfontolandó az a megállapítás, hogy a modernitás gyanúja beférkőzött és otthonra lelt a felsőoktatás világában. Éppen emiatt fontos és súlyos munka Hidas Zoltán intézetigazgató professzor (PPKE-BTK) vállalkozása: a gyűjteményes kötetben kultúráról, történelemről, vallásról, közösségről és identitásról osztja meg tünődéseit, amely (szerkesztett) előadások és tanulmányok felölelik kutatói, valamint oktatói munkájának sarokpontjait.

Elsőként érdemes meghallanunk a kötetben a szociológia (és a társadalomtudományok) művelésével és témakeresésével kapcsolatos önreflektív megállapításokat. A társadalomtan egyik első törekvése az volt, hogy a világon túli mágikus elbeszélések helyett sajátos világi történeteket mondjon el nemegyszer a provokáció vagy a leleplezés jegyében. Világunk valóságát tehát önmagára, evilági jelenségekre akarta visszavezetni; „így vált a világ mindenestül emberi alkotássá, benne az ember pedig olyan lényvé, aki a világ kihívásaira a legkülönbébb eszközökkel reagál: pattintott kőszerszámoktól birodalomépítményeken át vallási kultuszokig és hiedelmekig – hiszen a legmagasabb szintű eszköz a világ kezelésére nyilván egy magasabb világ, a vallási túlvilág”. (244) A tudományos kutatásban tehát *szerkezetek, rendszerek és hálózatok* elemzését végezzük, és a világi történetek megragadására a természettudományoktól kölcsönzött fogalomkészlettel dolgozunk, amikor *mechanizmusokat, funkciókat és mátrixközösségeket* to-

rekszünk feltárni. Pontosan ezt a folyamatot nevezi Max Weber a világ varázstalanodásának, amelyet a tudomány teljesít ki, „mechanikus kozmoszá alakítva a világot, amelynek önmagába záródó immanens rendjéből minden átfogó értelem kiszorul”. (222)

Hidas Zoltán ebben a kontextusban beszél a saját világát valahogy eleve értő emberről mint „értelemvilágról”, aki számára az intenzíven gyarapodó önmagáról és világról való ismeretek ellenére mindig marad valami „nyugtalanítóan megmagyarázatlan”. (20–21) E nyugtalanítást csak fokozza, hogy „ma már az értelmezések értelmezett értelmezése zajlik” (28), amely egyfelől élesíti érzékenységünket, másfelől viszont erősíti bizonytalanágunkat. A világalakítást tehát egy támaszoktól megfosztott ember és közössége végzi, *felépítés és felfedezés* helyett sokkal inkább a *konstrukció és a feltalálás* jegyében. Azonban felmerül a kérdés, vajon az ember valóban képes-e elhordozni a világról alkotott saját értelmezői tevékenységét; és éppen e kérdésből fakad egy másfajta világalakító program, amelynek lényege, hogy az ember értelmezői művét bizonyos önkorlátozással „gyakorolja”. Annak belátásával, hogy az értelmezések hálójában magukat szabadnak vagy éppen kiszolgáltatottnak tartó emberek léteznek, egy olyan látásmódnak adunk teret, amely „perspektíva az egyéni szabadság, a teremtettség világ vagy éppen a világertelmezés élményét és gondolatát nem ismerő világok értelmi tereit és mozgásait is átfogja – miközben a rájuk irányuló kérdései kimondatlanul is magukban hordozzák a szabadság és az értelmezés ügyeit”. (34)

A szerzői szándék szerint az önmagukban is olvasható tanulmányokat három részbe csoportosítva találja az olvasó: az első

öt fejezet az újkorban „üggé” való kultúra néhány aspektusát tárgyalja, a következő hat írás a varázstalanodott jelen problémáját mutatja be, végül a harmadik részben a modernításban egyre fokozódó érdeklődéssel szemlélt identitás kérdéséről olvashatunk. Szinte minden tanulmányban érvényesül a történetiség dimenziója abban az értelemben, hogy egy-egy kérdéskörhöz egy eszmétörténeti ív felvázolásával és elemzésével közelít, a görögöktől kezdve a jelenkor legjelentősebb gondolkodóival bezárólag. Néhány esetben egy-egy életműre fókuszálva merülünk alá az adott probléma tárgyalásában.

Az első fejezetben a weberi életmű néhány alapfogalmáról olvashatunk. Max Weber számára a kultúra az ember által értelemmel felruházott világegész egy szelete, amely értelem utáni vágyat a világgal való meghasonlás tapasztalata ébreszti az emberben. (47skk.) Az ember értelemkeresői mivoltának szemlélésében a vallástörténet ad világos támpontokat. E történetben tapintható ki a fentebb már említett meghasonlás, vagyis a vallás és a világ közötti feszültség és versengés, amelynek újkori győztese „a mindenestül világgá vált világ” (55) lesz – és ezt a folyamatot jelöli a varázstalanodás fogalmával Weber. A meghasonlás ellenében az egységesítő tendenciák állnak, amelyek kapcsán Jan Assmann óegyiptomi kutatásai szolgálnak tanulsággul számunkra (2. fejezet). A régészeti és írásos emlékek alapján egy olyan kultúra kontúrjai bontakoznak ki, amelyben vallás és kultúra/politika egységét találjuk, s amelyben az istenek viszonya társadalmi viszonyokat képez le. A fokozódó sokféleség ellenében Ehnaton monoteista forradalma tör utat magának, s ezzel párhuzamosan egy bibliai egységprogram jelent

meg Mózes személyével. *Egy és sok* küzdelme a vallás terében az őszövségi kivonulással igaz és hamis harcává válik, amelynek súlyos következményeiről a vallás- és egyháztörténet tudósít – eképpen a monoteizmus „mindig újból valóságba forduló veszélyvé” (81) válik az erőszak. Így kapcsolódik tematikusan az első rész harmadik fejezete a korábbiakhoz: a szférák közötti és a szférákon belüli megosztottság megteremt és fokozza a „közös nevező vágyát”. A nyugati emberkép mélyén (is) ott rejlik a bibliai isten- és emberkép: „a bibliai hagyomány személyes, világfeletti, cselekvő istenének [...] leginkább egy világalakító aktív ember felel meg” (93), s e kép újkorban szekularizált formájaként szerves része a mai nyugati emberi alkatnak. Az út idáig az egységesnek vélt középkori kultúra lebomlásán át állam és egyház szétválasztásáig tartott, amelynek következményeként az identitásalkotás (ti. a választás) feladata hárul mind a mai napig az egyénre. A döntést megelőző tájékozódást segítette ki a nyugati jogrend és a filozófiai morálhit „gyümölcse”: „az emberi jogoknak az emberi méltóság eszméjével összefüggő intézménye”. (99) Ezen szekuláris humanizmus (és a személy szakralizálásának) következménye az a törekvés, hogy megkíséreljük megérteni a másikat a tolerancia jegyében. „Ami – minden hatalmi igényen innen vagy túl, de jobbra kívül – a párbeszéd alapjaként szociológiai nézőpontból marad, az a közös nevező különféle erősségű és sokféle természetű vágya, és az ebből táplálkozó elkötelezett keresés. Amit ehhez a kereszténység mint sajátot felkínál: a felebaráti szeretet belső és külső gesztusa, aminek az immanens világ számára is értelmezhető egyik látványa a segítségre szoruló segítése.” (105)

Hidas Zoltán egy további fejezetben egyfajta térszociológiai vázlat körvonalait rajzolja meg, amely „álláspontok versengő sokfélesége arról is árulkodik, hogy a tét jelentős: a külső tájékozódásban is a belső eligazodás forog kockán”. (124) Egy másik tanulmány pedig a születésről alkotott kép vallás- és eszmetörténeti mozaikjait vázolja fel, az ősi egyiptomi és hindu elemektől kezdve a bibliai súlypontokon át az újkor három születésszáméjéig bezárólag.

A második rész tanulmányában jut érvényre leginkább egy-egy gondolkodó fókuszált bemutatása, mint Max Weber karizma fogalmának, Mannheim Károly utópiájának, Émile Durkheim szolidáris közösségének vagy a kortárs Hans Joas életművének áttekintése révén. Az első két fejezetben ugyanakkor a korábban már tapasztalt történetiség-dimenzió bontakozik ki, amikor is a szerző elsőként az újkori felejtésszorongás radikalizálódása mögötti/előtti folyamatokat szemléli. Az emlékezés és felejtés dinamikája különféle alakzatokat öltött a történelemben (153skk.): a görögök számára a preegzisztens tudás visszaidézése vált feladattá; a zsidó nép és Jahve között kötött szövetség radikális elfelejtésére való emlékezés szervezte meg magát a zsidó népet; míg a keresztény felejtésteológia a lelkiismeret és a bűnmegvallás köré szerveződött. Mindezek origójában az a szociológiai belátás áll, hogy emlékezés és felejtés mozzanatai csoporthoz kötöttek (Maurice Halbwachs). A szekuláris kiutak legújabb módzatai a közös elbeszélésekbe szövődő élettörténetek és a módszeresen megkövetelt felejtés programjaiban artikulálódnak.

Egy másik tanulmány a reformáció és a modern világ kapcsolatát tárgyalja újra egy olyan gyanú felidézésével, miszerint

számos mai modern tartalom mögött vallástörténeti előzményeket érdemes sejtenuünk. Hidas Zoltán összefoglalásában a reformáció mint vallási mozgalom „egy külsőleg kötetlenebb belső elkötelezettségre tör, szükség esetén a legközvetlenebb világi kapcsolatokat is elutasítva”. (168–169) Ebben az intézményektől elváló szabadságigényben nem csupán a hit szabadságának alapjait láthatjuk meg, hanem a gondolat és a politikai hovatartozás szabadságát is. Hidas Zoltán itt fejt ki Ernst Troeltsch protestáns teológus nézeteit, aki szerint „a protestantizmus »legfeljebb« és »jobbára« áttételesen, vagy éppen nem szándékoltnak járult hozzá a modern világhoz; inkább a felvilágosodás eszméi, a tudományok és a humanisztikus kritikái-felszabadítási mozgalmak bontakoztatták ki a protestantizmusban is benne rejlő »modern elemeket« – amelyek legfontosabbja persze éppen egy vallási veretű individualitás”. (172) Ebben a vonatkozásban Max Webernek a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme viszonyáról alkotott tézisést is górcső alá veszi a szerző, amely kapcsán a két tényező oksági összefüggése vagy csupán a kettő egymás iránti affinitása lehetőségei között máig vita áll fenn az értelmezők között.

A kötet harmadik részének öt tanulmánya az identitás kérdésének aspektusait tárgyalja, hiszen „az emberi identitás kérdése, a differencia kérdésének ikerkérdéseként, az egy és a sok elvi viszonyára vonatkozó kérdés bennünket leközvetlenebbül érintő változata”. (270) A filozófiatörténet sokáig fenntartott metafizikai érdeklődése után (ahol a kérdés a *micsoda?*) korunkban a *kicsoda?* kérdése mintha már az előbbieket szorítaná ki a gondolkodás látóköréből. Azt sem felejtethjük el, hogy az identitáskérdés a modern

kor bizonytalanságai között vetődik fel a legélesebben, rányomva az identifikáció feladatának súlyát az egyénre, aki „magára utalva állandó döntési kényszerben él”. (275) Sőt, Søren Kierkegaard gondolatait felevenítve „csak a választani tudás választásával mint kétségbeesésben történő önválasztással sikerülhet az áttörés a voltaképpeni éhez”. (291) Az identitás új- és jelenkori alakváltozásait megelőzően vallási forrásokra is bukkanunk, és a kereszténység hozzájárulását ismerhetjük fel az önmegismerés útján, a mindaddig ismeretlen belső terek kiépítése folyamataiban, amely valójában az Isten megismerésének medrét vájja ki. A puritán szellem ezen őszinte törekvése azonban „világon belüli üdvösséggé világiasodott”, így „a személyes identitás fogalma ettől kezdve a személy mivolt teherbíró virtuózait keresi – és hívja életre”. (268) A korábban már feltett kérdés itt újabb visszhangra lel: „mennyi és milyen jellegű identitást bír el mai alakjában az ember?” (286)

A modern identitás jelenségét a kötet utolsó két fejezetében Hidas Zoltán személy és hatalom viszonyának néhány kérdésében, továbbá a felejtés és emlékezés dinamikájában ragadja meg. Az előbbi téma az uralom alól kiszerveződő szabadság gondolatban ölt testet, amelynek célja, hogy rátaláljon az önfegyelmzés (az *önmagunkkal való törődés*) programjának intézményektől mentes módjaira. A hatalomtól való mentesség mellett azonban a „biztonságra törekvés antropológiája” (317) is megjelenik, amely az eredendő társiasság durkheimi gondolatát hívja elő. „Még személyes identitásunk is csoportélményekben gyökerezik, amelyeknek ahhoz is megvan a hatalma, hogy a személy mivolt legújabb alakjaként az »egyéniiséget« emeljék

magasba.” (320) Felejtés és emlékezés dinamikáját tekintve arra a belátásra jutunk, hogy a modern kommunikációs csatornák révén „időtlen egyidejűségben” élünk, így maguk a történesek utolérhetetlenné válnak. „A jelen tájékozódásvesztését mindinkább »elbeszélte« vagy éppen »megemlékezett« múltak igyekeznek kompenzálni.” (336) Sőt, az elbeszélte emlékezés egyben saját magunk mivoltának, önképének ad támpontokat. (*Gondolat, Budapest, 2018*)

Kisnémet Fülöp

Kerülőutak

Andrei Pleșu: Jézus példázatai (Az elmesélt igazság)

Kortárs irodalmunkban igencsak sajátos, majdhogynem egyedülálló teljesítmény egy olyan mű megvalósítása, amely a Szentírás részletekbe menő elemzésére vállalkozik, méghozzá úgy, hogy kívül marad mindenféle bevett teológiai, filozófiai vagy ideológiai értelmezésen. Andrei Pleșu¹ tollából a bibliai szövegeknek egy olyan újszerű megközelítése született, amely „egyszerre szöveg-hű és eredeti módon” viszonyul a Mester tanításaihoz, s amely kísérlet páratlanul bizonyul úgy a román, mint a magyar irodalom vonatkozásában.

A könyv olyan lényegi, döntő kérdéseket állít reflektorfénybe, amelyek mindannyiunk számára kikerülhetetlenek és mégis megválaszolhatatlanok. Mi az élet értelme? Mi a boldogság? Mi a szeretet? Miben áll a bölcsesség? Pleșu ezeket „oroszos kérdéseknek” nevezi, amelyeket nemcsak

nem lehet, de nem is kell megválaszolni, hiszen „nem az általuk előhívott válaszokból élnek, hanem éppen saját kérdező lényükből”. (14.) Legjobb megoldásuk, hogy egy mértani pontosságú válasz helyett egy analógiát, metaforát ajánlunk fel magyarázatuként, egy átformáló (és átformált) kerülőutat, amely jelzőtáblaként szolgálhat az egyértelmű válasz hiányában járt úton. A nagy kérdések megválaszolására tett kísérleteinkben tehát elkerülhetetlenül az analógiához, az elbeszéléshez, a példázathoz fordulunk, mivel az általuk feszített térbe „nem lehet belépni közvetlenül, főajtón keresztül, csakis a Szentlélek által, aki körbejárja a dolgokat. Kerülőúton, lengedezve.” (25)² És mint ahogy ezekre a nagy kérdésekre sem adható egyöntetű és végérvényes válasz, úgy a krisztusi tanítás gazdagságát sem lehet egyetlen mondatba vagy doktrínába sűríteni, mivel „az igazság nem fejezhető ki csupán egyenletekben és tételekben, gépies szabályokban és változatlan törvényekben”. (24)

Pleșu abban látja az epikus tartalom, az *elbeszélés*, *elmesélés* lényegi különbségét az érvelő beszédmódhoz képest, hogy bizonytalansággal, pontatlansággal veszi körbe az üzenetet, amely nyitottá teszi a példázatot az újabb és újabb értelmezésekre; nem valamiféle elméletet fejt ki, hanem egy helyzetről, tényállásról számol be, a bizonyítás helyett *közöl* valamit. Az elbeszélésben ugyanakkor – a logikus argumentációval szemben – élet van. Bevezetesként a könyv ezt nem egy krisztusi példázattal, hanem Eiszik rabbi történetével szemlélteti, akinek Prágába kellett eljutnia ahhoz, hogy megtudja, hol találja meg a krakkói otthonában elrejtett kincset. A történet *elmesélése* után pontokba szedve elméleti-diszkurzív módon követ-

keznek azok az alapgondolatok, amelyekből annak tanító jellege fakad: amit keresel, többnyire csak egy kéznyújtásnyira van tőled, viszont ahhoz, hogy rátalálj, előbb nagy kitérőt kell megtenned; és további sűrített tanulságok. S bár ezek ténylegesen a példázat részei, amelynek tanulságaiként levonhatóak, mégsem rekonstruálható belőlük a történet maga, nem adják vissza annak egészét és komplexitását, ugyanakkor pedig a felsorolt következtetésekre redukálják értelmezési lehetőségeit.

Pleşu harmincnégy példázatot vesz számba a könyv során, mindet az igazságra való fogékonyságunkról szóló tanításként követve. Ezek által szemlélteti az Ige befogadásának lehetséges akadályait, a Krisztus üzenetétől való elzárkózás különböző formáit, mint amilyen a szellemi tunyaság, a pillanatnyi lelkesedés, a világi gondok túlzott tényérése, a mértéktelen kritikusság, vagy a nyájösztön agresszivitása. Megnevezi az üzenet iránti fogékonyság néhány fokozatát is az egyszerű beleegyezéstől egészen a tudatos várakozásig. Megpróbálja azonosítani azokat a tényezőket, amelyek akadályozzák az üzenet megfelelő befogadását, (ahogyan erre maga Jézus is felhívja a figyelmet éppen a példázatok szövegeiben és ezek által), valamint olyan magatartásformák követésére ösztönöz, „amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy belépjünk a példázatok tanításának világába”. (200)

Az író folyamatosan visszatérő, az egész könyv gondolatmenetét átszövő koncepciója a cselekvés fontosságának hangsúlyozása a krisztusi Ige és igazság iránti fogékonyságunk tekintetében. Nem elég ugyanis hallani az Igét, meg is kell élni azt. „Nem elég megérteni Krisztus beszédét, annak megfelelően kell cselekedni is.”

(233) Ebben a gondolatvezetésben részint megmutatkozik a mű ortodox sajátossága a protestáns felfogással szemben, amely a hitre alapozza tanításait. Fontos azonban megemlítenünk, hogy Pleşu nem különíti el ezt a kettőt egymástól, sokkal inkább lényegi összetartozásukat emeli ki. Az evangéliumi szövegek ugyanis „éppúgy hangsúlyozzák azt, hogy a hit jelenti a nélkülözhetetlen belépőt Isten országába, mint a cselekedetek fontosságát, kiváltképpen a jó cselekedeteket”. (249) Mindkettő lényegét veszti a másik nélkül, egyik autentikussága feltételezi a másik jelenlétét.

A példázatok által kitüntetett erények is mind a tettek fényében mutatkoznak meg: a várakozás készsége (*A virrasztva várakozó szolgálk*), a felkészültség és mindenkori készenlétben állás (*Az ajtóőr*), merészség (*Az éjjélkor érkező barát*), kitartás (*A hamis bíró és a kitartó özvegy*), a leleményesség és kockázatvállalás (*A talentumok*, *A hamis sáfár*). Ezek pedig mindig két elsődleges tényezővel állnak szoros összefüggésben: a bölcsességgel és az ebből fakadó cselekedetekkel. Várakozni például Pleşu szerint annyi, mint „készen állni minden időben, bármikor”, akár éjszaka is. Az ébrenlét fogalma pedig – várhatóan – jóval túlmutat önmagán: „nem aludni annyi, mint bölcsnek lenni, olyan életformát és elköteleződést választani, amelyben szüntelenül szem előtt tartjuk Isten Országának távlatát”. (168) Éberségünk saját tudatunk (és tudatosságunk) éberségét jelenti, állandó készenlétet a Mester fogadására, az elhívásra. Pleşu kitünteti a bölcsességet azáltal, hogy bűnnek találja az ostobaságot; a bölcsesség kezdetét pedig az Isten félelmében látja – amennyiben a félelem a csodálkozás képességét jelenti.³ Ugyanakkor azonban kifordítja a képzetek

bevett sorrendjét: meglátásában „nem az elmélet az alap, hanem a cselekvés, amely teljessé teszi és igazolja azt” (237), ám egyik sem érvényes a másik nélkül, hiszen „a cselekvés a megismerés egyik formája, ahogyan az ismeret is a cselekedés egyik módja”. (249) Az ismeretet a cselekedet minősíti és fordítva.

A példázatok számos klaszszikus, illetve néhány teljességgel radikális értelmezési kísérletét illetően Plešu két ellentétes pólusú problémával szembesít, amelyek mind elvetik a példázatok szövegével való találkozást. Előbbiek esetében a súrító egyszerűsítés, valamint az egyértelmű megfeleltetés szűkösségére hívja fel a figyelmet, amelyekkel a hagyományos, általában moralizáló magyarázatokban találkozunk: a „lámpásnak” Krisztussal, a „vékának” az ószövetségi Törvénnyel, a „lámpatartónak” az Egyházzal vagy a hittel való azonosítása például (*A véka alá rejtett lámpás* példázata alapján) pusztán „elszegényítő újrakódolás” (73), amely által banális keretek szűkösségébe szorítjuk a valójában kimeríthetetlen tanítást. A kimeríthetelenség ugyanakkor nem jelentheti az értelmezés túlzott kitérítését sem, ugyanis „illegitim és meddő próbálkozás, ha valaki úgy akarja *újrahasznosítani* a szöveget, hogy teljességgel mellőzi az azt megalkotó eredeti szándékot, és olyan témát keres benne, amelynek semmi köze annak sajátos kérdésfeltevéséhez” (312) – azaz Plešu a közvetlen kontextust és a Szentírás egészét mint értelmezési keretet egyaránt elmulasztatatlannak tartja.

Az író felhívja ugyanakkor a figyelmet „az üres tudományoskodásba süppedés veszélyére” is (313), azaz a jelentéktelen részletkérdésekre fordított túlzott figyelem és hangsúly veszélyére. A

Jordánban található halfajok számának, a kősziklára és a homokra épített házak szomszédságának vagy akár a szüzek kiletének és hovatarozásának kérdésfeltevései ugyanis már mind amellet tanúskodnak, hogy nem tudunk különbséget tenni a mellékes és lényeges dolgok között. „Elvesztettük azt a készséget, hogy a lényegre kérdezzünk rá, már nem érzékeljük a végső kérdések mélységét.” (51) És éppen ez az, ami *kívül* rekeszt a valódi kérdéseken, „kívül a megfelelő válaszokon, a helyes életvezetésen, az Országban”. (50) A *kint-lét* pedig maga a legfőbb bűn, hiszen ez minden más bűn forrása – kívül maradni a hiten ugyanis mindenféle zabolatlanságnak helyet ad.

Jézus mindenkinek felajánlja a lehetőséget a *bebocsáttatásra* – az üzenet megértése és az erre való válaszadás már a mi gondjainkra van bízva. A Mester nem válogat, de nem is kérlel, és legfőképpen nem kényszerít. Kegyelmes, ám nem osztogat úton-útfélen üdvözülést, hiszen „nem mindenki, aki válaszol a meghívásra, alkalmas arra, hogy részt is vegyen az ünnepi lakomán”. (216) Aki nem zörget, vagy nem nyitotta meg saját ajtaját, amikor tőle kérték, nem lel bebocsáttatásra.

Ahogy Jézus ítélete mindig helyzetfüggő és egyénre szabott, úgy beszéde sem egyirányú, monoton vagy kiszámítható. Minden időben, mindenkire szól, és mindenkoron aktuális. Tanításai éppen emiatt nem írhatóak le végérvényesített, moralizáló szentenciákként, egyértelmű ideológiákként. Az ideológiák Plešu szerint hajlamosak arra, hogy „mérgező ördögi köröket generáljanak a társadalomban”. (229) Beszúkitik az értelmezés tágasságát, éppen ezért veszélyesek. Andrei Plešu úgy hámoz le mindenféle berögzült elméletet a Szentírás tanítása-

író, hogy közben nem feledkezik meg húnek maradni a szöveghez, és annak üzenetéhez. Olyan veszélyekre, ugyanakkor további lehetőségekre hívja fel az olvasó figyelmét az értelmezést illetően, amelyek segíthetnek újragondolni eddigi tájékozódásunkat nemcsak a szent szövegekben, hanem saját életünkben is. A vallástól eltávolodott, elvilágiasodott hétköznapjainkban a *Jézus példázatai* útjelző táblaként szolgálhat mindazok számára, akik hajlandók a befogadásra. (*Visky S. Béla fordítása, Koinónia, Kolozsvár, 2019*)

Béni Brigitta

Jegyzetek

1 Andrei Gabriel Pleșu 1948-ban született Bukarestben. A Bukaresti Tudományegyetem professzoraként több évtizeden át művészettörténetet és vallásfilozófiát tanított. Számos kötet szerzője, ezek közül már több magyar nyelven is megjelent (*Madarak nyelve, Tescani napló, Robinson etikája. Az intervallum etikájának elemei, Angyalok*) 2 Az író itt Marin Tarangul (1938–2010) román teológus, művészetkritikus, filozófus, író megfogalmazását idézi. 3 Pleșu elfogadhatatlannak tartja azt a felfogást, miszerint a Biblia teológiája a félelem teológiája volna, hiszen Krisztus üzenete maga a bátorságot és belső békét adó üzenet.

Horizontok hívása

Csordás Zoltán képeihez

A horizont a láthatár pereme: a határát képezi annak, ameddig ellátunk. Egyúttal határt szab a távolság felmérhetőségének, a megismerés kiterjedésének. Az ég és föld között húzódik, ezáltal egyszerre jelenség és jel: a felszíni tájék látszólagos peremvidéke, a közeli kiterjedése, az elérhető és a távoli, elérhetetlen közti választóvonal kirajzolódása.

A horizont különös és komplex jelenség, és ez igazán ott mutatkozik meg, ahol a domborzat nem bontja meg és növényzet nem fedi el: egy *egyenes*, a természetben mutatkozó egyedülállóan kiterjedt geometriai alakzat. Ez a merőben absztrakt tulajdonsága a síkságoknál vagy a magashegyekről nyíló kilátásnál még egyértelműbben mutatkozik meg a tengereken. „A körformájú horizont – ahogy Friedrich Ratzel, a geográfia egyik alapító atyja írja – az égbolt fölébe ívelő harangjával tisztán és mindenütt csak a tengeren található meg.”¹

A horizont különössége abban áll, hogy mindenütt jelen van, és körös-körül húzódik. A körkörös láthatár képezi a héber Biblia horizontját is, amely ugyan a végtelen víz képére utal, de az ugyan csak végeérhetetlennek tűnő sivatagok tapasztalatán alapul: „Mikor készíté az eget, ott valék; mikor felveté a mélységek színén a kerekseget” – olvasható Károli fordításában a Példabeszédekben (8,27). A Martin Buber és Franz Rosenzweig által készített német, az eredetihez legközelebb álló, etimologizáló fordítás ugyancsak

Elhangzott Csordás Zoltán *Relatív horizontok* című kiállításának megnyitóján, a Karinthy Szalonban, 2019. május 21-én.

a kör, körzet, övezet (*Umkreis*) képét hozza szóba: „Als er den Himmel bereitete, war ich dabei, als er den Umkreis schränkte über dem Wirbel.“ A latin Vulgata nyomán a korai fordításokban, így Luthernél is a kör szóképe szerepel. A mai nyelvhasználatra tekintettel készült fordításokban már a *horizont* áll, legalábbis a modern angol esetében: „horizon on the face of the deep”. Ami a legjobb megoldás, mivel eredetileg a görög ὁρίζων (*horizōn*) szó mindkét vonatkozást hordozza: a *határvonalat* jelenti, de eredetileg a határoló kör ὁρίζων κύκλος (*horizōn kýklos*) kifejezésből ered.

A horizont *határoló köre* a tér belátható kiterjedését, a mindenkori távolságot mutatja. Ez a környező természet anyagának és formájának függvényében nagyon eltérő lehet. A magashegyek szűk völgyeinek mélyén meglehetősen más, mint a nyílt tengeren, ahol láthatóságát a mindenkori légköri viszonyok, és persze víz felszínének a Föld görbületét követő, észrevehetetlen íve határozza meg.

A horizont mindig viszonylagos, helyzetünk és adottságai határozzák meg: a láthatár határvonalát a környezet jelöli ki – és a nézőpont változásával együtt változik. Mivel nemcsak a földek és a vizek fölött, hanem mindenmű térség körül is mindenkor egy láthatár rajzolódik ki: a szemmel látható, közvetlenül érzékelhetőn túl megannyi más, képletes, metaforikus horizont közepette jövünk és megyünk.

Csordás Zoltán képein a horizontok változatossága és viszonylagossága a megsokszorozás révén jelenik meg. Néhol három-négy, máskor hét-nyolc, vagy még ennél is több határozott vonal képez határt, majd nyit azon túl újabb kilátást – és láthatárt. A horizontvonalak így

nem pusztán a kép látszólagos terének határát jelölik ki, hanem a képi tér szervezőelvévé válnak. Erre a horizont táji-vizuális jelenségként ad alapot, mivel „nem a tapasztalat területén belüli tárgy, mely változatos esztétikai átformálásra kínálkozik, hanem egyáltalán a tapasztalati rendjének konstituáló vonatkozásvonala. Nem tagolódik az észlelés mezőjébe, hanem szervezi azt” – írja Albrecht Koschorke az irodalmi tájak horizontjának történetéről szóló könyvében.²

Csordás képein így sajátos archi-tektonikus vidékek jöttek létre, amelyek festői fenomenológiája mellett ezek alkotó geometriája is érzékletesen megjelenik. A sávosan húzódó, megsokszorozott horizontok megnövelik a képi tér mélységét; ritmikus sorozataik a kereteken túl vezető folytatódásukat elővételezik. Így jelzik annak az alapvető érdeklődésnek az irányát és dinamikáját, ami bennünket úgy a képi, mint a valóságos horizontok felé visz. „Ami a horizont előtt terül el, a Földön fellelhető dolgok tárgyi-as egyneműségébe simul bele. A boldogság helye azonban a horizontok mögé vonul vissza, a világ láthatósága mögé. A közeledés hozzá a továbbiakban azt jelenti, hogy végtelen mozgalmasságba kell helyeződni.”³

A horizont és még inkább a mögötte rejlő iránti vonzódás különös dinamizmusa nemcsak ismeretlen földek felfedezésére vezetett, hanem magának a túlnaknak a tekintetbe vételére: *A horizont (Végtelen vágyódásunk története)* című könyvében Didier Maleuvre arról ír, hogy a fürkésző, előre tekintő és messze néző elme észleli a horizontot, s ez a transzcendencia elgondolásával jár együtt: „azzal a koncepcióval, amely nem eredendően elszállt vagy misztikus, hanem a hét-

köznapi emberi tudás alapja. A valláson kívül a transzcendencia az emberi tudat másodlagos természetét jelzi; aényt, hogy behatárolt lévén, a tudás kíváncsi a szemhatárán túli térre.”⁴

A láthatár kapcsán transzcendenciáról beszélni egyáltalán nem túlzó gondolat, hiszen a szó maga hétköznapi eredetű; a *transcendo* annyit jelent, mint *átlépni*. A horizonton persze nem lehet túllépni, hasonlóan ahhoz, ahogy a szivárvány alatt se lehet átmenni, de lehetőség van egy képletes, metaforikus lépésre: ez lehetővé teszi az eltérő régiók, övezetek, világok közti küszöb elgondolását, egyszerűs mind az immanencia határának áthágását.

Ami transzcendens, az *túl van*, és a horizont esetében ezt a túlnant különös dinamika tartja mozgásban, egyszerre mutatta közellévőnek és távolinak: „a horizont a transzcendencia felé mutat – írja Maleuvre –, de nem teljesíti be a hívást. Nem kapu. Felmutatja a végcél, de a lendületet a köztesben hagyja.”⁵

Vannak horizontok, amelyek személyesek, a nézőpontunk függvényei – és a helyváltoztatással vagy szemléletváltozással együtt változnak. És vannak változatlanok. Vannak továbbá közös horizontjaink. Olyanok, amelyek egy adott helyhez és időhöz kötődnek, és vannak kortalanok. Egy korszak, amelyben élünk, hadd bár ránk mégoly áttételes, esetleges módon és személyes színezetben, a „szelleme” – a *Zeitgeist* – folytán közös horizontot képez körülöttünk, amelytől nem tudunk eltekinteni.

Mindezen relatív horizontok mellett – fölött / alatt / körül és persze túl – abszolút horizontok is vannak. A tér és idő, a keletkezés és az elmúlás univerzális horizontjai. Amilyen a kezdet, a kozmikus eredet vagy a születés ese-

ményhorizontja. Amelyhez nem tudunk közelíteni; amelytől szakadatlanul távolodunk. És ilyen a végességünk is, amely élet és halál határán húzódik, s amely szüntelenül közeledik felénk.

Csordás Zoltán képei alkalmasak és kifutópályát kínálnak ahhoz, hogy tekintetbe vehessük horizontjainkat.

Tillmann J. A.

Jegyzetek

- 1 Ratzel, Friedrich: A víz a tájban, *TÉRPOÉTIKA, Helikon*, 2010/1–2. http://mome.hu/images/publications/friedrich_ratzel.pdf (Utolsó letöltés 2019.11.17.) 2 Koschorke, Albrecht: *Die Geschichte des Horizonts: Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, 7. 3 Uo. 23. 4 Maleuvre, Didier: *The Horizon. A History of Our Infinite Longing*, University of California Press, 2011, 3. 5 Uo. 4.

Művek a kötheni penzumból

Bach: Szonáták hegedűre és zongorára (Renaud Capuçon – hegedű, David Fray – zongora)

Ha Bach kamarazenéje a témánk, először a művészi szuverenitás kérdéséről érdemes szólnunk. Festmények, szobrok szemléltői, színdarabok, regények, versek olvasói, zeneművek hallgatói, ha csak nem az adott művészeti ág történései, többnyire nem gondolkoznak el azon, hogy a művek létrehozója mikor, hol, mit, hogyan és miért alkotott – és mikor, hol, mit, hogyan és miért nem. Az emberiség eddigi törté-

netének legnagyobb részében a művész nem volt szabad, önálló lény, és többnyire nem azt tette, amit akart, inkább azt, amit parancsoltak neki. Ki parancsolt? Mai szóval: a művész *munkaadója*. Király, császár, választófejedelem, herceg vagy gróf, az egyház vagy egy város tanácsa. A középkor, a reneszánsz, a barokk és a klasszika kora a zenében az alkotó alávetettségének jegyében telt. A független művész jelenségére, arra a zeneszerzőre (hogy most már csak a zenéről beszéljünk), aki szabad vállalkozóként, a piac kockázatával kalkulálva áruba bocsátja műveit, kevés példa akad ezekben a korokban. De azért akad: ilyen a londoni operüzletben küzdelmesen helytálló Händel, ilyen a salzburgi herceg-érseki szolgálatot elhagyva Bécsben tanításból és koncertezésből megélni próbáló Mozart, és ilyen az Esterházyak rezidenciális muzsikusanak státusától megszabaduló, immár idős és európai híru Haydn. Beethoven bármennyire büszke és akaratos ember volt is, ő sem tudott megélni pártfogók, mecénások nélkül, akik egy-egy alkotás ajánlásáért támogatással fizettek.

Azt gondolhatnánk, a romantika kora, a 19. század meghozta a felszabadulást. Részben igen, de leginkább úgy, ahogyan Petőfi *A farkasok dalában* megénekli (*részünk minden nyomor, / de szabadok vagyunk*). Aki valamit el akart érni, annak pártfogó kellett (Wagner sem tudta volna megvalósítani Bayreuth grandiózus álmát, ha nincs II. Lajos bajor király), vagy megrendelés. Az utóbbi azóta is kulcsszó. A 20. és a 21. század művésze sem szabad, ő sem azt írja, akkor és úgy, amit szeretne, hanem azt, amit egy szimfonikus zenekar, egy operaház, egy rádiótársaság, egy alapítvány vagy egy fesztivál megrendel tőle. Ha van

megrendelés, akkor nincs nélkülözés, de máris vannak kötöttségek, amelyek a szerződésben szerepelnek, s amelyeket be kell tartani. Ha nincs megrendelés, akkor ugyan ki kezdene operát komponálni – az asztalfióknak? És közben miből fizetné a számlákat?

Johann Sebastian Bach, a zene-történet legnagyobbja soha nem volt „szabad” művész. Egész életében, mindig és mindenütt urai és parancsolói voltak, „szolgálatot teljesített”, és attól függően, hogy éppen hol, milyen helyszínen zajlott a szolgálat, életművének mindig más és más fejezete gyarapodott. Ennek megfelelően a Bach-kutatás a bachi életmű egyes műfajait egyes városokhoz, Bach különböző életszakaszainak munkahelyeihez köti. Az életrajzírók úgy tartják, Bach hangszeres zenéje leginkább két pályaszakaszában, az 1708 és 1717 közötti weimari és az 1717-től 1723-ig tartó kötheni periódusban gazdagodott új alkotásokkal. Ezen belül Weimarban elsősorban az orgonazenére, Lipót Anhalt-kötheni herceg udvarában pedig az egyéb hangszeres műfajokra (zenekari szvittek, csellósztvittek, szólószonáták és partiták hegedűre) esett a hangsúly. Itt keletkeztek a hegedűre és csembalóra komponált szonáták is. Hat műről van szó, mely összefüggő egységet alkot. (Bachnál nincsenek opusszámok, de ebben a hatos csoportban – ahogy a hat brandenburgi versenyben, a hat csellósztvitben, a hat szólóhegedűs alkotásban is – tetten érhető az opusban gondolkodás barokk szelleme, amely rendszerint hat vagy tizenkét darabot tekintett egy „műnek”). Közülük öt a *sonata da chiesa* („templomi szonáta”) lassú-gyors-lassú-gyors-tételrendje szerint épül fel, egy ötételes *sonata da camera* (kamaraszonáta) pedig gyors-lassú-gyors-lassú-gyors szerkezetű.

Bachnál sokszor érzékelhető, hogy egyházzeneszerzői egyéniségének jegyei világi műveiben is megjelennek. Ezúttal sincs ez más-képp: a hegedűszonáták hangvé-telét mindvégig komolyság, fe-gyelem uralja. Ez a gyors tételek-ben a kontrapunktikus szerkesz-tésmód meghatározó szerepében konkretizálódik: az ellenpontos gondolkodás mindvégig áthatja és a szigorú intellektualitás lég-körével telíti ezeket az *Allegro*kat. (A tempójelzés a legtöbb gyors tételben valóban csak ennyi: *Al-legro*. Egyetlen *Vivace* tétellel talál-kozunk, a No. 5-ös *f-moll szonáta* fináléjában.) Ezt ellensúlyozzák a lassú tételek a maguk kontempla-tív békéjével és emelkedettségé-vel, az átszellemült tisztaságnak azzal a *másféle* fajtájával, amely ezekből a meghitt zenékből árad. Egy ponton konkrét kapcsolat is felfedezhető a hat hegedűszo-náta és Bach egyházzeneje kö-zött: a *c-moll szonáta* nyitótétele, ez a *Largo* tempójelzésű *Siciliano* ugyanazt a zenei nyersanyagot használja fel, amely a *Máté-passió* egyik leghíresebb áriája, a Krisz-tust harmadszor is megtagadó Péter bűnbánatát kommentáló *Erbarme dich* alapanyaga.

A felvétel, amelyen a hat szo-nátából négy hallható (az elhang-zás sorrendjében: 5., *f-moll*; 3., *E-dúr*; 4., *c-moll*; 6., *G-dúr*), két, a magyar közönség által is jól ismert francia művész együttműködé-sének dokumentuma: a lemezen a nagyszerű csellistával is büsz-kelkedő testvérpár idősebb tagja, Renaud Capuçon (1976) hegedül és David Fray (1981) zongorázik. Érdekes társulás az övék, hiszen Renaud Capuçon nagyon színes, sokféle stílus iránt nyitott művész, számtalan kamarapartnerrel, de nem kifejezetten Bach-specialista, ezzel szemben David Frayt, noha a zongorista Mozarttól Schubert-ten át Boulezig sok más szerzőt is

játszik, bátran nevezhetjük elkö-telezett, a zeneszerzőre „szakoso-dott” Bach-előadónak, sőt a nem-zetközi közvélemény egyenesen korunk egyik legkiemelkedőbb Bach-interpretátorának tartja.

Előadásmódjuk sem minden-ben egyezik. Fray, akit játékának számos másodlagos kísérfegyve miatt egy ideig némelyek felülete-sen Glenn Gould követőjének tar-tottak, nagyon egzakt pontossággal billent, tiszta, áttetsző faktúrá-t hozva létre, dallamait élénken artikulálja, s előadásmódjának egészében a zene dinamizmusa és árnyaltsága mellett egyfajta tár-gyilagosságot is érvényesít, ezzel bizonyos értelemben a historikus előadópraxis tanulságait is ka-matoztatva a modern hangsze-res zongorajáték keretein belül. Capuçon hegedülésében ilyen-fajta kapcsolódás nem figyelhető meg: ő inkább a hagyományos he-gedűjáték széles áramában találja meg a helyét kottaértelmezésével és hangszerkezelésével, amely-ből az óvatosan adagolt vibrato sem hiányzik. Ennek ellenére a két művész együttműködése nem „két különböző világ” találkozá-sa, hiszen Fray nem régizenesz és Capuçon nem „romantikus” – csak éppen hangszerjátékukban és stílusértelmezésükben máshol érzékelhetők a hangsúlyok.

Részben természetesen arról is van szó, hogy a zongora a maga vibrato nélküli megszólalásmód-jával eleve tárgyilagossabb hang-zás létrehozására alkalmas, mint a hegedű, amely kevésbé áttétele-sebb, közvetlenebb kapcsolatban áll az instrumentumot kezelő em-beri testtel (a zongora esetében ka-lapácsok ütik meg a húrt, a hege-dűs azonban ujjával fogja le azo-kat), s ezáltal megszólalásmódja is sokat megőriz a személyiség szubjektivitásából. A két művész azért képes létrehozni harmoni-kus közös tolmácsolásokat, mert

koncepciójuk egy lényeges mozzanatban döntő fontosságú közös nevezőt talál, s ez egyfajta „korok és stílusok feletti”, iskolákra és izmusokra távlatból tekintő, egyetemes Bach-szemlélet, amely a zeneszerzőben nem egy stílusperiódus jellegzetes képviselőjét vagy még inkább összegzőjét látja, hanem olyan általános érvényű

üzenet megfogalmazóját, amely minden kor emberéhez utat talál. Ez az üzenet a hegedűszonátákban Capuçon és Fray olvasatában intellektus és emóciók, fegyelem és érzéki szépség magasrendűen kiegyensúlyozott egysége. (*Erato*)

Csengery Kristóf

Néhány szerzőnkőről

- BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE** – a Debreceni Egyetem Politikatudományi Tanszékének docense. Fő kutatási területei: a 20. századi politikai gondolkodás, emlékezetpolitika, politika és vallás kapcsolata.
- BERHIDAI PIUSZ OFM** – 2000-ben tett örökfogadalmat a Kisebb Testvérek Rendjében. 2002-ben végzett a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán mint teológus-hittanár-nevelő, 2004-ben és 2005-ben az ELTE latin és magyar szakán szerzett bölcsész és tanár diplomát. Jelenleg Szécsényben noviciusmagiszter.
- DURST JUDIT** – szociológus, a Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézetének tudományos munkatársa. A University College London antropológia tanszékének vendég kutatója (Honorary Research Fellow). Jelenleg Londonban él. Fő kutatási területei: antropológiai demográfia, szegénység, etnicitás, gyerekvállalás és reprodukív stratégiák, gazdaságantropológia, etnográfiai módszertan, transznacionális migráció és társadalmi mobilitás.
- HORVÁTH KRISTÓF** – BA és MA tanulmányait a King’s College London political economy szakán végezte 2015 és 2019 között. Fő kutatási területei: a komparatív tranzitológia és a hibrid rezsimek kvalitatív elemzése. Az itt közölt cikk MA disszertációjának jelentősen lerövidített, magyar nyelvű változata, amelyhez félig strukturált interjúkat készített hajléktalanokkal és hajléktalanellátásban dolgozókkal.
- KOCZISZKY ÉVA** – germanista, klasszika-filológus, legutóbb a Pannon Egyetem egyetemi tanára. Fő kutatási területei az antikvitás recepciója és a német költészet mellett a modern kori keresztény gondolkodás.
- KONKOLY ÁGNES** – a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen végzett filozófia–művészettörténet szakon, egyetemi tanársegéd a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén. Kutatási területe a fenséges.
- NYILAS MIHÁLY** – szociálpolitikus, 2019-es nyugdíjazásáig évtizedekig az ELTE Szociálpolitika Tanszékének oktatója, majd tanszékvezetője. 2004–2019 között az *Esély* című szociálpolitikai szakfolyóirat főszerkesztője. Jelenleg a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola oktatója. Kutatóként főként a komparatív szociálpolitika, a jóléti állam, a skandináv jóléti modell kérdéseivel és az Európai Unió szociális vonatkozásaival foglalkozik.
- SZATMÁRI GYÖRGYI** – biblikus teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének vezetője.
- THOMKA BEÁTA** – egyetemi tanár, a Pécsi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának vezetőjeként szakterülete a 20. századi irodalom. Írásaiban az elméleti és a komparatív megközelítéseket ötvözve kutatja a modern magyar próza műfajvilágát.
- URBÁN BÁLINT** – luzitanista irodalmár, műfordító. Az ELTE BTK-n szerzett diplomát esztétika és portugál szakon, majd ugyanott doktorált kortárs portugál irodalomból. Több évet dolgozott Brazíliában az Universidade Estadual do Ceará vendégoktatójaként. Jelenleg az ELTE BTK Portugál Tanszékén tanít portugál és brazil irodalmat és kultúrát.