

VIGILIA

2015 / 6



Egyház a változó világban

HANS JOAS: **A szekularizálódás és a modern világ**
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: **Sebzett identitás Kelet-Közép-Európában**
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: **A vallás a mediatizált demokráciában**
ANDOK MÓNKA: **Átalakuló média – átalakuló nyilvánosság?**

Ayhan Gökhan, Bozók Ferenc,
Czigány György és Vasadi Péter versei
CSEKE ÁKOS: **Hazugság, igazság, irodalom: Foucault, Beckett**
Ferdinandy György, Thierry Loisel és Vathy Zsuzsa prózája

Beszélgetés Hans Joasszal

LUKÁCS LÁSZLÓ:	A keresztény értelmiségekről	401
----------------	------------------------------	-----

EGYHÁZ A VÁLTOZÓ VILÁGBAN

HANS JOAS:	A szekularizálódás és a modern világ (<i>Görföl Tibor fordítása</i>)	402
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS:	Sebzett identitás Kelet-Közép-Európában	409
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	A vallás a mediatisált demokráciában. Szereplők, platformok, stratégiák	416
ANDOK MÓNIKA:	Átalakuló média — átalakuló nyilvánosság?	423

SZÉP/ÍRÁS

VASADI PÉTER:	A Kert-kápolna orgonája a szél; Kert-kápolna (<i>versek</i>)	430
CZIGÁNY GYÖRGY:	Három tengeri közbjáték (<i>versek</i>)	433
THIERRY LOISEL:	Pécsi látogatás (<i>regényrészlet</i>) (<i>Barna Anett fordítása</i>)	435
CSEKE ÁKOS:	Hazugság, igazság, irodalom: Foucault, Beckett (<i>tanulmány</i>)	442
FERDINANDY GYÖRGY:	Az alma mater (<i>novella</i>)	448
AYHAN GÖKHAN:	Héttvége; Kék, kék, kék (<i>versek</i>)	457
VATHY ZSUZSA:	Hetedik cédula. Győztes ország polgárai lettek (<i>próza</i>)	459
BOZÓK FERENC:	Szonett a szonettéről; Szonett a szabadversről (<i>versek</i>)	460

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

RABEA RENTSCHLER:	Hans Joasszal (<i>Görföl Tibor fordítása</i>)	461
-------------------	---	-----

KRITIKA

PAPP MÁTÉ:	„A boldogság is csak része a borzalomnak?” Kertész Imre: <i>A végső kocsmá</i>	466
GEROLD LÁSZLÓ:	A nagymama és az unokája. Dragomán György: <i>Máglya</i>	468

SZEMLE

(részletes tartalom a hátsó borítón)	471
--------------------------------------	-----

A keresztény értelmiségiokről

Az előző számban a Vigilia másodszer hirdette meg pályázatát *A keresztény értelmiségiek szerepe korunk társadalmában* címmel. Bő két évtizeddel ezelőtt a folyóirat már fölvetette a kérdést többeknek: ki a katolikus értelmiségi? Mi a helye a mai társadalomban, az egyházban? A válaszok eltérőek voltak ugyan, mégis egy irányba mutattak.

Nyíri Tamás szerint „az értelmiségi moralista-humanista gondolkodású, felvilágosító, a jövőbe tekintő kritikus elme”. Szépe György szerint „az értelmiséginek különleges felelőssége, etikai és kritikai funkciója van az egyházban és a társadalomban”. Maróth Miklós úgy látja, hogy „értelmiségi az, aki gondolkodni képes önmaga helyzetéről, aki kritikával tudja fogadni mások álláspontját, és ilyen módon meg tudja találni saját helyét a világban, valami iránytűt tud magában találni, amellyel eligazodik a világ dolgaiban”.

A megkérdozettek egyetértettek abban, hogy az értelmiségi lét „nemcsak foglalkozás, hanem az egész embert átfogó életforma”. Az értelmiségi „reflektálva él: figyel önmagára, figyel az őt körülvevő valóságra”, „többet lát, messzibbre”, „nyitott a transzcendens értékekre”. A szaktudós tehát, bármilyen kiváló is a saját szakmájában, még nem feltétlenül nevezhető értelmiséginek ebben az értelemben. A reflektálva élő ember mélyebben és tágasabb horizonton szemléli a világot és önmagát — bár nem feltétlenül tartozik valamilyen egyházhoz. Teljesebb a tudományos szemlélete: nemcsak a mindennapok felszínén tekint túl, hanem a természettudományok által empirikusan megismerhető világon is, nyitott tehát a Transzcendenciára, a Végtelenre. A keresztény hit ezt a Végtelen Abszolútumot teremtő és kinyilatkoztató Istenként fogadja el, és így az Ő szemével látja a világot, reflektál az életre. Pásztor János szerint „a keresztény értelmiségi úgy reflektál, mint az, akit Isten Krisztusban megragadott”.

Maróth Miklós radikálisan szétválasztaná a két fogalmat: „Nincs ‘keresztény értelmiségi’, csak külön keresztény és külön értelmiségi. A keresztény értelmiségi először is legyen jó értelmiségi. Mivel többet lát, messzibbre, vezető szerepe lehet a keresztény közösségekben.” A keresztény értelmiségiek szerepéről viszont egybecsengenek a vélemények. Legfontosabb feladatuk a hit megőrzése és korszerű átadása. „Nagyobb a felelőssége, vállalnia kell Isten szavának történeti közvetítését. A keresztény értelmiségi vállalja a társadalmi problémák gondjait, és keresztény módon időszerű megoldásokat keres.”

A válaszok tanulságosak, a kérdés azonban ma legalább annyira aktuális, mint akkor. Ezért is tesszük fel újra a kérdést, immár nyilvános pályázat formájában.

A szekularizálódás és a modern világ

HANS JOAS

1948-ban született Münchenben. Korunk egyik legismertebb társadalomtudósa, számos német és amerikai egyetemen tanított, jelenleg is a chicagói egyetem szociológia és társadalomfilozófia professzora. *A hit választása* című könyve tavaly jelent meg a Vigilia kiadásában. — Az alábbi, rövidített formában közölt tanulmány eredeti megjelenése: Hans Joas: *Einleitung*. In Hans Joas – Klaus Wiegandt (szerk.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2007, 9–43.

¹Kiváló áttekintést nyújt a vallási pluralizmusról (a középkorral kapcsolatban) Michael Borgolte: *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* Siedler, München, 2006.

A vallás témájának aktuálisává válása napjainkban

A vallással, a vallás jelenlegi és jövőbeli társadalmi jelentőségével összefüggő kérdéseket ma sokan sürgetően fontosnak érzik, és a nyilvánosság is előszeretettel foglalkozik velük. Az idevágó kérdések azonban a történelmi tájékozódású modern társadalomtudomány-nak, sőt a 18. században kialakult modern történelemtudomány-nak és történelemfilozófiának is az egyik legalapvetőbb témakörét alkotják. A fokozott mértékű nyilvános érdeklődés esélyt kínál arra, hogy új szempontok szerint gondoljuk át és a nyilvánosság önmagáról kialakított képébe integráljuk azt a hatalmas tudást, amelyet a vallástörténet és a vallástudomány, a teológia, a szociológia és a történelemtudomány bocsát rendelkezésre. Senki sem vitatja ugyanis, hogy a szóban forgó kérdések vizsgálata során nem szorítkozhatunk Európára vagy az észak-atlanti világra, hanem valóban „globális” nézőpontot kell érvényesítenünk. Ez pedig azt jelenti, hogy a kereszténységtől különböző vallási hagyományoknak és Európán meg Észak-Amerikán kívül a világ más részeinek is kitüntetett figyelmet kell szentelnünk. Vallási szempontból ma már egyébként is teljességgel lehetetlen éles határokat vonni a különböző területek között (így tesznek például, akik keresztény Nyugatról beszélnek), ahogyan korábban is csak egyoldalúságok árán lehetett, hiszen ehhez zárójelbe kellett tenni például az európai vallástörténetet jellemző tényleges vallási sokféleséget.¹ A kereszténység oly nagymértékben elterjedt az egész világon, hogy — legalábbis mennyiségi szempontból — valószínűleg Európán kívüli területekre fog helyeződni a súlypontja. A szekularizálódási folyamatok elsősorban Európában lazították fel a kereszténységhez fűződő szálakat; a migrációs folyamatok következtében és a modern médiumok hatására pedig az iszlám szintén globális jelenséggé vált.

Ebben a gyors ütemben változó és alig átlátható helyzetben véleményem szerint négy különböző okból vált aktuálissá napjainkban a vallás témája. A négy kontextus közül kettő egészen kézenfekvő, és gyakran szóba is kerül, a másik kettő, úgy vélem, kevésbé egyértelmű, s inkább a korunk kultúrájában végbemenő alapvető változásokkal függ össze.

Az a két ok, amelyet rendkívül gyakran megemlítenek, politikai természetű. A 2001. szeptember 11-i terrorista merényletek számos emberben sokkoló erővel tudatosították, hogy léteznek globálisan tevékenykedő terrorista hálózatok, amelyek az egyik nagy világ-

vallás, tudniillik az iszlám sajátos politizálódásával függenek össze. A 2001-ben elkövetett látványos merényletek előtt is voltak már erőszakos megnyilvánulásai iszlamista fanatikusoknak (sőt évekkel korábban magát a World Trade Centert is érte már támadás), és ez a fajta terrorizmus nem is az egyetlen formája az iszlám intenzív politizálódásának (ez legkésőbb az 1979-es iráni forradalom óta egyértelműnek tekinthető), de a vallás politizálódásának ezek a formái csak 2001 óta ingatták meg azoknak az elgondolásait, akik hajlottak arra a vélekedésre, hogy a vallás már régen a múlté. Ily módon az iszlám és az iszlamizmus a nyilvános viták középpontjába került. Ezzel egyidejűleg a közel-keleti konfliktus más vonatkozásaiban is nagyobb figyelmet kaptak azok az eljárások, amelyek vallási alapon igazolnak valamilyen politikai cselekvést. Izrael állam elsősorban ugyan egy szekuláris és nacionalista mozgalom hatására jött létre, az 1967-ben elfoglalt és megszállt területek zsidókkal való betelepítése azonban vallási projektnek is tekintendő.

A politikai kontextus

A második politikai kontextus, amelyet meg kell említenünk, a muszlim bevándorlók európai integrációjához és az Európai Unió bővítésének határaihoz kapcsolódik. Az európai bevándorlók és az európai bővítés kérdése természetesen teljesen más lapra tartozik, de a nyilvánosságban rendszeresen összefonódik egymással, aminek következtében főként a Törökországhoz fűződő viszony körül lánognak fel könnyen az indulatok. Az iszlám bevándorlókból álló nagyszámú kisebbségek integrációja az állam és a vallás közötti megállapodásokat kivétel nélkül új kihívás elé állítja Európában. A helyzet egyrészt teljességgel elkerülhetetlen, másrészt viszont sokan attól tartanak, hogy Európában is visszatérhetnek azok az idők, amikor véres konfliktusok törnek ki vallási közösségek között. Ezzel egyidejűleg az Európai Unió keleti bővítése és az európai alkotmányt övező viták, különösen az a kérdés, hogy utaljon-e a preambulum Istenre, ismét az érdeklődés középpontjába állították Európa vallási identitását. Az európai egységfolyamatok kezdetén, a második világháború után még semmiféle kétség nem merült volna fel Európa keresztény (vagy zsidó-keresztény) identitásával kapcsolatban, mára viszont olyan kiterjedtek lettek Európában a szekularizációs folyamatok, hogy nemcsak a háború utáni politikának ez a korai időszaka, de maga az európai vallástörténet is teljesen feledésbe merült. Ennek következtében sokszor paradox érvelési helyzetek alakulnak ki. Törökország esetleges uniós csatlakozásával szemben olyanok is hivatkoznak Európa keresztény jellegére, akik amúgy egyáltalán nem akarnak tudomást venni Európa keresztény kötődéséről. Ezzel párhuzamosan olykor teljesen szekularizált kelet-német diákok csak vallási öntudat jelét adó muszlim társaikkal szembesülve kezdenek érdeklődni saját kultúrájuk története és vallási gyökerei iránt. Ily módon megkerülhetetlenné válnak azok a kérdések, hogy Európa vajon a kereszténység alapján vagy a kereszténységtől elhatárolódva alakítsa-e ki az önértelmezését, hogy

a kereszténység csupán múltbeli örökség-e, vagy forrásul is szolgál a mai tájékozódáshoz, s hogy vajon csak a kereszténység szolgálhat-e ilyen forrásul vagy más vallások is szerepet játszanak az európai identitást megalapozó konszenzusban.

A posztmodern vége

Ezekhez a politikai szempontból aktuális kontextusokhoz képest kevésbé tekinthető nyilvánvalónak két mélyebben játszódó átalakulás. Úgy vélem, bátran kijelenthetjük, hogy a posztmodern immár véget ért. Arra gondolok, hogy mára kimerült a szellemi életnek az az irányzata, amely a hetvenes évek végétől számos tekintetben uralta a nyugati kulturális életet. Sikerült jól megragadnia és szellemes megfogalmazásokkal kifejezésre juttatnia mind a hatvanas és a hetvenes évek új tervekét kovácsoló politikai eufóriájára következő, mind az 1968-as utópikus álmok megvalósíthatatlanságát követő csalódásokat. A fejlődési sémákkal és a nagy történelmi elbeszélésekkel szemben táplált szkepszise jól illeszkedett a korszellemhez és az ujjongva meghirdetett határtalan pluralizmushoz, amelyet a szabadság és a kreativitás zálogának tartottak. De már Zygmund Baumannak a modernitásról és a holokausztról írt fontos könyve óta² megmutatkoztak annak a gondolkodásmódnak a belső nehézségei, amely kimondatlanul is a tolerancia és az erőszakmentes együttélés éthoszának jegyében állt, csakhogy megalapozni már nem tudta ezt az éthoszt. Amint kiderült, hogy a toleranciának vannak határai és pozitív megalapozásra szorul, mert érvekre van szükség a pluralizmus ellenfelei ellen, és mert a középpontba helyezett éthosz védelme éppoly fontos, mint a továbbadása, előbb-utóbb ismét megjelent a színen az értékek és az érték közvetítés kérdése. Az ezredforduló után igen intenzíven zajlott ez a folyamat. Ezzel pedig szükségképpen együtt jár, hogy újra feltámadt az érdeklődés a tolerancia és a vallásszabadság eszméjének történelmi kialakulása iránt. Ezért nem véletlen, hogy a közelmúltban nagyszabású művek születtek erről a problémáról.³ Ebből következően ma már igen nagyfokú figyelem irányul arra a kérdésre, hogy a tolerancia és a vallásszabadság vajon elsősorban a hit elutasítása nyomán vagy vallási mozgatórugók alapján alakult-e ki és jut érvényre azóta is újra meg újra.

A szekularizálódási elmélet válsága

A negyedik kontextust és okot a szekularizálódási elmélet válságának vagy megdőlésének nevezhetnénk. Arra a hosszú időn keresztül rendkívüli mértékben elterjedt feltételezésre gondolok, mely szerint a modernizálódási folyamatok mintegy belső szükségesszerűséggel azt eredményezik, hogy a vallás minden szinten meggyengül, mégpedig visszafordíthatatlanul, s előbb-utóbb teljességgel el is tűnik majd a színről. Ebben a nyers formában persze csak ritkán fogalmazták meg ezt a feltevést; enyhébb formában viszont teljesen meghatározta a nem hívők gondolkodását, akik ettől modern embernek látták magukat, sőt részben a hívő emberek is egyértelműnek vették, s ezért óhatatlanul egy kihálóban lévő faj tagjainak érezték magukat, vagy éppen azok előhadának, akiknek az

²Zygmunt Bauman:

Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust (1989).

Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2002; lásd erről Hans Joas – Wolfgang Knöbl: *Sozialtheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, 654–665.

³Rainer Forst:

Toleranz im Konflikt. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003; Perez Zagorin: *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton University Press, Princeton, 2003.

⁴A szekularizálódási elmélet bírálatával kapcsolatban a legfontosabb szövegek David Martintól származnak, lásd tőle:

A General Theory of Secularization. Blackwell, Oxford, 1978; *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Ashgate, Aldershot, 2005; *Secularization and the Future of Christianity*. Journal of Contemporary Religion 20 (2005), 145–160.

⁵Kiváló áttekintést nyújt az utóbbiról C. A. Baily: *The Birth of the Modern World 1789–1914*. Blackwell, Oxford, 2004, 325–365.

A szekularizálódás fogalma

⁶Különösen említésre méltó Hermann Lübbe: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 1965; Giacomo Marramao: *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Insel, Frankfurt am Main, 1996.

egész modernizálódással szemben ellenállást kell tanúsítaniuk, mert a hit csak így védhető meg a szekularizálódási erőktől. E helyütt csak utalni tudok arra, hogy ezt az értelmezési sémát mindig nehézségekkel szembesítették egyes európai országok (például Lengyelország és Írország), főként pedig az Egyesült Államok.⁴ Ma viszont Kelet-Ázsia, majd Dél-Ázsia és nem csekély mértékben Latin-Amerika gyors ütemű gazdasági fejlődése után először lehetünk tanúi az észak-atlanti térségen kívül zajló modernizálódásnak. És bár ezeknek a területeknek a vallási folyamatait képtelenség néhány tendencia megemlítésével összefoglalni, ez a hatalmas átalakulás a hosszú 19. század Európán kívüli vallástörténetével együtt⁵ feljogosít minket arra, hogy legalább egy negatív megállapítást egészen határozottan leszögezzünk: az európai folyamatok alapján felállított szekularizálódási tétel nem nyújt segítséget az Európán kívüli fejlemények megmagyarázásához. Említett jóvendülésükkel az európaiak inkább azt az érzésüket fejezték ki, hogy nemcsak mások, mint a többiek, de a világtörténelem fejlődésének élvonalában is helyezkednek el. Kijelenthetjük tehát, hogy csak akkor tudjuk felderíteni az Európa nagy részén valóban látványos mértékű szekularizálódás okait, ha búcsút intünk a szekularizálódási tételnek. Aki hisz ebben a tételben, annak lényegében már nincsenek kérdései a szekularizálódás menetével kapcsolatban. Csak annak a bekövetkezett állapotja meg, amire amúgy is számított. Helyesebb azonban, ha komolyan vesszük a szekularizálódás tényét, de közben nem hisszük azt, hogy a modernizálódási folyamatok általános természetűe kellőképpen megmagyarázza — csak így láthatjuk igazán a szekularizálódás történetét annak, ami: az esetleges és instabil modern történelem egyik lehetséges variációjának.

De mégis mire gondolunk, amikor szekularizálódásról beszélünk? A fogalomnak sajnos annyi jelentésárnyalata van és annyiféleképpen használható, hogy igen könnyen félreérthető. A fogalom történetét aprólékosan és gondosan megvizsgáló áttekintések⁶ egyértelműen kimutatták, hogy eredetileg, vagyis a 16. századtól jogi természetű volt. Eleinte annak az esetnek a jelölésére szolgált, amikor szerzetesek világi papi státuszba helyeződtek át. De még a jog területén sem egyértelmű a jelentése, mert később nem csupán a klerikusok állapotának megváltozására vonatkozott, hanem egyházi tulajdonok államosítását vagy legalábbis kisajátítását is jelentette. A fogalom csak ezután tett szert — mondhatnánk — történelemfilozófiai jelentésre: a modern kultúra és a keresztény hagyomány közötti genealógiai összefüggésekre kezdtek alkalmazni.

Ezeknek az összefüggéseknek a megítélése egészen eltérő lehetett. A 19. századi német protestáns teológiában például voltak olyan szerzők (elég csak Richard Rothét említenünk), akik szerint a modern államot annyira át kell hatnia a keresztény éthosznak, hogy az egyháznak nem is szükséges többé külön intézményt alkotnia. Ebben az értelemben a szekularizálódás inkább a hit megvalósulására, mint-

⁷Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei.* (Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás.) Atlantisz, Budapest, 1996; Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.

**A fogalom
társadalomtudományi
jelentése**

⁸José Casanova: *Public Religions in the Modern World.* University of Chicago Press, Chicago, 1994.

⁹Vö. Günter Lanczkowski: art. *Weltreligionen.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* 12. kötet, Schwabe, Basel, 2004, 510sk.

sem gyengülésére vonatkozik. Másrészt a modern államban és a modern társadalomban még fellelhető zsidó és keresztény nyomok annak jeléül is elkönnyvelhetők, hogy az állam és a társadalom még nem tudott teljesen függetlenedni a vallástól, de a jövőben teljessé kell válnia az emancipációjának. Tragikus sorsként is felfogható volt, hogy a vallási tényezők meggyengültek egy olyan társadalmi formában, amely nem is jöhetett volna létre nélkülük (így látta a helyzetet Max Weber). A 20. század második felének német filozófiájában nagy feltűnést keltő vita⁷ zajlott arról, hogy a fejlődés eszméje eleve a szekularizálódás terméke-e, vagyis az üdvtörténet képzetének szekularizált formájának tekintendő, vagy pedig ez az értelmezés inkább elvitatja az önállóságra igényt tartó modern kultúra legitimitását, s így a szekularizálódás fogalma militáns jellegűvé, „történelmileg illegitim kategóriává” (Hans Blumenberg) válik.

A fogalom jogi és filozófiai-teológiai alkalmazásától meg kell különböztetnünk a társadalomtudományi jelentését, amely szintén sokrétű. José Casanova spanyol-amerikai vallásszociológus különítette el a legvilágosabban a szekularizálódás három lehetséges társadalomtudományi alkalmazási módját.⁸ A fogalom egyrészt a vallás csökkenő jelentőségét jelölheti, másrészt azt, hogy a magánszférába húzódik vissza, harmadsorban pedig azt a folyamatot, amelynek során a társadalom különböző területei felszabadulnak a közvetlen vallási ellenőrzés alól. Ha nem különül el világosan ez a három alkalmazási forma, elkerülhetetlenül félreértésekre kerül sor. Casanova tisztázó szándékú erőfeszítései azonban csak az első lépésnek tekinthetők, mivel nyomban további bizonytalanságok adódnak. Példának okáért nem teljesen világos, hogy „a vallás” csökkenő jelentőségét megállapítva mire is gondolunk: arra, hogy egyre csekélyebb a jelentőségük a vallási cselekményeknek (az imádságnak és az istentiszteleteknek), arra, hogy egyre kevesebb tagjuk van az egyházaknak és a vallási közösségeknek, vagy pedig arra, hogy csökken azoknak az embereknek a száma, akik meggyőződéssel vallanak bizonyos hitbeli tartalmakat (például Jézus isteni természetét). Ha azt értjük szekularizálódáson, hogy a vallás visszaszorul a magánszférába, akkor nem világos, hogy valójában hol is húzódik a magánszféra. Azt jelenti-e a vallás visszavonulása, hogy csupán az államhatalomtól vonul vissza, vagy pedig azt, hogy teljesen eltűnik a nyilvános politikai és kulturális életből? Privatizálódva a vallás vajon a család és a baráti kör területére vonul-e vissza, vagy az emberek belső életébe, akik még a legszűkebb körben is roppant szemérmesen viszonyulnak vallási témákhoz, olyan szemérmel, amely ma mintha nagyobb lenne annál, amely a hagyományosan intimszférának nevezett területen uralkodik?

A vallással összefüggő kérdések globális jellege miatt egy másik fogalom, tudniillik a világvallás is tisztázásra szorul.⁹ A kifejezés alkalmilag már a 17. és a 18. században is előfordult, de nagyon bizonytalan volt a jelentése. Egyesek egészen általánosan a világ va-

A világvallás fogalma

lamennyi vallását jelölték vele, mások (például Kant) valamiféle természeti vallást, megint mások (például Goethe) azt a fajta vallássságot, amely hatást kíván gyakorolni a világra, azaz nem marad meg az egyén belső világának határai között. Ma már viszont egészen más értelemben használjuk a fogalmat. A kifejezés mai jelentése a 19. századi vallástudománytól ered, amely viszont megint csak nem volt teljesen egységes. Ezért a világvallás fogalma vonatkozhat egyszerűen a nagy vallásokra, vagyis azokra, amelyek a világ számos részén jelen vannak és számos követővel rendelkeznek. De az is előfordul, hogy a „primitív” vallásokkal helyezik szembe a világvallásokat, és ekkor azt fejezi ki, hogy bizonyos vallások (ilyen-olyan okokból) magasabb rendűek másoknál. Végezetül azokhoz a vallásokhoz is köthető a fogalom, amelyeknek kifejezett céljuk, hogy terjedjenek, ezért konkrét lépéseket tesznek annak érdekében, hogy új hívőket találjanak, s etnikai hovatartozásuktól és korábbi meggyőződéseiktől függetlenül mindenkit készenek a tagjukká fogadni.

Csak a fogalom első, tisztán mennyiségi jellegű jelentése tűnik értékteljesnek. A második annak a függvénye, hogy honnan mérítjük az értékelés kritériumait, és ezért meglepő lenne, ha az alkalmazott kritériumok semmilyen összefüggésben nem állnának valamely konkrét hit tartalmaival. Az univerzalista igény önmagában véve egészen biztosan nem dönthet arról, hogy világvallás-e valamely hívő közösség, mert egy (egyelőre?) aprócska szektának is lehetnek efféle igényei. Ha egyéni szerkezeti összetevőknek (az egységes szervezeti formának, szent iratok meglétének és így tovább) is helyet adunk a definícióban, akkor ugyan pontosabban tudjuk használni a fogalmat, de ezzel párhuzamosan egyre nagyobb szkepszisnek is teret engedünk, mert felmerül az a gyanú, hogy bújtatva nem egyetlen konkrét vallás ismérveit tesszük-e meg az összes többi mércéjévé.

Három világvallás

Bármennyire is el kell ismernünk, hogy a világvallás fogalma nem problémamentes, gyakorlatilag nem mondhatunk le a használatáról (legalább a kvantitatív jellegű jelentéséről). A különböző áttekintésekben három olyan vallást találunk, amely kivétel nélkül mindig világvallásként szerepel: a kereszténység, az iszlám és a buddhizmus. Az összes többi jelölt körül viták zajlanak. A konfucianizmus esetében vitatott, hogy vallás-e egyáltalán, nem pedig valamilyen szekuláris bölcsességi tan. A zsidóság esetében vitatott, hogy valóban vannak és lehetnek-e missziós igényei. A hinduizmus esetében kérdés, hogy egységes vallás-e egyáltalán, nem pedig egymástól egészen eltérő, de békésen együtt élő hitbeli irányzatok családját alkotja. A taoizmus a jelek szerint túlságosan Kelet-Ázsiára szorítkozik ahhoz, hogy helyet kaphasson a világvallások között.

A világvallásokról beszélve ma azt is meg kell vizsgálnunk, hogy milyen a helyzetük ezeknek a vallásoknak a mai világban. Ez az áttekintés elkerülhetetlen, mivel a vallások nem a tények világa fő-

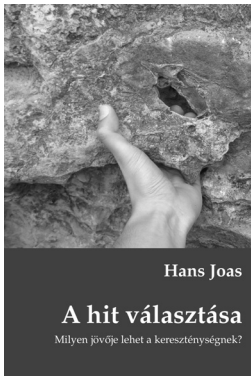
lött léteznek, hanem a hívók életében. Hiába támasztanak igényt időfölkötti igazságra bizonyos történelmi alakok, szent szövegek vagy ősrégi hagyományok, az általuk támasztott igényt a követőknek minden korban újult erővel kell életre váltaniuk. Önmagától egyáltalán nem egyértelmű, hogy milyen követelményt támasztanak a jelenben élőkkel szemben. Ha valóban úgy kell megközelítenünk a vallást, hogy egyének, csoportok, szervezetek és intézmények adott jelenben végzett cselekvését tartjuk szem előtt, akkor ebből kétféle következmény adódik. Egyrészt támpontokra tehetünk szert a vallások erőfeszítést igénylő, de egyben termékeny vitáival, a globális vallásközi párbeszéddel kapcsolatban.¹⁰ Másrészt a vallások helyzetének felmérésére törekedve nem a vallások „lényegének” elemzéséből kell kiindulnunk, hanem a jelenlegi társadalmi helyzetek empirikus valóságából.

Befejezésképpen csupán egyetlen példát említek e téren. A globális kereszténység egyik gyors ütemben terjedő irányzatáról, a pünkösdi mozgalomról végzett átfogó kutatásai alapján David Martin kimutatta, hogy miért nem ismétlődnek meg Afrikában és Latin-Amerikában a szekularizálódás európai modelljei. Afrikában nincs meg az a kiépült államiság, amelynek meghatározó szerepe van ezekben a modellekben. Az állam, a katolikus egyház és a szekuláris értelmiségiek közötti megállapodások szempontjából Latin-Amerika egy ideig hasonlónak tűnt a dél-európai országokhoz. Ma viszont már a dél-amerikai kontinensen nem ez a konstelláció az uralkodó (csupán néhány országban van jelen), hanem az életerős vallási pluralizmus modelljéhez vezető átmenet figyelhető meg, annak a modellnek a térnyerése, amely inkább az Egyesült Államokhoz, mint Európához hasonlít.

¹⁰Lásd erről bevezetésképpen Hans Joas: *Werte und Religion*. In Liz Mohn et al. (szerk.): *Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält*. Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2006, 19–32.

Görföl Tibor fordítása

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



HANS JOAS

A hit választása

Milyen jövője lehet a kereszténységnek?

Hans Joas a globális világ összefüggésében jelentkező vallási folyamatokat és a kereszténység várható jövőbeli fejlődését vizsgálja könyvében. Részletesen elemzi a szekularizálódás folyamatát, a modernizálódásról alkotott különböző felfogásokat, vizsgálja a vallás nyilvános szerepének alakulását, a vallás és az erőszak viszonyát, s felvázolja, hogy az ezredforduló után kibontakozó tudományos és társadalmi folyamatok tükrében a keresztény egyházaknak hogyan lehetne megszervezniük életüket. Árnyalt és kritikus elemzésesei olyan gondolkodókat is megrázkáltatnak, akik eddig kevésbé ismertek Magyarországon. Ára: 2.900 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon:

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

Telefon: 36-1-317-7246; 36-1-486-4443; Fax: 36-1-486-4444;

E-mail: vigilia@vigilia.hu; Honlap: www.vigilia.hu

Sebzett identitás Kelet-Közép- Európában

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

1957-ben született Kalo-
csán. Teológus és vallásku-
tató, a Szegedi Tudomány-
egyetem Vallástudományi
Tanszékének vezetője, a
Bécsi Egyetem magánta-
nára. Legutóbbi írását 2014.
2. számunkban közzöltük.

Radnóti ismert verse, a *Nem tudhatom*, Magyarország iránti szenvedélyes elkötelezettségének gyönyörű kifejeződése. „Annak térkép e táj” — írja, különbséget téve a „független” közegszemlélet és a függő között, utóbbi mellett voksolva, vallva. Az ország, a nyelv kultúrájába beágyazott személyként tekint a hazájára, beleélve magát annak életébe, belőle fogadva és fogalmazva meg saját identitását.

A 20. század második felének teológiájában és társadalomtudományában egyaránt az egyik vezérkifejezés a *kontextualitás*. Az úgynevezett hemeneutikai fordulat a gondolat, a kifejezés tartalmát az olvasó, a befogadó oldaláról közelítve, de legalábbis annak jellegzetességeit figyelembe véve próbálta megragadni. Így keletkeztek a felszabadítási teológiák, a feminista vagy a fekete teológia, amelyek a társadalomról, kultúráról való gondolkodással együtt az Istenről való gondolkodás számára is kiemelt helyet biztosítottak a „*locus particularis*” számára, annak a konkrét helynek, ahol a reflexió zajlik. Erre a megközelítésre, teológiai hermeneutikára rímelt az „Egyház a mai világban” (*Gaudium et spes*) kezdetű zsinati konstitúció, amely kezdő mondatában az ember örömeire és reményeire, fájdalmaira és szenvedésére irányítja a hívők és minden jóakarátú ember figyelmét. „Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása, és nincs olyan igazán emberi dolog, amely visszhangra nem találna szívükben” (GS 1).

A II. Vatikáni zsinat az egész emberiséget tartotta szem előtt, s ezt követően különböző regionális szinódusokon és más magas szintű egyházi tanácskozásokon egy-egy régió vagy ország sajátos kontextusára koncentrálni fogalmazták tovább, sőt ismerték fel új szempontokból a kinyilatkoztatás legfőbb közléseit. Elég utalni a Latin-Amerikai Püspöki Karok Konferenciája által tartott medellíni (1968) és pueblai (1979) konferenciákra, vagy a németországi egyházmegyei közös szinódusára (1970–1975), melyek a zsinat után öt, tíz esztendővel később üléseztek. S amint enyészetté vált az Európát kettéosztó, egyre rozsdásodó vasfüggöny, II. János Pál Európa-szinódust hirdetett (1991), majd az egyes országokban is tartottak nemzeti, s még inkább egyházmegyei szinódusokat. E tanácskozások vezérfonalát mindenütt az adott társadalmi és kulturális közeg sajátosságaira való koncentrálnak jelentette.

Az egyház figyelme a régiók és az országok sajátosságaira

Az imént Radnótira utaltam, amikor a semleges térkép és az identitást jelentő táj közötti különbséget próbáltam jelezni. A lírának mintegy műfaji jellegzetessége a mély érzelmek kifejezése, közöttük a fájdalomé is. A tájjal, az országgal, a néppel kapcsolatos költészet ebben a kelet-közép-európai régióban jellegzetesen fájdalmas, különösen a nemzetállamok kialakításának, újra-alakításának, valamint folyamatos kiszolgáltatottságának és ingatagságának közegében alkotott énekekben. Ez a költők által megfogalmazott közérzet, önfelfogás a társadalom kutatói számára jelzésértékű, amennyiben feladatát nem pusztán a társadalmi jelenségek és összefüggések semleges leírásában jelöli ki. A teológiáknak pedig hangsúlyozottan is feladata a térképek figyelembevételén túlmenően a tájba ágyazott emberi és társadalmi önértelmezéseket mint teológiát ébresztő-gerjesztő jelentőségeket értékelni és reflektálni.

Már itt szeretném előre bocsájtani azt, amit majd a későbbiekben részletesebben is kifejtek, miszerint a régió társadalmainak és politikai közösségeinek önértelmezésében a fájdalom, az elszenvedett történelmi igazságtalanságok és az ezekhez csatlakozó áldozati szerep az egyik legmeghatározóbb vonás. A régió országainak identitása annak sebei révén ragadható meg, mint a feltámadt Krisztus is sebeivel igazolta magát. Ez a metafora lehetőséget kínál a társadalomtudományos és teológiai megközelítések ötvözésére, a kettő közötti kölcsönhatás kiaknázására.

Joas kontingencia fogalma

¹Hans Joas: *A hit választása*. (Ford. Görföl Tibor.) Vigilia Kiadó, Budapest, 2014.

Hans Joas — akinek *Glaube als Option* című könyve nemrégiben jelent meg magyar fordításban¹ — társadalom-elméletének egyik legjelentősebb kulcsfogalma a *kontingencia*. A kortárs európai társadalmi és vallási viszonyokat a szekularizáció elméletében kidolgozott értelmezési keret helyett az általa felvetett kontingencia fogalma felől írja le és értelmezi. A következőkben arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon a kelet-közép-európai régió kortárs társadalmi és vallási folyamatainak értelmezése számára milyen haszonnal jár Joas megközelítése. Egy további lépésben pedig a kontingencia-elmélettel párbeszédben mutatom be saját értelmezési keretemet, amely a régió *szedett történelmi identitásából* indul ki.

Mielőtt Joas kontingencia fogalmának személyre és társadalomra vonatkozó megközelítéseit vázolnám, a kelet-közép-európai régiónak „szedett” jellegéről szeretnék valamit előre bocsájtani. A teológiai és társadalomtudományi megközelítések közötti különbségtétel nem ritkán úgy szerepel a tudományos diskurzusban, mint az elfogult teológia és az elfogulatlan társadalomtudomány szembeállítás. A tudománytörténetnek abban a korszakában, amikor a teológiát szinte magától értetődő volt az (ellentmondást nem tűrő) egyházi tanítóhivatal szolgálóleányának tekinteni, a 19. század második felétől egyre inkább megerősödő társadalomtudományok (történettudomány, szociológia és a pszichológia) a tanítóhivatal nélküli, ezzel szembeni, valamint a tekintélyalapú igazolások helyett a ku-

tatási adatokkal és eredményekkel történő igazolást állították tudományelméletük és módszertani megközelítéseik középpontjába. Ma azonban mind a teológiának, mind a társadalomtudományoknak olyan társadalmi közeggel szemben kell elméleteit és megoldásait megfogalmaznia, amely mélyen tragikus és fenyegetett. Akár az Észak–Dél különbséget, akár a globális felmelegedéssel kapcsolatos fenyegetettséget, akár a globális normakritikus alapállást tekintjük, az a kultúra, amelyben gondolkodunk, igen messze került a 19. század viszonylataitól, és semmiképpen sem nevezhető többé olyanak, mintha a fennálló problémák mellett mégis létezne valamiféle alapvető igazságosság, túlélési remény, illetve egyetemes etika. Amikor tehát alább majd a sebzett régióról lesz szó, a megközelítő diszciplínáknak maguknak együttesen kell érzékenynek lenniük a sebekre, együtt kell tudniuk érezni a sebeket viselők fájdalomával, érteniük és alkalmazniuk kell e fájdalom hermeneutikáját.

Az „esetlegesség elve”

²Diós István – Viczián János (szerk.):
Magyar katolikus lexikon.
Szent István Társulat,
Budapest, 1993.

A kontingencia fogalmát az „*esetlegesség elve*” fogalommal adhatjuk vissza magyarul, vagyis nem pusztán az „esetlegesség” kifejezéssel.² Olyan elvről van szó, amely kifejezi, hogy ami megvalósult, az számos lehetőség közül jött létre, és előrefelé nyitott arra, hogy a szintén számos további lehetőség közepette alakuljon tovább. Joas filozófiai, szociológiai és teológiai szempontból is releváns más művei voltaképpen a kontingencia elvének értelmezését taglalják, részben az értékek keletkezése, részben az egyéni erkölcsi és hitbéli döntések, részben pedig a jelentős társadalmi változások, mint például háború területeire koncentrálva.

Joas számára a társadalmi folyamatokra is elsősorban a kontingencia jellemző, ugyanis voltaképpen nem kényszerek határozzák meg őket, hanem az emberek kreatív és szituatív cselekvése. Szerinte a társadalmi csoportok és egész társadalmak az elvárások, érékelések, célok, eszközök stb. tekintetében mint az inga lengenek a rutinizálás és az újítás között. Az emberiség történelmét kontingensnek és szakadozottnak kell felfognunk. Joas ezen a módon az elsődlegesen az individuumba vonatkozó kontingencia-elméletét makroszociológiai elemzések számára is alkalmassá teszi, miszerint a társadalmi változásokat a kontingenciára orientáltan kell felfognunk.

A nyilvánosság előtt zajló konkrét viták, például a bioetika témáiról, ma nem csupán a racionális diskurzus részeit alkotják, hanem egyben megjelenítik az ember egyetemes elértéktelenedésének 20. századi tapasztalatát is, gondoljunk a Gulagra vagy a Holokausztra. Ezek a traumatikus tapasztalatok ugyanakkor hozzájárultak az emberi méltóságba vetett mai hit kialakulásához. „A nagyfokú esetlegesség megtapasztalása, például a háborús tapasztalat, alkalmat adhat azoknak a történelemképeknek a lebontására, amelyek ártalmatlanítják az esetlegességet; ugyanakkor viszont fokozhatja az ilyen jellegű történelemképek iránti igényt.”³

³Hans Joas: i. m. 127.

A háborúk tehát Joas számára olyan sűrűsödött kontingencia-tapasztalatot is jelentenek, amelyeket nem szabad egyszerűen destruk-

tív tragédiaként felfogni, hanem egyben esélynek is. A háborús helyzetekben a szereplők arra kényszerülnek, hogy az eddigi rutinjaiktól eltérő módon értelmezzék helyzetüket, és arra kreatív megoldásokkal próbáljanak reagálni. Nem arról van szó, hogy a háború szörnyűségeit és értelmetlenségét relativizáljuk, hanem arról, hogy a kontingencia felől nézve ne csak ezt lássuk benne, hanem az új értelmezések, döntések és cselekvések lehetőségét is. A háborús helyzetek ugyanis felülírják a hétköznapi gondolkodást, s átrendezik a megszokott személyes és társadalmi viszonyokat. Durkheim „kollektív pezsgés” elméletéhez kapcsolódóan Joas is rámutat, hogy a háborús határhelyzetek új belátásokat és új viszonyokat képesek produkálni, melyek a konfliktus lezárultával valamilyen mértékben részévé válnak az új viszonyoknak. A személyközi változásokhoz hasonlóan, melyek a személyes erőszak élménye következtében állnak be és az önazonosság akár jelentős megváltozásához is vezetnek, a kollektív erőszak eseményei a kollektív identitás módosulásához vezetnek.

Sebzett identitás

Joas kontingencia-elméletéhez kapcsolódva kaphatunk néhány érdemi fogódzkodót ahhoz, hogy a kelet-közép-európai régió társadalmi és vallási jelenét árnyaltabban elemezhesük. Elméletében Joas utal a háborúk, genocídiumok és más kollektív erőszak-tapasztalatok kognitív és cselekvést serkentő jelentőségére. Elsősorban ez az a pont, ahol összekapcsolható a régió társadalmi önértelmezésének talán legmeghatározóbb közös jellegzetessége, a sebzettség azzal, amit Joas a kontingencia alapú politikai és vallási hozzáállásként kidolgozott. Ebben az összefüggésben a háború helyébe Kelet-Közép-Európa vonatkozásában a radikális bevágások — legutóbb az 1990 körüli, rendszerváltásnak nevezett politikai és gazdasági fordulat — helyezhetők, amelyek kontingencia helyzetet idéztek elő a társadalmi cselekvők számára, nem kivéve ezek közül a vallási közösségeket, egyházakat sem.

Az 1990 körüli fordulatot követően az egész kelet-közép-európai régióban a vallási intézmények, egyházak újrapozicionálásának folyamatát is értelmezhetjük a kontingencia-elv alapján. Az egyházakat megkísértette, s talán máig kísérti a kommunista korszak előttre nyúló múlt kizárólagosságának tudata. Mintha minden más lehetőség, amit a poszt-blokk és a nyugat-európai társadalmak realitásai kínálnak, a nem-megfelelőség homogén kategóriájába kerülne. A kommunizmust és a liberalizmust egy levegővétellel bírálják, vagy ítélik el sokan. A Szovjetunió viszonyrendszerének kényszereit túlságosan is könnyen hozzák párhuzamba az Európai Unió tagországokra vonatkozó kötelezvényeivel és intézkedéseivel. A kontingencia elve alapján azonban ezeket a vélt vagy valós kényszerpályákat a vallási intézményeknek relativizálniuk lehet, ami elsősorban akár a múltbéli, akár a kortárs kialakult egyházi jelenlétre vonatkozó differenciált szemlélet kötelezettségét jelenti.

A régió történetét és identitását, más európai régióktól egyértelműen megkülönböztethetően a történelmi bevágásokat, a nem-or-

ganikus társadalomfejlődés és a nagy birodalmaknak való kiszolgáltatottság jellemzi. Ezeket összefoglaló metaforával sebeknek nevezem. Ezek a történelmi sebek — pontosabban a rájuk való emlékezés és emlékeztetés — hullámszerűen, de visszatérően jelen vannak az adott társadalmak önértelmezésében, a különböző társadalmi csoportok és intézmények identitásában. A sebek jelentik a régió elsődleges identitását, s erre alapozva, ennek szűrőjén keresztül értelmezhetők a nemzeti és nemzetközi politikai törekvések és más közösségi és intézményi alapállások. Ebből a sebzettségi identitásból (mások inkább az áldozati identitás kifejezését használják) érthetők a kivételeket és kivételezettséget igénylő, sőt követelő hozzáállás a létező demokrácia viszonyrendszerében.

Régió sebei

⁴Harald Wydra:
*Elemente einer politischen
Psychologie des Raumes
in Osteuropa.* In Sabiner
Feiner – Karl G. Kick –
Stefan Krauss (szerk.):
*Raumdeutungen: ein
interdisziplinärer Blick auf
das Phänomen Raum.*
Lit Verlag, Münster,
2001, 113–49, 116.

Már Georg Simmel rámutatott, hogy a földrajzi egységek és ezek változásai leképeződnek az ember „lelkében”. S ezek a lelki folyamatok azok, amelyek révén a politikai közösség kovácsolódik vagy szakad, amelyek révén meghúzódnak a szomszédság és az idegenség közötti határok. Az országhatárok változásai, a territóriumok elvesztése, a népcsoportok kényszerrel történő áttelepítése egyik földrajzi egységből a másikba éppúgy megrázzák az egyént, mint a szeretett személyek elvesztése, a súlyos családi és más konfliktusok. Az egyéni és közösségi identitás szorosan kapcsolódik a földrajzi tér leképeződéséhez. S természetesen fordítva is igaz, miszerint a lelki folyamatok változása révén másképpen értékelődnek a határok, megnőnek vagy lecsökkennek a földrajzi területekről való elképzelések és távolságok.⁴

Az utóbbi két évszázadban, de különösen a 20. században Kelet-Közép-Európában Európa más szubregióihoz viszonyítva rendkívüli mértékű és jelentőségű politikai-földrajzi változások zajlottak, melyekben a régió talán legfontosabb jellegzetességét ragadhatjuk meg. Ezek a változások, melyeket alább jelzésszerűen konkretizálni fogok, egyaránt meghatározóak a térségben élő személyek, közösségek, kisebbségek, politikák és vallások számára. Azon túlmenően, hogy a régió lakosainak milliói nem abban az államban élnek, amelyben születtek, anélkül, hogy elköltöztek volna, továbbá az egyes államok politikáját alapvetően meghatározza a kisebbségekhez való sok esetben kiegyensúlyozatlan viszony, a régió gazdasági és politikai gondolkodását a többszörös és radikális geopolitikai változásokhoz fűződő traumák, mítoszok és szimbólumok.⁵

⁵Uo. 115skk.

Az első világháborút követően régióinkban rendkívüli mértékű határváltozás sorozat vette kezdetét, amely ívét tekintve egészen a Krím félsziget Oroszországhoz való visszacsatolásáig tart, s ki tudja, milyen módon folytatódik tovább századunkban. A versailles-i és párizsi szerződések Csehszlovákiát és Jugoszláviát hoztak létre, valamint visszaállították Lengyelország állami autonómiáját. Ugyanakkor Magyarország a környező államoknak kellett átadja területének kétharmadát. A II. világháborút közvetlenül megelőzően

Csehszlovákia megszűnt, és létrejött az első önálló szlovák állam. A háborút követően a Szovjetunió foglalt le közvetlenül és közvetve hatalmas európai területeket, kitolván határait nyugat felé a Baltikum országaira, valamint Ukrajnára. E radikális határváltozás-sorozat mellett számos kitelepítés, lakosságcsere és etnikai homogenizálás zajlott a régióban. Több mint tíz millió németet üldöztek el Közép-Európában eredeti lakhelyükről, mintegy másfél millió lengyelt Nyugat-Ukrajnából, Fehéroroszországból és Litvániából. Csehszlovákia 1930 és 1970 között 66 százalékról 94 százalékra növelte lakosságában a csehek és szlovákok arányát, amely az eredeti nemzetiségi összetétel egyharmadától „tisztította meg” az országot. Jugoszlávia szétesése és ezt követően a dél-balkáni térségben dúlt két háború következtében új államok keletkeztek, s mélyreható etnikai tisztogatások, egészen a boszniai tömegmészárlásokig bezárólag. 1999-ben új albán (muzulmán) többségű állam jött létre Koszovó néven. Ezek a tapasztalatok, s az ezekre történő folyamatos emlékeztetés olyan értelmezést követel, amely érzékeny erre a meghatározó társadalmi dimenzióra.

Teológiai hermeneutika

Emlékeztetve arra, amit a régióról megállapíthattunk, miszerint identitásának mélyén meghatározó módon a sebzettség tapasztalata van jelen, lehetőségünk nyílik egy teológiai szempont bevonásával a régió értelmezésének olyan megközelítéséhez érkezni, amely a társadalomtudományi megközelítésekben nem található meg. A fentiekben Joas kontingencia-elméletére utalva is megállapíthatjuk, hogy bár a háborúknak, népiirtásoknak és további társadalmi tragédiáknak noetikus jelentőséget tulajdonít, vagyis olyan tapasztalatok szerzésének lehetőségét látatja bennük, melyek csak ilyen liminális szituációkban szerezhetők, azonban ezek a megfontolások nem mennek el odáig, hogy a régió identitásának lényegét látnák a történelmi és társadalmi sebzettségben, s erre építenének hermeneutikát és praxeológiát. Erre a teológiai források adnak lehetőséget.

A János-evangélium szerint, amikor Krisztus megjelent az apostoloknak, a történelmi Jézussal való azonosságát sebeivel igazolta (Jn 20,19–29). Ezt a metaforát az ősegyház teológiája és istentisztelete mint a feltámadott közösségének fontos jegyét használta, majd a 13. században Szent Bernát és Szent Ferenc révén egyre inkább a szenvedő Krisztussal való spirituális és emocionális együttérzés metaforájává vált, melynek különös igazolása a stigma ajándéka. A sebek révén azonosítható a keresztény vallás középpontjában álló isteni személy, a kereszténység gondolkodásának és még inkább hitének centrumában a megsebzett (beleértve minden további szenvedést) és feltámadt (beleértve a szenvedést vállaló és Isten erejéből túllépő) Krisztus áll.

Erre a teológiai hermeneutikára alapozva a régió identitását jelentő sebzettségre nem mint a történelmi és nagyhatalmi igazságatlanságra vagy elfogadhatatlan sorscsapásra lehet tekinteni, hanem

mint a régió identitásának centrális elemére, amelyből — s nem amely nélkül — építkezve lehetséges az adekvát értelmezés és cselekvés, a regionális ihletettségű társadalomtudomány és teológia, valamint kontextushoz illő politika és pasztorális stratégia.

Aquinói Szent Tamás Jézus sebeit győzelmének jeleként értelmezi. Feltámadása után Jézus nem azért tartotta meg sebeit, mintha nem lett volna képes meggyógyítani azokat. Ezek a sebek nem deformálják a feltámadott testét, és nem is gyöngeségének jelei. Ágostonra hivatkozva azt állítja, Jézus sebeit, majd később a mártírok sebeit kitüntetések. Nem a gyöngeség, hanem az erő jelei (Vö. *STh* III q54, 4).

A Szent Tamás által felvetett értelmezés jellegzetesen keresztény, s elsősorban nem a privát kegyesség keretében fontos szemléleti alapállás. Sokkal inkább arra mutat rá, hogyan járulhatnak hozzá a keresztény hívők és közösségek a történelem társadalmi sebeinek értelmezéséhez. Az elszenvedett sebekre való emlékeztetés kultúrájában a sajátosan keresztény alapállás, amellyel az emlékezet megtisztítható és gyógyítható (II. János Pál), szembefordul a bosszú, illetve a jóvátétel logikájával. Helyette a régió más népeinek, közösségeinek sebeivel való közösségére alapoz, s ennek révén találja meg az együttműködés és az irgalom távlatait.

Bocsánat és kiengesztelődés

Erre utalt II. János Pál pápa az inkvizíció tanulmányozására összehívott nemzetközi szimpózium résztvevőikhez intézett beszédében (1998. október 31-én), amikor kifejezte reményét, miszerint a „harmadik évezred küszöbén joggal remélhetjük, hogy a politikai felelősök és a népek — főként azok, amelyek drámai konfliktusokkal küzdenek, amelyeket gyűlölet és a gyakran régi keletű sebek emléke irányít — hallgassanak a bocsánat és a kiengesztelődés szellemére, melynek fő képviselője az egyház, és igyekezzenek nézeteltéréseiket az őszinte és nyílt párbeszéd eszközeivel megoldani”.

A keresztény hívek, de különösen a kisebb és nagyobb keresztény közösségek gazdag eszköztárral rendelkeznek a múlt sebeinek gyógyításában és a sebekkel fémjelzett régió közösségei és népei közötti kiengesztelődés és együttműködés munkálását tekintve. A közösségek különböző szintű hivatalos nyilatkozatai és állásfoglalásai, képviselőiknek a jelentős megemlékezések alkalmával a nyilvánosság előtt mondott beszédei, a nemzeti és nemzetközi szakmai bizottságokban való aktív részvétel, a keresztény és nemzeti szimbólumok és jelképek kritikus használata stb. — mindezek olyan eszközök, melyekkel élve a kollektív sebek értelemmel tölthetők meg, és gyógyíthatók.

A vallás a mediatizált demokráciában

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Szereplők, platformok, stratégiák

1963-ban született Pásztón. A PPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézetének intézetvezető docense, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2013. 7. számunkban közzöltük.

Megragadható a címben jelzett összefüggésrendszer sokféleképpen, számos szerző foglalkozik a kérdéssel, nézőpontjaik a teológiától, a történettudományoktól, a szociálpszichológián, a szociológián keresztül egészen a médiatudományig nyitják tágasra az értelmezési horizontot. Számomra néhány aspektus lejegyzése a cél leginkább a vallás-szociológia és médiaelmélet határterületeiről. Miként vannak jelen a hagyományos vallási közösségek (elsősorban a keresztény nagyegyházak) abban a kortárs nyilvánosságban, amelyet az általános érdeklődésre számot tartó viták nagy száma és a kognitív igények mediatizált kifejezése jellemez? Kérdéseim továbbá, 1) milyen cselekvők révén juttatják érvényre meggyőződéseiket, 2) milyen színtereken lépnek fel és 3) milyen kommunikációs, illetve érvelési eljárásokkal élnek a nagyegyházak véleményük kifejezése során. Különösképpen is foglalkoztat az a kérdés, hogy a nyilvános viták összefüggésében a vallási szereplőknek valóban nem érdemes-e leadniuk vallási meggyőződéseiket „a nyilvánosság ruhatárában”,¹ vagy pedig az általános érthetőség igényével folytatott vitákban csak olyan érveket és meggyőződéseket szabad-e mozgásba hozniuk, amelyek általánosan (azaz vallási kötődéstől függetlenül) érthetőek.² A vallásos nyelvbe, a vallásos kifejezések sokszor sokak számára semmit sem jelentő titkos kulturális kamráiba gyakran térünk (menekülünk?) be azért, hogy ne kelljen semmiféle szellemi erőfeszítést végeznünk annak érdekében, hogy a látszólag tét nélkül érdeklődők szellemi, lelki, testi életében is érthető és rákérdezhető módon (élő, életteli elevenséggel) jelenhessenek meg belátásaink, reményeink életalakzatai, hitünk látható lenyomatai. A nyilvános beszélgetésekbe történő belépésünkkor a mindenki számára kötelező ruhatárt elkerülve (teológiai, vallásos) nagykabátban (bőrünkre nőtt páncéllal) próbálunk részt venni a sokszor lemeztelenítő erejű és igényű, személyes meggyőződéseinket és életgyakorlatunkat is vizsgáló, megkérdőjelező tekintetek, dialógusok erőterében.

¹Vö. Charles Taylor: *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*. In Eduardo Mendieta – Jonathan Van Antwerpen (szerk.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, New York, NY, 2011, 34–59.

²Lásd például Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

**Nyilvánosság-igény,
kinyilatkoztatás,
demokratizálódás**

Annak érdekében, hogy e lentebb jelzett kérdések árnyaltan taglalhatók legyenek, többféle előzetes összefüggés tisztázása lenne kívánatos. A széles felületű, nagyobb teret igénylő visszatisztítás helyett ehelyütt csupán hármat szeretnék megemlíteni. Először is érdemes lenne kitérnünk arra az elsősorban Sven-Daniel Gettys által kiemelt tényre, hogy a keresztény nagyegyházak körében (Gettys elsősorban a német evangélikus egyházzól beszél) az elmúlt évtizedek folyamán

³Sven-Daniel Gettys:
*Wie die Kirchen die
Öffentlichkeit entdeckten.*
In Wilhelm Damborg et al.
(szerk.): *Soziale Strukturen
und Semantiken im
Wandel. Transformationen
in der Bundesrepublik
Deutschland, 1949–1989.*
Klartext-Verlag, Essen,
2011, 137–154.

⁴Johann Baptist Metz:
*Unterwegs zur Zweiten
Reformation. Oder: die
Zukunft des Christentums
in einer nachbürgerlichen
Welt.* In uő: *Jenseits
Bürgerlicher Religion.
Reden über die Zukunft
des Christentums.*
Matthias-Grünewald-
Verlag, Mainz,
1980, 70–94.

⁵Peter Eicher:
*Offenbarung. Prinzip
neuzeitlicher Theologie.*
Kösel, München, 1977.

A cselekvők belső sokfélesége

⁶Ennek számunkra mérv-
adó érvényű kifejtése:

egyenesen meghatározó jelentőségű egyháztani alapfogalommá vált a nyilvánosság fogalma.³ Más szóval a nyilvános igény ma már egészen belsőleg hozzátartozik a keresztény egyházak önértelmezéséhez, és a sajátosan vallási cselekvésformákon kívül elsősorban két feladatra vonatkozik: egyrészt arra, hogy a média segítségével szószólóik legyenek azoknak, akik nem tudnak beszélni, másrészt arra, hogy részt vegyenek a társadalmi diskurzusban. A szegények, a betegek, a vesztesek, az elnémítottak (megnyomorítottak és halottak) tapasztalatai mind-mind emlékezetkultúránk legértékesebb, ugyanakkor legkevésbé elkápráztató alapélményei.⁴ Ennek hangot adni, ezt vonzó vagy akár „megütköztető” módon feltárni, reményeinkről számot adni olyan készséget igényel, amelyet többnyire nem vagyunk képesek naprakészen megmozdítani akkor, amikor a média közegében mégis szóhoz juttathatnánk mindezeket.

Másodsorban arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ennek a nyilvánossághoz fűződő pozitív viszonynak a háttérben sajátosan teológiai változások is húzódnak. Egyik híres könyvében Peter Eicher már a hetvenes években az újkori teológia sajátos alapelvének nevezte a kinyilatkoztatást.⁵ E téren a huszadik század egyik jellegzetes fejleménye volt, hogy az úgynevezett instrukcióelméleti felfogást (vagyis azt a nézetet, mely szerint az isteni kinyilatkoztatás konkrét tételeket és szabályokat közöl) felváltotta a kinyilatkoztatás kommunikációelméleti értelmezése (vagyis az a nézet, hogy a kinyilatkoztatás alanya önmagát közli a kinyilatkoztatásban). Az instrukcióelméleti felfogás háttérbe szorulásával párhuzamosan előtérbe került a párbeszéd, a véleménycsere és a beszélgetőpartner személyére irányuló figyelem,⁶ vagyis annak ellenére, hogy továbbra is nagy számban vannak olyan állítások, amelyekkel kapcsolatban a vallási kommunikáció szubjektumai nem kompromisszumkések, egészen újfajta viszonyt alakítanak ki a dialógushelyzetekben, mint az úgynevezett „piuszi korszakban” (a IX. és XII. Piusz közötti közel egy évszázad folyamán).

A nyilvánossághoz fűződő viszony szempontjából harmadsorban nagy jelentőségű volt, hogy magukon a nagyegyházakon, nem utolsósorban a katolikus egyházon belül is hangsúly helyeződött a decentralizálódás és a demokratizálódás szempontjára. E téren a katolikus egyházon belül elég csak a hivatalban lévő és az emeritus pápa példáját felidézni: az utóbbi lemondott hivataláról, az előbbi kérdőíveket küldött szét szerte a világon a tavaly októberben tartott rendkívüli szinódus előkészítésének összefüggésében. (A demokratizálódási és decentralizálódási folyamatok ezen túlmenően bőséges példaanyaggal lennének még illusztrálhatók.)

Az említett három előzetes tényező (a nyilvánosságra támasztott alapvető igény, az instrukcióelméleti felfogással való szakítás és a decentralizálódási tendenciák) erőterében három olyan kérdéskört érintek, amelyekkel kapcsolatban a vallási meggyőződések és kognitív igények nyilvános reprezentációjának vizsgálata figyelemre méltó

„A kommunikáció több, mint gondolatok közlése és érzelmek jelzése. Legmélyebb szintjén saját magunk ajándékozása a szeretetben. Krisztus kapcsolatteremtése (kommunikációja) valóban lélek és élet volt.” A Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa: *Communio et progressio. Lelkipásztori határozat a II. Vatikáni zsinat határozatának alkalmazására a tömegkommunikációs eszközről*, 11 (1971). In: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról. Inter mirifica, Communio et progressio, Aetatis novae*. Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája – Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, Budapest, 1997, 23.

**Szekularizálódás,
vallási kérdések a
nyilvánosságban,
vallási pluralizálódás**

⁷Judith Könemann – Anna-Maria Meuth – Christiane Frantz – Max Schulte: *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*. Schönningh, Paderborn, 2015 (a következők során nagymértékben támaszkodom erre az áttekintésre).

⁸Az egész kérdésről lásd Hans Joas:

eredményeket és vitákat hozott magával az elmúlt években. Először arról a kérdéstről szólok, hogy egyáltalán milyen cselekvők minősíthetők vallási cselekvőnek, aztán arra térek rá, hogy milyen stratégiákkal, majd ez után, hogy milyen színtereken vesznek részt a nyilvános diskurzusban. Alapvetően megállapítható, hogy az elmúlt évtizedekben a vallási közösségeken belül a cselekvők belső sokfélesége alakult ki. Bár a vallási cselekvők nyilvános sokfélesége Magyarországon például még az ezredforduló után is néha ellenállásba ütközött az intézményes szempontból vezető szerepben lévők részéről (előfordult, hogy szerzetesrendek vezetői nehezményezték, hogy rendjük „vidéki” tagjai nyilatkozatot adtak a média képviselőinek), mégis a belső pluralitás ma ugyanúgy természetesnek tekinthető, mint más országokban. Egy jól használható tipológia szerint⁷ a vallási cselekvőknek négy típusa különböztethető meg az egyházas kereszténységben. Az első csoporthoz az egyházak hivatalos vezetői tartoznak, mind országos, mind regionális szinten; a második típust a szerzetesi közösségek alkotják; a harmadik típushoz a különböző egyesületek és szervezetek sorolhatók; a negyedik csoportnak pedig azok a kezdeményezések és csoportok a tagjai, amelyek rövidebb-hosszabb ideig maradnak fenn konkrét célok elérése érdekében. A négyféle intézményi cselekvő mellett természetesen meg kell említenünk azokat az egyéni cselekvőket, akik főként az újabb típusú médiatérben (új média) játszhatnak komolyabb szerepet, ők azonban sokszor nem lépnek fel úgy, mint intézményi cselekvő társaik, vagyis számukra a mediális megnyilatkozásokban nem elsődleges az intézményi (vallási) kapcsolat rögzítése. (Ebben az értelemben ők nem is tartoznak mostani vizsgálódásunk körébe.)

Akármilyen cselekvőről legyen is szó, az elmúlt évtizedek társadalmi változásai a kelet-közép-európai térségen kívül általánosságban három újfajta nehézséggel szembesítik a nyilvános vallási szereplőket. Az első nehézség egy rendkívül általános fogalommal írható le: egyszerűen a sokat emlegetett szekularizálódási folyamatról van szó, amelynek árnyaltabb megítélése mindamellett napjainkban fokozott igényként jelentkezik, és nem utolsósorban José Casanovának és Hans Joasnak köszönhető.⁸ Meggyőzőek azok a nézetek, amelyek szerint a szekularizálódás nem egyenes vonalú folyamat vagy folyamatok, hanem különböző területeken különbözőképpen és különböző intenzitással megnyilvánuló jelenség. A második nehézséget az okozza, hogy a nyilvános vitákban rendszeresen felbukkannak vallási kötődésű kérdések, például a vallási jellegű ruhadarabok vagy a vallási szimbólumok nyilvános legitimitásával kapcsolatban. Harmadsorban a vallás európai pluralizálódása említhető új keletű kihívásként, amelyre olyan meglepő válaszok is születtek újabban, mint például a muszlim hitoktatás bevezetése a németországi Észak-Rajna-Vesztfáliában. A vallási igényeket nyilvánosan képviselni kívánó szereplőknek tehát európai kontextus-

A hit választása. (Ford. Görfölv Tibor.) Vigilia Kiadó, Budapest, 2014.

⁹Vö. David Martin: *An Eastern European Pattern of Secularization?* In uő: *The Future of Christianity*. Ashgate, Aldershot, 2011, 135–148, 136.

**Tanbeli tartalmak
közérthető megosztása
– egy németországi
kutatásról**

¹⁰Ezzel kapcsolatban több szöveget is összegyűjt a következő kötet: Karl Rahner: *Politische Dimensionen des Christentums*. Kösel, München, 1986.

ban legalább ezt a három tényezőt szem előtt kell tartaniuk. Az már más kérdés, és behatóbb kutatásokat igényelne, hogy sajátosan Magyarországon vagy a régióban milyen tényezők szabják meg ugyanazt az általános kontextust. E helyütt csak annyit említek meg, hogy a sajátosan kelet-európai szekularizálódás problémáját elemző David Martin szerint a térségben a nemzeti és a vallási identitás között összetett kapcsolat figyelhető meg a szekularizálódási folyamatok összefüggésében.⁹ Ez azt is jelenti, hogy egy olyan területtel kapcsolatban mint Kelet-Európában, ahol a nemzet, haza, nép, népesség fogalma és jelentése igen sokszerű és történetileg kellőképpen rétegzett, további kutatások lennének szükségesek annak elvégzéséhez, hogy pontosan látható legyen milyen pluralitással is számolhatunk ezen a területen. (Helyesebb lenne amúgy Martinnak is Közép-Európát használnia, hiszen többek között épp az Közép-Európa jellegzetessége, hogy évszázadok alatt kialakult itt egyfajta pszeudo-multikulturalizmus, ami sajátos jelentéstöbblettel szolgálhatna az egyszerűsítő és ezért differenciálatlan Kelet-Európa besorolással szemben.) Különösen is érdekes lenne a katolikus és protestáns nemzet vagy haza fogalomra kitérő vizsgálatokat végezni.

A nyilvánosság kortárs mediatizáltságával függ össze az a tény, hogy az egymással összekapcsolódó médiászociológiai és vallásszociológiai felmérések egyik következtetése szerint a nyilvános viták mediális kiterjedtsége és időbeli tartama jelzi a legjobban, milyen mértékben minősíthető vitatottnak egy-egy kérdés napjaink kontextusában. A nyilvánosságot ma elsősorban a médiumok keretezik témakörökbe, és a nyilvánosan vitatott kérdések súlya pontosan a mediális reprezentációjuk arányában állapítható meg. Ez az állítás alapvetően nem kérdőjelezhető meg, érdemes ugyanakkor felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy a nyilvános igénnyel fellépő vallási cselekvőknek esetenként éppen az a céljuk, hogy olyan kérdéseket fogalmazzanak meg, vigyenek a médiatérbe, amelyek nincsenek reprezentálva a média nyilvánosságában. Figyelemreméltó ugyanakkor Karl Rahnernek az a figyelmeztetése, mely szerint hiába oldanánk meg kielégítően az összes olyan kérdést, amely a társadalmi nyilvánosságot foglalkoztatja, még mindig csak töredékét valósítanánk meg annak, amit a kereszténység vallási igénnyel képvisel.¹⁰ Ettől függetlenül is kiemelkedő jelentősége van annak a ténynek, hogy a vallási igények képviselete ma mindhárom képviseleti szempontból szervesen kötődik a mediális jelenléthez, ugyanis a kognitív igények nyilvános képviseletén belül meg szokás különböztetni a *voice*-funkciót, vagyis a vélemények bemutatását; az *agenda setting*-funkcióját, vagyis az igények érvényesítésére irányuló törekvést; és az *advocacy*-funkciót, vagyis a hasonló természetű igények egybegyűjtése révén nyilvános nyomás gyakorlására irányuló erőfeszítést.

A közelmúltban több münsteri kutató részletesen bemutatta annak a kutatásnak az eredményeit, amely negyven éves időszakasz

keretében vizsgálta, hogy miként vannak jelen vallási szereplők a német társadalom nagy nyilvános vitáiban. A következők során az ő eredményeiket szeretném összefoglalni, abban a reményben, hogy a megállapításaik segítséget nyújthatnak egy majdani hasonló jellegű magyarországi vizsgáldáshoz.

¹¹Lásd 7. jegyzet.

A *Vallási érdekérvényesítés. Egyházak a nyilvánosságban — keresztények a politikában* címmel kiadott kötet¹¹ végkövetkeztetése, hogy a vallási cselekvők jelenléte a médiában az elmúlt negyven év folyamán folyamatosan nagyarányú volt, s kvantitatív szempontból a társadalmi változások és a médiarendszer átalakulása ellenére sem mutatott számottevő eltéréseket. Ez az eredmény azoknak a teoretikusoknak (elsősorban José Casanovának) a meggyőződését igazolja, akik szerint sem a szekularizációs folyamatok hangsúlyozása, sem a szekularizáció hatására észlelhető fokozott vallási érdeklődés nem írja le pontosan a vallás nyilvános jelentőségét, mert a vallás nyilvános jellege és a nyilvános véleményalkotási folyamatokban betöltött szerepe gyakorlatilag változatlan formában észlelhető az elmúlt évtizedekben. Nemcsak az állapítható meg, hogy az európai nyilvánosságban nagy számban képviseltetik magukat vallási jellegű témák, de az is, hogy a nagy etikai és társadalompolitikai kérdések megvitatásában (például a bevándorlás, a házasság intézménye vagy a terhességmegszakítás kérdésében) a vallási cselekvők nagymértékben elfogadottnak számítanak. Ezzel összefüggésben az egyházak még mindig olyan intézményként lépnek fel, amelyek a társadalmi és az egyéni értékek védelmezői és hordozói, és szót emelnek a jog és az igazságosság mellett, nem utolsósorban a marginalizálódott csoportok szempontjából. Ezek természetesen csupán a formális keretek: sokkal összetettebb kérdést jelent, és sokkal összetettebb problémák megvilágítását teszi lehetővé a tartalmi jellegű vizsgálat, vagyis az az elemzés, amely azt próbálja feltárni, hogy milyen tartalmi elemekkel, milyen érvekkel, milyen kognitív igényekkel és milyen meggyőződésekkel vannak jelen a vallási cselekvők a mediatizált nyilvános diskurzusokban. E téren — erős leegyszerűsítéssel kifejezve — két pólus között kell egyensúlyt találniuk a vallási cselekvőknek: egyrészt nyilván ki kell tartaniuk a saját hagyományaik és tanbeli tartalmaik mellett, másrészt tudniuk kell közérthetően kommunikálni a meggyőződéseiket. Ezzel kapcsolatban egyrészt érdekes elvi viták folynak napjainkban, másrészt szintén érdekes empirikus megállapításokra nyílik lehetőség.

A vallási és nem vallási érvelésmódok a médiában

Ami az elvi vitákat illeti, Jürgen Habermasszal vitatkozva Charles Taylor pontosan azt hangsúlyozza, hogy a sajátosan vallási jellegű kognitív tartalmak semmivel sem kevésbé közérthetőek, mint a politikai filozófia érvelési formái — vagyis a közérthetőség követelményét semmivel sem sérti jobban az, aki nem általánosan osztott vallási meggyőződésekkel érvel, mint az, aki a politikai filozófia vagy az etika nem éppen közérthető érvelési formáival él.¹² Ami pedig az empirikus megállapításokat illeti, az említett münsteri

¹²Vö. Charles Taylor: i. m.

szerzőcsoport arra az eredményre jut, hogy a vallási szereplők médiabeli érvelése a szekuláris és a kifejezetten vallási érvek rendkívül összetett kombinációját mutatja, sőt a sajátosan vallási jellegű érvek kisebbségben vannak a szekuláris érvekhez képest. Más szóval a nyilvánosságon belül a vallási cselekvők feltűnően csekély mértékben adnak teret tényleges vallási tartalmaknak, és igen visszafogottan élnek sajátosan vallási érvekkel. Ennek a ténynek egyik következménye, hogy a szakmai, szaktudást feltételező vitákban inkább nem vallási, vagyis a vita tárgyát képező tárgyhöz szakszerű módon hozzákapsztható érvelésmódokat használnak a vallási oldal megjelentető médiaszereplők is. Ezt a tényét egyesek polemikus igénytel aknázzák ki.

Jens Köhrsen felvetései

Egy fiatal német kutató, a José Casanovával vitába szálló Jens Köhrsen például azt a kérdést fogalmazza meg, hogy milyen kritériumok szerint minősíthető valamely nyilvános megnyilatkozás sajátosan vallási természetűnek? Elég-e, ha a tömegkommunikáció színterein vallással összefüggő eseményekről esik szó? Elég-e, ha vallási identitású személyek nyilatkoznak meg nyilvános összefüggésben? Az utóbbi szempontból az is kérdés lehet, hogy milyen kritériumok jelölhetők meg a vallási identitású személyek vallási és nem vallási kommunikációjának megkülönböztetéséhez. Köhrsen szerint a vallás fokozott jelenlétének *látszata* elsősorban a túlságosan tág, kontúrok nélküli vallásfogalom következményeképpen alakulhat ki. Sajátosan vallási természetűnek csak azok a kommunikációs aktusok lennének tekinthetők, amelyek transzcendens valóságokra utalnak; de egyrészt mivel a tömegmédia „vallási hírei” nem közvetítenek a transzcendencia felé, ezért nem is vallási jellegűek, másrészt a vallások képviselői általában nem vallási természetű (értsd: transzcendens valóságra hivatkozó) okfejtéssel szolgálnak a nyilvános vitákban, mert alkalmazkodnak a szekuláris nyilvánosság szekuláris logikájához¹³ — a látszólag fokozott vallási jelenlétnek semmi köze a vallás tényleges lényegéhez. Ez a jelenség minden polémiától és apológiától függetlenül annak az általános következtetésnek levonására mindenképpen lehetőséget ad, hogy a vallási cselekvők nagymértékben alkalmazkodnak a társadalmi környezetükhöz. Ezzel lényegében eleget tesznek azoknak a teoretikus igényeknek, amelyek szerint a vallási cselekvőknek fokozott mértékben kell élniük szekuláris érvekkel (ennek az álláspontnak az egyik legmarkánsabb képviselője Robert Audi¹⁴). A vallási cselekvők érvelésének ez a szekuláris jellege egyrészt legitimációs igényekkel függ össze (a vallási cselekvők a szekuláris logika alkalmazásával igyekeznek elfogadható vitapartnernek mutatkozni), másrészt a vallási kötődésű médiarendszer hiányosságaival (az egyházi/vallási médiumok visszaszorulásával a vallási cselekvők függő viszonyba kerülnek a nem vallási médiumoktól). A kérdés természetesen csak az, hogy ez a fajta alkalmazkodás mikor lépi át a határát annak az önszekularizálásnak, amely éppen a vallási szereplők vallási minőségét oltja ki.

¹³Jens Köhrsen: *How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity*. Acta Sociologica 55 (2012), 281–282.

¹⁴Robert Audi: *Religious commitment and secular reason*. Oxford University Press, Oxford, 2000.

A vallási tartalmak mediális funkciója és a médiarendszer igényei

¹⁵Vö. Judith Könemann
– Anna-Maria Meuth –
Christiane Frantz – Max
Schulte: i. m. 165skk.

A folyamatos és minőségi jelenlét tényezői

A mediatisált nyilvánosságban hivatkozott vallási tartalmaknak többféle funkciójuk különböztethető meg: bizonyos esetekben a figyelemfelkeltést szolgálják, máskor a saját álláspont világos elhatárolását célozzák, van, hogy orientációt kívánnak nyújtani, és van, amikor a keresztény meggyőződések kifejezésének igényével függenek össze.¹⁵ Akármilyen szerepet töltsenek is azonban be, általánosságban a kortárs médiarendszerhez való alkalmazkodás stratégiáiba ágyazódnak. A vallási cselekvők mediális jelenléte tehát alkalmazkodik a kortárs kommunikációs szokásokhoz, és a szekuláris cselekvők által használt platformokon zajlik. A vallási médiacsatornák formálisan nem különböznek a nem vallási médiacsatornáktól, vagyis objektív igényű mérésekkel kimutatható hallgatottságuk, véleményformáló erejük, műsorpolitikájuk, vizsgálható bennük minden olyan tartalom, amely a konkrét műsorfolyamokban fellelhető és adatok nyeresére alkalmas. Összefoglalva, először is több előzetes tényezőt figyelembe kell vennünk, ha meg akarjuk érteni a vallási szereplők jelenlétét a mediatisált nyilvánosságban/demokráciában (a nyilvánossághoz fűződő viszony, a kinyilatkoztatás nem instrukcióelméleti felfogását, a decentralizálási igényeket). Másodszorban tudnunk kell, hogy a vallási kommunikáció ma már sokféle szereplője többféle új kihívással kénytelen szembenézni (a szekularizációval, a vallási kötődésű kérdések iránti nyilvános figyelemmel, a vallási pluralizálódással); harmadszorban azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a mediatisált nyilvánosságban a vallási szereplők előszeretettel élnek nem vallási jellegű érvelési formákkal.

Végül már csak egyetlen tényezőre szeretném felhívni a figyelmet. Ha a vallási cselekvők egyensúlyt próbálnak találni saját üzenetük hiteles kifejezése és a média sajátos logikájához való alkalmazkodás között, a médiarendszer milyen konkrét elemeire érdemes tekintettel lenniük? Először is arra, hogy a médiarendszer az alapvető üzenetekre, a tömören megfogalmazott álláspontokra és a lényegi tételekre redukálódik, vagyis az álláspontok árnyalt bemutatására rendszerint nem kínál lehetőséget. Másodszorban miközben a vallási cselekvők részt vesznek a mediális hírértékért és a mediális figyelemfelkeltésért folyó versenyben, tisztában kell lenniük azzal, hogy a média érdeklődése elsősorban személyek és megrendezett események felé fordul. A harmadik fontos tényező, hogy a mediális figyelem rendszeresen eltolódik a nyilvános botrányok irányába, ami különösen is érzékeny téma lehet a vallási cselekvők médiaszereplősei kapcsán. Végül fontosnak tekinthető a mediális polémia újabbban ismét hangsúlyos trendje. Az ezekben való részvétel folyamatos és minőségi jelenlétet eredményezhet a vallási cselekvők részéről akkor, ha érveiket az előbbiek figyelembevételével fogalmazzák és osztják meg.

Átalakuló média – átalakuló nyilvánosság?

ANDOK MÓNIKA

Egyetemi tanulmányait a JATE BTK magyar–történelem és kommunikáció szakán végezte. A PPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézetének docense.

¹Jürgen Habermas:

A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. (Ford. Endreffy Zoltán, Glavina Zsuzsa.) Századvég – Gondolat Kiadó, Budapest, 1993.

²Az elmélet különböző irányú feldolgozását, illetve kritikáját olvashatjuk:

Craig Calhoun (szerk.): *Habermas and the Public Sphere.* MIT Press, Cambridge, MA, 1992; Nick Crossley – John Michel Roberts (szerk.): *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere.*

Blackwell, Oxford, 2004; Jürgen Gerhards: *A politikai nyilvánosság.* In Angelusz Róbert – Tardos Róbert – Terestyéni Tamás (szerk.): *Média, nyilvánosság, közvélemény. Szöveggyűjtemény.* Gondolat Kiadó, Budapest, 2007, 633–649.; Bernhard

Idén tavasszal Nemzetközi Újságíró Fesztivált rendeztek Perugiában, a gazdag programban egy kiemelt pódiumbeszélgetés is szerepelt, mely a biztonság (állambiztonság) és adatvédelem kérdését járta körül Edward Snowden részvételével. Snowden volt az, aki 2013-ban olyan amerikai állambiztonsági iratokat szivároztatott ki a sajtónak, melyek megítélése szerint bizonyítják, hogy az Egyesült Államok megfigyelési ügyekben túllépett az alkotmányosság keretein, és sérti az állampolgárok (és Amerika szövetségeseinek) jogait. Az amerikai Nemzetbiztonsági Ügynökség egykori rendszergazdája az eset óta menedékjoggal Oroszországban tartózkodik. Vannak, akik hősnek, és vannak, akik árulónak tartják. Mindenesetre fontos megszólaló, keresett személy — a szó több értelmében. Hittem is, nem is, hogy Snowden a konferencián be fog jelentkezni Skype-on. Ám magam is, aki nem voltam a helyszínen, de Livestreamen (YouTube-on keresztül) követtem az eseményt, tanúja lehettem, hogy Snowden a programkiírásnak megfelelően tényleg bejelentkezett, s hallhattam, mit gondol a témáról. A kamera mutatta a teremben lévő több száz embert, s akik kint maradtak, kivetítőn követhették a beszélgetést. Az élő közvetítés a YouTube-on azt is lehetővé tette, hogy globális méretekben követhető legyen a program. A videó-megosztó csatorna azt is mutatta, hányan voltunk kíváncsiak az eseményre. Meglepő, hogy míg az Oscar-gálát 2015-ben a YouTube-on keresztül 2 millió ember nézte, Snowdent mindössze száznolcvan.

1. A társadalmi nyilvánosság átalakuló elméletei: *Habermas, Taylor*

A dolgozatnak nem célja a társadalmi nyilvánosság klasszikus elméleteinek átfogó bemutatása és elemzése, hiszen mind az alapműnek tartott Habermas-kötet, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*,¹ mind annak kritikus, elemző bírálatai, továbbgondolásai² jól ismertek a magyar tudományos közéletben. Így Habermas elméletéből csupán egyetlen pontot szeretnék kiemelni: a klasszikus polgári nyilvánosság 19. századi átalakulását manipulatív nyilvánossággá. A habermasi megközelítés mellett röviden bemutatom Charles Taylor elgondolását is, mely azt hangsúlyozza, hogy a nyilvánossággal kapcsolatos elgondolásainkat nem csupán a norma-

Peters: *A nyilvánosság jelentése*. In Angelusz Róbert – Tardos Róbert – Terestyéni Tamás (szerk.): i. m. 614–632.

³Charles Taylor: *Modernity and the Rise of Public Sphere*. (The Tanner Lectures on Human Values.) Stanford University, California, 1992, 205.

⁴Jürgen Habermas: i. m. 247.

tív–nem normatív tengelyen helyezhetjük el, hanem kulturalista–akulturalista dimenzióban is gondolkodhatunk a kérdésről.³

2.1. A manipulatív nyilvánosság kialakulása Habermasnál

Habermas elméletét a nyilvánosság történelmi korszakolása felől megragadva, röviden összegezve azt mondhatjuk, hogy nézete szerint a középkor folyamán nem létezett az antik publicus–privatus megkülönböztetése. A nyilvánosságot mint a magánélettől elválasztott területet, a középkor folyamán nem lehet kimutatni. Ebben az időszakban a nyilvánosság a hatalom bemutatására szolgál — ezért is nevezi ezt Habermas reprezentatív nyilvánosságnak, hiszen a hatalom reprezentálását biztosítja a benne megjelenők számára. Ezt váltja fel a 18. században a polgári nyilvánosság, mely a „politikailag okoskodó közönség” kritikai tereként létezik, valós fizikai tere pedig a polgári szalon és a kávéház. A 19. század második felében a kultúrán elmélkedő közönséget felváltja egy kultúrát fogyasztó közönség, a tömegközönség. Ezen széles réteg számára a kulturális hozzáférést pszichológiailag könnyítették meg — írja Habermas —, ám míg a kultúrával való kapcsolat fejleszt, addig a tömegkultúra fogyasztása semmilyen nyomot sem hagy a befogadóban.⁴ Ennek a folyamatnak a (mediális) közvetítője már nem a könyv — a par excellence polgári művelődési eszköz —, hanem a penny sajtó, a bulvársajtó volt. Ezen lap típus sajátossága, hogy a szórakoztató tartalom növekedésével párhuzamosan folyamatosan csökken a politikai hírek részaránya, illetve ami a politikai témákból megmarad, az is színes köntöst ölt. Az Egyesült Államokban már az 1836-os évtől megjelenik a penny sajtó, melynek tulajdonosi köre elsősorban gazdasági lehetőséget lát a médiában, és nem fórumot a közéleti kérdések megvitatására. A tulajdonosok célja a lapok példányszámának növelése, az eladás maximalizálása, még akkor is, ha ennek ára a tartalom politikamentesítése; vizuálisan pedig a laza tördelés, sok ábra, illusztráció. Vagyis a nyilvánosságnak mint szférának az átstrukturálódása a sajtó változásán keresztül ragadható meg. A sajtó egyre inkább vállalkozás jellegét ölti, a hirdetési lehetőséget, felületet mint árút hozza létre, s a tartalmi-szerkesztőségi rész révén teszi eladhatóvá. A nyilvánosság már nem a „közéleti okoskodás”, hanem a hirdetés közege lesz. A polgári nyilvánosságot felváltja a manipulatív nyilvánosság.

A fent összegzett folyamathoz nagyon hasonló mintázattal találkozzunk majd a hálózati kommunikáció átalakulása során is, amikor a web 1.0 portálokra építő működését felváltja a web 2.0-ként ismert közösségi média világa. Az átalakulás hátterében itt is gazdasági megfontolásokat találunk: a médium mint nyilvános tér több hasznot jelent, ha nem a nyilvános okoskodásnak, hanem a marketingnek engedünk benne teret.

2.2. Taylor elmélete a társadalmi nyilvánosságról

Charles Taylor kanadai filozófus Habermastól eltérően a modernitás történeti kontextusából bontja ki a nyilvánosság fogalmát. Alapvető gondolata, hogy a modernitás nem egyetlen és egységes történeti folyamatként írható le, épp ellenkezőleg, sokféle modernitásként, melyben a nyugati típusú megvalósulás csak egy a modernitások között. A különbségek leírásának megragadására Taylor a társadalmi imagináció fogalmát használja. Számára az imagináció nem eszme vagy eszmék halmaza, hanem az, ami lehetővé teszi a társadalmi gyakorlatokat azáltal, hogy értelmet ad, jelentést tulajdonít nekik. Az a mód, ahogy az emberek elképzelik a társadalomban való létüket, azt, hogy miként kapcsolódnak egymáshoz, miként működnek a dolgok közöttük és tásaik között.⁵ A modernitás egyben új elgondolás a morális rendről — véli Taylor. A morális rend több mint normák összessége, mert tartalmaz egy normákon túli komponenst is, ezt ő „ontikus” komponensnek, a létezés mikéntjéről szóló komponensnek⁶ nevezi. A modernitás morális rendjében is van ilyen, de abban már nem az Istenen vagy a kozmoszon, természetesen van a hangsúly, hanem magán az emberen. Taylor szerint ez az új modell gazdasági eredetű, ráadásul kétféleképpen is; egyrészt metaforikusan: a szervezett társadalom fő célkitűzése a biztonság és a gazdasági fejlődés. Másrészt nem metaforikus értelemben is: az erős gazdaság a társadalom kollektív célja. Taylor úgy véli, ez az a pont a modernitás történetében, amikortól a társadalom nem egyenlő, nem azonosítható a politikai közösséggel.⁷ Bár az átalakulás kapcsán Taylor három fontos területet elemez mélyrehatóan, (1) a gazdaságot, a szabad piac gondolatát, (2) a társadalmi nyilvánosság előtérbe kerülését és (3) a demokratikus önrendelkezés, az önmagát kormányzó nép szemléletének és gyakorlatának kialakulását, dolgozatomban kizárólag a nyilvánossággal kapcsolatos gondolatok ismertetésére térek ki.

A nyilvánosság a filozófus szerint a társadalmi imaginációk egyik alakváltozata. Taylor ennek kapcsán megkülönböztet topikus közös teret: közös tér, ahol az emberek egy közös cél érdekében fizikai értelemben is összegyűlnek. Illetve metatopikus közös teret: fizikai értelemben itt már nem találkoznak az emberek. Taylor megemlíti, hogy az állam és az egyház korábban is, a modernitás előtt is metatopikusként létezett. Miben más a modernitás kori nyilvánosság mint metatopikus tér a modernitás előtti államhoz vagy az egyházhoz viszonyítva? A kérdés kapcsán Taylor három új elemet azonosít:

(1) A nyilvánosságnak a politikai szférától független identitása van, ám célja a politika külső ellenőrzése.

(2) A társadalmi nyilvánosságnak hatalmában áll megítélni a legitimitást.⁸

(3) A modernitás nyilvánosságának radikális szekularitása. „A szekularitás általam használt fogalma azért radikális, mert nem csupán

⁵Charles Taylor: *Modern társadalmi imaginációk*. In: Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté (szerk.): *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*.

L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008, 34–70, itt: 50.

⁶Azt is magában foglalja, hogy honnan származnak a jogosultságok, és a cselekvő kinek tartozik felelősséggel.

⁷Nem véletlen, írja, hogy ekkorra datálható a civil társadalom fogalmának megjelenése.

⁸A legitimitás kérdésére Habermas is reflektál, könyvének második kiadásához 1990-ben írt előszavában, lásd Jürgen Habermas: i. m. 40.

a társadalom isteni megalapozásának eszméjével áll szemben, hanem minden olyan eszmével, amely azt állítja, hogy a társadalmat konstituáló erő túlmutat az éppen aktuális, közös cselekvés szintjén.” Vagyis a társadalmi nyilvánosságot semmi sem alapozza meg azon cselekvésen kívül, melyeket e szférán belül végzünk.⁹

⁹Charles Taylor:
*Modern társadalmi
imaginációk*, i. m. 60.

Tételmondattá alakítva az eddigieket azt mondhatjuk, hogy Taylor szerint a társadalmi nyilvánosság: politikán kívüli, szekuláris, metatopikus tér.

¹⁰Az internet történetéről részletesen lásd Szűts Zoltán: *Az internetes kommunikáció története és elméletei*. Médiakutató, 2012 tavasz; http://www.mediakutato.hu/cikk/2012_01_tavasz/01_internetes_kommunikacio_tortenete/

¹¹A web 2.0 elnevezés eredetileg Dale Dougherty-től származik, de Tim O'Reilly nyomán vált ismerté, népszerűvé, aki elnökként az O'Reilly Media 2004-es Social Media konferenciáján használta a kifejezést.

¹²Lásd Theodore Roszak és Mark Poster elképzeléseit, részletesen: Martin Lister – Jon Dovey – Seth Giddings – Iain Grant – Kieran Kelly: *New Media: A Critical Introduction*. Routledge, New York, 2009, 218–221.

¹³Zizi Papacharissi: *A virtuális szféra. Az internet mint a társadalmi nyilvánosság tere*. Médiakutató, 2003. tavasz; http://mediakutato.hu/cikk/2003_01_tavasz/07_virtualis_szfera/?q=Papacharissi#Papacharissi

3. A társadalmi nyilvánosság kérdése a hálózati kommunikáció korában

A hálózati kommunikáció alapját jelentő technológiai fejlesztések az 1960-as években kifejezetten (hideg)háborús céllal történtek, s a hálózat polgári felhasználásának ötlete, valamint gyakorlata az 1970-es években jelent meg. Az internet legelterjedtebb, hiperlinkekkel összekötött dokumentumrendszerét, a world wide web-et 1993-ben hozták létre a svájci CERN laboratóriumában, az angol Tim Berners-Lee irányításával.¹⁰ Az internet-történelem korszakolásában a web 1.0 idejének nevezzük azt a szakaszt, mely 1993-tól a közösségi média megjelenéséig, 2004-ig tartott; s web 2.0-ként¹¹ az azóta eltelt időt. A web 2.0 felület esetében a felhasználói aktivitás sokkal erőteljesebb. Hiszen a médiahasználók nemcsak szemlélői lehetnek egy honlapnak, esetleg elektronikus leveleket írhatnak, hanem maguk is létrehozhatnak tartalmakat, sőt, a web 2.0 kifejezetten ezen felhasználók által létrehozott tartalmakból (*user-generated content*) építkeznek. Természetesen ezen átalakuláshoz további technológiai előrelépés (konvergencia) kellett, nevezetesen az okostelefonok elterjedése, mely valódi, azonnali lehetőségként biztosította a kép, mozgókép, szöveg rögzítését és közzétételét a közösségi média felületein. A legnépszerűbb web 2.0-es platformok közé a Facebook tartozik egymilliárdos, a Twitter 310 milliós, a LinkedIn 255 milliós és a Pinterest 250 milliós havi felhasználói körrel.

A hálózati kommunikációs szakirodalom a kezdetektől úgy tekintett a hálózat „terére”, mint potenciális köztérre, a nyilvánosság új, digitális agórájára.¹² Tanulmányom következő részében azt szeretném körüljárni, hogy ezen elképzelések, remények miként alakultak át a web 1.0, illetve a web 2.0 időszakában.

A web 1.0 vonatkozásában a Chicagói Egyetem médiatanszékének vezetője, Zizi Papacharissi foglalta össze a hálózati kommunikáció nyilvánosságának sajátosságait.¹³ A kutató az ezredfordulón úgy vélte, hogy a virtuális szféra még csak nyilvános tér (*public space*), s igen kérdéses, hogy továbbfejlődik-e nyilvános szférává (*public sphere*)? Tanulmányának egyik alapkérdése, hogy az internet alapú technológia adatkeresési és tárolási tulajdonságai vajon olyan információkkal látják-e el a közéleti vita résztvevőit, melyek másképp nem érhetőek el. Egyáltalán reprezentatív jellegű-e (nem

habermasi értelemben) az a nyilvános tér? A hozzáférés és a jártaság egyenlő mértékben adott-e az emberek számára? Mindez azért lényeges a nyilvánosság szempontjából, mert a technológia távoli pontokat is összekapcsolhat, ám ezzel egyidejűleg közeliakat fragmentálhat. Összességében Papacharissi úgy véli, hogy a globális kapitalizmus miatt a net a jelenlegi politikai kultúrához fog igazodni, nem fogja megváltoztatni, átalakítani azt. Ennek bizonyítására három területet jár körbe, (1) az információ hozzáféréseinek kérdését, (2) a globalizáció versus fragmentáció, és végül (3) az elüzetliesedés kérdését.

Három szempont

Az információ-hozzáférés kérdése: Az internet technológiai sajátosságai miatt jó eszköz lehet a politikai participációhoz. De figyelembe kell venni, hogy az internethez való hozzáférés nem jelent feltétlenül nagyobb politikai aktivitást, illetve racionálisabb diskurzust. Inkább azt tapasztalhatjuk a digitális térben, hogy a közéleti, politikai vita ugyan átültetődött az internetre, de jellegében semmit nem változott. Azt is számba kell venni, hogy az információhoz való hozzáférés nem tesz bennünket automatikusan tájékozottá, tájékozottabbá. Ezzel kapcsolatban két „csalóka” pontra is rávilágít a szakirodalom: egyrészt az információval való túltelítettség az aktivitás *illúzióját* teremti meg, másrészt az online politikai véleménynyilvánítás a *befolyásosság hamis érzetét* kelti a médiahasználóban.

Globalizáció vagy fragmentáció: A viták kiszélesedése (földrajzi és számszerűségi értelemben) nem azonos a racionalizálódással, nagyon sok konfliktus, személyeskedés jellemzi az internetes térben zajló vitákat. Másrészt a globális kommunikációt lehetővé tevő technológia nem biztosít nagyobb megértést a különböző háttérű emberek között.

Elüzetliesedés: Az internet felülete vállalkozásokhoz kötődik, s a reklámbevételnek mindig nagyobb hatása van a műsorszerkezetre, a tartalomra, mint a demokratikus ideáloknak.¹⁴

Végül Papacharissi így összegzi meglátásait: „A virtuális szféra tükrözi az új társadalmi mozgalmak dinamikáját, amelyek már nem hagyományosan politikai, hanem kulturális területen küzdenek. A virtuális szféra még nem valóság, hanem vízió.”¹⁵

Tekintsük most át, hogy a hálózati kommunikáció web 2.0-es időszakában, amikor minden korábbihoz képest jóval aktívabb lehet a médiahasználó, és valós cselekedetek megvalósítására is alkalmas maga a médiaközeg,¹⁶ mi valósult meg a nyilvános szférából? A kérdés végiggondolásához Papacharissi szempontjait használom, végül reflektálok Taylor nyilvánosság-fogalmára.

A web 2.0 nyilvánossága tekintetében mit mondhatunk az információ-hozzáférés kérdéséről, nagyobb lett-e a politikai aktivitás, racionálisabb lett-e diskurzus? A válasz egyértelműen: nem. Bár, ahogy a bevezető történetből láthattuk, a technológia segítségével könnyebben hozzáférhető az információ, hiszen Snowden egy olaszor-

¹⁴Ezt a pontot részletesen kifejti Papacharissi egy későbbi könyvében: *A Private Sphere: Democracy in a Digital Age*. Polity Press, Malden, MA, 2010.

¹⁵Zizi Papacharissi: *A virtuális szféra*, i. m.

¹⁶A média fogalmának és használatának ez irányú átalakulásához lásd általános médiaelméletből Couldry, vallás és médiahasználat kapcsolatában Hoover írását. Nick Couldry: *Social Theory and Digital Media Practice*. Polity Press, Cambridge, 2012; Stewart M. Hoover: *Religion in the Media Age*. Routledge, Francis & Taylor, 2006.

¹⁷Kitta Gergely:
Médiahasználat a magyar ifjúság körében. In Székely Levente (szerk.): *Magyar Ifjúság 2012 – Tanulmánykötet.* Kutatópont Kiadó, Budapest, 2013, 250–283.

¹⁸Magyar vonatkozásban is összevethetjük ezt a web 1.0-es időszakról szóló írással, kutatással, mely pozitívabb képet mutatott, mint a web 2.0-es. Dányi Endre – Altorjai Szilvia: *A kritikus tömeg és a kritikusok tömege. Az e-demokrata vizsgálata Magyarországon.* Média-kutató, 2003 ősz; http://mediakutato.hu/cikk/2003_03_osz/05_kritikus_tomeg/?q=D%C3%A1ny+Endre#D%C3%A1ny+Endre

¹⁹Clay Shirsky:
The Political Power of Social Media. Foreign Affairs, 2011; <https://www.foreignaffairs.com/articles/2010-12-20/political-power-social-media>

²⁰Ethan Zuckerman:
The Cute Cat Theory: The China Corollary. 2007; <http://www.ethanzuckerman.com/blog/2007/12/03/cute-cat-theory-the-china-corollary/>

²¹Ez az átalakulás nem a véletlen műve. Az 1990-es

szági konferenciára Oroszországból jelentkezett be, s bárhol látható volt a YouTube segítségével, de az igazi kérdés az, hogy vajon rátalálunk-e ezekre az információkra egy olyan digitális környezetben, ahol csak a Facebook egymilliárdos felhasználói köre naponta 4,2 milliárd megosztást tesz, a YouTube-ra percenként több napnyi anyagot töltenek fel? Az információra való rátalálást persze segíthetik a keresőmotorok és saját beállításaink is. Mit látunk a politikai aktivitásnál? A Magyar Ifjúság 2012-es kutatás egyik pontja arra kérdez rá, hogy milyen tevékenységet és milyen gyakran végeznek a közösségi portálokon. (Az internet-hozzáféréssel rendelkező fiatalok 94 százaléka regisztrált felhasználó a Facebookon.) Mire használják leggyakrabban a közösségi oldalakat: többnyire magánjellegű információhoz hozzászólnak — 43 százalék, vagy magukról megosztanak — 39 százalék, cégekkel, márkákkal kapcsolatban végzett tevékenység — 14 százalék. A politikai témával kapcsolatban 12 százalék mondta, hogy hozzászól, míg 71 százalék sosem tenne ilyet, 11 százalék kezdeményez efféle vitát, 72 százalék viszont soha.¹⁷ Az adatokból látszik, hogy a politikai aktivitás inkább csökken, semmint nő. Ha ehhez hozzáteesszük azt is, hogy a média egyben politikai szocializációs színtér is, akkor ez különösen elgondolkodtató.¹⁸ Ráadásul az utóbbi időben nyilvánosságra került adatok azt is alátámasztják, hogy a politikailag aktívabb hozzászólók többnyire nem érdekmentes ágenssek, hanem egyik vagy másik politikai érdekcsoport fizetett kommentelői.

Arra is érdemes kitérni, hogy a web 2.0 aktivitása valójában mi-féle, milyen minőségű aktivitást is jelent? Számos tanulmány foglalkozik azzal, hogy a valós politikai, társadalmi átalakulások kikényszerítésében milyen szerepe volt a közösségi médiának, az Arab Tavasz eseményei a legkutatottabbak ebből a szempontból. Összességében azt lehet mondani, hogy a közösségi média nem újrapozícionálta a valós politikai akciókat, csupán a valós akciók jobb, hatékonyabb, gyorsabb koordinációját tette lehetővé. Valamint szerepet játszott ezek dokumentálásában és ezen dokumentumok nyilvánossá tételében.¹⁹ Ha a közösségi média tágabb aktivitási mintáit tekintjük, akkor említsük meg Ethan Zuckerman vonatkozó elméletét („the cute cat theory of digital activism”), mely úgy összegezhető, hogy a médiafelhasználók elsősorban jópofa képeket osztanak meg házi kedvenceikről, s aktivitásuk többnyire azt jelenti, hogy az alacsony „költséggel” letudható, népszerű kérdésekre, ügyekre reagálnak.²⁰ Ezt használják ki azok a kampányok, melyek vizuális része a „cuki cicákat” idézi, de mélyebb üzenetre, illetve problémára irányítja a figyelmet. Tegyük hozzá — mérsékelt sikerrel.

Nézzük meg, hogy a web 1.0-hez képest racionálisabb lett-e a web 2.0-n a diskurzus? A válasz itt is nem. Amit látunk, az nem a racionalitás, hanem a szórakoztatás felé halad, a memékultúra, a mémek elterjedése vonalán. Bár a mémeknek kétségtelenül lehet társadalomkritikai vagy politikai kritikai éle, az elsősorban szórakoztatási céllal fogalmazódik meg.

évek végére a hálózati kommunikációra építő, kereskedelmi tevékenységet folytató cégek jó része tőzsdére ment. Akkoriban ezt remek befektetésnek tartották, jól jegyezték a részvényeket, ám az ágazat nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, s rendkívül sok cég csődbe ment az ezredfordulóra. Erre a folyamatra utalnak a „dotkom lufi kidurranása” népszerű elnevezéssel. Ezután a fejlesztők, például O'Reilly is kifejezetten azon dolgoztak, hogy egy gazdasági értelemben sikeresebbnek bizonyuló platformot hozzanak létre, s ez lett a web 2.0. Bár szlogen szinten szerepelt programjukban a hálózat demokratizálása, vélhetően nem politikai értelemben gondolták rá, hanem a széleskörű elérhetőség gazdasági jelentőségére figyeltek.

További komoly probléma a politikai aktivitás tekintetében a valódi hírforrások beszűkülésének kérdése. Mivel a különböző forrásokból, médiumoktól származó hírek ma már nem a web 1.0-es felületről, hanem a Facebookról „fogyasztódnak”. Magyarul jóval nagyobb az olvasottsága annak a hírnek, publicisztikai írásnak, mely nemcsak a médium honlapján (nol.hu, mno.hu, valasz.hu), hanem annak Facebook oldalán is megjelenik.

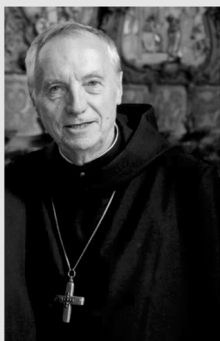
Papacharissi második pontja a globalizáció vagy fragmentáció kérdésével foglalkozott. Ezzel kapcsolatban a web 2.0 esetében azt mondhatjuk, hogy a politika elsődleges kerete még mindig nemzetállami — nem globális. A globális láthatóság egyelőre konfliktusokkal terhelt, konfliktusokat és nem közeledéseket termel.

S eljutottunk a legfontosabb kérdésig, az elüzetiesedéshez. A web 2.0 a web 1.0-hez képest sokkal erőteljesebben üzleti jellegű.²¹ S épp ezért vélem úgy, hogy analógiaként gondolhatunk arra a folyamatra, melyet Habermas a klasszikus polgári nyilvánosság helyébe lépő manipulatív nyilvánosság létrejötténél feltárt. Vagyis az egyre inkább üzletivé váló média a haszonmaximalizálás érdekében politikai értelemben kiüresedik. Ha nem is egyezik meg minden elemében a folyamat, azért komoly hasonlóságokat láthatunk.

Tanulmányon végén röviden visszautalnék Charles Taylor elméletére, mely szerint a nyilvánosság politikán kívüli, szekuláris, metatopikus tér. Ennek keretében mit lehet mondani a web 2.0 média nyilvánosságáról? Politikán kívüli — igen, de célja nem a politikai kontroll megteremtése, ahogy az Taylor elméletében szerepelt, hanem marketing jellegű. Megítél(het)i, megteremtheti a legitimitációt — bár a lehetőség adott, nem a legitimitáció megteremtése, megítélése a fő szervezőerő, hanem a tetszés, a like. S bár kétségkívül szekuláris és metatopikus tér, ám a fentiek miatt úgy vélem, mégsem tarthatjuk nyilvánosságnak a web 2.0-t, a közösségi média felületét.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

NOTKER WOLF OSB



Ne nyugtalankodjék a szívetek!
Hogyan élhetünk teljes életet?

NOTKER WOLF

Ne nyugtalankodjék a szívetek!

Hogyan élhetünk teljes életet?

Notker Wolf a bencés rend legfőbb vezetője, prímásapátja igen sokoldalú egyéniség: gondolkodása, életstílusa mélyen benne gyökerezik a bencés lelkiségben, másfelől viszont a rend vezetőjeként szinte folyamatosan utazik szerte a világban, hogy fölkeresse a rendnek a világ szinte minden pontján megtalálható kolostorait. Könyve a szerzetesélet példájából kiindulva kínál tanácsokat a kiegyensúlyozottabb, boldogabb élethez, időnk helyes beosztásához, az étellel együtt járó konfliktusok elkerüléséhez vagy kezeléséhez.

Ára: 2.800 Ft

A Kert-kápolna orgonája a szél

VASADI PÉTER

Együtt kaptad magassal
a mélyet. De írnod a
mélyet kell — magasan.
Nem a fényt, a sötétséget.
Nem a megtestesülést, a teremtést.
Nem a békességet, a harcot.
Nem a nyugalmat, hanem érte
a küzdelmet. A megosztottságot,
nem a pompát. Nem
a tökélyt, a töredékességet.
Nem az öntelt gőgöt,
a soványak remegését.
Nem a sikert, elhordva
a bukást. Nem a győzelmet,
a mindig végsőnek tetsző
vereséget. Nem a dicsőséget,
hanem a senkik vánszorgását.
Nem a fölényes erőt, hanem
a gyöngék, betegek, nincstelenek
örökös reményét, várákozását.
Nem a mennyei udvartartást
káprázatosan, hanem a
kétlábúak fölszabadult örömét.
Nem a hars hahotázót,
hanem aki a gyász súlya
alatt lerogyott. Az életet, nem
a halált. Nem a márványsima
bőrt, a sebeket. Nem a szépségest,
az elnyűtt szelídek derűjét.
Nem az agyba-főbe dicsért
múltat; a jövőt, s a jelen
vajúadását, kockázatát.
Ámen. Ámen. Ámen.

Kert-kápolna

Most, hogy már nem
mehetek Hozzád heti
egyszer sem,
folyton Nálad időzöm.
A Fiú is „szüntelen
kínálja
bocsánatát”. Szíven ütött
ez a mondat egy igen gyöngye
beszéd
bozótosából kivöröslő
tulipánként. Nekem van
szánva, dobbant
egyet
a mellemben.

✱

Szent ez a semmi
a kertben. Tele van
az üressége. Ibolyás
füve zöldell, oszlop
fái kétoldalt magasodnak,
százéves, göbös-göcsörtös
orgonatörzsek egymáshoz
szögelve, kettő között
az az egy ki ne dőljön;
mint az elaggott próféták.
A kert boltozata az ég.
A szomszédok hatalmas
ciprus-angyalai, fenyői
között énekesmadarak
röpködnek, s kiülnek
hintázni a lombcsúcsra.
Szárnysuhogásos itt a
jelenlét. De jelenlét.

✱

Az okos léggömb nem
kérdézi: mért raknak
rám ennyi koloncot,
ha úgyis ledobálják?
Ellenállhatatlan, s hív
a magasság. Ez a titok.
A hiánytól száll föl a

*léggömb; ha talál, süllyed
alá, és — némi rumli után —
emelkedik újra. Mióta a Fiú
megjárta a poklot, ami
fönt van, ugyanaz lent is.
Azóta bukva is emelkedhet
az ember, ha a Másikra veti
figyelmét. Ő az Ugyanaz.
Ugyanaznak a másik bárki
lehet. A szív ébersége
nagy ajándék. Ez viszi át
tegnapjaidat a jövődbe,
súgja füledbe a kert.*

✱

*Az Ugyanaz ebben a csöndben
adja szüntelenül, s önti
új formákba szavad, minek
most ne legyen hangja.
Hagyd lenni a szíved. Csak
nézz. Csak tiszteld azt,
ami van. Tudja a dolgát.
Légy csöndes. Lágy csönd.
Megerősödsz benne. Élj.
Éljenek. Ámuljatok együtt.
Ezt jelenti a szüntelenül.
...Nem semmi a semmi. Nem
is semmi, hanem Semmi.
A semmi nincs is. Aki
Van, nem így van. Ő Van.
Mindaz, ami létezik, hordja
magán a jegyét. Bármilyen parány,
bármilyen hatalmas. Az Univerzum
súlya a Semmi. Nélküle elszáll.*

✱

*Az egészséges, ha nincs
betege vagy öregje,
félelme. Kinek él?
Élet-e az, ha magának?
Kitérő az a válasz is,
hogy a családjának.
Attól a mindenki lehet még
idegen s hajléktalan is.
Éhes. Kitaszított. Sebesült.
És hogyan ne legyen?
Ha nem kap? Senki sem ad?*



Betegemnek nézem a bőrét.
Kortalan és szép. Arca
egy ártatlané. Szeme
újra őzbarna. Mosolyog.
Nem készülődünk ünnepekre.
A nagy, nehézselymű ünnep
bennünk leng, lebben föl
a rácsos ágyoltár körül.
Itt mutatom be különös...
Igaz, néha szemrehányó
hangfekvésben, mert kinek
s miért tartozunk ezzel?
Nem erőltetem a választ.
Még kevesebbet mondok,
mint eddig. Mindketten
megelégszünk jelzéssel.
Semmi fecseges. Ami a rostán
fönnakad, éppen elég. Nem
fényeskedik ugyan,
szürkéje beszédes.

Három tengeri közjáték

CZIGÁNY GYÖRGY

„Ecco mormoral l'onde”

Itt hullám susog s tenger a zene:
l'aura, vagy Laura, hajnal hűs szele
testén s napfényből szakad csíkra csík,
zöld ágak árnyukkal öltöztetik.
Sorrentóban, hol Tasso született? —
vagy másutt az est, Nápoly is lehet:
dallam, négyszáz éves szív kiált,
öt szólam, Monteverdi-madrigált
zendítve meg zümmög, suttog a kar.
Egy néger lánynak mondom el hamar
a teraszon: Gonzaga herceg és
a Mester járt ám nálunk s nem kevés

gond közt lát Dunát, Esztergom alatt.
Emléke a városban fennmaradt
s utca van róla elnevezve ma,
e dombon minden szemetes-kuka
hasán mésszel írt betűk hirdetik.
Harsány a múlt, a muzsika szelíd.
Tenger van ott és itt, alant, felül.
Víz-messzeség szívéinkbe szenderül.

Sirály-szárnyon villan

Óceán-időnk partjain
emlék: a halál mosolya.
Anyám földre hevert álmom.
Mind szíve közepében égve
látjuk, e létnek nincsen széle:
sírkövek napoznak,
nevetés lángol,
szájszéli fehérség
a gyász kemencéin.

A Trieszti Öböl

A Trieszti Öbölként lajstromozott benyomás-halomról
szó sem esik. „Babits meghívott, jöjjenek el ide
az asztalukhoz szerdán. Az itt volt, ahol ülünk,
kicsit beljebb” — mondta Ottlik a Duna-korzó teraszán.
A trieszti öblöt persze soha nem látta, viszont
címet adott Duinóban írt elégiámnak. Nincsen
hajó, futár, üzenet. Se kikötő. Narancsszín
vitorla sincs. „A duinói bolt bezár” — írja
a vers fölé. Both Benedekről beszél, amikor
belegázol mondataiba, szétszaggatja szavait
az elrobogó 2-es villamos. Hajókiért is, mintha
az egészet lefújná. Akkor itt a vége? Cipi a nappal
szemben ül. Kánikula kell neki, tomboló, mértéktelen
nyár. „Harminckét foggal kell harapnunk
a napfényt és mérgeznünk, fogyasztanunk magunkat,
hogy érettek legyünk a halálra.” Rántott a vállán.
Mintha lesöpörné az asztalról tulajdon kézfejét.
Csontos, heves a keze. A poharához nyúl s gyorsan
előbbre koppintja az asztalon, mint sakkfigurát,
azután ugyanígy vissza. Hogy-hogy?!
Köhint, nevetgél.
Tengerről hallgatunk.

Pécsi látogatás

(regényrészlet)

1955-ben született a normandiai Montivilliers-ben, 2007 óta Budapesten él. Író, filmes szakember, műfordító, többek között Kosztolányi Dezső, Csáth Géza és Örkény István műveit fordította franciára. — Az itt közölt részlet legújabb művéből, a *Pécsi látogatás* című kisregényéből származik, mely a 2015-ös Ünnepi Könyvhétre jelenik meg a Fekete Sas Kiadónál.

Pécs szerény méretű városnak látszik, mely megmaradt emberi léptékűnek, bár eddig még egy lélekkel sem találkoztam benne. A vasútállomás felé tartok. Ez csak amolyan meggyőződés. Tudom, hogy nem lehet másképp.

Nem sokkal később ott álltam a homlokzatáról könnyen felismerhető épület előtt. A vasútállomások homlokzatát ugyanis rögtön felismeri az ember. Van valami közös a világ összes vasútállomásának homlokzatában. Akkor is, ha egyáltalán nem hasonlítanak.

Ezen az épületen azonban volt valami különös — mégpedig egy nagy, félkör alakú sárga ablak, fekete sugarakkal. Gúnyosan tekint rám, mint egy falióra maradványa, melyről levették a mutatókat. Az időt.

Bent megszámlálhatatlan faállvány támasztja az épületet, olyan az egész, mintha egy óriás pókhálóba lépne az ember, melynek minden zuga csapdát rejt.

Egyetlen kijelzőt sem láttam. Nincs menetrend. Nem tudni, honnan hová mennek a vonatok. Se az indulás, se az érkezés idejét. Se a vágány számát.

Az egyik zugban, az állványok félhomályában, nyitott pénztárt fedezek fel. Egy árny rajzolódik ki, mozdulatlanul ül a kis tejüveg ablak mögött. Kísérteties emberi árny, minden látható életfunkciójától megfosztva. Az első árny, amellyel reggel óta találkoztam.

Kisértőtálmam a peronra. A vágányok üresek. Az állomásfőnök az egyes vágány mellett ül, hidegtől dermedten, tőlem pár lépésre. Szinte láthatatlan. Remeg. Nyakában fakó síp, egyik kezében színes tárcsa, melynek fehér vas nyelét szorongatja. Várja, hogy jelt adhasson a következő vonat valószínűtlen indulására. Nyilván valami tévedésről lehet szó. Talán ő tévedett, talán más.

Semmi jelét nem látom annak, hogy ma egyetlen vonat is járt volna a pécsi pályaudvaron. Azt viszont tudom, hogy még ha nincs is másik vonat, ő az utolsóval fog érkezni.

Tudom, hogy időben vagyok. És azt is, hogy itt lesz. Mert jönni fog. Ebben egészen biztos vagyok.

Nem kellett várnom. Nem is érkezhettem volna pontosabban. Akárcsak a vonat. Sem előbb, sem később. Ő volt az egyetlen leszálló utas. Sőt az is lehet, hogy az egyetlen utas az egész vonaton. Nem kért segítséget. Nem tudom, hogyan csinálta. A szinte láthatatlan és reszkető állomásfőnök nem mozdult, ugyanolyan dermedten ült a padon.

Ő pedig ott ült a peronon a tolókokcijában, teljes készenlétben.

Nem akartam az állomáson fogadni. Meg se fordult a fejemben. Nem is szeretném, ha észrevenne. De azért természetesen ragasz-

kodtam hozzá, hogy jelen legyek az érkezésekor. A világerő sem akartam volna, hogy bármi baja essen. Ilyen időben. Ilyen időben. Még Pécsen is, ebben a nyugodt városban.

Gyorsan elbújtam az állványok mögé, gondoltam, hagyom, hadd boldoguljon egyedül. És azt sem szerettem volna, ha úgy érzi, figyelik. Valószínűleg nem is remélte, hogy várni fogom. Sőt bizonyára nem is akarta volna.

Minden várakozás nélkül, magabiztosan indult el a kijárat felé, két karjával hajtva a tolókocsi kerekeit. Ott egy ideig nézte a fekete éjszakában fehérlő utcát. Mintha örülne, hogy itt van. Aztán halottam, hogy sóhajt egy nagyot.

Idős kora ellenére nem volt különösebben ügyetlen. Nagyobb nehézség nélkül lejutott a lépcsőn a tolószékével. Kicsit lassan ugyan, de szerencsésen.

Én is elindultam, és óvatosan, kis távolságot tartva követtem. Semmit sem tudok kijelenteni teljes bizonyossággal. Lehet, hogy mégiscsak érezte a jelenléteimet? Nem tudom, de ha így volt is, semmi jelét nem adta ennek.

Csikorogtak a kerek a hóban. Gondolkodás nélkül befordult a Szabadság utcába — az első utcába, amely úgyszólván az útjába került. Egyenletes ritmusban és még csak nem is lassan haladt tolókocsijával a járatlan, hófedte út közepén. Nem volt csomagja, s ami még meglepőbb, meleg ruhája se. Az állomáson nem volt sok időm megfigyelni a részleteket, csak fél szemmel láttam a ruházatát: egyszerű szürke öltöny, fehér ing bordó nyakkendővel, fején pedig kockás svájccsapka és klasszikus fekete keretes szemüveg. Az arcvonásait viszont egyáltalán nem tudtam kivenni, mert féltem, nehogy észrevegyen.

Nem tudhattam persze biztosan, hogy szenved-e a hidegtől. De minden mozdulata arról árulkodott, hogy tudja, mit csinál.

Miután kiért a sugárútra, jobbra kanyarodott, majd a következő kereszteződésnél magabiztosan befordult balra. A Jókai utcába ért, ahol továbbra is az út közepén haladt, minden tétovázás nélkül, mintha világéletében ismerte volna ezt a várost.

Egy kis idő múlva, amint kiért az utca végén lévő szép kis térre, messziről is látszott, hogy gyorsítani kezd.

Rögtön én is sietősebben szedtem a lábam. De mire a térre értem, eltűnt.

*

Ma reggel fagyos a levegő. A vékony, tejszerű fátyolba burkolózó égen mosolyként szüremlik át a fény. A havazás most éppen elállt, ki tudja, talán az éjjeli tombolásban merült ki annyira, hogy a hó most tánc helyett békés álomba merülve nyújtózott el a Széchenyi téren.

Tettem pár lépést előre a tágas eszplanádon, ahonnan több, különálló lépcsősor vezet a smaragd kupolás dzsámi vaskos árnyáig.

Késő délelőtt van, de sehol semmi mozgás, sehol egy járókelő. A város még alszik, nem tudom, miért. Az enyhén emelkedő, hó-

födte téren egy lélek sincs, csak ő. Így tehát előbb ideért. És vár rám. Mozdulatlanul. Ott ül a tolószékében, a tér közepén magasodó műemlék tövében.

Szép lassan elindultam felé. Hallania kellett a hóban csikorgó lépteimet, de a fejét se biccentette. Csak várt, tolószékével a dzsámi felé fordulva nézte a kupolát kíváncsian. Vagy talán inkább csak türelmesen?

Mikor odaértem, valahogy zavarban éreztem magam. Nehezen tudnám megmondani, miért. Kissé összeszorult a szívem, azt hiszem. Vagy idegesség. Valami homályos, tétova idegesség lehetett.

Az öregember továbbra sem fordult felém, ezért enyhén kitértem oldalra, hátha észrevesz, mielőtt köszönnék egymásnak. De egy szó sem hangzott el. Nem lepődött meg, csak nézett rám, üres tekintettel. Nem örült. És nem volt szomorú. Mintha pontosan úgy történe minden, ahogy történnie kell.

Elmosolyodtam, aztán kissé zavartan, de gyorsan elővettem a vastag plédet, amit magammal hoztam. Biztos voltam benne ugyanis, hogy az öregember ma sincs a hidegnek megfelelően öltözve.

Mozdulatlanul ült tovább vékony, szürke öltönyében és szandáljában, összeszorított térddel és leesett vállal. Amikor a térdére terítettem a vastag plédet, és betakartam vele előbb a lábát, aztán nyakig az egész testét, szép lassan felemelte a fejét, majd kifejezés-telen arccal, alig észrevehetően biccentett.

Néztük egymást ártatlanul, a másik tekintetén átsuhanó, vagy inkább menekülő tekintettel, mint két idegen, aki szavak nélkül faggatja egymást, holott tudják, hogy már amikor megbeszéltek a találkozót, akkor sem értették, mi szükség van rá. Ami talán legalább olyan természetes, mint amennyire valószínűtlen. Két idegen, akit valami láthatatlan, szinte titokzatos kötelék köt össze, közben pedig mindkettejüknek az jár a fejében, vajon mit keres itt, és ugyan miért kellett találkoznia a másikkal. Itt és most.

Az öreg mintha nem vett volna tudomást rólam. Lassan felemelte a fejét, előbb egy ideig a dzsámit bámulta közönyösen, aztán a körülötte lévő világot kezdte szemlélni: a hóval borított teret, az impozáns épületeket, melyek büszkén, együttérzést hirdetve bújtak össze a nagy hidegben. Aztán megint maga elé nézett, a semmibe, furcsa vigyorral az arcán, mintha saját magától kérdezné: hol vagyok? nem tudom, nem ismerem itt semmit, nem ismerem ezt a helyet...

Szólni akartam. Néhány szót mondani neki. De nem tudtam, hogy szólítsam meg. Közvetlen legyek? Vagy inkább távolságtartó? A döntő kérdés pedig — amelytől függ az összes többi —, hogy magázzam vagy tegezzem? Tudnám-e tegezni? Össze voltam zavarodva, nemcsak a helyzet miatt, hanem amiatt is, hogy képtelen voltam megválaszolni a kérdést, amelynek nem szabadott volna kérdésként felmerülni.

Végül a magázás mellett döntöttem:

— Gondolom, elfáradt az utazásban.

Láttam, hogy az első szavak hallatán fülelni kezd. De válaszolni nem válaszolt. Nem éppen udvariatlanságból vagy megvetésből, inkább csak mintha várta volna a folytatást. A folytatást, ami szűkségszerűen csakis monológ lehetett.

A tekintetét is elfordította. Mintha zavarban lett volna. Talán csak amiatt, hogy szól hozzá valaki, akit nem is ismer. Végül felnézett, mintha kérdezni akarna valamit, csak nem sikerülne, aztán ismét le-sütötte a szemét, mint aki rájött, hogy már nem is tudja, mi lett volna a kérdés.

Riadtan néztünk egymásra egy-két pillanatig. Aztán szó nélkül a tolokocsi mögé álltam, és semleges hangon, választ nem várva így szóltam:

— Tegyük egy sétát a városban!

Meglepődtem. Gondolkodás nélkül rávágta, hogy „Jó!”, erőtlen, de határozott hangon, továbbra is csak maga elé nézve. „Jó!” — mondta még egyszer megerősítésképpen, de még csak nem is biccentett.

Tolni kezdtem. A kerekesszék finoman indult meg a porhanyós hóban. Találomra indultunk el. Nem beszéltek meg, merre menjünk. Egyenesen előre. Amerre a lábunk, no meg a kerekünk vitt.

Felmentünk hát a dzsámi előtti térre. Ő nem szólt többet, meg se moccant, hagyta, hogy toljam. Igaz, nem láthattam az arcát, de valahogy teljesen közönyösnek képzeltem. Azért biztosan boldog. Legalábbis én úgy éreztem. A lelke mélyén boldog. Vagy ha nem is boldog, legalább elégedett. Békésen élvezzi a zötykölődést a kis kocsiban.

Befordultunk a Pannonius utcába, a székesegyház felé. A kerekék szokatlan, tompa zajjal karistolták a havat. Az út közepén mentünk a friss, puha hóban. A hideg éjszaka miatt kissé jeges is volt. Jó ideje nem járt erre egyetlen autó sem, holott ez a belvárosi utca általában elég forgalmas. Végül a következő kereszteződésnél talákoztunk az első emberrel. Egy nő volt az, a gyerekével. Szemlátomást nem tetszett neki, hogy az út közepén megyünk, nyilván azért, mert tilos és nem szokásos. Hirtelen karon ragadta a gyerekét, majd bosszúsan, villámló tekintettel meggyorsította a lépteit.

Nem sokkal később a székesegyház magasságába értünk. Lélegzetelállító volt az épület még onnan is, ahonnan mi néztük; ahogy négy vastag szürke tornyával lomhán nyújtózott az ég felé. Kicsit csalódott voltam, hogy útítársam a legkisebb jelét sem mutatja az érdeklődésnek. Azért tettem egy kísérletet. Mondtam neki, hogy a város leghíresebb műemlékét látja. Nézte, de mintha nem látna ott semmit, elfordította a fejét.

Nem mintha nem lett volna benne kíváncsiság, vagy mintha minden hidegen hagyta volna, csak más járt a fejében. Épp egy piros vaskorlátot figyelt a nagy parkra nyíló utca túloldalán, melynek láttán most először mozdult a karja, mintegy az irányt mutatva. Gondolom, kíváncsi volt, mi lehet odalent, a korlátan túl.

Néhány méterrel lejjebb, a vastag hótakaró alól előbukkanó súlyos kövek sötét arabeszkjeiből egy ókori templom maradványai rajzolódtak ki.

— Mi ez? — hebegte halkán az öreg. — Ismered?

Aztán a korlát mentén óvatosan leereszkedtünk a romokhoz. Megláttam egy táblát.

— Egy kis templom romjai, az első keresztények idejéből. Illetve, a tábla szerint mauzóleum. Régen sírhely lehetett...

Ismét bölintott, egészen lassan, majd hosszasan nézte a komor helyet. Az alacsony fal, melyre finoman rárakódott a hó, világosan feltüntette a műemlék alaprajzát.

Szép lassan bolyongtunk tovább, és hallgatagon átvágtunk a nagy lejtős parkon. A nap most először próbált áthatolni a szürke felhők vékony fátylán. A tér mintha egy pillanatra felébredt volna a nagy világosságtól. Hunyorognom kellett a hirtelen verőfényben.

Elnyújtott berregés hallatszott. Az utcába, ahova a térről kiértünk egy autó hajtott be, mely óvatosan, szinte lépésben gurult a jeges úton. Rögtön, hirtelen mozdulat nélkül tettem egy negyed fordulatot a tolokocsival, és az első kerekeket kissé megemelve próbáltam felkaptatni a járdára. Ott haladtunk tovább.

Az autó vezetője, amint mellénk ért, dudálás helyett csak mogorván intett felénk, majd gyorsítva eltűnt abban az irányban, ahonnan jöttünk.

— A ferences templom — mondtam hangosan, bár inkább csak magamat próbáltam betájolni — és a Ferencesek utcája...

Kíváncsian, mosolyogva néztem körül. Afféle nyugodt elégedettséggel.

— A Szent Ferenc negyedben vagyunk — tettem hozzá enyhén megemelve a hangom, látván, hogy az öreg most végre figyel.

— Ismerem... — dünnyögte minden magyarázat nélkül, semleges hangon, szinte alig hallhatóan. — Ismerem...

— Igazából csak én hívom így — folytattam. — A templom miatt, az utca miatt...

— Te ismered ezt a negyedet? — vágta rá ahelyett, hogy megvárta volna, míg befejezem a mondatot. — Én igen, én nagyon jól ismerem.

— De most külföldön vagyunk, Pécsen, a régi ferences negyedben. Valószínűleg nem ugyanarról a negyedről lehet szó — mondtam, hogy fenntartsam a kezdődő beszélgetést.

Az öregember azonban, akit továbbra is csak hátulról láttam, ismét hallgatásba merült. És a csönd megint eltartott egy ideig. Aztán:

— De maga miért tegez engem? — szegeztem neki a kérdést kíváncsian, a háta mögül. — Nem értem.

A kérdésre nem jött válasz. Toltam tovább a kocsit, mintha nem is mondtam volna semmit.

— Ez itt a szent szobra — mondtam. Megálltunk.

Assisi Ferenc bronz szobra állt előttünk, készségesen, egy álkút kávéjában, melyen két, ugyancsak bronz galamb csipegetett.

Az öregember fel se emelte a fejét, továbbra is maga elé nézve megszólalt:

— Mert... a magas életkorom felhatalmaz rá.

Ez volt a válasza. Végül felnézett a szoborra. Kicsit félrehúzódtam, nemcsak azért, hogy egy-két percig magára hagyjam, hanem azért is, hogy nyugodtan figyelhessem. Meglepettnek tűnt. Orrcimpáit kissé összehúzza, tetőtől talpig végigmérte a szent magas alakját, aki egyik kezében galambot tartott, a másikat pedig — benne pár képzeletbeli kenyérmorzsával — a kút peremén lévő bronz galambok felé nyújtotta. Az öreg tekintete végül ez utóbbiakra szegeződött. Kíváncsian nézte a jelenetet. Most láttam először mosolyogni. Ő is nyújtotta kezét a fém madarak felé, erőltlenül, mintha mondani vagy adni akarna nekik valamit, ki tudja, talán épp pár nem kevésbé képzeletbeli kenyérmorzsát. Az egyik szoborgalamb feje a szent felé fordult. Az öregember a galambot utánozva felnézett Ferencre. Egy tréfás kedvű járókelő néhány szelet friss kenyeret tett a szent és a másik, csipegető galamb lába elé. Az öreg előbb a kenyeret, aztán ismét a szobor arcát nézte. Hosszasan. Vonásai felengedtek. Elégedettséget láttam rajta. Titkos elégedettséget. Azt hiszem, ekkor fordult először felém, és nézett rám, úgy igazán.

— Nem éhes? — kérdeztem mosolyogva. — Elviszem ebédelni!

Még mindig csak nézett, szinte vidáman. De nem válaszolt. Várt, gondolataiba merülve meredt rám. Láttam, hogy tekintete egy pillanatra a semmibe vészett. Majd visszatért felém. Aki még mindig pár lépéssel távolabb vártam. Ekkor félénken, alig látható mozdulattal, beleegyezően bólintott.

A tolokocsi mögé léptem újra, aztán szép lassan kószáltunk tovább. Reméltem, hátha összefutunk egy járókelővel, akitől megkérdezhetném, hol találok éttermet. De az utcák változatlanul és megmagyarázhatatlanul kihaltak voltak. Délben. A város központjában.

A Ferencesek utcáját szerencsére üzletek szegélyezték. Egy szerezny fogadó elé értünk. Tettem egy próbát, lenyomtam a kilincset. Kinyílt az ajtó. Egyedül mentem be, előbb csak érdeklődni. Egy morcos, gömbölyded nő jött elő. Világosan éreztem, hogy zavarok. Ennek ellenére hajlandó volt — igaz, egyetlen mosoly nélkül — kiszolgálni bennünket.

Helyet foglaltunk, bár ez sem ment olyan könnyen. Nem volt ugyanis egyszerű utat törni a tolokocsival a szűk teremben. De most ott ültünk egymással szemben, a találkozásunk óta először. Fel sem merült, hogy bármiféle magyarázkodásra volna szükség. Foglyai voltunk a helyzetnek, amelybe belecsöppentünk, és nem tehattünk mást, mint hogy egyszerűen csak átéljük, ami történik velünk. Még ha valami vagy valaki elrendezte volna is ezt a találkozást, akkor sem lett volna más dolgunk, mint a rejtéllyel nem törődve a lehető

legnyugodtabban lemondani mindenféle magyarázatról. Talán mindketten kissé belefáradtunk abba, hogy mindig mindent meg akarjunk indokolni. Ki tudja, talán a szellem tunyasága ez. Vagy inkább vágy az adott helyzet megélésére. Mintha a magyarázatok helyett most valami bizonyosságnak kellene felülkerekednie, mintha az volna a cél, hogy a lehető legkisebb erőfeszítéssel megelevenedjen az emlékezet. Megelevenedjenek az érzelmek.

Az öregember időnként rám nézett, még mindig kissé gyanakvóan, de látható örömmel, hogy asztalhoz ülhetett, ráadásul a melegben. Arca, melyen ugyan nyomot hagyott az idő, most kinyílt, miközben ő maga továbbra is ott maradt szánalmat keltő és nyugtalanító szomorúsága mélyén.

Rendeltünk. Azt akarta, hogy én válasszak neki. Bort, azt mindenképpen kért.

Némán koccintottunk. Láttam a fekete keretes szemüvege mögött a vörös szemeit.

— Tudod te, hány éves vagyok? — mondta hirtelen reszelős hangján. — Száznégy éves vagyok, az áldóját neki! — kiáltott fel büszkén, s az arcán átfutó szinte pajzán mosoly mögött megvillant arany fogsora. „Száznégy éves!” — csettintett a nyelvével többször, és már nyúlt is a pohár felé, óvatosan megragadta, majd nagy nehezen kis kört formált ajkaiból, melyek remegve közeledtek a pohár széléhez. Csak egy kortyot ivott, aztán megint elégedetten csettintgetett a nyelvével.

— Száznégy — ismételte bólogatva —, ahogy megmondtam! — bizonygatta képzeletbeli beszélgetőtársának, hiszen láthatóan nem is várt választ tőlem. — Mindig is tudtam, mindig mondtam, hogy százhárom éves koromig fogok élni. Úgyhogy egy éve már csak repetázok...

Szemei egy pillanatra a semmibe vesztek, mintha a mondat további részét csak gondolatban folytatná, ha egyáltalán folytatta.

— Nahát akkor... — mondta, még mindig csak magának. És megint bölintott.

— Most mit mondjak erre? — kérdezte felém fordulva. — Ez már életkor, igaz-e? Kész gálya...

Hirtelen bosszúság jelent meg az arcán.

Alig evett, de azt a keveset viszonylag jó étvágygal. Úgy láttam, nem akar erről többet mondani. Megint egykedvűvé vált.

— Fáradt vagyok. Kimerült. Most már szeretnék pihenni.

Kiléptünk az étteremből. A Ferencesek utcáján keresztül hamar a Széchenyi térre értünk. Éppen oda, ahol előző este hirtelen szem elől veszítettem. És ahová a ma reggeli találkozózt megbeszéltük.

— Most pedig, fiacskám, eressz utamra...

Gondolkodtam, hogy elengedjem-e a tolóközi fogantyúját.

Lassan távolodott, két gyenge karjával elszántan hajtva a tolóközi kerekeit.

Szemlélatomást el akarta kerülni, hogy megtudjam, hol szállt meg.

Hazugság, igazság, irodalom: Foucault, Beckett

CSEKE ÁKOS

1976-ban született. APPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2014. 2. számunkban közzöltük.

¹*Mi a szerző?*

In: *Nyelv a végtelenhez.* Latin Betűk, Debrecen, 1999, 122 (ford. Erős Ferenc és Kicsák Lóránt).

²*A diskurzus rendje.* In: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk.*

Pallas-Attraktor, Budapest, 1998, 50 (ford. Romhányi Török Gábor).

³Lásd: *À propos de Marguerite Duras*, In: *Dits et écrits I. 1954–1975.* Gallimard, Paris, 2001, 1630, illetve *Archéologie d'une passion*, In: *Dits et écrits II. 1976–1988.* Gallimard, Paris, 2001, 1427.

⁴*Le courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1984.* Gallimard/Seuil, Paris, 2009, 174.

Különböző könyveiben, interjúiban és előadásaiban, melyek több ezer oldalt tesznek ki, Michel Foucault tudomásom szerint összesen ötször utalt, nagyon röviden, Samuel Beckett művészetére: a hatvanas-hetvenes évek két fontos szövegében, a *Mi a szerző?*-ben¹ és *A diskurzus rendjében*,² egy 1975 októberében, illetve 1983 szeptemberében készített interjúban,³ illetve egyik utolsó, a Collège de France-ban elhangzott előadásán, 1984-ben.⁴ Több ezer oldalon öt apró utalás: azt híhennék, hogy itt nem nagyon van miről beszélni. Mégis azt gondolom, hogy érdemes közelebbről szemügyre venni ezeket az utalásokat, nemcsak azért, mert az előfordulások száma nem feltétlenül jelzésértékű a hatás minősége és intenzitása tekintetében, hanem azért is, mert ez az öt hivatkozás meggyőződésem szerint egy olyan történetet rajzol ki, amely bemutatja Foucault pályájának alakulását a hetvenes és a nyolcvanas években, vagyis rálátást biztosít arra a fordulatra vagy törésre, amely Foucault kései gondolkodásában ment végbe.

Az interjúk közül az elsővel nem érdemes részletesebben foglalkoznunk, hiszen ott Foucault tényleg csak egészen futólagos utalást tesz Beckettre mint arra a szerzőre, aki Blanchot mellett szerinte még hatással lehetett Marguerite Duras művészetére. Az 1983-as beszélgetés fontosabb, ott ugyanis Foucault azt ecseteli, hogy milyen elemi hatással volt rá egyetemi hallgató korában minden más művet és szerzőt megelőzve a *Godot-ra várva*: „Ahhoz a generációhoz tartozom, amelynek tagjai egyetemista korukban egy olyan horizontba voltak bezárva, amelyre a marxizmus, a fenomenológia és az egzisztencializmus nyomta rá a bélyegét. Ezek persze irtó érdekes és ösztönző dolgok voltak, de egy bizonyos idő után úgy éreztük, hogy megfulladunk ebben a közegben és hogy valami egészen másra vágyunk. Ebben az időben pont olyan voltam, mint bármilyen más filozófushallgató; ami az igazi törést jelentette, az nem volt más, mint Beckett, egészen pontosan a *Godot-ra várva*, amely lélegzetelállító hatással volt rám.” Foucault azt is megemlíti, hogy minden más nagy olvasmányélménye ez után következett, vagyis hogy Beckett volt az, aki mintegy felnyitotta a szemét, és hogy csak ezt követően kezdte el megtalálni azokat a műveket és szerzőket, akik később fontosak lettek számára: Foucault itt többek között Blanchot-ra, Bataille-ra, Robbe-Grillet-re és Barthes-ra utal. Foucault számára Beckett tehát egyfajta őselményt, valami ősröbbanást jelentett, aki mintegy

kiúzta őt a gondolkodás megszokott pályáiról és megnyitotta az utat a másként látás és másként gondolkodás művészetére felé.

A hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején elhangzott előadások azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy pontosan miben jelentkezett ez a törés vagy változás: arról a hazánkban talán túlságosan is jól ismert elméletéről van szó, amely a szerző és a szubjektum halálát hirdeti, és amelyet Foucault mindkét esetben kifejezetten Beckettől kiindulva vázolt fel és fejtett ki. A *Mi a szerző?*-ben a *Semmi-szövegek* mondatait idézte: „Mit számít ki beszél. Mondta valaki. Mit számít ki beszél”, *A diskurzus rendjében* pedig *A megnevezhetetlen* című regényből azt, hogy „folytatni kell, nem tudom folytatni, folytatni kell, tehát folytatom, ki kell mondani a szavakat, amíg csak el nem fogynak, ki kell mondani őket, míg rám nem találnak, és el nem mondanak engem, különös büntetés, különös bűn, folytatni kell, talán már mindez meg is történt, talán már elmondták nekem, talán már elvittek a történetem küszöbére, az ajtó elé, amely a történetemre nyílik, csodálkoznék, ha kinyílna”, és amit Foucault egyébként anélkül idézett, hogy megemlítette volna az előadásában, hogy a szöveg, amellyel szeretne egyé válni, amelyben szeretne mintegy eltűnni, Beckett szövege.

Mindkét idézet meglehetősen ellentmondásos: a *Mi a szerző?*-ben Foucault egy nagy nevű szerzőre hivatkozva hirdeti meg a szerző halálának vagy eltűnésének tézisét, ami legalábbis különös, az 1970-es *A diskurzus rendje* című székfoglaló előadásában pedig az akkor már Nobel-díjas Beckett egy szövegével illusztrálja a saját diskurzus mint bűn vagy mint büntetés ránk erőszakolt köteletségét, egy olyan beszédhelyzetben tehát, amelyben a Collège de France mint nagy presztízsű intézmény frissen kinevezett tanáráként Foucault éppen megkapta a lehetőséget és a jogot arra, hogy a nagy nyilvánosság előtt egy saját diskurzusba kezdjen. A Beckett-utalás révén Foucault ironikus távolságot teremt a beszédhelyzettel kapcsolatban: kifejezi irtózását a székfoglalással mint tudományos rítussal szemben, miközben persze eleget is tesz a rítus előírásainak. Hogyan lehetne egy meghatározott, szabályozott és kötelezően előírt intézményes rítust követve egy az igazságra igényt formáló, tudományos eredményeket és igazságokat produkáló, szabad diskurzusba kezdeni az összegyűlt professzorok és érdeklődők előtt, ha a beszélő, aki nem melleleg bizonyos meghatározó intézmények történetírójaként vált ismertté, nagyon is tudja — vagy legalábbis úgy tudja —, hogy a legkisebb mértékben sem hihet egy-egy kiemelt diskurzus állítólagos szabadságában és igazságában?

Nem véletlen, hogy programadó beszéde további részeiben azokról az ellenőrző és korlátozó eljárásokról beszél, amelyek kívülről és belülről is hatnak a beszédre és a beszédet megfogalmazó személyre, és amelyek mindig bizonyos hatalmi stratégiák mentén szervezik meg az igazság állítólagos diskurzusait: „csak akkor lehet igazunk, ha engedelmessékedünk egy diszkurzív »rendőrség« szabályainak, amelyet aztán minden egyes diskurzusunkban újra és újra aktiválnunk kell”.⁵ Az ember ebben az értelemben nem létre-

⁵A *fantasztikus könyvtár*, i. m. 60. (a fordítást módosítottam: Cs. Á.)

⁶Lásd *A történetírás módjairól*. In: *A fantasztikus könyvtár*, i. m. 45.

⁷Lásd *A kivülség gondolata*, illetve *Mi a szerző?* In: *Nyelv a végtelenhez*, i. m. 99–118 és 122–124.

Az ember és a szerző halálát zászljára tűző elmélet bizonyos szempontból nem más, mint a Nietzsche által meghirdetett „Isten halála” tézis egyenes következménye, és ennyiben végső soron a gondolkodás és a művészet deteologizálásával egyenlő. (Ezzel egyébként Roland Barthes is tisztában volt, lásd: *A szerző halála*. In: *A szöveg öröme*. Osiris, Budapest, 1996, 54.) A klasszikus felfogásban Isten Foucault szerint egyfajta garancia arra, hogy a világban egyáltalán létezik valamilyen igazság: Isten mint teremtő az, aki mintegy biztosítja, hogy a teremtés koronája, az ember, aki eleve vonatkozásban áll a teremtés többi részével, megismerhesse azt, ami benne és rajta kívül van. Isten halála Foucault számára egyfelől azt jelenti, hogy megtörik a teremtésbe vetett bizalom, megszűnik a hit, hogy az ember eredendően megismerő lény, másfelől pedig azt, hogy belátjuk: „a természetnek sem természetes, hogy megismertert legyen”, így aztán

hozza és megalkotja az igazságot, hanem — anélkül, hogy tudna róla — igazságokat szenved el tiltások és határkijelölések formájában, vagyis mindenkor egy olyan hatalmi játék foglya, amelyben nincs vagy csak látszólag van módja arra, hogy igazat mondjon, hogy az igazságot mondja, illetve hogy szabad legyen és szabadon cselekedjen. Ahogy egy két évvel korábbi szövegében kifejtette: az egyén és az igazság „rég, klasszikus problémája” menthetetlenül a múlté: Descartes kérdése még lehetett az, hogy „hogyan lehetséges, hogy egy adott időben született egyén, akinek ilyen és ilyen élet-története, ilyen és ilyen arca van, egyedül és elsőként fedezze fel ezt meg azt az igazságot, sőt talán magát az igazságot”, a kérdés azonban ma már nem így vetődik föl, hiszen „ma már nem az igazságban élünk, hanem a diskurzusok koherenciájában”.⁶

Ami a művészetet és az irodalmi diskurzust illeti, az Foucault szerint nem annyiban mond nemet a saját diskurzus illuzórikus igazságára és szabadságára, amennyiben nyíltan szembeszegül ezzel a hatalmi jellegű igazságdiskurzussal, egy más igazságot hirdetve meg, hanem annyiban, hogy eleve lemond az igazság kimondásával járó felelősségről és identitásról, mintegy kiúzi magát a hatalom idézőjeles igazságai birodalmából, és a lemondást, megsemmisülést és eltűnést avatja egyfajta „igazsággá”, pontosabban azzá a helyé, ahonnan az írás és az író képes lehet megszökni az „igazságok” és az „igazságokat” előíró, meghatározó és ellenőrző szabályok mint hatalmi stratégiák elől. Az irodalom tehát egy viszonylagos szabadság színtere, mely szabadság ára azonban az identitás megsemmisülése és eltűnése.⁷ Foucault számára Beckett művészete ezt fejezi ki a maga radikalitásában: az irodalmi diskurzust mint az értelem- és igazságközpontú hatalmi-metafizikai diskurzustól a lehető legtávolabb jutó, szabad mozgást vagy pontot.

A hatvanas évek gondolkodási sémáitól saját bevallása szerint Beckett „mentette meg” vagy térítette el a fiatal Foucault-t; a nyolcvanas évektől viszont egy olyan törés következik be, amely éppen ettől a korábbi töréstől távolítja és fordítja el a filozófust, és ezt a változást Foucault többek között megint Becketthez köti. Az 1984-es előadássorozat címe, amely során Beckett neve felbukkan, *Az igazság bátorsága*, központi témája pedig, sajátos módon, éppen a nem sokkal korábban még letűntnek, lehetetlennek és elavultnak mondott kérdés: az igazság és az igazmondás (és nem melleleg az identitás) kérdése. A nyolcvanas évek előadásaiban, melyeknek *Az igazság bátorsága* mintegy a beteljesedése, Foucault azt a kérdést vizsgálta meg ókori és középkori szövegek alapján, hogy mi a kapcsolat a szubjektum és az igazság között, ezen belül is azt, hogy miként hozhatja létre magát a szubjektum az igazság kimondása által: ez az, amit a parrhészia nagy hagyományaként írt le és mutatott be.

Mint ismeretes, a parrhészia a görög „pan” és „rhéma” szavak összetétele, és azt jelenti: mindent kimondani. A parrhészia nem más, mint szókimondás, igazmondás, nyíltszívűség vagy becsületesség, amelynek Foucault négy elengedhetetlen összetevőjét kü-

„a megismerés egyedül a megismerendő dolgok világába való erőszakos behatolásként fogható fel, semmi esetre sem azok percepciójaként, felismeréseként, azonosításaként, vagy velük való azonosulásként”. *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Latin Betűk, Debrecen, 1998, 14–15 (ford. Sutyák Tibor).

⁸Ehhez lásd az 1983-as, Berkeley-n tartott angol nyelvű előadás anyagát (amely voltaképpen a *Le courage de la vérité* angol változata vagy variációja): *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Semiotext(e), Los Angeles, 2001, 11–20.

lönbözteti meg.⁸ Az első a nyíltság: a parrhésziával élő ember olyasvalaki, aki mindent kimond, ami a szíve mélyén van. „Ami a szívében, az a száján”: beszéde által megnyitja a lelkét és az elméjét azok előtt, akiknek beszél. A második az igazság: nemcsak őszintén beszél, de egyben az igazat is mondja. Foucault itt arra hívja fel a figyelmet, hogy az igazmondás kérdése az antikvitásban és a keresztény középkorban még „nem a modern episztemológia keretén belül” jelent meg: Descartes óta az igazságra hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mint valamire, ami bizonyos logikai-technikai eljárások révén bukkan fel egy szövegben, a parrhészia hagyományában azonban az igazság birtoklása nem logikai, hanem etikai kérdés volt: nem az bírja az igazságot, aki a kérlelhetetlen logika és a ravasz retorika erejére támaszkodva meg tud győzni másokat valamiről, hanem az, aki birtokában van bizonyos erényeknek és képes és hajlandó kiállni az igazság mellett. Az erényes ember mint igazmondó ember tehát azt mondja ki, amit igaznak gondol, az ugyanis, mint azt egész élete és életvitele tanúsítja, valóban igaz.

Ezzel szorosan összefügg, harmadikként, a veszély fogalma: a nyelvtanár is igazat mond az óráján a deklinációkról, ám a parrhészia mint igazságeselemény mindig egy olyan helyzetet implikál, ahol az, aki nyíltan kimondja, amit gondol, veszélybe sodorja magát azzal, amit mond. Ez az, amit Foucault „az igazság bátorságának” nevez, és ami a legtöbb esetben egy „alulról jövő” kritikát feltételez, vagyis egy olyan helyzetet, amelyben valaki, aki akár rangjánál fogva, akár például azért, mert szereti a másikat, mintegy erején túl, de egyben minden erejét megfeszítve túllép egy bizonyos, addig és mások által öntudatlanul vagy tudatosan figyelembe vett határt és nehéz, de nyílt szívvel, kvázi mindent egy lapra téve fel, kimondja az igazat. Ez a kockázatvállalás, ami egyben botrányt, skandalumot, felfogatást is jelent, hiszen alapvetően szembemegy mindazzal, amit megengedett vagy szokásos gondolkodásként írhatunk le, a harmadik lényegi eleme tehát a parrhésziának. A parrhészia negyedik összetevője a belülről átélt kötelesség: ha a bíróságon arra kényszerítik a gyilkost, hogy vallja be tettét, vagyis ha egy kívülről jövő akaratnak engedelmessé válik vallomása során, az Foucault szerint nem nevezhető parrhésziának: a parrhészia lényegi értelemben egy olyan feladat, amelyet az ember szabad akaratából, szabadon ró ki magára.

Ami számunkra ennek kapcsán fontos, az az, hogy az 1984-ben elhangzott előadásában Foucault a kultúra (a filozófia, a vallás és a művészet) történetére úgy tekint, mint az igazmondás különböző formáinak történetére, és felveti a gondolkodás történetének ebből a szempontból való megírásának a lehetőségét, amely során felvázolja azokat a szerzőket, műveket és hagyományokat, akik vagy amelyek ebből a szempontból meghatározóak. Az antik hagyományból a legfontosabb Szókratész és a cinikus iskola, azon belül is Diogenész. E tradíció kései örököseként értelmezi, egészen pozitív értelemben, a páli levelek és más, kora keresztény szerzők parrhészia-értelmezését, illetve a keresztény mártírokat és remetéket mint az igazság bátor

⁹Lásd: *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980.* Vrin, Paris, 2013.

¹⁰*Le courage de le vérité,* i. m. 174.

¹¹Uo. 239.

¹²*Mi a szerző?* In: *Nyelv a végtelenhez,* i. m. 137–138.

tanúsítóit, később pedig ennek a hagyománynak egyfajta folytatásaként láttatja, inkább negatív értelemben, a keresztény gyónás és valóság fogalmát és valóságát (melyből szerinte hiányzik a szabadság motívuma⁹). A modernségben az igazság cinikus bátorsága mint attitűd elsősorban politikai és esztétikai kérdéssé válik: egyrészt a politikai forradalmároknál, másrészt pedig a művészeknél, akiknek az alkotásaiban feltör vagy felszínre bukkan „mindaz, aminek egy adott kultúrában nincs joga vagy nincs lehetősége önmaga kifejezésére”.¹⁰

A modern irodalom és művészet jelentősége Foucault szerint az, hogy ma az irodalom és a művészet az igazság és az igazmondás szinte egyedüli helye: azt is mondhatjuk, hogy a modern művészet ebben az értelemben már nem annyira „szépművészet”, mint inkább „igazművészet”. A „szépművészet” klasszikus fogalmától való eltávolodás abból a meggyőződésből fakad, hogy a szépség egyre inkább a konformizmus és a fogyasztás területéhez tartozik — oly jó ellenni szépséges, langyos, üres „igazságainkban” —, az igazi igazság közege ezzel szemben ma szinte természetszerűen a rútság, a vadság, a formátlanság.¹¹ Az igazság nem forma, hanem bizonyos értelemben a formátlanság maga: az igazságként feltüntetett üres és hazug vélekedések mint forma láttán és hallatán a művészet formátlan formája egy a szokásostól alapvetően eltérő, egyszerre filozófiai és pedagógiai vagy pszichagógiai értelmű élet-, írás és gondolkodásmód: nagyszabású kísérlet az igaz szó és az attól elválaszthatatlan igaz élet megalkotására.

Ha a parrhészia, ami az antikvitásban eredetileg politikai és etikai, a kereszténységben pedig vallási és lélekvezetési kérdés volt, a modernítésben eredendően művészeti és esztétikai kérdéssé vált, az egyben persze azt is jelenti, hogy a művészetről való töprengés során már nincs és nem is lehet szó arról, hogy a szerző vagy az ember halálából induljunk ki, hiszen az igazság a művészetben pontosan azáltal az, ami, és azáltal hiteles, hogy olyasvalaki mondja ki, aki úgy alakítja, formálja s talán teremti meg saját szubjektivitását, hogy élete, szava és műve igazzá váljon, aki tehát egész lényével és életével tanúsítja, mintegy aláírja az írásában, a művében kimondott igazságot: teljes mértékben egyé válik azzal, amit mond és jótáll érte. Ezzel Foucault nyilvánvalóan távol került saját korábbi tézisétől, amely szerint, mint a *Mi a szerző?*-ben megfogalmazta, „nem a szerző a jelentések kimeríthetetlen forrása, a szerző nem előzi meg a műveket, amelyeket ezekkel a jelentésekkel megtölt”, illetve „a mai társadalmunk a változás állapotában van, a szerző-funkció hamarosan el fog tűnni, amitől újfent megnyílik a fikció és a poliszémikus szövegek számára az a lehetőség, hogy más módon működjenek”.¹²

Nem véletlen, hogy 1984-es előadásorozatban a filozófia és a művészet történetének olyan feldolgozásának lehetőségét vázolta fel, amely kifejezetten a művészek és filozófusok életrajzán alapul: egyrészt felveti „a klasszikus filozófia történetének olyan megírását, amely a filozófiai élet problémájából indul ki”, és amelyet úgy képzel el, hogy „egy életrajz eseményei és döntései” szerint kell mérlegre tenni az egyes filozófusok írásait, annak megfelelően tehát, hogy mi-

lyen mértékben vált tanításuk valósággá életükben, másrészt kijelenti, hogy „nemcsak arról van szó, hogy a művész életének eléggé egyedülállóan kell lennie ahhoz, hogy a művész egyáltalán műveket hozzon létre, hanem arról is, hogy a művész életének tanúsítani kell a maga művészetének igazságát”.¹³ A művészet innen nézve mindenesetre nem az a hely, ahol a művész szubjektuma eltűnik, nem szószonglörködés, verbális varázslat, amelyet — igazi tartalom híján — a forma állítólagos és szüntelen újdonsága legitimál, de persze nem is a művészek lelki problémáinak vagy akár bizonyos aktuális, nemzeti vagy társadalmi „igazságoknak” mint igazi tartalmaknak a kifejezése, hanem halálpontos és kíméletlen leképezése, kimondása és megélése az igazságnak, annak, ami van. Hiszen „az emberi személy nem más, mint az a viszony, amelyet az ember az igazsággal ápol”.¹⁴

¹³*Le courage de le vérité*,
i. m. 218. és 172.

¹⁴*Fearless speech*,
i. m. 117.

¹⁵*Gályanapló*. Magvető,
Budapest, 1992, 358.

¹⁶*Összegyűjtött interjúk*.
Magvető, Budapest,
2005, 11.

¹⁷Abban az 1981-ben készült interjúban, amelyben Foucault a saját műveit „életrajzi töredékeknek” nevezte, egy kifejezetten „az ember halála” tézis kapcsán felvetett kérdésre azt válaszolta, hogy ezt az elméletet kizárólag abban a kontextusban lehet megérteni, amelyben született, vagyis „a második világháborút követő humanista szentbeszédnek moralizáló pocsolójában”, amikor Camus és Sartre éppúgy humanistának nevezte magát, mint Sztálin vagy Hitler tanítványai (*Interview de Michel Foucault*. In: *Dits et écrits II*, i. m. 1485). A szerző vagy az ember halálának-eltűnésének tézisét ekkor már Foucault mindenesetre nyilvánvalóan meghaladottnak tartotta.

Így jutunk el és vissza, e rövid kitérő után, Becketthez, Foucault ugyanis természetesen ennek kapcsán említi meg Beckettet mint azt a modern művészt, többek között Francis Bacon mellett, aki a parrhézia hagyományának talán legfontosabb modern örököse: már nem annak a kijelentésnek a jegyében tehát, hogy „mit számít ki beszél”, hanem az igazság tanítása és tanúsítása jegyében, ami a művész igazi feladata és egyben az igazság szinte egyedüli esélye. Foucault szerint a művész egész életével hitelesíti művészetét, műve ennyiben nem más, mint az igazság kimondása, amelyet a szerző következetes esztétikai és morális alapállása tesz hitelessé: a művész az igazmondás mártírja vagy hőse, az antik cinikusok és a keresztény mártírok és remetek modern követője. A Beckettre többször is hivatkozó *Gályanapló*ban Kertész Imre ezt úgy mondja: „A nem radikális irodalom mindig középszerű művészet: jó művésznek nincs más esélye, mint hogy igazat mondjon, és az igazat radikálisan mondja. Ettől még életben lehet maradni, hiszen a hazugság nem az egyetlen és kizárólagos föltétele az életnek, ha sokan nem is látnak egyéb lehetőséget.”¹⁵ De felidézhetjük Petri György kijelentését is, aki élete első interjújában így nyilatkozott: „Meggyőződésem, hogy a pillanatnyi helyzet (ami persze nagyon sokáig is tarthat) egyetlen konzekvens ábrázolója Beckett. Amit csinálni akarok: összegeyztetni Hölderlint és Beckettet.”¹⁶

Beckett öt különböző megidőzésén keresztül, azt hiszem, jól látszik Foucault gondolkodásának íve, amely a szerző és az ember halálától a szerző és az ember újjászületéséig vagy feltámadásáig vezet, és éppen az igazság vállalása és kimondása nevében. Talán nem szükségtelen erre a Foucault életművén belüli radikális fordulatra felhívni a figyelmet Magyarországon, ahol jórészt a mai napig érvényesnek számít az a múlt század hatvanas éveiben született elmélet, amelyet kitalálói és megfogalmazói, akik viszonylag hamar ráébredtek, hogy az irodalom mibenléte ezen a módon egyszerűen nem megragadható,¹⁷ a nyolcvanas évek elején már maguk is elavultnak tartottak. Az, hogy hazánkban még a kétezres évek elején is javában itt tartott és sok tekintetben még ma is itt tart az irodalomról való tudományos gondolkodás, alighanem annak a jele, hogy a hazai mainstream irodalomtudományból legalább két dolog hiányzik: az irodalom és a tudomány.

Az alma mater

1.

1935-ben született Budapestén. Író. 1956 után Franciaországban, majd 1964-től Puerto Ricóban élt. A kétezres évek elején költözött haza Magyarországra. Legutóbbi írását 2014. 6. számban közöltük.

Lehet, hogy mások nem ilyen lokálpatrióták, hogy nem fájnak nekik az elhagyott házak, országok, városok. Ami engem illet, fontosabb nekem a tambo (a tűzhely), mint az utazás maga. Mint az útvonalak.

Sok helyen éltem, nem is tudom összeszámlálni őket a tíz ujjamon. De amúgy, istenigazából, ritkán eresztettem gyökeret.

Hogy Budán, ahol születtem, és ahol majd elkaparnak, ez azt hiszem, természetes. Azután Gödöllőn, kamasz koromban, tizenévesen. Strasbourgban nyolc évig maradtam, de erről a második, választott hazámról még nem írtam le egyetlen épkézláb mondatot. Majd a francia tanya: az egyetlen, amit én építettem fel a semmiből. Azt hittem: ott, Burgundban fejezem be az életemet.

Ennyi. Mert a trópuson sosem lettek hazámmá a szigetek. Valahová mindig visszavágytam. Nem tudták sem a francia tanyát, sem a Sas-hegyet feledtetni velem.

Kallódásaimat megírtam már nem is egyszer. Most látom csak, hogy Strasbourg, a második hazám ezekből a történetekből rendre kimaradt.

Hogy miért, azt csak most veszem észre, életem alkonyán, nyolcvanévesen. Pedig a magyarázat egyszerű: a Rajna völgyében velem élt az asszony, aki módszeresen, következetesen tönkretette ezeket az éveket.

Pedig milyen boldogok lehettünk volna! De ő párizsi lány volt: gyűlölte és lenézte a bennszülötteket. Ahogy múlnak az évek, fokról-fokra rám is kiterjesztette ezt a gyűlöletet. Mert én be akartam illeszkedni mindenáron. Úgy gondoltam, hogy szőröstől-bőröstől be kell kebeleznem ezt a földet, amely otthont adott nekem.

Szorgalmasan tanultam az elzászi nyelvet, az esetlen dialektust, amit ő, a született francia, olyan harsányan kinevetett.

Mindezt már megírtam, a francia asszony története nemrég megjelent. De hiányzik ebből a históriából a háttér. A környezet. A város, ahol leéltük ezeket az éveket.

Érthető talán, hogy adósságot törleszttek, amikor most, félévszázad után, újra sorra veszem a kezdeteket. Felnőtté válásom idejét, a tanulóéveket, amiket nem tudott teljesen tönkretenni egy mégoly szerencsétlen szerelem.

2.

Volver! Visszatérni! Az alkalom váratott magára. A trópusok után hazatelepültem, elmúlt ötven év. Most azonban ismét könyvem jelent meg Galliában: megírtam egy menekülttábor történetét. És meghívott az Alma Mater: a strasbourgi egyetem.

Él Elzász kapujában, Belfort mellett egy barátom. Marc, aki immár három évtizede javítgatja (Párizsban úgy mondták: gondozza) francia köteteimet. Megbeszéltük: ő vár Bázelen, ahol landolok.

Nem ez az első meghívásom. Mióta itthon élek, rendszeresen látogatom a szomszéd országokat. A trópus után a Kárpát-medencét is felfedezem. De itt, nálunk kocsin jönnek értem: tudomásul vették, hogy a „Mester” megöregedett. Galliába pedig — most első ízben — egyedül utazom, úgynevezett olcsó, fapados járatokon. Az én időmben még luxus volt a repülés. Az embert a helyére kísérték álomszép légikisasszonyok. Pezsgővel, kaviárral indultak a légi utak.

Most keresztülgyalognak a kifutópályán az utasok. Valahol a távolban darvadoznak, nem engedik az épületek közelébe a fapadosokat. Csomagot nem vihetek magammal, még a kalapom is szemet szúr: begyömöszölnék a fejem fölé. Amikor nem engedem, utaskísérőm segítségért szalad. Ketten is jönnek, elszántan, komoran. De mire ideérnek, már a fejemen van a dekli. Ezt pedig ugye nem tiltja a szabályzat. Rasszizmus lenne leparancsolni a fejemről a kalapot.

Bázelen — vagy csak én látom így? — egy fokkal civilizáltabb a környezet. Sokáig keressük egymást, én a svájci zónában, Marc a francia oldalon. De végül minden rendbe jön, siklunk a Strasbourg felé vezető négsávós úton.

Mire megérkezünk, ránk sötétedik. Marc fiánál szállunk meg, harapunk valamit, semmi szálloda, semmi étterem. Senki sem finanszírozza ezt a strasbourgi utat.

Korán lefekszem. Fázom. Kimerítettek a fapadosok. És másnap reggel kilencre vár minket a francia televízió hírműsora. Jól alszom. Reggel Alex, a fiú farkaskutyája megnyalja az orromat.

3.

A tévé székházáig elvisz a villamos. Áramvonalas, némán sikló szerelvénnyel, az én időmben nem ilyenek voltak a villamosok. A város központja felé egyre ismerősebbek a házsorok. Mire a Broglie-térre érünk, kezdem otthonosan érezni magam.

A mozi, ahová jártunk, már nem létezik, de szemben, a túloldalon, a magyarok kávézója, a Marseillaise még ott árválkodik. Itt talált munkát Kati, egy magyar lány. Ő szolgálta fel nekünk, magyarul, a langyos elzászi söröket. Büszkék voltunk rá — ki tudja, miért! —, hogy Rouget de l'Isle, a költő, itt, ezek között a falak között írta a francia himnusz, a *Marseillaise* szövegét.

A sínek átszelik a République, a Köztársaság terét. Itt csókoltam meg először egy francia lányt, szemben a Rajna-palotával, egy bokor alatt. Michèle-nek hívták, nem felejtettem el. Hazafelé mentünk, ránk esteledett, és itt, útközben behajtottam rajta egy kis előleget.

A villamos megáll a televízió székháza előtt, mire mindezt végiggondolom. A műsor egyenesbe' megy, nem több öt percnél, de

ez az öt perc legalább megmarad. Csinos fiatal nő beszélget velem, rosszul ejti ki a könyv címét, és persze a nevem. Mellettem, egy elegáns úriember a Kammerzellről, a város emblematikus étterméről beszél. Azt mondja, szeretne meghívni engem is. Az éter hullám-sírja diszkréten elnyeli ezt a nagyvonalú ajánlatot.

Barátom, Marc, most nézi végig először egy műsor születését. Lefényképez mindent: a sminkelést, a stúdió ördögös felszerelését, a jövő-menő tévés lányokat.

A sminket nem törlik le, mert a műsornak folytatása van. Beültetnek egy kocsiba, és irány a Pourtalès-palota. A barakk, amiről összeírtam az emlékeimet. Így, autón, alig öt perc. Annak idején egy óra gyalog. Elhaladunk az Orangerie előtt, az Európa Tanácsot — hosszú, földszintes épület volt — fel sem ismerem.

Hideg, februári reggel. Végiggurulunk a Rajna mentén, leparkolunk a kastély előtt.

— Milyen érzés? — kérdezik a kamerákat cipelő szőke asszonyok.

Elmagyarázom, hogy mi nem itt...? Hogy ide csak ebédelni járunk? Hátul, a nádas mögött állt a tábor. A barakkok. A hosszú azbesztépület, amit lebontottak, amikor kiderült, hogy az azbeszt — rákkeltő anyag.

4.

Két szőke kísérőnk nem érdekli a múlt. Lefényképezni csak azt lehet, ami van. Kerülgetjük a kastélyt, Binet úr, a táborparancsnok lakosztályát, a padlásszobákat, ahol elszállásolták a lányokat.

Mindegy, hogy miről beszélünk — közlik félóra múlva. Csak mutogassunk, mintha a kastélyról lenne szó. Marc engedelmesen mutogat. Valahol a nádas szélén áll még a fa, és a felirat: „Varsó, kétezer kilométer!” Itt előttünk lengyelek éltek. A táborból mára csak ez a komor figyelmeztetés maradt. Vigyázat! A száműzetés nem valami átmeneti kaland!

Odáig azonban nem követ minket a stáb. Nincs mit filmezni egy korhadó fatörzsön vagy a nádason. A bokrok közé szerencsére beeresztenek. Több mint egy órája sétálunk, hideg van. A Pourtalès-palota zárva van.

Jól viselkedtünk. Viszonzásul megígérik, hogy hazavisznek. Megspórolunk egy villamos utat.

Megyünk, megyünk keresztül a városon. Elhaladunk a leányanyák otthona előtt, papa Würtz kocsmája helyén modern villa büszkélkedik, de a kanyarban áll még a Trois Épís, a Három Kalász épülete, és a földszintes Coq Blanc (A Fehér Kakas). Az ivók, ahová esténként beültünk, újdonsült elzásziak.

A rue Mélanie pedig kanyarog tovább. Egy pillanatra látom a házat, ahol a válásom után béreltem szobát. Oda is feljárt hozzám Lise, a kis gimnazistalány. Meg a tulajdonos felesége. De az ő nevét már nem tudom.

Az allée de la Robertsau ma is előkelő bulvár. Dél van, Brigitte ablakában előbújik a ködből a nap. Micsoda remek lányka volt! Még verset is írtam hozzá. Három verset azóta sem írtam senkihez.

Ott pedig — mutatom — a rue des Pontonniers, a leánygimnázium. Azon kapom magam, hogy én vagyok az idegenvezető ebben a tévés kocsi-ban. Útitársaim vidáman nevetnek. Nagy kujon voltam! — mondják. Pedig, jaj, dehogya!

Mondjam azt, hogy a lányokon kívül senki sem állt szóba velem? Ez is csak félig lenne igaz. Ilyen az ember huszonévesen.

A Lucie Berger itt van valahol a Petite France közelében. Itt, ebben a kávéházban vártam egy másik lányra, akivel — hányadszor is? — újra akartam kezdeni az életet.

— A Lucie Berger? — kérdezik. Jól ismerem a leánygimnáziumokat!

Elbúcsúzunk. Délután még látjuk egymást. Négykor az egyetemen, a bölcsészkaron folytatom.

5.

Odahaza ilyenkor alszom egy órát. Erre most nincs idő. A villamos a hídon áll meg, a Victoire előtt. Annak idején ebben a diákkocsimában kezdtem a napot. Innen indultam útnak az Újvilágba. Itt ült a sarokban Ramon, a részeg spanyol, aki megírta a pályázatomat.

Most nincs időnk benézni, Marc kerekos kofferben húzza a könyveket. Fél háromkor egy másik kávézóban, a Café Brant-ban vár minket Serge Hartmann, a Dernières Nouvelles riportere.

Itt Galliában az újságírók jól felkészült emberek. Serge is, mint kiderül, gondosan elolvasta a könyvemet. Néha félbeszakít egy-egy fotós, újra meg újra kimegyek a térre, hogy a háttér az egyetem épülete legyen.

Háromra megérkezik Ildikó, a magyar lektor, aki társalogni fog velem. Megbeszelné a programot, nyugtatgatom, hogy nincs mit megbeszelnünk. Minden ki fog alakulni a helyszínen.

A riport kellős közepén pedig (én csak azt látom, hogy mindenki felemeli a fejét) aprócska öregember vonszolja magát az asztal elé.

— Megismersz? — kérdezi.

Nézzük egymást. Ő az, Bombola Mihály, az egyetlen, aki név szerint szerepel a Pourtalès-kastély lakói közül. Az esküvőjén láttam utoljára őt, ennek ma már idestova hatvan éve.

Megöleljük egymást, a vakuk villognak.

— Bejövök az egyetemre is! — ígéri a régi társ. Nem tartok beszédet! — teszi hozzá. Ez ma a te napod!

És már indulunk is. A díszterem — a Fustel de Coulange — előtt vár Bernard Genton úr, a dékán, a délelőtti stáb körülötte sűrőforog. Hirtelen közénk fúrja magát egy bőrdzsekis, ötvenes ember. Vaskos kéziratot nyom a kezembe. Magyarul beszél, bólintok, elteszem.

— Ez ki volt? — kérdi a dékán.

Odasúgom, hogy nálunk a költők így terjesztik a műveiket. Belépünk a terembe. Teltház van, diákok ülnek a padokban, idősek, ismeretlenek.

Ezek — akárhogy is vesszük — felemelő pillanatok. A dékán az alma materről beszél, valóban, annak idején itt, ebben az épületben fejeztem be a tanulmányaimat. Remenyik Zsigmond latin-amerikai műveiről írtam. A témának nem volt semmiféle francia vonatkozása, becsületére válik, hogy elfogadta a strasbourggi egyetem.

Beszélek, várom a kérdéseket. Jönnek is, egyik a másik után. Il-dikó odasúgja, hogy a magyarul tanuló hallgatók majdnem mind törökök. Szeretnek minket, és a magyar könnyű nyelv nekik.

Mint mindig, most is megkérdezik, hogy hol érzem magam ott-hon félévszázados számkivetésem után. Próbálom elmagyarázni, hogy íróembernek a nyelv az otthona. És hogy ma is magyarnak érzem és tartom magam.

Azután, hogy milyen a mai Magyarország? Merthogy itten rossz sajtója van.

— Szép, jó hely ma is! — állítom. Persze, még tanulgatják a demokráciát. A kormány és az ellenzék például halálos ellenségek.

Nem akarok erről többet mondani. Még így is elkövetek egy hibát: nem tudok antiszemita akciókról — állítom, és Franciaországban éppen a napokban dúltak fel egy zsidótemetőt. A jelenlévők nyilván célzásnak veszik ezt az adatot.

Mire kiérünk a térre, beesteledett. Elmegyünk Pierre Pflimlin, a miniszter ablaka alatt, nézem a Szent Pál templom kivilágított tornyait.

A villamosra várva az embernek sok minden eszébe jut.

Itt, a templom előtt vártam minden délután a kis gimnazistalányt, aki ide, Szent Pálhoz (chez Saint Paul) hozta el nap mint nap az átjavított kézirataimat. Még most is hallom a lépései kopogását. Ez a „chez Saint-Paul” még ma, fél évszázad után is elszorítja a szívemet.

Visszatelepszünk a kocsiba. Belfort, Marc hazája, másfél-száz kilométer. Így ér véget egy nap.

6.

Korán kelek, pedig ez a mai — pihenőnap. Marc-ék délig alszanak. Előveszem a tegnapi kéziratokat.

A helyszínek! Mindenről a francia asszony jut eszembe. A lány, akire ma már gondolni se lenne szabad. Kinyitom a paksamétát, amit az a tegnapi magyar a kezembe nyomott. Amikor látom, hogy nem versek, beleolvasok. Hogy mik akkor? Beadványfélék, Martin Schultz úrhoz, az Európai Parlament elnökéhez. Hát ez ugye nem egészen én vagyok. A feladó: K. György, lakcím: az Egyetemi Palota előtti tér. „Itt tartózkodom 2014. január 22. óta.” Egy hónapja. És a zsebemben, persze, a bunkótelefon.

Húszoldalas, sűrűn gépelt szöveg. Magyarul lenne, és mégsem értem, hiába olvasom. A kérés, ha jól látom az, hogy fordítaná le

valaki. De hogyan lehet lefordítani egy zavaros, értelmetlen szöveget?! Nem hagyom magam, újraolvasom. Az emberemet megműtötték katona korában, és — állítja — egy mikrochipet ültettek az agyába. Kérése: az Európai Parlament utasítsa Magyarország miniszterelnökét, hogy állíttassa le az ilyen embereken végzett kísérleteket. „A magyarok mindenkit befolyásolnak és megvesztegetnek!” — állítja az okirat. Egyetlen reménysége az Európai Parlament.

Mellékelve, fénymásolatban, minden iroda, ahová beadta ezt a csomagot. Még egy magyar útlevél másolata is: emberem 1960-ban, Nagyszénáson született.

Azon kapom magam, hogy kezdem megszeretni őt. Milyen apróságokon múlik az élet! Én is feküdtem a Honvéd Kórházban, engem is megműtötték a Róbert Károly körúton. És én is itt, a strasbourgi egyetem előtt lobogtattam a papírjaimat.

Tenni persze az égvilágon semmit se tudok. Sok szerencsét, druzsám! Megőrzöm a kéziratodat!

Post scriptum: hallom, gyakran jönnek tőlünk, Pannóniából, ilyen kétségbeesett alakok. Letáboroznak az Emberi Jogok Bírósága előtt, van, aki hónapokig ottmarad. Ez itt ma, Strasbourgban megszokott dolog. Ha itt maradok, én is megszokom.

Marc felesége, Renate, német. Ma nála uzsonnáznak Belfort-ban élő honfitársai. Próbálgatom a németet, sétálni megyek, amikor belefáradok. Van egy kis erdő a ház mögött, körbejárom. Hertzog Robi jut eszembe, első szobatársam a Pourtalès-kastély barakkjaiban. Verlaine-t és Baudelaire-t fordítottunk naphosszat, az első időkben, amikor még nem volt cipőnk és télikabátunk, de a tábor vezetői már kiosztották a Bibliákat és a Tom-Pouce zsebszótárakat.

„Elle a passé, la jeune fille...” Amikor belefáradtunk, nagyokat neveltünk. „Fiatal lány ment el előttem” — szavalta Robi — „Ezt a ziccet is jól ellőttem!” Ő vállalta azt is, hogy felköszöntse vendéglátóinkat, az ösztöndíjadó szervezetet. „Díjazzák az ösztönöm, köszönöm, köszönöm!” — így szólt a magvas költemény, ami — mondanom se kell — osztatlan sikert aratott.

Így tűnődöm, a Vogézek lábánál, az első szabadnapomon.

7.

Az erdő szélén sportpályák sorakoznak. Eszembe jut a strasbourgi röplabdacsapat. Adam, Roger Schmidt, a vasutasok. André Waechter, aki nyomdába vitte a kéziratomat. Róluk is regényt kellene írnom. Az elzászi fiúkról, akik befogadtak.

Fedett pályánk volt, a pályaudvar mögött. Egy este, edzés után, odaszóltak nekem:

— Akarod látni a feleségedet?

Clo egy orvossal vacsorázott a pályaudvari restiben. Egy arabbal. Álltam az utcán, és nem tudtam, mit tegyek. Az ilyen esetek miatt nem írtam meg strasbourgi éveimet.

Könyvterjesztő voltam, Fernand Nathannál, vidéki iskolákba furikáztam a tankönyveket. Hivatalosan. Mert gyakorlatilag beültem egy kricsmibe az első iskola után, és megszállottan körmöltem a klapanciáimat.

Ezeket sem szedtem soha össze. Diákújságokban, helyi lapocskákban kallódnak olyan novellák, mint a *Vigécek Lyonban*, a *Naplopók* vagy a *Cirkusz*. Nem is olvastam újra őket, nem volt erőm keresztülrágni rajtuk magam.

Pedig volt nem is egy irodalmár, aki már akkor, a kezdet kezdetén, elolvasott. Camille Schneider a Rádiónál, Claude Hahn a Nouvel Alsacien hasábjain. Dékánom, Georges Livet tanulmányírására biztatott: a francia forradalom magyarországi hatása érdekelte, ma is őrzöm ezt a gépírásos kéziratot.

Paul Ahne, egy béna könyvtáros hosszú levelekkel tartotta bennem a lelket. És hát a sok segítőkész pártfogó! Medárd testvér, a Katolikus diákotthon vezetője, Greiner professzor, aki lakást és állást szerzett nekem. Monsieur Marsil, párizsi munkaadóm, aki elviselte hullámozó teljesítményemet. Ha megírnám a strasbourgi regényt, valamennyiüket megilletné egy-egy fejezet.

Mi mindent összeírtam! Tömérdek verset, strasbourgi történeteket, a Parie Mutuel (a lósport) és a winstubék csólakóiról. Hol lázadoztam, hol kinevettem az emigráns közéletet.

Így múltak el az ötvenes évek. Később visszatértem a magyar íráshoz. Kezdtém mindent újra előlről. 1960-ban jelent meg, a müncheni Új Látóhatárban, az első elfogadható magyar szövegem.

8.

Reggel ismét útnak indultunk. Strasbourg másfél óra autóúton.

— Mit csináltál? — kérdezi Marc, aki — míg én sétáltam — a Főiskolán dolgozott.

— Tudod — mondom —, az én embereimből már senki sem él. Jó lenne végigjárni legalább az útvonalaimat.

— Semmi akadály! — feleli ez a jólelkű fiú.

Később megkérdezi:

— Mondd, miért maradtál itt? Mehetnél volna tovább, Párizsig!

Ezen már gondolkoztam magam is.

— Azt hiszem — mondom —, hogy én itt hamar észrevettem valamit. Azt, hogy ezek itt még nem franciák, és már nem németek. Ezt szerettem bennük. Az iróniájukat, érted? Ahogy a legyőzöttek kinevetik a győzteseket.

Hallgatunk. Akkor még dúltak a gyarmati háborúk. A gyarmatosítókhoz tartozni pedig ki szeret!

— Hát igen! — sóhajtja barátom. Ez itt Lothár birodalma. Egy ország két tűz között. Rossz helyen.

Tiszta időben innen, a Rajna völgyéből jól látni a Fekete-erdőt. Balkéz felől pedig a Vogézeket. Az a várrom ott fent, a csúcson, Vil-

mos császár ősi fészke. „Nem ezt akartam!” — vésette a kandallója fölé, amikor az első, a nagy háború elveszett.

Nem akartuk. Utólag könnyű mondani.

— És — kérdezget barátom — milyen volt hazatérni fél évszázad után?

— Nehéz — felelem.

— Megváltozott az ország?

— Az is. De megváltoztam én is. Más szemmel nézem a dolgokat. Az újakat és a régieket.

Az autósztroda elhalad a Baggersee mellett. Valaha fürödni járunk erre a külvárosi bányatóra. Most mindent körülvesznek a gyárak, a raktárépületek. A kocsit most is kint hagyjuk egy parkolóban, villamoson folytatjuk az utat.

Ez itt már ismerős vidék. A könyvesboltnak, a Berger-Levrault-nak, ahová háromra várnak, most más neve van. De a bejárat most is itt van a sarkon. Itt, a kassza mögött ült egy szőke lány, akibe mindjárt első nap beleszerettünk. Robi meg én órák hosszat böngészünk Berger-Levrault-nál a könyveket. Hogy őt, a lányt hogy hívták, ki tudja! Nem mertük megkérdezni tőle. Meg se mertük szólítani.

9.

Az újságban már benne van a tegnapi beszélgetés. Az egyetem. A televízió is leadta mindkét műsoromat. Aki akar, itt felkereshet. Szerzünk egy második széklet Marc-nak, üldögélünk a könyveim mögött. Estig még három óra van.

Barátom fényképez. Ő még nem ismeri a dedikálások unalmát. Valami nagy dologra várt, és itt, az asztalunknál, nem történik semmi. Monsieur Bagyoni, a tulajdonos elmegy, amikor látja, hogy nem tolong előttünk a tömeg.

Azután mégis-mégis: egyik a másik után, megjelennek a régiek. Claude Kohler, és Marthe, a felesége, aki nem áll be a lencse elé. Csak messziről figyel a két cimborát, akik valaha együtt hajkurászták a lányokat. Azután itt ácsorog Varga Balázs, a legrégebbi, a leghűségesebb.

Öt óra felé megjelennek a lányok is. Micky Weill, Domino nővére, akinek még a Satóban csaptam a szelet. Lehet, hogy mások is. Sok öregasszonynak írom alá a diáktábor történetét. Olyanoknak, akiket fel sem ismerek.

Hamar elszelel ez a három óra. A másik könyvesbolt kint van az Ill partján. Keresztülgyalogolunk a belvároson. A Société Générale (a bank) épületébe más cég költözött. Itt, ezen az ajtón jártam be minden reggel, negyed nyolc után. Itt voltam gyakornok, egy éven át ebben az épületben pipálgattam a számoszlopokat.

Ez a második könyvesbolt kisebb, családiasabb. Az érdeklődőket leültetik, a tulajdonos beszélget velem. Elfáradtam, nem jutnak

eszembe csak a százszor elismételt részletek. Az, hogy de Gaulle generális véradója voltam, és hogy a jugoszláv király kémiskoláját kerestük a Pourtalès-kastély barakkjaiban.

Van itt is egy-két váratlan látogatóm. Greiner professzor fiacskája, egy hatvanas ember, meg egy másik jó barátom, Bajcsa Bandi fia. Ketten kísérik, a lánya és az unokája. A többiek már nem élnek: Bandi, a Montaigne-fordító, Hanna néni, a „lonc-ágacska” Weöres Sándor verseiben. Még a nővére, a szép Erzsébet is. A Bajcsa-családból egyedül ő, Ivánka maradt.

Így ér véget ez a nap. Elmúlt kilenc óra, az Ill partján sétahajók horgonyoznak. Borozók, kávéház, zenés étterem. Odabent csupa fiatal. És mennyi lány! Nem csoda, hogy annak idején, ötven éve, elvesztettem a fejem.

10.

És ismét százhatvan kilométer. Éjfél után érünk haza. Korán kelek így is, írom a penzumomat. Tizenegykor csenget a Kelet-Franciaország. A helyi lap. Lefényképeznek, elmondom nekik is a mondókámat. Ebéd után még a sziesztára is marad félóra időm.

Mert háromkor vár egy magyar egyesület. Találkozót rendeznek, irodalmi találkozót! — közli a meghívó. A belépés ingyenes.

Ez az utolsó szereplésem. Kedves, vidékies eseményre számítottok, a résztvevők nyilván nem lesznek sokan. Azután a meglepetés: az aprócska terem dugig tele van.

Idős közönség, de aki kérdez, fiatal nő. Kockás füzetet lobogtat a kezében: a kérdéseket.

— Ide üljön! — kérem. Az első sorba, szembe velem!

Itt szokott ülni a feleségem. Ha túl sokat beszélek, int, hogy elég. Szóval, hogy helyettesítése a feleségemet, aki — akárcsak Colombo-né, a mesterdetektív felesége — természetesen nincs jelen.

Nem is sejtem, hogy ez milyen jó húzás volt. Mert ifjú faggatóm kérdései hidegek, ellenségesek.

— Ez a három válás — kérdezi példának okáért — mit jelent?

— Próbálok elmagyarázni. Adva van egy rebellis lányka, aki ki-törne nyárspolgári környezetéből. És itt vagyok én, az alkalom. Az idegen, aki — mint Félicien Marceau mondja — szeretne bekerülni a tojásba. A két pálya — keresztezi egymást. És hát, tetszik tudni, akkoriban volt valami, amit úgy hívtunk: szerelem.

Abbahagyom. Asszonyom ilyenkor szokott inteni. A következő kérdés, ha lehet, még kegyetlenebb.

— Miért jött el? Ha jól tudom, volt, aki otthon maradt!

Ezen a ponton már Marc sem bírja tovább. Egy eltiport forradalom után — magyarázza — van, aki meghúzza magát. De van olyan is, akinek el kell mennie.

Valahogyan befejezzük. Kérdezőm belefárad. Megköszönöm, hogy ilyen jól képviselte a feleségemet, és ezen mindenki jót nevet.

Kávézunk, az asszonyok kipakolják a süteményeket. Elmondják: házigazdánk francia. Nemrég halt meg a férje, egy ötvenhatos, és most ő viszi tovább az egyesületet. Vannak ilyen csodálatos emberek.

11.

Másnap elegáns szőkeség ül mellettem a gépen. Mint mondja, csak hazaugrik. Konstanzában él, svájci férje van.

Hát igen. Felnőtt itt utánunk lassan már három nemzedék, akiknek hiába magyaráznám, hogy az én időmben az ember nem utazhatott. Számukra 1956 történelem, mi pedig olyanok vagyunk, mint akiket itt felejtettek. Tülkölő mamutok.

Meg kellene írni azt a regényt. Mindent, amit csak adott, és amit csak elrabolt tőlem az idegen. Azt, hogy rossz, nagyon rossz a világ, és mégis: jók, igen, mégiscsak jók az emberek.

Azt szokták mondani, hogy idős korban már nem talál magának az ember barátokat. Most mégis lett egy barátom, nyolcvanévesen. Marc mesélget, mosolyog.

Azután a helyszínek. Egy-egy apró részlet mindig elárulja magát. Egy szeretett tájból soha nem lesz idegen. A Sundgau lágy hajlataiban ma is elszorul a szívem.

Ez az én történetem. Ilyen voltam. A jómód sosem vonzott, és messze elkerült a „gloire”, a siker. Számomra mindig fontosabb volt egy jó bekezdés, egy-egy feszes, jól megírt szöveg. Az útpadkára szorultak (a nagyszénásiak) szószólója szerettem volna lenni, ki-mondani valami kimondhatatlant. Valami nagyon lényegeset.

Voltak, akik keresztülnéztek rajtam. Mások befogadtak. Egy város, egy pályatárs, egy röplabdacsapat. Volt egy lányom, és volt három fiam. *Et la mer efface sur le sable...*

Ferihegyen — Liszt Ferencen — landolok.

AYHAN GÖKHAN

Hétvége

*A legfontosabb félelmet a langyos vasárnap
kódolta a tájba. A túlvilág határa
holnapig eltart. Táplálkozásba
menekült szeretet, de a szeretet határa
nem a táplálkozás. A túlvilág felöli oldalt
kétsávos autópálya gondos árnyéka takarta,*

*bontott sáv borítja, s az itt maradtak gyenge
lélegzete. S hogy ilyenkor ki idegen, azon múlik,
mennyi félreértés jut a beszédre. Istenekbe
oltott információ rólam, s ez csak a tudás pereme*

*és a széüület peremén átesettek között helyez el.
Kinek a féltékeny széüülete vagyok, gonoszabb*

*sérülés a sérülésből? Ószinte emlékezet, óvatos,
az ottani táj. Az ablakon túl növekvő félelem
miatt nem látszik a vasárnapi égbolt. Milyen
lassan szokok le a beszédről. Milyen lassan árul el
a beszéd. A túlvilág második szintű sötétje
kezdődik ott, aminek az elejéről régóta*

tudtam. Elmúlt az ünnep, de azért vasárnap van, maradék.

Kék, kék, kék

*Másfélcentis gyereksötétség
tartja életben a súlyokat, mint egyensúly,
félelem, harmónia. Reggel hétkor még
nem térek magamhoz, s ez a magamhoz
a térhez viszonyítottan olyan, mint a lámpa
a lámpatesthez. Ebben a még nem*

*térek magamhoz szerkezetnek alárendelt
együttesben a közeli templom harangja
úgy illeszkedik a közel ötszáz évvel
ezelőtt létezett templom harangjához, mint egyensúly
a félelemhez, félelem a harmóniához. Színből
beszélgetek, ha a másfélcentis gyereksötétség*

*nem takarja ki az egyensúlyhoz, a félelemhez,
a harmóniához hozzáadott színt, a kéket,
a kéket és a kéket. Az alárendelt
viszonyban is az egyensúly, a félelem és a harmónia
színe a kék, mint a fulladásé vagy a szereteté is. Vannak ilyen
egyeduralkodó színek. A másfélcentis*

*gyereksötétség színe a végkék, s a csarnokok, piacok,
sokat szorongók álmainak színe is ez. Létezett
színekből táplálkoznak az éjszakai állatok, a vak
levelibéka, mint egy két hónapja magára hagyott
öreg környezetszennyezés,
a képzeletben láthatóan a mozdulatlansága*

*miatt létezik, az egyensúly, a félelem,
a harmónia kék mozdulatlansága.*

Hetedik cédula

Győztes ország polgárai lettek

Író; részlet a Könyvhétre megjelenő *Az élet vásárcsamoka* című könyvéből.

Este Stefani, unokabátyja felesége telefonál Ohióból — amikor itt este van, náluk délután, amikor reggel, náluk éjszaka —, hogy megkapta az elküldött újságcikket, köszöni. Az újságcikk a második világháborúban elesett — értelmetlenül elesett — hat fiatal katonáról szól, és árván, vagy fél-árván felnőtt gyerekeikről. Stefani férje, „Kisjóska”, apai ágról unokaöccse, huszonkét éves volt, amikor Kassáról behívták katonának. A páncélosokhoz osztották be, nekik kellett volna az oroszokat ripsz-ropsz legyőzni. Erre nem került sor. Amikor kiderült, hogy rossz a felszerelés, rossz az ellátás, és a kiképzés nemcsak rossz, hanem gyatra, parancsnokuk úgy döntött, hogy visszafordulnak. Az éppen csak felnőtt fiatalembernek, Kisjósának így sem volt szerencséje — igaz, rajta kívül még kétszáz ezer másinak sem, azoknak, akik a fronton meghaltak, megsebesültek, vagy hadifogságba estek —, ő egyetlen lövést kapott, azt is már itthon, a Duna-Tisza közén, de a golyót huszonnyolc műtét követte. A sebesülteket, mint azt Stefani sokszor elmesélte, a földekről a parasztemberek szedték össze, és bevitték a legközelebbi kórházba. Kisjóska csípőjében, medencéjében nem találták meg a golyót, a gennyesedést, fertőzést megállítani nem tudták, meggyóntatták, és feladták neki az utolsó kenetet. Ez még háromszor ugyanígy megtörtént, Budapesten, Sopronban és Bécsben. Göttingenben végre sikerült az operáció, kivették a golyót a medencecsontjából, s a nemrég feltalált penicillinnek köszönhetően a fiatalember megmenekült a haláltól. De nemcsak felgyógyult, hanem a kórházban életre szóló társat is talált magának, Stefanit, aki özvegy édesanyjával és három testvérével indult el „Nyugatra”, hogy ne otthon, ne egy vesztes országban folytassák az életüket. A tizenhat éves Stefani mint önkéntes ápolónő ismerkedett meg Kisjóskaival. Néhány év múlva házasságot kötöttek, Ausztriából Németországba, Németországból Amerikába mentek, itt a család álma beteljesült, egy győztes ország polgárai lettek.

A telefonban Stefani megköszönte az újságcikket, újra elmesélte Jóska sebesülését, megismerkedésüket, hogy Amerikában, néhány évvel később leánygyermekük, Emese kedvenc játéka lett az apja csípőjéből kioperált golyó; hogy összesen huszonnyolcszor kellett Jóskát megműteni, a lövés, ami véget vethetett volna az életének, nem végzett vele, de hogy csak ötvenöt éves koráig élt, nem kétséges, ennek a következménye.

Stefani azzal búcsúzik, hogy látni szeretné hozzátartozóit, küldjenek magukról fényképeket, és hogy a Duna-tévt minden nap nézi, az itthoni eseményeket napról napra követni tudja.

„A délibáb mily valószínű / A valóság mily valószínűtlen.”

Szonett a szonetttról

*Siess szonett-ruhám reám terülni,
miként zakóba, bújnék strukturádba,
divatjamúlt, de jól szabott ruhádba,
szebb, ünnepibb szövetben elmerülni.*

*Ha rám talál a téma, nem kerül ki.
Ha felkeres vagy elkerül a bánat,
magamra gombolom szonett-ruhámat,
szonettbe szép borulni és derülni.*

*A jambusok szabott zakómra díszek,
a gombok és a mandzsetták a rímek,
hibátlanul felékesítve formád.*

*A versemet szonett-ruhába rántom,
megénekellek én, szonett-kabátom.
Szabad vajon szonettet írni hozzád?*

Szonett a szabadversről

*Ma tán kötötten írom én e verset,
mi jambusokba jut talán eszembe,
az ihletet kötötten engedem be,
papírra vetve kész előtt a nyerszet,*

*s ha kész a vers, hideg szonettbe dermed.
Nem is tudom. A vers így is születhet.
A dallamot bocsásd közel füledhez,
kottázva írj, kiszabva terjedelmet.*

*Vagy épp formátlan írd az éneked, hisz
talán a hangulat, vagy érzelem visz,
s a verstanunk rideg cellába lökne,*

*repülj kötetlenül, miként az álmok,
a látomások és a szürreálok.
Kerüld a metrikát, ha gúzsba kötne.*

RABEA RENTSCHLER

Hans Joasszal

*Kedves Joas professzor úr, Németországban egyre üresebbek a templomok — lassan kihal-
na erre felé a hit?*

Egészen biztosan nem. A statisztikai adatok ugyan azt mutatják, hogy egyre kevesebben járnak templomba, és az egyházaknak is egyre kevesebb tagjuk van, de nem egyértelmű, hogy a számok pontosan mit is jelentenek. A katolikus tanítás szerint vasárnap kötelező templomba menni, a protestánsokat azonban például nem köti ilyen előírás. Ezért az üres templomok nem feltétlenül azt jelzik, hogy eltűnően van a hit — azt viszont igen, hogy átalakul.

Árnyaltabban kell tehát látnunk a dolgokat.

Pontosan. Ha például Kelet-Németországot vesszük szemügyre, olyan „hitelenséggel” találkozunk, amelynek már nem sok köze van ahhoz a harcos vallásellenességhez, amely a szocializmusnak volt a következménye. A kelet-németek nagy része nem tartja magát hívőnek, de nem ütközik meg azokon, akik hisznek. Hasonlóképpen semleges magatartást tanúsítanak a vallással szemben ma már olyan nyugat-németországi nagyvárosok lakói is, mint Berlin és Hamburg. Ugyanakkor továbbra is léteznek vallásos miliók. A katolicizmus fellegvárának például Bajorország és a Rajna-vidék számít. Összességében azonban a hagyományos vallásoknak tagadhatatlanul egyre kevesebb hitvalló követőjük van.

*Mi a helyzet a többi val-
lási közösséggel?*

A német lakosságnak szűk egyharmada katolikus, szűk egyharmada protestáns és szűk egyharmada semmilyen felekezethez nem tartozik. A vallástudományi média- és információs szolgálat (REMID) adatai szerint a buddhisták, a hinduk, a New Age-követők vagy más vallási közösségek tagjai összesen alig két százalékot tesznek ki. Az országban élőknek szűk öt százaléka származik muszlim országból, s így Németországban az iszlám a második legjelentősebb vallás. De az érintetteknek csak egy része gyakorolja aktívan a vallását. Szó sincs arról, hogy a többiek mind szekuláris önértelmezésűek vagy egyenesen ateisták lennének. Akárcsak a protestánsok, sok muszlim is úgy véli, hogy az istentiszteleten való részvétel nem feltétlenül kötelező.

*És hogyan változnak a
vallások számarányai?*

Globális összefüggésben az iszlám jelentős mértékben terjed, noha nem Európában, hanem főként Afrikában és Ázsiában. Ám a kereszténység ennél is nagyobb mértékben terjed ma! Csak az afrikai kontinensen naponta több tízezer új követője van a Krisztusba vetett hitnek. A jelenségnek két oka van. Egyrészt Afrikában gyors ütemben növekszik a lakosság száma, s így a keresztények is egyre többen vannak. Másrészt megtérések révén is bővül az afrikai keresztények köre. Becslések szerint a növekedésnek mintegy a hatoda fakad áttérésekből. Az iszlám hasonló okokból terjed Afrikában.

A kereszténységnek ebből a roppant mértékű terjedéséből nálunk alig észlelhető valami.

Ez természetesen egyes iszlám országok kétségeket keltő politikai fejleményeivel magyarázható. Ráadásul Németországban a legtöbb bevándorló török származású. Franciaországban és Nagy-Britanniában más a helyzet. Ezekbe az országokba elsősorban afrikai országokból, a Karib-térségből és más egykori brit gyarmatokról érkeznek a bevándorlók — akik gyakran keresztény hitet vallanak. A német média egyoldalúan az iszlámra irányítja a figyelmet, s ezért nem látszik, milyen hatalmas lendületük van a keresztény egyházaknak világszerte.

Európában is hozzájárulnak a bevándorlók a kereszténység újraéledéséhez?

Igen, csak Párizs térségében több mint kétszáz új protestáns templom épült az elmúlt néhány évben. Hagyományosan Franciaországban csupán kis jelentősége van a protestantizmusnak, a protestáns bevándorlók hatására azonban átalakul ez a helyzet. Londonban ma a templomba járók nagy része fekete. A helyben született britek viszont egyre ritkábban vesznek részt istentiszteleten.

Ennek következtében az is megváltozik talán, ahogyan az emberek megélik a hitüket?

Kétségkívül, de ez mindig is így volt. Egy bajor falusi egyházközségben a kereszténység teljesen másként jelenik meg, mint egy brémai városi templomban, nem is beszélve például egy washingtoni gospel-közösségről, ahol a pap és a ministránsok ének és tánc kíséretében vonulnak be a templomba. Minden egyes vallást meghatározott kulturális formában élnek meg a követői, és ezek a formák szüntelenül átalakulnak. Ezért Karl Rahner egykor óva intett a „néphagyományőrző” katolicizmustól, vagyis attól, hogy a vallásokat összekeverjük a megjelenési formáikkal.

Hogyan nyilvánul meg a kereszténység Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában?

Rendkívül sokféleképpen! Közös jellegzetességnek tekinthetők az istentiszteletek eksztatikus mozzanatai. Az ilyen jelenségek a pünkösdi mozgalomból származnak. A mozgalom neve az őskeresztény pünkösdi eseményből ered, amelyet az Apostolok Cselekedetei mutat be az Újszövetségben. A történet szerint a Szentlélek szállt alá a tanítványokra és az első jeruzsálemi keresztényekre, s ezért hirtelen „nyelveken” tudtak beszélni, vagyis olyan nyelven szóáltak meg, amit nem tanultak. Ennek alapján ma a pünkösdi kifejezés a Szentlélek cselekvésére utal, az embereknek arra az érzésére, hogy túlnőnek saját magukon és egységben vannak Istennel. A hívők valamilyen erőt éreznek, és olyan dolgokat tudnak megtenni, amikre korábban gondolni sem tudtak volna — például kötetlenül meg tudnak szólalni mások előtt olyanok, akik valójában bátortalanok. A legtöbb európai ember olyan kultúrában nő fel, ahol az embernek illik visszafognia az érzelmeit, s ezért különösnek, nevetségesnek vagy akár egyenesen taszítónak tartja az ilyesmit. Az afrikai, ázsiai és latin-amerikai emberek számára viszont rendkívül vonzó ez az érzelmeteli vallásosság. A mi kultúrkörünkben élő emberek inkább rockzenei koncerteken vagy futballstadionokban, mintsem istentiszteleteken élnek át hasonlóan nagyfokú érzéseket.

Mivel magyarázható a püünkösi kereszténység előretörése?

Egyrészt azzal, hogy a tapasztalatra helyezi a hangsúlyt. Másrészt azzal, hogy a keresztény üzenet rendet és fegyelmet visz a hívők életébe. A püünkösi mozgalom számos afrikai és latin-amerikai városban és kisebb településen kimutathatóan megváltoztatja az életet. Javulnak a bűnözési mutatók, a férfiak kevesebbet isznak, felhagynak a szerencsejátékkal és általában nagyobb értéket tulajdonítanak a családnak. A püünkösi mozgalomnak köszönhetően az elmúlt években Brazília egyre inkább fel tudta számolni az egyoldalúan kihangsúlyozott férfiasság (az angol világban *machismó*ként emlegetett maszkulinitás) romboló következményeit.

Vajon az európai kereszténységben is hoz-e majd változást a mozgalom?

Kontinensünkre már a 20. század elején eljutott, és főként Svédországban, de más országokban is megvetette a lábát. Ám korántsem ér el akkora sikereket, mint a világ más részein. Németországban elsősorban a migráció következtében növekednek a püünkösi egyházak. Bizonyos mértékben a hagyományos egyházi közösségek is reagálnak a mozgalomra, és az istentiszteleteken igyekeznek teret engedni a karizmatikus és eksztatikus mozzanatoknak.

Lehet-e egyáltalán méréseket végezni a vallásossággal kapcsolatban?

A dolog nem könnyű, mert a vallásosság rendkívül összetett jelenség. A kutatók három területen vizsgálódnak: megállapítják, hogy egy-egy vallási közösségnek hány tagja van; utánajárnak, hogy milyen mértékben végeznek az emberek spirituális cselekményeket, például hányan járnak istentiszteletre vagy imádkoznak rendszeresen; harmadsorban az egész lakosság körében vizsgálják a valláshoz fűződő viszonyt. Csakhogy ezen a három területen egyáltalán nem egymással párhuzamosan zajlanak a változások. Az angolszász kutatásnak ezzel kapcsolatban van két találó kifejezése, a *believing without belonging* és a *belonging without believing* — az utóbbi értelmében lehetséges, hogy valaki tagja valamely vallásnak vagy felekezethez tartozik, de nem hisz a tanaiban, az előbbi értelmében lehetséges, hogy valaki elfogadja egy olyan vallási közösség nézeteit, amelynek nem tagja. Például Dánia egész lakossága a lutheránus egyházhoz tartozik, de csak a dánok töredéke fogadja el a lutheránus tanokat. Vagy vegyük a német császárságot. A császárság idején számos férfi belépett a vallásellenes munkáspártba, az SPD-be, ugyanakkor hiába voltak ateisták, az egyházukból nem léptek ki, mert a feleségük és az anyjuk hívő keresztény volt. Ennél fogva sokszor a valóságnál csekélyebb mértékűnek tartják Németország háború előtti szekularizálódásának mértékét, és úgy vélik, hogy az ország csak jóval később szekularizálódott.

Európában a felvilágosodás óta egyre gyakoribb a hit hiánya vagy a hitetlenség. Kijelenthető tehát, hogy a tár-

Ez a vélekedés széles körben elterjedt, de már idejétmúlt. A legtöbb vallásszociológus húsz évvel ezelőtt még azt gondolta, hogy a modernizálódás szükségképpen szekularizálódást eredményez. Ma már a kutatók nagy része szakított ezzel a felfogással. Az iparosodás korában ugyan számos európai ország valóban nagyfokú szekularizá-

sadalmi fejlődés óhatatlanul együtt jár az ateizmus térnyerésével?

lódáson ment keresztül, az Egyesült Államokban viszont soha nem történt ilyesmi. Ezt nemcsak a vallási közösségek tagjaival kapcsolatos adatok tanúsítják, de az amerikaiak vallási nézeteit vizsgáló felmérések is. Az elmúlt években számos Európán kívüli állam is jelentős gazdasági és társadalmi fejlődésen ment keresztül — csakhogy a modernizálódásnak rendszerint nem volt szekularizálódás a következménye. Éppen ellenkezőleg: ezekben az országokban csak fokozódott a vallásosság mértéke. A leglátványosabb fejlemények Dél-Koreában figyelhetők meg, ahol nemcsak a gazdaság, de a kereszténység is robbanásszerűen fejlődik. Egyértelmű tehát, hogy nincs törvényszerű összefüggés a fejlődés és az ateizmus között. Érdekes, hogy Európában nagy érdeklődés van az olyan könyvek iránt, amelyek a kereszténység túlélési esélyeit latolgatják, miközben a világ más részeit a kereszténység olyan rohamosan fejlődik, mint soha korábban.

Nem állítható tehát, hogy egyre hitetlenebb lesz a világunk?

Nem. A vallásosság mértékének megállapításához elsősorban nem az intézményesített vallási formákra és a vallási tanokra kell összpontosítanunk a figyelmünket, hanem a vallási tapasztalatból kell kiindulnunk. Vallásszociológiát akkor lehet termékenyen művelni, ha a vallási tapasztalat egyéni és kollektív megnyilvánulási formáit elemezzük. Európában is figyelmet kell végre szentelnünk annak, hogy minden ember szert tesz „nem hétköznapi tapasztalatokra” — ahogyan a szociológus Max Weber mondta. Ilyen váratlan esemény a hétköznapi világában például a szerelem — az ember hirtelen egynek érzi magát egy másik emberrel; de az is elég, ha hosszútávú túra után a hegycsúcsra felérve mélységes békét élünk át, és úgy érezzük, hogy harmóniában vagyunk a természettel. A szenvedés keltette belső megrendülés szintén kiválthat ilyen érzést: ez az öntranszcendencia, az önfelülmúlás tapasztalata. Az ilyen élményekhez nincs szükség konkrét hitrendszerre, de minden vallás szóba hozza, értelmezi és ritualizálja őket.

Nem magyarázhatók-e meg ezek az érzések biológiai és pszichológiai alapon?

Valóban így jár el a szcientista világgép, amely a felvilágosodás óta számos európai és észak-amerikai értelmiségi körében meghonosodott. Véleményem szerint azonban téves az a felfogás, mely szerint az említett tapasztalatok kizárólag biológiai jelenségnek tekintendők. Olyan ez, mintha Rembrandt vagy Monet valamely remekműve előtt állva azt mondanánk: ez az egész nem több vászonra felvitt festéknél. Alapvetően így van, de aki ilyet mond, az figyelmen kívül hagy egy fontos dimenziót: a műalkotás értelmét. Éppen ezért nem is lep meg, hogy a szekuláris európaiak nagy része spirituális beállítottságúnak vallja magát — bár ettől még nem csatlakoznak új vallásokhoz vagy valamilyen ezoterikus csoportokhoz.

Hogyan fog alakulni a vallások sorsa Németországban?

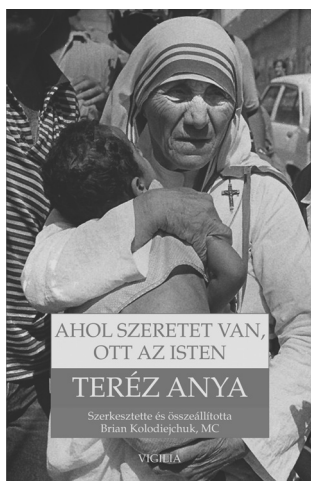
Először is folytatódni fog az a tendencia, hogy a felekezetek közötti határok elmosódnak. Ma már nem kelt feltűnést, de ötven éve még kisebb botránynak számított, ha egy katolikus férfi protestáns nőt

vett feleségül. Új felekezeti miliók fognak kialakulni. De sok szülő számára továbbra is fontos lesz, hogy keresztény értékek szerint neveljék a gyermekeiket. Másodsorban a vallási viszonyok átalakulásának mérhetetlen következményei lesznek más területeken, nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy muszlimok s keresztények vándorolnak be Ázsiából, Afrikából és Latin-Amerikából. A keresztény egyházakon belül is meg fognak változni az erőviszonyok. A keresztények például valószínűleg a korábbiaknál nagyobb hangsúlyt fognak helyezni a szegénység és a diakónia kérdésére. Szintén fontos tényező, hogy sem Németországban, sem másutt a világon nincsenek arra utaló jelek, hogy különösebb sikert aratnának mindeddig nem intézményesült irányzatok és vallási gondolkodásformák. Azok, akik háttal fordítanak az egyháznak, nem találhatnak egymásra, és nem alkotnak saját közösségeket. Ennek ellenére a hagyományos vallásoknak helyt kell majd állniuk a világnézetek piacán. A vallásos emberekre ma már nem lehet azt mondani, hogy nem modernek; azt viszont nem tudjuk, hogy a vallási közösségek milyen mértékben fognak élni ezzel a pozitív lehetőséggel.

Forrás: *Renaissance der Religion? Gehirn und Geist*, 2011. március, 20–23.

Görföl Tibor fordítása

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



TERÉZ ANYA

Ahol szeretet van, ott az Isten

Ez a könyv bizonyos fokig folytatása a *Jöjj, légy a világosságom!* című könyvnek. Ott Teréz Anya elsősorban példaként és modellként áll előttünk, itt a szerepe főleg a tanítóé és a vezetőé. A könyv az eddig legteljesebb gyűjteményét adja Teréz Anya gondolatainak, tanításainak, tematikus rendben összegezve őket. Tömör összefoglalást találunk arról, amit ő hitt és tanított az emberi életnek azokról az alapvető kérdéseiről, amelyek különösen is fontosak napjainkban. Reméljük, hogy szeretetének példája és bölcs szavai sokakat segíteni fognak abban, hogy több szeretetet vigyünk a világunkba, és azt egy kicsit jobba tegyük.

Ára: 3.800 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon:

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

Telefon: 36-1-317-7246; 36-1-486-4443; Fax: 36-1-486-4444;

E-mail: vigilia@vigilia.hu; Honlap: www.vigilia.hu

„A BOLDOGSÁG IS CSAK RÉSZE A BORZALOMNAK?”

Kertész Imre: *A végső kocsmá*

„Mire való ez a hajónapló? Nem azért nyitottam-e, hogy az utolsó kikötőket bejegyezzem, az utolsó poharakat az utolsó állomásokon kiürítsem, a kormányrudat a végső kikötő felé fordítsam?” Az utolsó műnek szánt *A végső kocsmá* Kertész Imre halálnaplójaként is felfogható, amely Balassa Péter *Halálnaplójához* hasonlóan töredékes beszédmóddal, lecsupaszított esszényelven próbál számot vetni önnön korpuszával, ami — az irodalmi szövegeken innen és túl — saját személyes sorsát is magában foglalja. Bár a sors poétikai-egzisztenciális kérdése a szerző esetében nagyon fontos probléma: ez a könyv is arról tesz tanúbizonyságot, hogy a *Sorstalanság* című regény „csak” kikristályosodott, stilizált foglalatok a megfosztottságnak, ami az író életvezetésének minden döntését, mozdulatát áthatja.

Úgy tűnik, mintha *A végső kocsmá* mementója egy determinált, ugyanakkor következtelen létezősmódra utalna vissza, az otthontalan kozmopolita hanyatlatott és meghurcolt alakjának felelevenítésével, a kényszeredetten, ám önként vállalt száműzetés, illetve magányos elhatárolódás képzeivel együtt. A két fejezetet (*Nyílt titkok, Trivialitások kertje*) kitévő *feljegyzések* közé ágyazott (*első és második nekirugaszkodásra* közölt) regényrészletek első szám harmadik személyben körülírt — B. monogramú, valamint doktor Sonderberg nevezetű — főszereplője mintegy átmenetet képez a naplóban megszólaló szerző és a szinte mindvégig elidegenített írói identitás bábszerű figurája között. „Ma délelőtt azzal gyötörtek, hogy Nobel-díjat fogok kapni. (...) Közben azt figyeltem meg magamon, hogy az egész ügyet zaklatásként fogom fel; háttározottan megkönnyebbültem, amikor megtudtam, hogy nem szakadt rám ez a szerencse-katasztrófa” — írja egyik dátum nélküli jegyzetében Kertész, nem sokkal később mégis kénytelen tudomásul venni a „szerencse-katasztrófa” bekövetkeztét, és vállalni annak összes következményét. Az édes tehernek korántsem mondható Nobel-díjas szerepkörnek való megfelelés csak fokozza — és sajnálatos módon feloldás nélkül hagyja — azokat a külső válságtüneteket, amelyek valamilyen szinten korábban is körülvették munkásságát, de amelyek azóta félelmetes formákat öltve óhatatlanul belső meghasonlást okoztak életművében, mindinkább pedig személyiségében is.

Ez az egyéni/kollektív tudathasadás könnyen megkörmöyezheti a befogadót, aki valószínűleg ne-

hezen lesz képes napirendre térni az ilyen és ehhez hasonló kijelentések olvasásakor: „Magyarország olyan fatalitás, amelynek se magyarázata, se értelme, s amely egyedülálló egész Európában.” Vagy: „...nincs helyem az irodalomban, amelynek a nyelvén írok.” Kertész visszavonhatatlannak tett sző ítélete arra „az európai intelligencia hiányával” sújtott szülőhazára irányul, ami egyfajta „antinyelv” használatára kényszeríti őt, és ami a zsidóság „szimbolikus járulékat” felhasználva (vagy abból kiindulva) ostorozza őt lépten-nyomon, ilyen vagy olyan (vélt vagy valós) megnyilvánulásai miatt, egyáltalán létezése okán. Az a fajta „etikai kreativitás” — melynek múltó értékéről a szerző is szót ejt a naplóregény lapjain — nem elégséges az ebből fakadó külső-belső konfliktusok felszámolásához, ezért nem tehetünk mást, mint hogy megpróbálunk magában a műben rátalálni arra a pontra, ahonnan körültekintve (és nem utolsósorban magunkra nézve) a fentebbi kertészi kitételek is más fénybe kerülhetnek. Ez a végpont pedig nem más, mint a halál küszöbe, melyen átlépve homályba borul minden, amit eddig szélsőséges szemléletünkől megvezetve színről színre véltünk látni. „E végső kocsmán, / ingó árnyak közt, / részeg ködökben, / egy emberi hajóroncs, / süllyedő tatján, / bukdácsoló orrán / egy csontkéz, / néhány utolsó sort ír / a tajtékzó, csapkodó vízre” — szól a baudelaire-i indíttatású, hátsó borítón olvasható lírai epilógus, ami a kötet utószavának (*Exit*) visszhangjaival még jobban felerősíti az elmúlás hívószavát. „Minden sikerült, amire az életben törekedtem, s e sikerek beteljesülése most megmutatja, hogy a saját elpusztításomra törekedtem. / Mindig volt egy titkos életem, s mindig az volt az igaz.” Mít lehet még ehhez hozzátenni?

Ha abból indulunk ki, hogy a Kertész-féle regénynyelv, illetve naplószöveg konfessziói a kudarcra ítélt sorsképzés kísérleti stációi, nem igazán juthatunk konkrét konklúzióra azzal kapcsolatban, hogy mi az a már említett (metafizikai? identitásbeli? lelki?) megfosztottság, ami szinte csak az agonizálás pusztá tényét, a közéleti jelenlét idegenségét vagy a társas érintkezés ketletlen elviselesének lehetőségét engedi érvényre jutni. (Mert a könyv kitételeinek többsége ezekre a területekre vonatkozik, nem egyszer kifejezve az öngyilkosság, az elmúlásba való menekülés gondolatát is.) Ha viszont figyelembe vesszük azt az állandóan ismétlődő *nekirugaszkodást*, ami megelőzi egy-egy regényrészlet, esetleg „irodalmon kívüli” feljegyzés papírra vetését, közelebb kerülhetünk *A végső kocsmá* rejtekéhez. Ez az alkotás aurájától lefedett, védett terep lesz ugyanis az

író utolsó mentsvára, a jobb híján magával folytatott párbeszéd élető közege, ami mindenféle elvárástól és kötelezettségtől mentesen áll a rendelkezésére, a mindenkori mű szolgálatában. „Viszont fölmerül, hogy a halálom után ki gondolja majd a műveimet; kuratóriumot kell létrehozni, mondja M. Kiből álljon a kuratórium? Majd a halálom után megbeszéljük — mondtam (illetve nem mondtam).” Az ilyen ironikus megjegyzések jól mutatják, hogy Kertész milyen ambivalens viszonyt táplál saját hagyatékával szemben. Ezzel együtt hozzátéhetjük azt is, hogy az adott művel való foglalatalkodás mindig előny élvéz, s majd minden esetben magasabb minőség is jelent, mint a mindennapi élet történései, személyes találkozásai. Ezek alól szinte kizárólag az előző idézetben is megjelenő *M(agda)* a kivétel, aki a nélkülözhetetlen *Másikként* veszi körbe őt.

De ki is az, akit elbeszélőként azonosíthatunk abban a kontextusban, melyet maga Kertész teremt meg például azzal, amikor az egyik vele készült interjúban azt állítja, hogy számára a személyiség nem több, mint fikció; csupán olyan kitaláció, amit az ember éppen azért hoz létre, hogy valamilyen képpen el tudja magát helyezni a világban és a többiek között. De vajon íróvá válása közben lemondott-e Kertész Imre arról a benső valóságról, amelynek kibontakoztatására született? Ugyanilyen súllyal esik latba az örökös dilemma is, amely azt veti fel, hogy vajon az auschwitzi élmény mélysége emelte-e Kertész írásművészetét azokba a magasságokba, ahová került, vagy érvényes mondanivalóra tehetett volna szert e nélkül is? De talán mindennél jobban égető (majd hamvába hulló) az a kérdés, melyet a szerző tesz fel egy helyen: „Segít-e majd meghalnom, hogy sohasem éltem?” A csak művekben megképződő személyiség szellemének sugallata ez, ahogyan a következő mondat is: „Befejeztem egy könyvet, csomagolnak az istenek: csak nem akarnak magamra hagyni?” (Egy nagybetűs Istent is emleget a szerző, de mintha ez is egyfajta hiányt betöltő fikciószerű lenne szavá téve...) Egyedül a regény eszméje (illetve ezzel párhuzamosan a *tiszta ember* képmásaként időről-időre felbukkanó Lót bibliai történetének enigmatikus ereje) marad kikezdehetetlen, amely a létezés — Pilinszky szavaival élve — „metaformájaként” mégiscsak túllép az irodalom fikció voltán, anélkül hogy visszaírná az őt létrehozó, bizonytalan kilétű alanyt a világnak nevezett sorstalan közösségbe.

A végül is töredékben maradt (szándékosan fragmentált?), a könyvben két részben közreadott — *A végső kocsmá* munkacímű — regényrészlet szerkezet- és stíluskeresése hűen tükrözi azt az egyszerre terméketlen és ösztönző, félig-meddig öntudatlan állapotot, amelyben a szerző egyre in-

kább ki van szolgáltatva az idő múlásának. A tétlen önmarcangolással lepergő napokat azonban nem az utolsó simítások szelíden megnyugtató érzete, hanem a hol indulatos, hol lemondó nyugtalanság fizikai-szellemi következményei töltik ki. Ugyanez fordítva is igaz: az öregedéssel járó betegségek elő is idézik ezt az olykor lázalmokkal, olykor álmatlansággal kísért(ő) leépítési folyamatot, melynek során nem a nemesedés hamis képzei, hanem a visszafejlődés törvényszerű szimptomái fogják meghatározni a hétköznapi érintkezés, valamint a művészi munka fő rendezőelveit. (Amit nem utolsósorban az „emberi hajóroncon” túli kikötővárosok kulturális-morális süllyedése is megerősít...) A halálnapló — a *nomen est omen* ellenében — mégsem a szétbomlás, hanem a formaadás, mondhatni a testet öltés felől közelíti és ragadja meg az életbe kapaszkodó gesztusokat, s lehel beléjük egy kis életet, mielőtt végleg lezárulna. Az erről szóló vallomást így őrzi a *K. dosszié* — Hafner Zoltán által készített — „mélyinterjújának” egyik válasza: „Vakon fogadjuk a halált, vagy nyíltan szembenézünk vele: gyakorlatilag egyre megy. Én inkább szembenézek vele, mert nekem ez teljesebb életet, végső soron több örömet jelent. Ha úgy tetszik, hedonista vagyok.” Ha úgy tetszik, a halál hedonizmusának kudarca és életre váltása ugyanúgy tetten érhető a kötetben.

„Bukfencet vet a szél. Kemény napsugár minden, olyan, mint egy cáfolat.”

A végső kocsmá akár az élet értelmének, sorszerűségének cáfolata is lehetne, s így az életmű keserű következtetései betetőzése is. Ezen kívül a szerzői személyiség látletét is kézhez kaphatjuk a könyvvel. A barátait, ismerőseit kíméletlen őszinteséggel vizsgáló Kertész magának sem kegyelmez: többször nevezi „rossz embernek” azt a gyenge, esetlen és meggondolatlan alakot, akit egyre inkább csak kívülről lát, és aki már csupán néhány vonásában emlékeztet arra, akit magá(é)nak tudhatott. És aki egy-egy pillanatra — valamilyen kértelen kegyelemnek köszönhetően — mégis boldognak érzi magát. „A boldogság is csak része a borzalomnak” — jelenti ki a regénybeli alteregó, *B.* barátja (az idézett szövegrészletet egyébként egy konkrét beszélgetést rögzítő naplójegyzet is őrzi). A sors is része lehet a sorstalanságnak? A halál is lehet az élet része? Megválaszolatlan kérdések konganak Kertész végső kocsmájának falai közt, ahol a legtöbben még hívatlan vendégnek gondolhatjuk magunkat, hisz még oly távolinak tűnik az utolsó kikötő. Ha pedig már a közelében járunk, olyan felfoghatatlanul nehéz az elengedés... „Lehet-e folytatni? Folytatni kell, mert folytatódik.” (*Magvető*, Budapest, 2014)

PAPP MÁTÉ

A NAGYMAMA ÉS AZ UNOKÁJA Dragomán György: *Máglya*

A beilleszkedésről szól *A fehér királlyal* (2005) szép magyar és nemzetközi sikert aratott szerző új regénye. Arról, hogyan találja meg, pontosabban vizsgálja ki helyét egy tinilány, Emma, saját szűkebb és tágabb közösségében, az iskolában, a városban, illetve arról, hogy a társadalom hogyan tud, hogyan képes, képes-e alkalmazkodni a régóta várt s a tábornok meggyilkolása után végre bekövetkezett, a közösség számára a szabadság lehetőségét kínáló új körülményekhez. Az idő, bár olvasóival expliciten a szerző nem közli, felismerhetően egy nehéz, diktatórikus időszak utáni esztendő, amikor még igen erősen kísért a tegnapi, a színhely pedig, az író ezt sem pontosítja, feltehetően Románia, bár lehetne több, kivált Közép-Kelet-Európában hasonlóan sorsot megélt ország. Mondhatjuk, Dragomán György regénye idő és hely tekintetében milliók számára modellértékű történet lehet. Mindenképpen autentikus háttér egy értelmes lányka számára, aki testi és szellemi értelemben sorsdöntő változáson megy át. Az úgynevezett nevelődési regénynek jól ismert és kedvelt életszakasza ez, melyet egyedivé Emma életének alakulása tesz. Ennek meghatározó mozzanata a lányka árvasága (születi autóbalesetet szenvedtek), ami folytán, ahogy a regény első fejezetéből értesülünk róla, Emma a Nagymamához kerül, aki a továbbiakban életének meghatározó szereplője lesz. A Nagymama — a narrátor feladatát is betöltő főszereplő, Emma mindig csak így említi — látni fogjuk, nemcsak igen sajátos módon nevel, hanem minden múlt- és jelenbeli történés vele van kapcsolatban. Általa idéződik meg Nagypapa alakja, éppen úgy, mint a zsidódeportálások ideje, ezzel összefüggésben saját szüleinek halála, vagy Emma anyjának és apjának sorsa, de ő lesz a tömeg bosszújának célpontja és tárgya is az új világban, mely össze serelemért a letűnt hatalom kiszolgálóin akar elégtételt venni, köztük azok részéről is, aki a rendszer bábjai voltak.

A Nagymama ily módon többszörösen fontos szereplője a regénynek, érthető, hogy olvasói figyelmünk is nagymértékben rá irányul, függetlenül attól, milyen viszonyunk van a regényhez. Akkor is, ha pusztán olvasóként vonz bennünket, vagy ha szakmai szempontból közelítünk hozzá. Ez esetben több kérdés is joggal felmerülhet a regénnyel kapcsolatban. Elsősorban talán a Nagymama különös mágikus praktikáit kell említeni, amelyek sajátos dimenzióba emelik a különben realista regényvilágot, ugyanakkor viszont, amint az egymással felelős kritikák mutatják, ez a mágikus lebegtetés pro és kontra vélemények kiváltójaként felveti a kérdést, miszerint ez az író

eljárás mennyire tekinthető indokoltnak, illetve indokolatlannak.

Vitathatatlan, hogy a *Máglya* alapfokon Emma élete egy sorsdöntő időszakának története, amit jelen időben ő mesél el. Tőle tudjuk meg mindazt, ami vele megesett, amit érez, és amit gondol. S ezt az író alapos, részletekbe menő leírásai lélektanilag hitelesítik is. Annak ellenére, hogy olykor úgy tűnik, narrátorként többet tud, mint amit kora szerint tudhat, Emma mind magára, mind környezetére, emberekre és természetre vonatkozó megfigyelései pontosak, akárcsak az ebből adódó reagálásai, észrevételei, melyek alapján egyszerű képződik meg egy mélyen érző, gondolkodni tudó, de a változó kor minden ellentmondását, bizonytalanságát is magába foglaló serdülőlány alakja. Elsősorban az iskolai epizódok jók, találóak. Ezekben érhetjük tetten legteljesebb mértékben a még gyerek, de már a felnőtté válás fel-felcsillanó apró ismérveinek megnyilvánulásait, melyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy egyre intenzívebben foglalkoztassa az a titok, amely nagyszüleit és szüleit övezi, s amely egyre inkább meghatározza regénybeli életének alakulását. Hogy partnere lehessen a Nagymama talányos múltjának és a regényben élő közös jelentüknek. Mert kettejük élete epizódról epizódra haladva mind szorosabban kötődik össze. Emmának a regénybe foglalt élete a Nagymama megjelenésével veszi kezdetét, aki eljön érte az árvák intézetébe, hogy hazavigye és felnevelje unokáját, akiről sokáig azt sem tudja, hogy létezik (Emma szülei családi konfliktust követően elköltöztek és évekig életjelt sem adtak magukról), és a Nagymamát a tömeg bosszújától való elszánt, már-már kalandregényekbe illő hősieg megmentésével ér véget. Talán nem túl merész megkockáztatni, hogy Dragomán György regényének a Nagymama legalább olyan mértékben központi alakja, mint Emma. Sőt, mivel a kislányban lejátszódó érzelmi változás a Nagymamával való kapcsolat nélkül alig lenne más szokványos kamasztörténetnél, mely mögül semmiképpen sem mellőzhető a diktatúrát követő napok, hónapok légköre, az sem kizárt, hogy a *Máglya* első számú szereplője a Nagymama, s nem az unokája. Elképzelhető a regény ilyen olvasata is.

Ha van fogalom, szó, amely a Nagymama egész lényét meghatározza, az a *titok* lehet. Ez jellemzi az életét, kíséri végig múltját, a Nagypapával való kapcsolatát éppen úgy, mint a zsidóüldözések drámai napjait, Emma szüleinek távozását vagy a tábornok diktatúrájának éveit, és ez vonzza hozzá Emmát egyre ellenállhatatlanabban a vele való teljes azonosulásig. „A hangom egészen olyan, mint a Nagymamámé” — veszi észre Emma körülbelül a regény utolsó negyedének kezdetén (330.), holott az árvaházban még határozottan el-

utasította, hogy az érte jött idős nő a nagyanyja lehet. Csakhogy azóta — kezdve attól, hogy egy kávézacc mutatvánnyal, amikor a barna maszarában Emma felismeri a saját, majd az anyja arcát (ezt majd többször megismétli a gyúródeszkára simított liszttel, a mutatványt az unoka is megtanulja), s ezzel a Nagymama mintegy legitimálja kettejük rokoni kapcsolatát — sok minden történik, aminek eredményeként Emma, bár többször gondol rá, hogy el kellene költöznie, marad, s végül is halálmegvető bátorsággal száll szembe az egykori árulókkal leszámolni akaró tömeggel és megmenti nagyanyját, kinek a besúgónak tartott Nagyapa helyett kellene bűnhődnie. Nem is ártatlanul, mert a feljelentéseket ő írta férje helyett, ennek tudta nélkül. Így akarta megmenteni a szegénytől azt, aki őt szülei véres halálát követő teljes lelki összeomlásából visszahozta az életbe, s aki — ahogy erre Duna-deltai raboskodása lehet a bizonyíték — semmiképpen sem vállalta volna ezt a gyalázatos feladatot. Mivel Nagyapa „egész élete arról szólt, hogy nemet mondjon, csak ahhoz, hogy ezt megtehesse, valaki másnak igent kellett helyette mondani. Nem menekülhetett volna meg...” (360.), hacsak önként nem vet véget az életének. Hogy ez történt-e, mert miután megtudta az igazságot, öngyilkos lett, vagy mások akasztották fel, az titok marad. Talán a sok közül éppen a legnagyobb, mert tény, hogy a kudarcot a Nagymama sohasem tudta feldolgozni. Előzményként ezt tetézte szülei, legjobb barátjánője, fiatalkori szerelme haláláért érzett lelki fájdalma, melynek elviselése érdekében a válásos helyzetekben, pillanatokban a maga okozta fizikai fájdalmat választja, amire Emmát is sikerrel megtanítja, aki ezt, ha szükségesnek látta, túsúrással gondolkodás nélkül gyakorolja is.

Hogy a regényben a Nagymama jelenléte, szerepe több annál, mint hogy unokája felnőtté válásában segédkezzen, arról a szövegtestbe illesztett, kiemelten sorközzel elválasztott, dőlt betűs betétek tanúsognak. A szám szerint nyolc, egyenként alig néhány oldalnyi szövegrész ugyanis annak ellenére, hogy tematikailag kötődik, folytatja vagy megelőzi a regénybeli történéseket, gondolatokat, azzal is különbözik a főszövegtől, hogy így nem jelen, hanem múlt idejű eseményekről értesülünk, hogy ez nem első, hanem második személyben megszólaló narratíva, amelyről elsőre, azt követően, hogy az emlékezés fontosságának jelentőségére figyelmeztet („csak az van, amire emlékszünk, amit elfelejtünk, az nincs többet, eltűnik a múltból, eltűnik a világból”, 77.), bizonyossággal nem is tudni, ki mondja, elkülönülődni látszik Emma és nagyanyja regénybeli életétől. Holott ezzel, amint később kiderül, többszörösen is igen szoros kapcsolatban áll. Ezek

a betétek ugyanis egyrészt afféle példabeszédek, melyeknek nem direkt módon, hanem közvetetten Emma okulását, tájékozottságát kell szolgálniuk, másrészt pedig a Nagymama regényidő előtti életének legfontosabb epizódjai. Regénytörédek a regényben. Egy lehető másik regénydarabja, melyeknek az író azt a szerepet szánta, hogy Emmával együtt a regény olvasói is tudomást szerezzenek a Nagymama súlyos traumáját kiváltó véres előzményekről, illetve a Nagyapának köszönhető csodálatos gyógyulásáról. Erre a számára sorsdöntő találkozásra abban az elmeorvosintézetben kerül sor, ahová az erdőben talált, állati körülmények között élő, szinte ruhátlan, sárral bekenet, és emberhez nem méltóan viselkedő, csak morgó, hörgő, karmoló lány kerül, s ahol felfedez az udvaron egy padon ülő férfit, aki miközben egy nyitott bőröndben levő fekete homokban turkál, ezt gyúrva, alakítva, megállás nélkül száraz suttogó hangon beszél értelmetlenül, „mintha csak a homok surrogná az ujjai között” (Duna-delta!), majd este becsukja a bőröndöt s ezzel kezében visszamegy a kórterembe. Őt figyelő hátát egy fának vetve napokon át a lány, ki jó idő múltán veszi észre, hogy a bőröndben cserépdarabok is vannak, melyeket a férfi, kinek „mind a két alkarja tele van vágásnyomokkal”, nagy türelemmel összeilleszteni próbál. S miközben a cserépszilánkokból lassan egy kancsó képződik, a lány, ki szemét lehunyva azt képzeleli, hogy ő is részt vesz a műveletben, egyszer csak érteni kezdi a férfi beszédét, melyből töredékesége ellenére (mint a, ahogy az apró darabkákból kancsó formálódik) összeáll egy ember változatos, sok megpróbáltatást megélt élettörténete. „... hol a frontszolgálatról beszél, hol a katonaiskoláról, hol az orvosi egyetemről — »végigmesél egy vakbélkivételt« —, hol az egészen kicsi gyerekkoráról, hol azokról az évekről, amit egy munkatáborban töltött — »egyszer nyolc napon át kellett alvás nélkül ásniuk egy csatornaárkot combig jéges vízben állva« — ... arról, hogy mikor látott először meztelen nőt, hogy milyen volt a lövészárokban cigarettázni, milyen volt félni a sebesüléstől, és milyen volt akarni a halált”. Szinte összevissza mindenről, ami megtörtént, s ami nem, többször is, mígnem úgy érzi a lány, ki hasonlóképpen akarta a halált, hogy mindez vele történt meg. Azonosul a férfival, aki — amikor a lányból traumáját okozó emlékei nyomán „egyetlen hosszú kiáltásba forr össze” halottainak sikoltva feltörő neve — kezét szorítva, szemébe nézve azt kiáltja: „nem a te hibád...”, mert túlélte, nem te vagy a hibás”. Így történik két darabjaira tört ember, mint a kancsó (ami láttán a Nagymama ezt a betétet unokájának elmeséli!) cserepeinek összeillesztése, egymásra találása, visszatérése

az életbe, ahol mintegy viszonzásul a Nagymama a legnagyobb odaadással óvja a Nagyapát (írja helyette a feljelentéseket), majd halála után őrzi emlékét („...dolgainak úgy kell maradniuk, ahogy hagyta őket. Mindennek ugyanott, mindennek ugyanúgy”, 41.), praktikáival idézi meg alakját. Ez utóbbival mindenekelőtt Emma Nagyapa iránti vonzalmát szeretné kiváltani és erősíteni, ami sikerül is. Legszebben abban a jelenetben, melyben a látomásként megképződő Nagyapa sose látott unokáját a behavazott téli kertből a közeli sírkertbe vezeti (387–389).

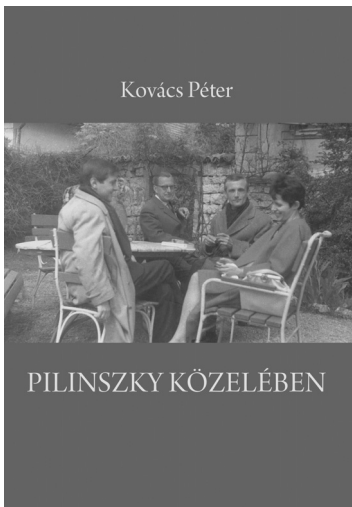
Ezek alapján vélem úgy, hogy Nagymamának a regény cselekményidejét megelőző története, bár terjedelemlileg nem, jelentőségét tekintve viszont szinte azonos súlyú Emma történetével. A betétek ügyes alkalmazásával az író nemcsak a regény kétpólusosságát teremti meg, hanem nyer nem teljes értékű, de némi magyarázatot, indoklást a hol látnoknak, hol bolondnak (elmeógyógyintézet!) vélt Nagymama csodatevő képessége is. Bár az alapkérdést, sőt talán alapproblémát, amit a mágia és a sültreál világ szervesítése jelent, okozhat, akkor sem lehet feltétel nélkül elfogadni, ha a praktikák kellékei a reális világ (liszt, /kötő/tű, föld, tűz, ká-

vézacc, elszenesedett fadarab, kövesgyűrű stb.) eszköztárából vétetnek. Mivel a két szféra közös létjogosultsága dilemmaként éppúgy vita tárgyát képezheti, ahogy a regény címe, aminek értelmezésére többször is kísérlet történik (számomra egyik sem igazán meggyőző), ahogy nem valószínű, hogy az utolsó fejezetek, melyekben — nem a történet logikája — az író kilép a regény addigi világából, szerencsés váltást jelentenek. Megkockázatom: jobb lett volna talán néhány fejezettel előbb befejezni a regényt, vagy az utolsó négy fejezetet összevonni, s Emma ifjúsági kalandregényekre hajazó hőstettét elhagyni.

Számos felmerülhető kételyünk ellenére Dragomán György új regénye érdekes, figyelmünket lekötő olvasmány, regényes tudósítás egy igen csak ismerős kifordított világról, amit többé nem lehet visszafordítani, aminek súlyos nyomai maradtak, következményei vannak emberekben és közösségekben egyaránt. És amelybe erőszakra erőszakkal felelő közösségként nem, egyénként pedig legfeljebb csodák által tudunk úgy-ahogy beilleszkedni. (*Magvető*, Budapest, 2014)

GEROLD LÁSZLÓ

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



KOVÁCS PÉTER
Pilinszky közelében

Kovács Péter művészettörténész második életrajzi kötete tartalmazza a szerző szinte minden, a családjáról szóló írását.

A *Pilinszky közelében* a második világháború előtti évektől a rendszerváltásig követi a szerző személyes életpályáját, beleágyazva az évtizedekig együtt élő nagycsalád történetébe. A szerény és szűkszavú, szépírói láttató erővel megírt történetek kirajzolják egy keresztény középosztálybeli család sorsát a változó, majd évtizedekig változatlan történelmi időben. Háború, fordulat éve, ötvenhat, Kádár-kor — és már csupán a szerző generációja számára: rendszerváltás.

Az emlékezés és a tudás átörökítése az „öregék” dolga, de nemcsak ez a természetes emberi késztetés indította Kovács Pétert a szövegek megírására és kiadására, hanem az a tény, hogy Pilinszky János is e család tagja volt. „Később aztán az a belátás is vezetett, hogy Pilinszky körül lehetnek olyan kérdések, amelyekre ma már rajtam kívül másnak nincs közvetlen rálátása” — írja a kötet bevezetőjében. A *Pilinszky közelében*

megmutatja tehát azt a hátteret, amely meghatározta a költő életét is.

Ára: 2.700 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban és a honlapunkon:

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

Telefon: 36-1-317-7246; 36-1-486-4443; Fax: 36-1-486-4444;

E-mail: vigilia@vigilia.hu; Honlap: www.vigilia.hu

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

A PARASZTSÁG LENULLÁZÁSA

Bíró Friderika és Für Lajos háromkötetes gyűjteményéből a nemzet önconkításának ijesztő következményeket sejtető folyamata tárul fel. Nem tudhatom, valóban a parasztság képviselte-e a magyarság jobbik részét, az azonban biztos, hogy elvesztése a vallásos élet megrendülését hozta magával. A hagyományaikhoz ragaszkodó paraszttömegek őseik hagyományát követve őrizték a vallásos életnek azokat a bensőséges, közösséget erősítő megnyilvánulásait, amelyek a városokban sokkal nehezebben megvalósíthatók. A romlást csak fokozza, hogy a közösségekben egyre kevesebb pap működik, gyakran három-négy falu vallási igényeit kell(ene) kielégíteniük, autóval rohannak egyik községből a másikba, megszűnt közösségformáló lehetőségük. Mindezt sokkal bővebb kifejtésre érdemesnek vélem, hiszen a két kutató más szempontok alapján közelíti meg a témát: elemzések és riportjaik középpontjában az erőszakos tévesztéses gyászos következményei állnak, amelyek közül az egyik, a parasztfiatalok városba áramlása máig tartó folyamat. A paraszti hagyományokat és életformát a modernebb életvitellel felfrissítő szervezeteket — és velük a jól működő közösségeket — a fordulat éve előtt kikezdő hatalom, mihelyt megszilárdult, terrorisztikus eszközökkel, megfélemlítéssel, nyílt erőszakkal végképp felszámolta, végzetes csapást mérve széles rétegek gondolkodására is.

A háromkötetes mű első kötetében Für Lajos történelmi esszéiben tárja föl, hogyan verték szét a sok vihart átélt parasztságot, amely a legkülönfélébb eszmerendszert képviselők és az azokat megvalósítani vágyók számára is a társadalom alakításának legfontosabb mozgatója volt. Talán túlzás, amit Veres Péter vetett papírra („a magyarság a parasztság”; „a magyar jövő a parasztság jövője”), kivált, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy elveit a Rákosi-rendszerben egy időre feladta (nem egyedül kényszerült ilyesmire). A nemzet fogalma semmiképp sem szűkíthető a parasztságra. A paraszti életforma gazdagításának elkötelezettjei, mint Ilyés Gyula és Németh László, maguk sem éltek paraszti sorban, az az elképzelésük, hogy ezt a réteget műveltebbé, tudatosabbá kell tenni, elsősorban értelmiségi meggyőződésükből és neveltetésükből fakadt. Ahhoz, hogy a parasztság emésztő problémái nyilvánvalóvá váljanak, a népi írónak kellett színre lépniük, akik a Horthy-korszak erőszakos intézkedéseivel dacolva elképesztő, sokak számára hihetetlen tényekkel szembesítették az

azokat nem ismerőket. Ám a parasztság túlélte ezeket a megpróbáltatásokat is, a következő, szocializmusnak nevezett, erőszakra épített társadalmi elképzelés azonban megszüntette létalapját, és végzetesen kezdte ki a földhöz fűződő, szinte elemi kapcsolatát.

Für Lajos két nyomvonalon halad esszéjében. Számba veszi a paraszti élet megjelenési formáinak „dologi” részeit, másrészt történelmi összegzését adja a parasztság néven ismert réteg alakulásának, olyan történelmi térbe ágyazva elemzéseit, amelyek sokak számára felfedezést jelentenek, lényegesen új szempontokkal gazdagítva történelmi ismereteinket. Úgy is mondhatjuk: Magyarország történelmének sajátos nézőpontból történő feldolgozására vállalkozott esszéje négy fejezetében. Semmiképp sem vállalkozhatunk ennek hozzáértő, teljes méltatására. Két részlete azonban megkülönböztetett figyelmet érdemel. Egyik az 1848-tól 1945-ig bemutatott események *Népmozgások: népesedés, kivándorlás, tanyásodás, struktúraváltás* című fejezete, a másik a *Földosztás és földfosztás, 1945–1961* eseményeinek kifejtése. Különösen ez utóbbira jellemző az esszé fogalmazásmódja, hiszen a tényeket személyes kommentárjaival egészíti ki a szerző, s ezek egy része indulatainak pontos lenyomata.

A parasztság elvándorlása a dualizmus korában lett szembetűnő. Ekkor robbanásszerűen növekedett a városokban élők létszáma. Egy részük az urbánus életformát sajátjának érző (és a városi kultúra emelésének célját megvalósító) zsidóságból verbuválódott, de a fővárosba áramló népességben tekintélyes számban szerepeltek paraszti származásúak is. Különösen a szegények és a törpebirtokosok vándoroltak el falusi környezetükből, sokan a kivándorlást választották, vonzotta őket az állítólag gyors meggazdagodás esélye Amerikában. Für Lajos nem ért egyet Aadyal és József Attilával, szerinte nem a megcsontosodott, változtathatatlan látszó nagybirtokrendszer volt a kivándorlás oka, belejátszott ebbe a propaganda és számtalan álhír is; ezek nem egyformán mozgatták meg az elvándorlókat, akiknek száma 1850 után több mint két millió. Többségük életszínvonala egészen alacsony volt, kényeszerűségéből hagyták el a falvakat.

A parasztság átrendeződésének másik oka a tanyásodás volt: az Alföldön 1850-ben mintegy 50.000, 1869-ben 200.000, 1910-ben mintegy félmillió ember élt tanyákon (néhol megosztva: bel- és külterületi lakosok), és itt-ott „értékes agrárkultúrát” teremtettek. Ez azonban nem volt általános jelenség. Valójában a tanyákon élők mármár a társadalmon kívülre szorulva vegetáltak: „A parasztok sanyarú, talán legsanyarúbb sorsa

volt az övék". Érthető, hogy egyre többen végérvényesen elszakadtak a paraszti életformától, s vagy a nagyvárosokban, vagy Amerikában keresték boldogulásukat.

A két világháború közötti politikai csatározások középpontjában a földkérdés megoldásának mikéntje állt, és a második világháború utáni földosztást a demokrácia diadalának állította be a propaganda, holott már folytak az előkészületek a kiosztott és vágyott birtokolt földek visszavételére. Erről a pár évről szól Für Lajos elementáris indulattal, a földosztást „törvénytelen kormány törvénytelen rendeleteknek” nevezve. Ebben a zárófejezetben az objektív tényeket átújí az eseményeket átélt ember, a majdani politikus indulata. Látnivaló volt már a földosztás eufóriájában is, hogy 3-400.000 nincstelen továbbra sem jutott földhöz. Miért volt hát szükség földosztásra? — veti föl a kérdést Für Lajos —, amikor pár év múlva a földosztás programját hirdették meg. Erdei Ferenc szüntelen önkorrekcióit nyomon követve mégis inkább Nagy Imre államtitkárára hivatkozva így összegzi a kommunisták válaszát: „A reform nélkül semmilyen társadalmi haladásnak nem lehetett szilárd alapja az országban. Lezárta a múltat egy nagy néposztály cselekvő részvételével” (Donáth Ferenc). A földosztással párhuzamosan már alkalmazni kezdték „a parasztokat kézben tartó hatalmas fögásokat”, melyek közül az első a terményfölösleg beszolgáltatását tette kötelezővé. Folytatódott a parasztság adóztatása is. A beszolgáltatást és az adóztatást az 1946 elejétől szervezett elszámoltatási bizottságok ellenőrizték, szinte korlátlan jogkörrrel.

A fordulat évével megkezdődött a hagyományos paraszti életforma ellen viselt hadjárata. Ennek célja a kis- és nagyparaszti gazdaságok felszámolása és a termelőszövetkezetek számának gyors növelése volt. Ez utóbbi azonban akadozott, csak akkor növekedett ismét az erőszakkal beléptetettek száma, amikor a Moszkvában megerősített Rákosi újra kezébe vette a hatalmat. A meggyötört, megfélemlített parasztság ekkor jutott olyan tapasztalatok birtokába, amelyek aztán könnyebbé tették Kádárék dolgát, melynek lényege a parasztság gerincének megtörése, eufemisztikus elnevezése pedig „a mezőgazdaság szocialista átszervezése” volt. Ez a szépen hangzó kifejezés a kényszerítés közvetlen és közvetett eljárásait leplezte, melyek különféle változatait Für Lajos gondosan tárja föl. A megfélemlítés szervezetei: a hatóságok és a bíróságok „eredményesen” teljesítették felülről diktált feladatukat, elképesztő példáit adva a jogtalanossággal jogossá álcázásának; némelyik ügy feltárásával a szerző a kor természetrajzát is megrajzolta, döbbenetes látéletét adva történelmünk sötét éveinek vérlázító igaz-

ságtalanságainak, melyek végső soron a parasztság szétverését eredményezték.

A történelmi áttekintést tulajdonképpen meg-alapozzák azok az interjúk, amelyeket a második kötetben Bíró Friderika gyűjtött egybe, rendkívül változatos, korjellemző kérdései nyomán. Tíz egy-ségre bontva tette föl kérdéseit, amelyek a hagyományos paraszti életforma hétköznapjait és ünnepeit idézik, egy fájdalmas fogalom, a „búcsú” köré rendezve a megkérdezettek mondandóját. Kicsit erőltetetten és nagyon szakszerűtlenül két csoportra lehet osztani a kérdéseket és válaszokat: néprajzi indítatásúakra és kortörténetiekre. Ez utóbbiak között olyanok is vannak, amelyek nemcsak a paraszti, hanem az európai életformaváltásra is választ keresnek és adnak. „Miért bomlott fel a nagycsalád, és jő-e, hogy felbomlott?” — hangzik a kérdés, s a válaszok egymásutánjából a hagyományos erkölcsi világlend felbomlása is nyomon követhető, s az anyagi gyarapodásnak a nagycsalád ellen ható tényei is érzékelhetők. Régen együtt éltek a családtagok, ma azonban „a fiatalok, ugye, mindeniknek van háza, akkor meg nem vót, ugye, hát muszáj vót a családban maradni”. Az egyik megkérdezett pedig így felel: „Énszerintem nem jó, valahogy elhidegült egymástól az emberiség. A gyerekek a szülőktől elköltözik, a mindennapos kapcsolat nincs meg, csak látogatásra szorítkozik, hogy na, hogy vagy, fiam, mi újság, hogy van apám, vagy édesapám, ki hogy mondja, és csak bizonyos órára, félóra, esetenként percekre korlátozódik ez a látogatás. Nincs is arra tán idő se, mód se, hogy ügyes-bajos dolgait megbeszélje, akár a gyerek a szülővel, vagy fordítva...” Nemcsak a paraszti életforma felbomlásának okait tárja föl a parasztember: szavai egy világlend drámai átalakulását is jelzik.

Kissé fájdalmas rész szól az ünnepekről, régi szép szokásokról, azok lassú eltűnéséről. A betlehemezés még él, de nem hajdani spontán formájában, „papok rendezik”. Búcsújárók is kevesebben vannak, de ez a szokás is él még, ám „buszban viszik föl a zászlót meg a keresztet, aztán ott találkozik a nép...” Gyalog fáradságosabb volt, de a porlepte zarándokok tiszteletet ébresztettek, mert „fáradtak a hitükért”. Nemcsak magyar Mária-kegyhelyekre zarándokoltak, hanem a burgenlandi Frauenkirchenbe is, amely a kérdezett falujától 38 kilométerre van. „Különös ünnep” volt húsvét is: „másnap mindenki locsolódott, harmadik nap oszt a lányok beöntötték oda is a vizet a fiúkra, úgyhogy úszott a házban a tapaszos konyha. Mán a pünkösöd az olyan nyugodtabb ünnep vót, nem vót semmi.” Szigorúan megtartották a katolikusok Áldozócstörtököt és Gyümölcsoltó Boldogasszonyt is. „Nem kapáltak akkor a házaknál, vagy nem vág-tak fát! Ha ünnep vót, akkor ünnepelt mindenki. Hiába vót katolikus ünnep, a reformátusok sem

dógoztak, nem süttöttek, nem dógoztak. Vagy nem mostak a másik vallási ünnepén. Akkor tisztelték a faluban.” Ám az ünnepek megülésében is megfigyelhető a már említett változás: „jóformán a faluban ünnepelni igen-igen ritkán látok embereket, nem a karácsonyról beszélnek most, a nyári időszakról, mikor ki lehetett ülni az utcára, tele volt a falu emberekkel, beszélgettek, szót váltottak egymással, máma ez nincs. Egyik ember a másik előtt nem is szeret beszélni se, nem nyilatkozik meg egymásnak. Él, dolgozik.”

A hatalmas vállalkozás harmadik kötetében forrásgyűjtemény olvasható és fotódokumentumok láthatók. Ezek összegyűjtése hatalmas munkát jelenthetett, de az iratok és fényképek hitelesítik az eddig elmondottakat és leírtakat. Homályosan emlékszem még arra, mikor édesapámnak elküldték egy halálbüntetéssel végződött, kreált ügy dokumentumait Békéscsabáról. Dermesztő olvasmány volt, megmozgatta az író képzeletét, és *A párdúc és gödölye* című regényének egyik ösztönzője lett. A regényben a felső utasítást elfogadó és végrehajtó bíró közel jut a megítéléshez. Ilyesmire ne számítsanak a dokumentumok olvasói. Néha a képekben lelhet némi vizualizálást az olvasó, némi nosztalgiával figyelve a mezőgazdasági munkát végzőket és az egy tömbből faragott parasztarcokat. Szemükből néha reménytelenség sugárzik, mint ahogy azoknak is, akik napjainkban gazdasági cselédeként robotolnak új földesuraiknál. A szöveggyűjteményből is feltárul a korszak embertelensége, s azt a szomorú tapasztalatot is lezűrhetjük olvastán, hogy a diktatúráknak mindig vannak gerinctelen kiszolgálói.

Hatalmas vállalkozás tiszteletet keltő megvalósítása, komoly tudományos teljesítmény, tanulmányos, felrázó olvasmány nagyszerű kivitelben. (Bíró Friderika – Für Lajos: *Búcsú a parasztságtól, I–III*. Kairosz – Skanzen, Budapest – Szentendre, 2013–2014)

RÓNAY LÁSZLÓ

GABRIEL MARCEL: METAFIZIKAI NAPLÓ

Gabriel Marcel (1889–1971) most magyarul is olvasható fiatalkori naplójegyzetei a száz évvel ezelőtt kitért első világháború éveiben írta. Az eredeti francia kiadás 1927-ben jelent meg. Dékány András szegedi egyetemi docensnek, az újkori francia filozófia kiváló ismerőjének köszönhetjük e szép fordítást. Dékány professzor 1982-ben már egy kis könyvből vázlatosan bemutatta Marcel életművét — az akkori lukácsi kultúrpolitika „cenzúráját” tekintve viszonylag tárgyilagosan (vö. Szabó Ferenc: *Marcel önmagáról. A filozófus vallomásaiból*. „Mai írók és gondolkodók 2”, Róma, 1988).

Újraolvastva Gabriel Marcel *egzisztenciális* (nem egzisztencialista) filozófiája *első korszakának* naplójegyzeteit, különösen *módszerére* figyeltem fel: az igazság, a létezés ételmének szenvedélyes keresése közben *tapogatódzva* halad előre: megszakít egy-egy gondolatsort, visszahajol ugyanazon téma korábbi, néha általa is zavarosnak ítélt fejtegetéseibe, hogy pontosítson, elmélyítsen egy-egy meglátást (vö. 202, 216, 218).

Kezdetben főleg *ismeretelméleti* problémákat feszeget, a német idealizmussal vitázik, és általában a racionalizmust bírálja. Ebben és más pontokon is (idő, emlékezet) részben kedves mestere, Henri Bergson módszerét és meglátásait gondolja tovább. Az *alázatoságot* hangsúlyozza és gyakorolja az igazság keresésében. Szándékosan nem dolgozott ki filozófiai rendszert.

Az agnosztikus apától és zsidó anyától született Gabriel Marcel (édesanyját négyéves korában elveszítette) már a *Metafizikai napló* lapjain sokat foglalkozik a megholtakkal lehetséges kapcsolattal (ezért kezdetben a spiritizmus is érdeklő), továbbá ilyen témákkal: a nem verifikálható transzcendens Abszolútum, Isten léte (43–46.), az értelem és a hit kapcsolata (53–58.), a kegyelem és a szeretet misztériuma (62–69, 75.), a hitaktus értelmi megközelítése (79). Egészen világos e feljegyzésekből, hogy már elindult a *megtérés útján*, ami később következik be: 1929-ben veszi fel a keresztséget. Többször visszatér a teológusok számára is fejtőre kérdés, a *kérőimára* (96, 225–22, 264–265). Elhunyt szeretteiért végzett kérőimáról eszmélődik. Azt igyekszik megérteni, hogy Isten szabad tette és a hívő ember kérőimája között milyen oksági kapcsolatot lehet elgondolni (a kérőima hatékonysága és az isteni gondviselés hite).

Gabriel Marcel *perszonalista filozófiája* a megtérése körüli évek naplójegyzeteiben (*Être et Avoir*, 1928–1933) kitisztult: kidolgozza az ismert gondolat-párok, a *lenni–birtokolni* és *probléma–misztérium* alapvető megkülönböztetésére épülő létfilozófiája vázlatát, párbeszédet folytatva a kortárs gondolkodókkal, a fenomenológia és az egzisztencializmus képviselőivel, de neves keresztény teológusokkal is. Közben több (előadásra nem szánt) *dramában is*, „megjeleníti” valóságos létértelmezését.

Marcel perszonalizmusát főleg a *szeretet-élmény* elemzésével bontja ki. Ő maga elmondja ezt abban az Előszó-levéliben, amelyet az életművét feldolgozó Roger Troisfontains belga jezsuita kétkötetes monográfiájához írt (Roger Troisfontaines: *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, I–II. Nauwelaerts, Louvain — Paris, 1968). Miután kiemelte a zene, szülei és felesége, valamint kiváló (jórészt hívő) barátok be-

folyását világnézete és filozófiája kibontakozására, legmélyebb meggyőződését e *felfedezésben* jelöli meg: „Azt mondhatnánk, hogy egy bizonyos értelemben az az út, amely önmagunkhoz vezet, másokon keresztül halad. De rögtön hozzá kell tennünk, hogy e *közvetített* önmagunknak már szinte semmi köze sincs *eredeti* önmagunkhoz. Ilyen értelemben a felfedezés, amiről beszélék, csak vallási rendhez tartozhat.”

Később Marcel így magyarázta alapvető intuícióját: „A *szerelem* fogalma megfelel annak, amit *intersubjectivité*-nek neveztem. Ezen azt kell érteni, hogy az alany csak úgy lesz alany (személy), ha elismeri a másikat is alanynak (személynek).” Tehát ő nem „*az illető*”, hanem *te*-nek szólítom, találkozom vele, ami ontológiai (lé-tünket megváltoztató) esemény. A szerelmet révén történik az átmenet a *birtoklástól a léthez*, az egzisztenciális közösségtől (*communauté*) az ontológiai közösséggé, szeretetegységig (*communion*).

Az emberi szeretet-kapcsolatok csak úgy lesznek tartósak, ha a személyek megnyílnak az abszolút *Te*-nek. Öröklétet ígér a szerelmes, a szerető a másik személynek: „*Te, te nem halsz meg!*” De ez a reménykedő vágyakozás csak akkor nem lesz illúzió, ha mindketten hittel megnyílnak a legfőbb *Te*-nek, a teremtő Szeretet-Istennek, és Ő mondja: „*Te és te, nem halsz meg, mert öröktől fogva öröklétre rendeltelék!*” (Ford. Dékány András; *L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék*, Budapest – Szeged, 2014)

SZABÓ FERENC

FELEBARÁT VAGY EMBERTÁRS Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon

Bibliaolvasás és bibliafordítások a mai Magyarországon címmel rendeztek tudományos konferenciát 2013. április 2–3. között a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán, azzal a céllal, hogy áttekinthessék a Magyarországon ma használatos szentírásfordításokat, valamint a különböző felekezetek bibliahasználati szokásait. A szervezők arra törekedtek, hogy mindazon keresztény felekezetek képviselői elmondhassák véleményüket, amelyek magyar nyelvű bibliafordítást adtak közre. Rajtuk kívül szót kaptak még a zsidóság képviselői is, sőt az úgynevezett EFO Biblia fordítója is (aki saját bevallása szerint nem képviselt semmilyen intézményt). A Jehova Tanúi által készített fordításról — érthető módon — egy „külső szakértő” (Szalai András) tartott kritikusi ismertetést.

A bemutatásra kerülő kötet a konferencián elhangzott előadások szerkesztett változatát tartal-

mazza, kiegészítve néhány tanulmánnyal, amelyek tartalma ugyan nem hangzott el előszóban, de a szentírásfordítás témakörét illetően értékes kiegészítő szempontokat tár az olvasók elé. A szerkesztők előszavát és a konferenciát megnyitó beszédet öt nagy egység követi: 1. A zsidó Biblia magyarul (az IMIT-fordítás és egyéb próbálkozások); 2. A Károli-Biblia és mai változatai; 3. Római katolikus és ortodox bibliafordítások (három katolikus fordítás és a magyarországi ortodoxok kezdeményezései); 4. Mai protestáns bibliafordítások (az 1975-ben megjelent bibliafordítás és annak revíziói, valamint Kecskeméthy István fordítása); 5. Újabb mai fordítások és kísérletek (a Jehovai Tanúi „Új világ”-fordítása; a Szent Pál Akadémián készülő Újszövetség-fordítás; az egyszerű fordítású [EFO] Biblia). Függelékként a szerkesztők tizenkét választott szöveg által szemlélítették az egyes fordítások közötti összefüggéseket és különbségeket.

Külön csupán az ismertebb protestáns és katolikus fordításokkal kapcsolatos ismertetésekről szólok. A protestáns körökben klasszikusnak mondható Károli-fordítás mind a mai napig nagy tiszteletnek örvend. Miként a kötet 2. egységében levő tanulmányok is mutatják, főleg a „kisebb” felekezetek (a Nazarénus Gyülekezetek, a Keresztény Advent Közösség és a Hit Gyülekezete) ragaszkodnak hozzá mereven. Persze manapság nem az „őseredeti” Vizsolyi Bibliát használják, hanem többnyire annak 1908-ban készített revízióját. Az ezzel kapcsolatos ismertetésében Zsengellér József hangsúlyozza, hogy bár a revízió fogadtatása kezdetben egyáltalán nem volt egyhangúan kedvező, használata az 1940-es évektől kezdve mégis magától értetődővé vált az ige hirdetésben és az egyházi életben. Am már az 1950-es években felmerült egy új, modern fordítás igénye. Ennek kivitelezése érdekében a Magyar Bibliatanács külön bizottságot hozott létre, amelynek munkája — Karasszon István ismertetése szerint — több évtizedig tartott. A főbb célkitűzések így összegezhetők: a kor egzisztenciái eredményei kellőképpen képviselve legyenek; a fordítás liturgiai használatra alkalmas legyen; irodalmi szempontból szép nyelvezetű, ugyanakkor az egyházi nyelvben kevésbé jártasak számára is követhető legyen. A hosszú és fáradságos munka eredményeként 1975-ben jelent meg az új fordítás, amelyet a későbbiekben két új kiadás követett (1990-ben és 2014-ben), mindkétszer hosszabb revíziós előkészítés után. (A revízió szempontjait és folyamatát Pecsuc Ottó ismerteti.)

A katolikus bibliafordításokat, nevezetesen a Békés–Dallos-féle fordítást, a Szent István Társulat által megjelentetett Bibliát és a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat fordítását (a Káldi-Neovulgata fordítást) Dejsics Konrád, Jelenits István

és Tarjányi Béla mutatja be. Bár mind a három kiadvány a múlt évszázad második felében látott napvilágot, mégis meglehetősen eltérőek keletkezésük indokai és körülményei. A Békés Gellért és Dallos Patrik által gondozott Újszövetség-fordítás még az 1950-es évek elején készült Rómában, azzal a céllal, hogy az emigráns magyarok anyanyelvükön kapjanak lelki táplálékot. Bár a bibliai szöveghez írt magyarázatok még zsinat előtti szemléletet tükröztek, de maga a fordítás már a görög szöveg alapján, teljesen a mai magyar nyelv igényei szerint történt. A Szent István Társulat által megjelentetett bibliafordítást egy héttagú bizottság készítette. Első kiadása nagyjából egy évtizeddel a II. Vatikáni zsinat után jelent meg (1973-ban). A háttérben nyilván a zsinatnak az a rendelkezése állt, hogy a héber és a görög eredeti szövegek alapján mindenütt jelentessenek meg nemzeti nyelvű fordításokat. A Káldi-Neovulgata fordítás abban az új helyzetben keletkezett, amelyet az 1990-ben történt rendszerváltás hozott létre. Megalakult a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, amelynek egyik fő célkitűzése a Szentírás minél szélesebb körben való terjesztése, lehetőleg olcsón és könnyen hordozható formában. Ezt a célt legkönnyebben úgy lehetett elérni, hogy a Bibliatársulat maga ad ki Szentírást. Az a döntés született, hogy Káldi György (magyar katolikus viszonylatban) klasszikusnak mondható fordítását veszik alapul, s azt dolgozzák át a Neovulgata alapján.

Mind a három katolikus fordításnál egyértelműen megmutatkozik az a törekvés, hogy a szöveget a mai magyar beszélt nyelven adják vissza, ami persze esetenként vitatható megoldásokhoz vezetett. E tekintetben szabadon röviden a konferencia-kötet címéről is szólni: *Felebarát vagy embertárs*. A cím Jelenits István kritikus megjegyzésére utal, amellyel kifogásolja, hogy a Szent István Társulat által megjelentetett Biblia első kiadásában tudatosan kerülik a régiesnek tűnő „felebarát” szót, s helyette az „embertárs” kifejezést használják. Ám ezzel más értelmet adnak a Biblia héber és görög szövegében szereplő szavaknak, amelyek Jézus előtt még nem egyetemes értelemben vett embertársat jelentettek. Ez a példa jól mutatja a bibliafordítás egyik dilemmáját: meddig mehetünk el az ókorban keletkezett szöveg szabadabb, „modernebb” visszaadásában? A válasz nem könnyű, ám éppen ez teszi érthetővé, miért lehet hasznos a Szentírás többféle fordítása, illetve egy-egy fordítás folyamatos revíziója. (Szerk. Fabiny Tibor – Pecsuk Ottó – Zsengellér József; *Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány – Luther Kiadó – Kálvin Kiadó*, Budapest, 2014)

KOCSIS IMRE

BOGDÁN JÓZSEF: ZILÁLT PAPI IMÁK

A „poeta reverendaként” emlegetett Bogdán Józsefet pap-költőként tartják számon Vajdaságban. Megköltött papságához sem fér kétség: „*én lenni pap misézni sok falu / imázsamolyt oltárt emni a szű*”, mégis szívesebben írnám róla azt, hogy pap és költő. Szívesebben venném kölcsön Pilinszky analógiáját. Mert bár a beszélő helyzete sokszor papi szerepből fakad — akit temetni hívnak, aki plébános úr —, lírai hangja mégis egy civil személyé. Olyané, aki már költő volt, amikor pap lett, és hivatása nem telepedett rá beszédmódjára. Inkább termékeny ellentmondásokat szül költészetében, ami megmozgatja verstémáit. „*én lenni lelkész temetni a holtak / kik tegnapelőtt még itt zakatoltak / öltetni palást lenni mindig résen / parádés ló egy pompás temetésen...*”

A *Zilált papi imák* az első magyarországi megjelenésű könyve, a Vajdaságban kiadott tizenegy kötet után. Az előszóban Szilaveczy Csilla, a szerkesztő bemutatja Bogdán Józsefet. A tematikusan hét részre tagolt kötet százegy szöveget tartalmaz. A válogatásba ugyan belekerültek olyan írások is, amelyek inkább közzéleti szempontból lehetnek fontosak, mások nyelvgyakorlatként érdekesek, de ezekben is van néhány erős sor. A többi kötettel átfedésben olvashatjuk ezeket a verseket, amelyekben más-más húron pendül a papi és költői hang, és nem is mindig cseng össze. Nem is baj ez. A papi hivatásos és az imádságos ember hangvétele sem idegen tőle, megint máskor ettől teljesen mentesíti szavait. Figyelmet érdemel itt a „Színvallás” ciklus. „*Vak napraforgók / hajtják kerek arcukat / a föld ölébe*” (Szeptember); „*Kripta kövéről / felszedett rongy arcokat / gyűrők zsebembe*” (November); „*A fagyos föld most / fogva tart egy kavicsot. / Holnap engem is*” (December). A Bogdán-poétika a távlatok pontos miniatúrré rajzolásával adja ki legáttetszőbb ékszerreit. A kis képekké sűrített „mondogatni való” három sorok nem a szintiszta vallásról árulkodnak, inkább a haikuba-költés színvonalas képességéről.

„Isten ékszerrei” címet viseli az a ciklus, amelyben a teremtett valóság apró díszekre néz. A bogarak, helyzetek széppé látása és láttatása ugyanúgy jellemvonása ennek a poétikának, mint a másik szenvedése iránti érzékenység. A kötetnek ebben a részében olvashatjuk a *Remegés* című verset, amely négy haikuszerű versszakból áll össze. „*Lombkoronában / feszes hálót fon a pók. / Hold remeg rajta. // Ki szabadít meg, / színtelen magányos arc, / talán a hajnal? // Ikertestvéred, / ki nyugtalanul forog / a tó fenekén? // Vagy mindörökre / itt maradsz velünk — nézd csak / mi is remegünk.*”

A könyv a kis papi versekkel indít. Itt tudhatjuk meg tőle, hogy „*a vasárnapi nagymisék / után nem érdemes ölelésre tárnai karod / mert úgy maradsz mint*

krisztus a kálvárián". A papi szerep verstémaként való jelenléte gazdag tartalmi merítést kínál, de ezt inkább profán hangon bírja szóra. Poétikájának erénye volna ez, mintsem hibája, hiszen a sokszor komorúságba temetett bús költő panaszairól éppen a nyelvi komiszság és könnyedség emeli fel tekintetünket. Ezt a nyelvet hivatásában tapasztalt helyzetekre ölti groteszk humorával. Képes arra, hogy kívülről, távolságot teremtve, világiasan tekintsen rá, és a nyelv szentségében a költészet formái „szemtelenségével” mérjen kritikát, vagy éppen önkritikát. Akár a halál és temetés kérdésében is. Az ismételtetés eszközeivel például a „*maga még él plébános úr maga még / plébános úr maga még él plébános / úr szent perpetua és felicitás vértanú / asszonyok és istennek minden szentjei / lelki tiszta edény tiszteletes edény / ájtatosságnak jeles edénye titkos értelmű / róza maga még él plébános úr maga / még él plébános úr maga még él plébános / úr a piacon a maris a dékányék lánya mortusz / azt mondta ágyban párnák közt amen / eldobta a pap a kanalat nem eszik már / több versbefőtöttet azt mondta nyugodjon / békében zsoldározzon immár a halottaknak / nagy disznó volt az istenadta nagy százkilós / disznót kapott a bérmálásra...*” (Maga még él plébános úr). Akárha egy rózsafüzér-imádságot ziláltan hadaró hírt vivő nénikét hallanánk cifrán csűrve-csavarva imádságos szavakat variálni megilletődött csodálkozását árulva disznóház vagy túró helyett a piacon. Bogdán mélységéből visszafecseg a vígság, és nem hallgatja el az onnan feltűvő abszurd, ironikus ízeiket sem. „*Vegyen, kérem szépen, három- királyokat, / Vegyen Szűzanyát is, Szent Józsefet sokat. / Ebben az üzletben nincsen, ami nincsen.*» / Karácsony tájékán legolcsóbb az Isten. (...)» *Van még tizenhárom kétpúpú tevéim is. / Tavaly szereztem be nagy nehezen én is. / Már megint egy koldus! Takarodj el innen!*» / Karácsony tájékán legolcsóbb az Isten” (Karácsonyi vásár).

A központozás elhagyása jellemző verselési mód nála, ami a sokféle jelentés teremtése által vibrálóvá teszi a szöveget. Mozgásba lendíti a jelentéstegeket, és az olvasó örömet lel az ebből fakadó groteszk, leleményes megoldásokban. A *Lenni szárnyatlan* című vers például Domonkos István *Kormányeltörésben* versére tekint cinkosan. Az infinitívusz átvétele két „lenni” verset is teremtett a kötetben. „*Én lenni nőtlen nem férfiatlan / vágy-ni a mennyország jó meleg katlan (...)* nézni néhány az örgébicsek / repülnek Isten mért nem érti meg / ikarusz szárnyak gyöngé ragasztó / meggugyant immár minden földi jó / szentlélek billeg törtszárnyú galamb / nézni jobbra-balra akár a rab...” Gazdag az a szerepkészlet, amelyből a termékeny szerepkonfliktusok születnek a versekben. Bogdán szívesen játszik ezzel az identitásrepertoárral. Szerepverseiben beszél a családjáról, „apósa” szétfolyó mosolyáról egy olcsó koporsóban, a szomszédról, aki

megmártózik mindig hűségese „asszonya” tekintetében, „kislányáról”, akinek tejszaga van a hálósobában, lagymatag félórás prédikációjáról, a vajdasági magyar cigányokról, akik „*egy éjszaka leforgása alatt megöregszenek / kicsi hűgom is már nagymama*”, „*a szépség és a rettenet között feszülő / acél-dróton egyensúlyoznak*” — aki olyan, hogy „*nem emel emlékműveket és nem rendel misét / nem merevül kővé ha a cigány himnuszt hallja / a csergacsárdában lenyeli saját nyelvét* / »Zhanes romanes?« »Chi zhanao temerel o mamó!«” (Tudsz cigányul? Haljon meg az anyám, ha tudok!) Az egymást gazdagító nézőpontok, a cigány, a magyar, a papi, akár annak pandanja, a férfiú, a szentekkel együtt rezdülő, olyan bogdáni hangon szól, amit érdemes ebben a sokszólamúságában kifülnünk. Például a falvak nevének csengésén ejtett ujjgyakorlatok a *Melence, Veprőd, Szekerény, Székelykeve* című versek, ahol falusi krónikásként regél. Vagy a férfiasság, finom érzékiesség is ott leskel a versek soraiiban. Ezt a sejtető beszédmodot a Csonti István néven publikált költeményekből is láthatjuk. Itt is olvashatjuk, hogy távrecsegővel hívja fel egy hölgy, hogy közölje: gyarló ember, vagy arról faggatják, hogy volt-e már szerelmes...

Az utolsó ciklus a „Fohász a déli végeken” címet viseli. A kötetben az olvasó egy olyan érintettséggel találkozik, ahol az ismerős idegen szenvedése erőteljes ihletőforrás. Költőnk papként árvákat is nevelt. A *kórogyi kislány* című versében arcot kap ez a figyelem. A közelmúlt háborús eseményeit nem direkt módon nevezi meg. Képeiből asszociálhatunk rá: „*Szemünkben tolláskodó vészmadár van. / Nem Hűsőt, Nagypéntek, az kell nekünk.*” (Helyzetjelentés), vagy: „*A parlagon egy gyászbogár / a szárnytörött lepkére vár. / Ilyen nyarunk nem volt soha, / halálfejes a zöld moha*” (Micsoda nyár! részlet). Művészetének szociális vonatkozása sem hagyható említés nélkül, ami fontos figyelemrendező eleme látásmódjának is. Különösen érzékelhető ez a személyes emlékezetében, vagy ahogyan a személyes emlékezet a társadalmi, a kulturális emlékezet dimenziójára megnyílik. A történelmi múltat nem űzi ki sem érzelmi, sem értelmi, sem akarati világából: „*Péter, mondd, te ebben az évben is / megtagadod Jézust, mondd, az idén is, / mire a kakas háromszor szólal, / mondd, valóban elköveted? / Ó, kérlek, ó, kérlek, ne tedd, / hiszed ebben az évben már annyi / árulás történt, annyi húsáng / sűjtött ránk, annyi huzatos / házban hallatszott már a jaj, / és nézd, mennyi, de mennyi / otthontalan hajol saját árnyéka / fölé a néma körmenetben. / E néhány hónap alatt ebben az évben / már annyi álrulás demokrata-árulás / történt. Péter, ha tudnád, hányszor / tagadták meg a Mesteredet! / Ószinte légy hát, ha jönnek a katonák, / s ha Jézusról faggatnak, mondd, hogy / ismered, Péter, el ne hallgasd az igazat!*” (Nagybójt, 1992).

Költészetének erénye, ahogyan az édesanya kérését nemcsak hóporosan, hanem a pátosz mellett ironikus és önironikus humorral kezeli. „*vannak édesanyák akik megeszik / plébános fiukat mint szalvétába csavaart / csirkecombot először: a lábukat / szopogatják le nagy élvezettel*”. „A résnyire nyitott ajtó” ciklusban gyerekenyelven beszél, gyerekként lát: „*Kisfi-am, az aszpírín ott van / az asztalfiókban, és egy pohár / vizet is kérek. / Hirtelen a frissen meszelt / falhoz csapódik. Minta a falon. / Minta mama.*” Egy szürreális képből: „*Anyám rózsaszín hálóingben a gázkályha / fölött lebeg, egyszer csak a feszes pókhalóba / gabalyodik. Fejfel lefelé lóg, mint egy denevér / — hiába kiabál: »Hé-kám, segíts már az Istenre / kérek, hé-kám, a fejembe száll a vér!« / Apám már rég a csillogó forgójátó előtt áll, / Hogy beszédüljön a város forgatagába.*” Az anya motívuma a személyes: „*Szélütöztén fajd / ejti a hóba magát. / Örök alvókamra ez / a végállomás. // Finom hópor éjszaka, / mikor meghalt anyuka.*” (Anyuka), de a társadalmi, nemzeti emlékezet és felejtés síkján is beszél. A kötetet záró *Levél édesanyámnak* olyan távlatból szól, ahol a fájdalom rétegei egyszerűvé tisztult, kongó mondatok egy olyan lelki térben, amit ötven év tágított élettörténeté. A kötet leg-szebb imádsága ez a vallomás, amely két verset is tartalmaz a levélformán belül.

Elgondolkodtató kérdéseket vetnek fel mostani, fehértemplomi írásai. Szüntelenül (k)ölti palástját egy tizenhét nemzetiséget számláló városban a cseh(!) kisebbség papjaként. Azt is gondolhatnánk, hogy az írónak, aki a nyelvében él és azzal dolgozik, ellenlábasa lehet a szláv nyelvek kavalkádjá. Mégis inkább azt reméljük, hogy ez a hiány teremtő. Felerősítheti emlékezetében azt a „magasban épülő” hazát, amelyet saját bevalása szerint a nyelvek és nyelvi világok párhuzamos átjárhatósága termékenyít meg. Úgy tudjuk, egy új könyvön dolgozik. Kíváncsian várjuk, hogy most mire (k)ölti nyelvét ott, ahol a városban és környékén legfeljebb csak a nevükben élnek magyarok. (*Unicus Műhely*, Budapest, 2013)

PAPP EMESE

BISTEY ANDRÁS: A KÁPOLNA

Elegendő volt az akkori „hatalmasságokat” karikírozó gúnyrajzokat készíteni 1957-ben ahhoz, hogy a szebb jövőre érdemes hallgatót a diplomázás előtti utolsó félévben kicsapják a Képzőművészeti Főiskoláról. Ez a tény és következménye, hogy az illető csupán téglagyári kemencék takarítására vált alkalmassá, elegendőnek bizonyult egy művészi ambíciókat érlelő ember meg hasonlításához. Bistey András újságírói alkataból eredő figyelemmel választotta ki az utcán heverő témák közül új regénye cselekményének ori-

góját. A megtört egzisztencia, az üldözöttség és a megalázó kierekesztés gyakorta központi kérdés a magyar irodalomban. A templomfestés izgalmas és misztikus mozzanatai szintén nem ismeretlenek, ám ahogy *A kápolna* című Bistey-regény olvasói megtapasztalhatják a 60-as évek suttogó légkörét hűen idéző műből, a megszokottakénál másabb vetülettel szembesülnek.

Egyrészt pontosan megismerik a száraz falra festendő szekkó és a frissen vakolt nedves falra festendő freskó technikája közötti különbséget, másrészt a cselekmény kibontakozása során remek pszichológiai teljesítményre valló, árnyalati mélységű jellembrázolások sorozatának tanúi. Ugyanis ebben a regényben a falusi és a fővárosi hangulat összehasonlítása, az emberi viselkedésmódokat ösztönző szellemi és illemi akarat-erő jelenléte meghatározóbb, mint maga a történet különféle epizódokkal szegett folyama.

Tábori, a főszereplő képzés nélküli rajztanár egy kispesti általános iskolában. Méltóságában megalázott, alkoholistává vált alkat, éli a rossz helyzetükbe beletörődött jobb sorsa érdemesek kesernyés hétköznapjait. A regény mozzanatról mozzanatra követei nyomon a váratlanul érkező megbízás létének szerepét, ami felébreszti vert helyzetéből, visszaadja szakmai és emberi önbecsülését. Ennek kapcsán felidéződött bennem Ferenc pápa gondolata egy spanyol lapnak adott interjújából, miszerint a szegénység nem azonos az éhezéssel, hiszen a karitászi intézménye meggátolja az éhhalált, ám a munkanélküliséggel megalázott ember szívbeli fájdalmát csak a sikeres munka szüntetheti meg, s adhatja vissza méltóságát. Az emberi élet harmóniában teljes, de ha ez sérülést szenved a lelkében, az rosszabb még az éhezésnél is. Táborinak van jövedelme, nővére is ellátja élelemmel, ha szükséges, ám mégis méltatlan helyzetből tápáskodik fel, hogy a falusi kápolna freskóinak megtervezésével és elkészítésével bebizonyítva tehetségét, elérhesse az elismerést.

A jóindulatú alkotói ravaszággal felépített cselekmény nem hagyja letenni a könyvet. Fokról fokra engedi belemélyedni az egyébként filmszerűen lepergő történet szereplőinek, remekül megformált alakjainak gondolati háttérébe az olvasót. A falu különféle elvi kasztjaiba tartozó férfiak és nők személyisége plasztikusan érvényesül. Felbukkan itt szinte minden érzés: szeretet, aggodalom, félelem, bátorság és bátortalanság, suttogva álcázott egyetértés és külsőlegesen kevélység. Az író kitűnő érzékkel alakítva más és más egyéniséget ad a különböző rangú papoknak, tanároknak, egzisztenciájukat óvó művészeknek, tanácsi vezetőknak, vagy az egyszerű falusi és városi embereknek. Lényegre szorítkozóan tömör dialógusai hűen szolgálják e célját. A gördülékenyen font szálak végül

egy tanulásra nagyon is alkalmas mű pillérei, mert ennek a terjedelmét tekintve kisregénynek hiteles tartást ad az őszintesége. Kertelés nélkül tudósít a klerikalizmus-ellenességet hirdető materialista rendszerről, ahol ennek dacára mégis megvalósulhat a falusi közösség álma-terve: a megújuló temetőkápolna.

Ez a kisregény a reális tárgyi valóságnál sokkal többet képvisel. Mégpedig azt, hogy a közösségi összefogás az értelmes célokért szép eredményre képes. Ez a közhelynek is számító gondolat azonban attól nem az, hogy általában nem mindenütt érvényesül, ám vannak kivételes példák. A temetői kápolna három freskója — az oltár mögötti Krisztus-fej, a betlehemi istálló és Krisztus levétele a keresztről, vagyis a születés és a halál jelképe — elismerést szerez alkotójuknak, aki eléri, hogy felszólítsák a főiskola befejezésére, napirendre kerül szövetségi tagságának lehetősége és megnyílik előtte a Művészeti Alap ajtaja. Ez azonban külsőség csupán, de ez által helyreáll hő-sünk lelkében az a bizonyos belső harmónia biztosította rend. Minden szolgálat és minden eltörekvés rendje. A regény tanulsága: a bizalom a jóban. Hiszen a művészet, mint tudjuk, nem öncélú. Ezt az állítást támasztják alá a vikárius gondolatai a regényben: „Őn tehát rajztanár? Az ifjúság vizuális nevelése nagyon fontos — tette hozzá gyorsan. — Hogy meglássák a szepet...”

A tizenharmadik Bistey-könyv egy festőművész életének fontos fordulópontját ismerteti. Legigazibb lényege, hogy az egykori alkoholistának miként sikerült megtalálnia művészeti munkája által azt, ami a nóta, a szerelem, az öröm és a bánat társaságában a legmélyebben van elrejtve a borban. A mértékletességet, az emberi lét harmóniájának kulcsát. (*Hungarovox Kiadó, Budapest, 2014*)

ZSIRAI LÁSZLÓ

KRUSOVSZKY DÉNES: A FIÚK ORSZÁGA

Érdekes vagy sem, Krusovszky Dénes tavaly megjelent novelláskötetéről, *A fiúk országáról* szinte kivétel nélkül nők írtak kritikát és recenziót. Nehéz eldönteni, hogy e mögött az irodalomértelmezés elnökesedését kell-e látnunk vagy a maskulin témák iránti feminin érdeklődés felerősödését. Az előző mondat vagylagossága inkább retorikus, mert a két állítás ebben az esetben egyszerre lehet igaz.

A fiatal, Debrecenből indult, irodalmi értelemben a fővárosban szocializálódott alkotóember számára *A fiúk országának* megjelenése bizonyos értelemben pályafordulatot jelzett. Négy verseskötettel a háta mögött — *Az összes nevem* (2006),

Elromlani milyen (2009), *A felesleges part* (2011), *Mindenhol ott vagyok* (2013), ez utóbbi gyerekverseket tartalmaz — érkezett el elbeszéléskötetének kiadásához. Az irodalmi élet — legalábbis az ide tartozó tényekből ez olvasható ki — nem bánt eddig szűkmarkúan a szerzővel, amit önmagában az is jelez, hogy alig átlépve a harmincadik életévén, hat önálló kötetet mondhat magáénak. Az esszéket és kritikákat tartalmazó *Kíméletlen szentimentalizmus* szintén tavaly jelent meg. Ha ehhez hozzátesszük, hogy harmincéves korában József Attila-díjjal (mellette Junior Prima- és Artisjus-díjjal) is elismerték munkásságát, és ösztöndíjak sokasága segítette számára megteremteni az alkotómunka feltételeit, akkor a pályakép egyre határozottabb kontúrokat kap. Sokoldalúságát jelzi, hogy egyéb munkái mellett szerkesztője a JAK Világirodalmi Sorozatának is.

A fiúk országa jó kötet, tele finom írói meglátásokkal, az ábrázolás érzékletségével, a visszafogottságában is hatásos történetmondás variációival, de az egészét mégsem érzem átütő erejűnek. Több, a kötetről szóló bírálatban olvasható, hogy Krusovszky kötetében nyoma sincs az elsőkötetek útkeresésének és bizonytalanságának. Ahogy én látom: ezt elbeszélése válogatja. Az egészen kiválóan sikerült elbeszélések — *Mielőtt apámat kettéfűrészelték*, *A tisztáson*, *Az új vadak* — mellett akadnak kevésbé sikerült kisprózák is ebben a félig-meddig (legalábbis műfaji értelemben) bemutatkozó kötetben. A kissé hullámzó teljesítmény egyszerre magyarázható az első kötetességgel, de akár azzal a ténnyel is, hogy elméletben igen, gyakorlatilag lehetetlen olyan elbeszéléskötet előállítása, amelynek darabjai azonos esztétikai minőséget képviselnek. (Ez még a novelláírási olyan magasságában sem magától értetődő, ahol Kosztolányi vagy Maupassant járt.)

Nyelvileg az *Ismeretlen égbolt* című elbeszélést tartom a legproblematisabbnak, amely így vagy úgy az első szépirodalmi kísérlet a 2006-os budapesti zavargások megörökítésére. A kísérlet bátorsága tiszteletet parancsoló, de talán a távlat hiánya is okozza, hogy a szöveg olykor indokolatlanul zsurnalisztikusra sikerült. A mondatok szintjén nem lehet érdemi vitát folytatni azok szépirodalmi jellegéről. Mégis azt gondolom, hogy mellőzni kellene az alábbi típusú megfogalmazásokat: „*Három napja tartottak már a zavargások a városban, és egyelőre nem lehetett látni, hogy mikor állhat vissza a normális kerékvágásba az élet, ahogy az egyik helyen lanygulni kezdtek az öszszecsapások, egy másikon újabb göcponat alakult ki.*” Bár Krusovszky Dénesnek még nem kiforrott a hangja, ezért sok vonatkozásban keresi azt a (próza) megszólalási módot, amely egyszer akár a védjegyévé is válhat, de hogy írói látásmóddal

rendelkezik, aligha vitatható. Az alkotói készüldés kérdéskörét érintette a szerző, amikor a BárkaOnline-ban a vele készült interjúban elbeszélései kapcsán megjegyezte: „(...) közben kialakult szépen lassan egy kép bennem, hogy milyen prózát is szeretnék igazából írni, milyen mondatokat, milyen történeteket várnék magamtól”.

Egy elbeszéléskötetnek különösen nehéz címet adni. Felettből nyaktörő ilyen esetben egyensúlyozni a rész és egész viszonya között, különösen abban az esetben, ha a kötet egyik novellájának címét teszi meg kötetcímmé az író. *A fiúk országa* nem novella-fűzér, sőt joggal kijelenthető, hogy tematikai csomópontja — a fiú-, férfi-téma középpontba állítása — ellenére tematikailag széttartónak is nevezhető a kötet. A történetek, az ábrázolt kisvilágok különbözősége alapján ez egyértelműen megfogalmazható. A könyvben található kilenc kispróza többféleképpen is rendszerezhető. A maszkulinvilág az életkor alapján is differenciálható, így juthatunk el Krusovszky Dénesnél a fiú- és a férfinovellák kategóriáihoz. Másfajta megközelítésből külön csoportot képezhetnek a művésznovellák (*Új vadak*, *Ramszesz szeme*, *Az éjszaka vége*), amelyek végletesen különböznek egymástól tartalmilag, és szigorú értelemben talán csak az utóbbi nevezhető a műalkotás folyamatát a történetmondás középpontjába állító elbeszélésnek. Igaz, a művész útját feladó fotós történetét feldolgozó (*Új vadak*) vagy a képzőművészeti alkotás megszületését (*Ramszesz szeme*) a történet háttérében felvillanó kisprózáktól sem tagadható meg az artisztikus jelleg. Egy harmadik megközelítésben az *Éjszaka vége* a maga kisregénynyi méretével egészen másfajta terjedelmű képvisel, mint a kötet egyéb darabjai. A jelenkorban játszódó történetekkel szemben ez utóbbi az egyetlen, amely évszázadokkal korábbi (fiktív és valóságos) eseményeket beszél el.

Az írói élményanyag láthatóan szervesen kapcsolódik a szerző tanulmányainak — Egyesült Államok, Prága — helyszíneihöz, ami csupán ahhoz a kézenfekvő felismeréshez vezet el újfent, hogy az alkotók hozott anyagból dolgoznak. (*Magvető*, Budapest, 2014)

BOD PÉTER

GYÓRFFY MIKLÓS: MÁGIA ÉS MESTERSÉG Ingmar Bergman művészete

Ingmar Bergman (1918–2007) az egyetemes filmművészet meghatározó alakja, 1945 és 2003 között csaknem nyolcvan mozi- és tévéfilmet rendezett. Színházi rendezőként is jelentős, száz drámát vitt színpadra. Kimagaslót alkotott regény- és drámaíró-

ként is. Ez az elképesztő termékenység nála nem ment a minőség rovására. Gyórfy Miklós monográfiájában minden részletre kiterjedően mutatja be e kivételes művész életét és munkásságát, melynél gazdagabb alkotói pályát nehéz elképzelni.

Gyórfy Miklós Bergman szinte valamennyi filmjét mélyrehatóan elemzi. Korai alkotásai (*Váltság*, *Eső mossa szerelműnket*, *Hajóval Indiába*, *Zene a sötétben*, *Börtön*) kapcsán később a már világhírű rendező önkritikusan beszélt mesterségbeli hiányosságairól, a hála hangján munkatársai ösztönző hatásairól, de a monográfus szerint a nézők és a kritikusok „mindinkább a háború utáni értelmiség kiábrándultságát, tanácstalanságát, dezorientáltóságát” (31.) olvasták ki Bergman kezdeti filmjeiből, már ezek a korai zsengek is túlmutattak tehát a szimpla történeten, melyekről szóltak.

A svéd rendező pályáján a fő fordulatot az 1956-ban készített *A hetedik pecsét* című mozi jelentette. Gyórfy szerint: „Halál, pestis, ítéletnap. Rettegés. Ez *A hetedik pecsét* világa. És a kérdés. Mindezt a középkori falfestők alázatával és motívumkinccseivel adja elő a film” (90). Maga Bergman így nyilatkozott erről az alkotásáról: „Filmemben a lovag úgy érkezik vissza egy keresztény hadjáratból, ahogy napjainkban egy katona tér haza a háborúból. A középkorban a pestistől rettegtek az emberek. Ma az atombombától rettegnek. A hetedik pecsét allegória, amelynek roppant egyszerű a témája: az ember örök istenkeresése, a halállal mint egyedüli bizonyossággal” (94).

A kötet szerzője kiemelten foglalkozik azzal, hogy Bergman örökös konfliktusban élt evangélikus lelkész apjával, de egyébként nagyon szeretett anyjával is harcban állt. Megpróbált békét kötni velük, de nem sikerült. Ezt a konfliktust dolgozta fel *A nap végében* (1957), amelyben végül feloldódik az a mély ellenszenv, ami ott feszül az idős tudós, Isak Borg — nyilván nem véletlen nevének két kezdőbetűje — és menyje, Marianne, valamint fia, Evald között, a szeretet révén. „*A nap végének* kivételes drámaiságát, megragadó személyiségét éppen az adja, hogy Isak Borg önvizsgálatában voltaképp Bergman két akkori éneje, a zord, vallásos atyai éneje és a lázadó művészéneje ütközik össze” (182).

Az *Úrvacsora* (1963) Isten csendjétől szenvedő, hitét elvesztő Tomas lelkészének személyiségét elemmezve Gyórfy Miklós megállapítja: „Annyi bizonyos, hogy Bergman Krisztus passiójában nem lát többet, mint bármely más hívó próbatételében, és ha ő maga paphősével együtt már nem is tud hinni, a krisztusi példában megerősítést keresők számára is az emberi példát hangsúlyozza” (172).

Bergman életművének egyik leggyönyörűbb filmjében, a *Suttogások*, *sikolyokban* (1972) is — hasonlóan *A nap végéhez* — a szeretet ellentéteket feloldani képes szerepe mutatkozik meg. A főhős, a

gyógyíthatatlanul beteg Ágnes a halála után is tovább él Anna, a cseléd lány számára, „nemcsak mint emlék, hanem mint a tiszta szeretet tárgya is, olyan szeretet, amely a halál magányát is képes feloldani” (285).

A *Jelenetek egy házasságból* (1972) férfi és nő mindenkor gyötrelmes kapcsolatát mutatja be, s ebben a filmben hangzik el az egész bergmani életmű egyik kulcsmondata. Az elvált házaspár férfitagja, Johan azt mondja volt feleségének, Marianne-nak: „Mi érzelmi analfabéták vagyunk... Mindent megtanítottak nekünk a testről és Pretoria mezőgazdaságáról, és a pi négyzetgyökéről... , de egyetlen szót sem a lélekről. Szédfítően nem tudunk semmit se magunkról, se másokról” (317).

Az 1985-ben készült *Fanny és Alexander* Bergman filmrendezői pályájának összegzése is, még ha korábbi elhatározását megváltoztatva, ezt követően is több filmet rendezett. Györffy Miklós rámutat: ez a film „nemcsak a Bergman-témák pazar seregszemléje, hanem sok mindenben el is tér az egész korábbi életműtől. Eltávolodik tőle. Egyrészt a kívülről, bölcs elbeszélő, másrészt a gyermek Alexander perspektívájából közelít olyan témákhoz, amelyek korábban nyomasztóan komor, drámaian kiélezett problémaként jelentek meg: Isten és az emberi létezés diszkrpanciája, a személyiség kérdéses identitása, az érzelmi analfabetizmus, az élethazugságok, a művészet démoni természeté” (401). Bergman teljesen szabadjára engedte képzelőerejét, és olyan filmet készített, amelyben „minden lehetséges... , még a rossz is jóra fordítható” (401.), a művészet hatalmával.

A Bergman-filmek csodálói — köztük e sorok írója is — alighanem egyetértenek Györffy Miklós összegző véleményével, hogy a legjobb és legszebb Bergman-filmek „olyanok, mint a klasszikus zeneművek: nem tud betelni velük a néző, és valahányszor újranézi őket, mindig a bűvkörükbe vonják” (454). (*Európa*, Budapest, 2014)

BODNÁR DÁNIEL

A VÁNDORAPOSTOL Jáki Sándor Teodóz OSB emlékezete

Ezzel a címmel jelent meg tavaly Győrben a Jáki Sándor Teodóz bencés szerzetes emlékének ajánlott kötet, melyet Cs. Varga István szerkesztett. A közel négyszáz oldal terjedelmű könyv lapjain különböző nézőpontokból és eltérő stílusban olvashatunk a 2013-ban elhunyt atya munkásságáról, személyiségéről, földi pályafutásának másokra gyakorolt hatásáról. A szövegek műfajilag

igen vegyesek, a Teodóz atyának írt verstől a róla szóló apró emlékekig minden helyet kapott a kötetben.

A „vándorapostol” nevet a csángók közt végzett különleges missziós és hagyományörző munkájával érdemelte ki, hiszen amellet, hogy közel tíz évig a Győr melletti Vének lelkipásztor volt, a csángó magyarok ügyét is sajátjának érezte.

Teodóz atya 1974-ben kezdett népdalokat gyűjteni, egyéb szolgálatai mellett időt szentelt az utazásra, járt a Dunántúlon, Palócföldön, a Felvidéken, Délvidéken, Erdélyben és Moldvában. Idősek emlékezetében fennmaradt népdalokat mentett meg a feledéstől, évtizedeken keresztül tanulta a népdaléneklés művészetét a falu időseitől. Ezeket az előénekeseket mind név szerint felsorolja a szerkesztő — zavarba ejtő pontossággal — térségként, településenként.

A csángó dalok gyűjtésekor nem csupán ezeknek az értékeknek a rögzítését tartotta fontosnak, kórusával a helybelieknek is előadta a saját térségükben gyűjtött dalokat, így ők is újra felfedezhették örökségüket.

A *vándorapostol* című kötet százhat írást tartalmaz a részletes, harminkét oldalas életrajzi vázlaton kívül. Ez a lezáró rész aprólékosan számba vesz minden tényszerű információt az atya életéről, s az általa bejárt településeken túl a néprajz- és népzene kutató barátok névsorát is tartalmazza, a kitüntetések és publikációkat is felsorolja, és emléket állít minden olyan eseménynek Teodóz atya életében, amiről tudomásunk van. Mivel az életrajzi vázlatot szerkesztő Medgyesi S. Norbert a hagyatékban ránk maradt önéletrajzot vette alapul és egészítette ki Teodóz atya más visszaemlékezéseivel, csaknem minden évhez társíthatunk történeteket, nyomon követhetjük a fordulatokat a bencés szerzetes születésétől haláláig, 1929-től 2013-ig.

A különböző szerzők gyakran hasonló gondolatokat ismételnék meg — a házaspárok és rokonok talán közös szövegekkel állíthattak volna emléket Teodóz atyának, így a kötet terjedelme nem tenné annyira próbára az olvasót. Persze azoknak, akik ismerték és szerették Jáki Sándor Teodózt, soha nem lehet elég hosszú ez a könyv, nem lehet szavakkal kifejezni azt, ami személyéből sugárzott rájuk. Mi, akik ezekből a sorokból értesülhetünk egy különleges életről, hálásak lehetünk, hogy a bencés szerzetes teljesítette a rá szabott küldetést, és hogy emléket munkatársai, családja és barátai őszinte megbecsüléssel és szeretettel őrzik. (*Arrabona-Art Kiadó*, Győr, 2014)

KUNSZABÓ ANNA

SOMMAIRE*L'Église dans le monde changeant*

- HANS JOAS: La sécularisation et le monde moderne
 ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: L'identité blessée en Europe centrale et de l'Est
 ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: La religion dans la démocratie médiatique
 MÓNKA ANDOK: Changement des médias – changement de l'espace public?
 ■ Poèmes de Gökhan Ayhan, Ferenc Bozók, György Czigány
 et Péter Vasadi
 ÁKOS CSEKE: Mensonge, vérité, littérature: Foucault, Beckett
 ■ Prose de György Ferdinandy, Thierry Loisel et Zsuzsa Vathy
 ■ Entretien avec Hans Joas

INHALT*Kirche in der wandelnden Welt*

- HANS JOAS: Die Säkularisation und die moderne Welt
 ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: Verwundete Identität in Ostmitteleuropa
 ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Religion in der mediatisierten Demokratie
 MÓNKA ANDOK: Wandelnde Medien – wandelnde Öffentlichkeit?
 ■ Gedichte von Gökhan Ayhan, Ferenc Bozók, György Czigány
 und Péter Vasadi
 ÁKOS CSEKE: Lüge, Wahrheit, Literatur: Foucault, Beckett
 ■ Prosa von György Ferdinandy, Thierry Loisel und Zsuzsa Vathy
 ■ Gespräch mit Hans Joas

CONTENTS*The Great War*

- HANS JOAS: Secularisation and the Modern World
 ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: Wounded Identity in East-Central Europe
 ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Religion in a Mediatized Democracy
 MÓNKA ANDOK: Changing Media – Changing Publicity?
 ■ Poems by Gökhan Ayhan, Ferenc Bozók, György Czigány
 and Péter Vasadi
 ÁKOS CSEKE: Lie, Truth and Literature: Foucault, Beckett
 ■ Prose by György Ferdinandy, Thierry Loisel and Zsuzsa Vathy
 ■ Interview with Hans Joas

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomdai munkák: Séd Nyomda Kft., Ügyvezető igazgató: Katona Szilvia

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP

V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 5.640,- Ft, fél évre 2.820,- Ft, negyed évre 1.410,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál

(H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 18.000,- Ft/év vagy 100,- USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ÖRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA

Lapunk megjelenését támogatja a Piarista Rend Magyar Tartománya

Ára: 550 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- GABRIEL MARCEL Hónapról hónapra
Metafizikai napló
- BOGDÁN JÓZSEF Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és
használatuk a mai Magyarországon
- BISTEY ANDRÁS Zilált papi imák
- KRUSOVSZKY DÉNES A kápolna
- GYÖRFFY MIKLÓS A fiúk országa
- MÁGIA ÉS MESTERSÉG. Ingmar Bergman
művészete
- A VÁNDORAPOSTOL. Jáki Sándor Teodóz OSB
emlékezete

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Bod Péter, Bodnár Dániel, Kocsis Imre,
Kunszabó Anna, Papp Emese, Rónay László,
Szabó Ferenc és Zsirai László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A misztika a különböző vallásokban
- Báthori Csaba, Falcsik Mari,
Görföl Tibor, Kabán Annamária,
Maróth Miklós és Patsch Ferenc tanulmánya
- Dobai Lili, Fecske Csaba, Jász Attila,
Petróczi Éva, Simek Valéria, Szijj Ferenc,
Vörös István és Simone Weil írása

nka

Nemzeti Kulturális Alap

