

VIGILIA

2017 / 9



Kereszténység és iszlám

JEAN JACQUES PÉRENNÈS: Az iszlám és a kereszténység kapcsolata
VARSÁNYI ORSOLYA: Iszlám és kereszténység a mai Közel-Keleten
SPEIDL BIANKA: Az EU-kompatibilis iszlamizmus utópiája

Áfra János, Géczi János, Markó Béla,
Mohai V. Lajos, Tompa Zsófia és Vörös István versei
POMOGÁTS BÉLA: Dsida Jenő „magyar zsoltára”
Dobai Lili, Thierry Loisel, Térey János és Vörös Anna prózája
ZOLTÁN GÁBOR: Nádas Péter: Világító részletek I–II.

Beszélgetés Simon Róberttel

82. évfolyam	VIGILIA	Szeptember
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Assisi szelleme	641
KERESZTÉNYSÉG ÉS ISZLÁM		
JEAN JACQUES PÉRENNÈS:	Az iszlám és a kereszténység kapcsolata a II. Vatikáni zsinat fényében és a jelenlegi valóság (<i>Karsai Nóra Mária fordítása</i>)	642
VARSÁNYI ORSOLYA:	Iszlám és kereszténység a mai Közel-Keleten	650
SPEIDL BIANKA:	Az EU-kompatibilis iszlamizmus utópiája	658
SZÉP/ÍRÁS		
ÁFRA JÁNOS:	A védelem köre (<i>vers</i>)	666
VÖRÖS ISTVÁN:	Ibn Rusd temetési menete Marrákesből Cordobába (1199) (<i>vers</i>)	667
TÉREY JÁNOS:	„Ezt nem fogjuk leadni”. Részlet a <i>Káli holtak</i> című regényből	668
VÖRÖS ANNA:	Vadoma szédül; Vadoma galaxisa (<i>próza</i>)	671
MARKÓ BÉLA:	Büntetés; Sok; Halál után (<i>versek</i>)	674
DOBAI LILI:	Hullámkék/ es (<i>próza</i>)	676
GÉCZI JÁNOS:	Apolló (<i>vers</i>)	680
POMOGÁTS BÉLA:	Dsida Jenő „magyar zsoltára”. Két költeményről (<i>tanulmány</i>)	681
TOMPA ZSÓFIA:	Verso; Február (<i>versek</i>)	687
THIERRY LOISEL:	Lassú pillantás a káoszra (<i>novella</i>) (<i>Bereczki Péter Levente fordítása</i>)	688
MOHAI V. LAJOS:	A tegnapi hóhérok; Van-e halálmadárdal?; A szökőkút közepébe diszkosz hull; A vesztőhelyek most üresek (<i>versek</i>)	693
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
VÖRÖS ISTVÁN:	Simon Róberttel	696
KRITIKA		
JANY JÁNOS:	Simon Róbert: <i>Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája</i>	705
MÉRCZ ANDRÁS:	Joachim Gnilka: <i>Biblia és Korán. Ami összeköti és ami elválasztja őket</i> ; Dobos Károly Dániel: <i>Jézus alakja a Koránban. Bevezetés a muszlim–keresztény párbeszédbe</i>	707
ZOLTÁN GÁBOR:	Nádas Péter: <i>Világító részek I–II.</i>	710
SZEMLE		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	714

LUKÁCS LÁSZLÓ

Assisi szelleme

Ki ne ismerné e városkát? II. János Pál pápa 1986-ban ide hívta meg a vallások vezetőit. „A történelemben először, különböző vallású és hitű emberek voltak együtt velem Assisi szent helyén azért, hogy közösen kérjék a béke ajándékát az egész világ számára; (...) hogy egy megosztott, a háború irtózatossá tette veszélyeinek kitett világban minden hívő szívéből közös kiáltás törjön fel ahhoz az Istenhez, aki az ember lépteit a béke ösvényeire vezeti.” A találkozó világszerte csodálkozást váltott ki, majd szimbólummá növekedett: II. János Pál 2011-ben megismételte, aztán 2016-ban XVI. Benedek is: „A világ tele van gyűlölettel, megosztottsággal és önzéssel. Azért imádkozunk, hogy az assisi találkozó elősegítse a népek és a különböző vallások közötti párbeszédet.” Az „Assisi 1986” egy folyamatot is elindított: a Szent Egyed közösség azóta minden évben megrendezi „Az emberek és Kultúrák Nemzetközi találkozóját”, amelyen a kereszténység és a zsidóság képviselőin kívül rendszeresen részt vesznek több tucat más vallás vezetői is.

A kezdeményezés teológiai alapját a II. Vatikáni zsinat *Nostra aetate* nyilatkozata adta meg. A zsinat legrövidebb, de egyik legfontosabb dokumentuma az egyház és a nem keresztény vallások viszonyát tisztázza. Címadó kezdete: „*Korunkban egyre szorosabbá válik az emberiség egysége*”. E globális világhálóban a politikai és pénzügyi hatalmak, a civilizációk és a vallások csak akkor remélhetik fennmaradásukat, ha a fegyveres, gazdasági vagy akár verbális harc helyett az egyetértésre és együttélésre törekcszenek. — A dokumentum kifejti: 1. Az emberiség egyetlen nagy egységet alkot, hiszen Isten teremtet és hív magához mindenkit. 2. Az ember fáradhatatlanul kutatja a lét végső értelmét. Ennek nyomán az egyes vallások különböző utakat kínálnak Istenhez. 3. Krisztus az egész emberiség megváltója, minden embert meghívott az üdvösségre. 4. Az egyház semmit sem vet el abból, ami a különböző vallásokban „igaz és szent”, sőt párbeszédet kezdeményez velük. 5. Fájdalmas, hogy éppen a három monoteista vallás, a kereszténység, az iszlám és az izraelita vallás között „a századok folyamán sok ellenségeskedés támadt”. Ma „a múltat feledve” valamennyi ember javára kell összefogniuk egy igazságosabb és testvériesebb világért.

Él-e Assisi szelleme, a zsinat felhívása? Egyelőre alig látszik nyoma. A legkülönbözőbb térségekben lobban fel a gyűlölet és az ellenségeskedés, egyesek és népek, csoportok és csoportosulások között, és ettől nem tudja magát távol tartani a „Nyugat” sem. Még fájdalmasabb, ha mindezt etnikai vagy éppen vallási fanatizmus indítja el. Elkülönülésre nincs többé lehetőség: Assisi szelleme hív minden embert, de különösen a vallások követőit.

KERESZTÉNYSÉG ÉS ISZLÁM

Az iszlám és a kereszténység viszonya

JEAN JACQUES
PÉRENNÈS

A II. Vatikáni zsinat fényében és a mai valóság

1949-ben született, francia domonkos szerzetes. Tíz évig Algériában, majd tizenöt évig Kairóban élt, 2015-től a jeruzsálemi École biblique et archéologique française igazgatója. – Elhangzott a *Domonkosok a társadalomért* című nemzetközi konferencián a budapesti Corvinus Egyetemen, 2017. február 24-én.

¹A részletekért lásd
Jean Jacques Pérennès:
L'Orient des prêcheurs.
Brève histoire de l'Ordre dominicain dans le monde musulman.
Mémoire dominicaine,
n° 33, 2017.

A Domonkos Rend 800. évfordulója jó alkalmat jelent arra, hogy szemügyre vegyük az iszlám és a kereszténység kapcsolatát, melyhez a Domonkos Rendnek a 13. század óta nem kevés köze van részben missziós tevékenységei, részben pedig az igazság szolgálatában vállalt teológiai felelőssége révén.¹ Az iszlám Rendünk alapítása óta jelen van küldetésünk látóhatárán: hogyan értelmezzük a Jézus Krisztusban kapott isteni kinyilatkoztatás egyetlenségét a vallási pluralizmus korában? A prédikáló testvérek nagyon hamar megjelentek a misszió e vonulatán. A II. Vatikáni zsinat jelentősen megerősítette e küldetés fontosságát a jelen korban. Mindazonáltal a valódi iszlám–keresztény párbeszéd egyre inkább nehézkessé válik napjainkban a dzsihadizmus okozta traumák miatt, de talán azért is, mert a két vallás közti párbeszéd antropológiai és teológiai alapvetése hiányos. Mindez alkalmat ad arra, hogy a Domonkos Rend értékelje az e téren végzett egykori és mai munkásságát.

1. A II. Vatikáni zsinat és az iszlám–keresztény párbeszéd megújulása

A II. Vatikáni zsinat több szinten is kivételes eseményt jelentett a katolikus egyház életében: megváltozott az egyház világnak szóló küldetéséről alkotott felfogás, megújult az egyháztan, végbement a liturgikus reform, útnak indult az ökumenizmus és így tovább. A nem-keresztény vallások új megközelítése ugyancsak a II. Vatikáni zsinat lényeges hozzáadékaiknak egyike.

A zsinat megnyitásakor a pápának e területen elsősorban arra volt gondja, hogy kiszorítsa a keresztény antiszemitizmust, ami századokon át mérgezte a zsidó–keresztény kapcsolatot. Maga VI. Pál kérte fel Augustin Bea bíborost, hogy készítsen el egy „de judeis” szöveget, melynek segítségével az egyház kiléphet a fájdalmas emlékkültülből, és új út nyílik a katolikus egyház és a zsidóság közti kapcsolat előtt. Eredetileg az iszlám nem szerepelt a zsinat napirendjén, a közel-keleti püspökök és pátriárkák révén azonban mégis napi-

²Vö. Jean Jacques Pérennès: *Georges Anawati, un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*. Cerf, Paris, 2008.

rendre került. Ők ugyanis attól tartottak, hogy ha az egyház pozitívan nyilatkozik a judaizmusról, azzal azt a látszatot kelti, hogy a katolikusok politikai állásfoglalást tesznek, ezt pedig rossz néven vennék a Közel-Keleten, melyet az izraeli–palesztin viszályok 1948 óta sújtottak. Számos püspök, például a melchita IV. Maximos pátriárka, valamint szakértők és teológusok, például a domonkos rendi Georges Anawati tehát arra törekedtek, hogy a zsinati atyákat az iszlámhoz való viszonyulás megújítására ösztönözzék. Próbálkozásaik igazi lobbitevékenységnek számítottak, s ennek legfőbb mozgatója Georges Anawati domonkos testvér volt.²

Következetes szakértői munkával sikerült elkerülni a félreérthető megfogalmazásokat a Korán sugalmazott jellegével vagy az iszlám vallás prófétája, Mohamed próféataságával kapcsolatban. A pozitív hangvételű szövegek emellett az iszlám iránti újfajta, pozitívabb hozzáállásra ösztönöztek. Ez különösen is igaz a *Nostra aetate* nyilatkozat 3. pontjára: „Az egyház megbecsüléssel tekint az iszlám követőire is, akik az egy élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják, ki a mennynek és a földnek Teremtője, ki szólt az emberekhez, s kinek még rejtett határozatait is teljes szívből engedelmeskedve akarják követni, miként Ábrahám — kinek hitére az iszlám szívesen hivatkozik — engedelmeskedett Istennek. (...) Bár a századok folyamán a keresztények és a muszlimok között nem kevés nézeteltérés és ellenségeskedés támadt, a Szentséges Zsinat mindenkit arra buzdít, hogy a múltat feledvén, őszintén törekedjen a kölcsönös megértésre, és mindenki számára közösen gyarapítsák és óvják a társadalmi igazságosságot, az erkölcsi értékeket, a békét és a szabadságot.” A II. Vatikáni zsinat nem oldja ugyan meg a vallásközi sokféleség teológiai problémáját, mégis elismeri az egyházon kívüli őszinte istenkeresést. A *Lumen gentium* konstitúció 16. pontja megjegyzi: „Az üdvösség terve azokat is átöleli, akik elismerik a Teremtőt, köztük elsősorban a mohamedánokat, akik azt vallják, hogy Ábrahám hitén vannak, és velünk együtt imádják az egy Istent, aki irgalmas és az utolsó napon megítéli az embereket.”

³GRIC: *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*. Centurion, Paris, 1987; *Foi et justice. Un défi pour le chrétien et pour l'islam*. Centurion, Paris, 1993; *Pluralisme et laïcité (chrétiens et musulmans proposent)*. Bayard/Centurion, Paris, 1996. és *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*. Bayard, Paris, 2000.

E szövegek, valamint maga a zsinat lelkülete számos iszlám–keresztény találkozó előtt nyitott utat. Ide tartoznak a legmagasabb szinten megrendezett konferenciák, például a Broumanában (1972), Córdobaban, Tuniszbán (1974) és Tripoliban (1976) tartottak, vagy a szűkebb körű rendezvények, mint a GRIC (Iszlám–keresztény kutatócsoport) eseményei. Ez utóbbinak, sok munkával és kölcsönös odafigyeléssel, sikerült közös kiadványokat megjelentetnie olyan alapvető témákról, mint a Szentíráshoz való viszony, a társadalmi igazságosság, az állam és az egyház szétválasztása.³ Az első találkozók lendületét azonban hamarosan felváltotta egyféle elbizonytalanodás: vajon ugyanazon dolgokat értjük ugyanazon szavak alatt? Mit ér a szakértők közti egyetértés, ha az alapok szintjén megmarad a bizalmatlanság, a félelem, vagy akár a gyűlölet a másik

íránt? Az iszlám vallás 1970-es években történt politikai felemelkedése megnövelte annak veszélyét, hogy az iszlám–keresztény párbeszéd túl megalkuvóvá, a gyakorlati nehézségek felett szemet hunyóvá válik. A párbeszédnek ugyanakkor olyan gyümölcsei is lettek, mint az assisi imatálálkozó 1986-ban, II. János Pál pápa kezdeményezésére.

2. Az iszlám–keresztény párbeszéd válsága napjainkban

Mindezek csupán előjelei voltak az iszlám–keresztény párbeszéd mélyre nyúló válságának, melynek napjainkban tanúi vagyunk. Ennek számos összetevője van, melyek közül itt csak néhányat sorolunk fel:

A iszlám vallás politikai felemelkedése

A fordulópont 1979-ben következett be, amikor a Szovjetunió elfoglalta Afganisztánt. Erre válaszul született meg a tálib mozgalom. Ugyanebben az évben az iráni forradalommal Khomeini ajatollah került hatalomra, s ezzel megkezdődött a konzervatív valláskövetők politikai hatalomátvétele. Évek során kialakult a konzervatív iszlám, a szaúd-arábiai és az arab-öbölbeli olajkereskedelem és a hitszónokok támogatta szalafizmus. Ez az irányzat a kezdeti iszlámhoz való viszonzatérést hirdeti, melyet Mohamed próféta és társai követtek, és amelyben nincs helye mindannak a politikai megalkuvásnak, amely később „beszennyezte” az iszlámot.

Az oktatás hiánya

A szalafista irányzatok minden bizonnyal környezetük gyenge iskolázottsága miatt találtak ekkora visszhangra. A konzervatív iszlamiszt propaganda sikeresen kihasználta a modern technika vívmányait: a műholdas televíziók, videokazetták stb. nyújtotta lehetőségeket. A média jelentős hatást gyakorolt a közel-keleti, az afrikai, de még az európai szegényebb városrészek és falvak népességére is. Az, hogy egyes bevándorló rétegek nem tudtak beilleszkedni a társadalomba, ugyancsak jelentős számú hátrányos helyzetű népréteg körében fokozta a hitszónokok sikerét.

Kontrollálatlan migráció

A muzulmán világgal való kapcsolat elromlásához vezető tényezők egyikének tekinthetünk egy újabb jelenséget is: Nyugaton félelmet keltett a bevándorlók masszív beáramlása, akik kénytelenek voltak származási országukat elhagyni háború, nyomor vagy elnyomás miatt. Ezt az új és egyelőre rosszul kezelt jelenséget ráadásul egyes populisták politikai irányzatok ügyesen úgy manipulálták, hogy az emberek félelmét kihasználva az iszlámot minden rossz forrásaként bélyegezzék meg.

Még számtalan más tényező közrejátszott, különösen a dzsihadizmus, ami 2001. szeptember 11-e óta drámai méreteket öltött. Magán a muzulmán világban belül is felfedezhetünk bizonyos, ebbe az irányba mutató tényezőket. Az iszlám világ mindazzal együtt, hogy

9–10. századi aranykorának emlékét őrizte, a nyugati reneszánsz idején kulturálisan visszaesett, majd az ipari forradalom is késve jutott el hozzá, és a valódi próbálkozások, mint például a *nahda*, a 19–20. századi arab reneszánsz ellenére is igen nehezen találja meg helyét a modern világban.

Mindezek az irányzatok együttesen még azt is radikálisan megkérdőjelezzik, hogy lehetséges-e egyáltalán a találkozás a keresztények és a muzulmánok, vagy akár az iszlám és a nyugati kultúra között. Erről tanúskodnak például az amerikai Bernard Lewis vagy a francia politológus, Gilles Kepel munkái.⁴ Innen már csak egy lépésre vagyunk attól a következtetéstől, hogy a civilizációk összecsapásától vagy hamarosan bekövetkező iszlám inváziótól kell tartanunk Európában, ezt pedig egyes szerzők, mint például Samuel Huntington (*A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*) vagy a jezsuita Henri Boulad meg is teszik. Egyes közel-keleti keresztény közösségek által megélt borzalmak szemlátomást alátámasztják azok véleményét, akik a keresztények és a muzulmánok közös jövőjét igen sötétnek látják. Való igaz: ha nem akarjuk, hogy az iszlám és a kereszténység párbeszéde véglegesen hitelét veszítse, át kell gondolnunk, sőt, új alapokra kell helyeznünk ezt a dialógust.

⁴Bernard Lewis:
What went wrong? The clash between Islam and modernity in the Middle-East. Harper Collins, New York, 2003; Gilles Kepel:
Djihad, expansion et déclin de l'islamisme. Gallimard, Paris, 2004.

3. Hogyan alapozzuk meg újra az iszlám–keresztény párbeszédet?

Egy domonkos rendi szerző segítségünkre van abban, hogy másképp gondolkodjunk az iszlám–keresztény párbeszéd lehetőségéről: Pierre Claverie, Orán püspöke, akit 1996-ban meggyilkoltak.⁵ A gyarmati Algériában született Pierre Claverie egész ifjúsága alatt semmit sem tudott a muzulmánokról, akiket később „gyarmati buboréknak” nevezett. „Gyermekkoromat Algírban töltöttem, ennek a mediterrán kozmopolita városnak egy lakónegyedében. Más, vidéken vagy kisvárosokban született európaiakkal ellentétben nekem sosem voltak arab barátaim; sem a kerületi iskolában, ahol teljességgel hiányoztak, sem a gimnáziumban, ahol nagyon kevesen voltak, s ahol az algériai háború miatt feszült légkör kezdett kialakulni. Nem voltunk rasszisták, csak közömbösek: nem foglalkoztunk az ország lakosságának többségével. Nem jelentettek többet számunkra, mint egyfajta dekorációt kirándulásaink helyszínein, életünk és összejövetelünk mögött. Sohasem voltak a társaink.” Ezt a „másik” népet, melyet aze-lőtt a legjobb lelkiismerettel figyelmen kívül hagyott, az algériai háborúk idején fedezte fel, illetve majd később, amikor bekerült a pluralista francia társadalomba.

Pierre Claverie a domonkos rend tagjaként, tanulmányai végétével visszatért Algériába, az országot azonban teljesen új formájában találta: gyarmati kötelékeitől szabadon, arab és muzulmán gyökerei után kutatva. Hogy jobban megértse ezt a megújult országot, ő maga is nekiállt arab nyelvet tanulni, és mély, őszinte barátságot

⁵Jean Jacques Pérennès:
Pierre Claverie, un Algérien par alliance. Cerf, Paris, 2000.

kötött néhány helyi muzulmánal. E stabil barátságok segítségével elmélkedni kezdett azon, mi lehet az értelme a keresztények jelenlétének a muzulmán közegben, illetve hogy van-e lehetőség igazi találkozásokra. Tapasztalatainak még nagyobb nyomatékot ad, hogy mindezt igen nehéz évek során élte át, és ekkor forrtak ki benne a komoly gondolatok. Pierre Claverie ugyanis tanúja volt Algériában az iszlamista mozgalmak felbukkanásának, később pedig ő maga is megtapasztalója, majd áldozata lett a gyilkos erőszaknak, ami a sötét 1990-es években több mint 150.000 halottat követelt. Azok az évek, melyeket az igazi dialógus létrejötte érdekében javasolt, napjainkban is megállják a helyüket.

**Számításba kell venni
a népek emlékezetében
élő sebeket**

Egyik fontos előadásán, melyre 1988 júniusában került sor a párizsi mecsetben, Pierre Claverie hangsúlyozta annak jelentőségét, hogy „a keresztények és a muzulmánok érintkezésére jellemző eddigi kapcsolatokat távolról sem mindig a párbeszéd lelkülete uralta”. Épp ellenkezőleg: „ez a kapcsolat vitáktól és konfliktusoktól volt terhes”. Ezzel felhívta a figyelmet a vitás helyzetek súlyára és mindarra az erőszakra, amelyek egykor meghatározták a két fél kapcsolatát. Kiemelte, hogy rossz úton járunk, ha azt gondoljuk, hogy megkönnyítjük a párbeszédet, ha csak a felszínes hasonlóságokat állítjuk előtérbe. Ha azt ismételtetjük, hogy „mindnyájan Ábrahám gyermekei vagyunk és egy-egy Könyv vallását követjük”, valójában nem mondunk nagy igazságot. Kezdjük inkább azzal, hogy felmérjük azokat a hiányosságokat, melyek nehézkessé teszik a valódi érintkezést.

**Tisztelni kell a másik
különbsőségét**

A vallások közti találkozások során csábító és dicséretes is, hogy azt keressük, ami közös bennünk. A keresztényeknek és a muzulmánoknak ugyanis sok közös értékük van: az ima értelmezése, a humanista beállítottság stb. Azonban nem mehetünk el az alapvető különbségek mellett sem, melyek szinte legyőzhetetlenek. Hogyan is beszélgethetnénk egy muzulmánal a Szentháromság mély értelméről, melyben ő nem lát mást, mint politeizmust? Hogyan folytathatnánk párbeszédet Mohamed, az iszlám prófétájának személyéről, akinek — Jézusétól erősen eltérő — életútja a keresztények számára igencsak zavarba ejtő? Nem lenne több értelme — jegyzi meg Pierre Claverie — először felmérni azt, ami szétválaszt minket? „Mindaddig, amíg nem mérjük fel a minket elválasztó szakadék hosszúságát, szélességét, magasságát és mélységét, a teljes kiterjedését, nem állunk készen arra, hogy elismerjük, megismerjük és szeressük egymást” — írta 1986-ban. A valódi találkozás feltétele, hogy figyelembe vegyük a másik különbségét. A találkozás csakis ilyen körülmények között lehet gazdagító.

**Nézzünk együtt szembe
a közös kihívásokkal**

A különbségek számbavétele könnyen kedvünket szegheti. Ezért fontos, hogy a dialógust ne csak szavak szintjén képzeljük el. Ehelyett

valódi találkozás jöhet létre, ha közösen nézünk szembe társadalmunk kihívásaival: a leghátrányosabb helyzetűekről való gondoskodással, a kulturális élet fellendítésével vegyes etnikumú vidékeken, közös ünnepek szervezésével és így tovább. Talán hosszú a lista, de mindazok, akik korábban nem féltek közös kreatív munkába kezdeni, gyakran sok örömet leltek benne.

A javaslatok sokfélesége is mutatja, hogy még közel sem merítettük ki a muszlimokkal való találkozás összes lehetőségét. Arra is rámutatnak, hogy minden bizonnyal nagyobb igazság van abban, ha „találkozásról”, mint ha „párbeszédéről” beszélünk, mivel a párbeszéd könnyen leragad a szavak szintjén, melyek olykor csalogókák, vagy akár hazugok. Az emberek közti találkozás azonban elindulhat egy mosollyal, szívességgel, vagy bármilyen egyszerű jótettel, amely megnyitja az utat szívekhez.

4. A Domonkos Rend jelenlétének hosszú története van a muzulmán világban

A Domonkos Rend jubileuma alkalmából időszerű megemlékeznünk arról, hogy a Prédikáló Testvéreknek a 13. század óta gondjuk volt arra, hogy jelen legyenek a muzulmán világban. A testvérek nagyon korán eljutottak a Szentföldre, ahol 1228-ban domonkos provinciát hoztak létre. A Rend első főnökei, Penyaforthi Rajmund és Római Humbert nyelviskolákat nyitottak Tunéziában és az akkor muzulmán uralom alatt álló Hispániában, azzal a céllal, hogy felkészítsék a szerzeteseket erre a misszióra. Ezek a *studia linguarum* nevű intézmények lehetővé tették, hogy olyan kiváló szerzetesek, mint a katalán Raymond Martin (1230–1284) igazi ismeretekre tegyenek szert a zsidóságról és az iszlámról. Erről műveik is tanúskodnak (*Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*). Bár ezek az apologetikai művek arra irányulnak, hogy leleplezzék az eretnekek tévelygéseit, valódi vágyat tükröznek a keleti vallások megismerésére.

Tripoli, Antiochia és Saint Jean d’Acre kolostoraiból elszánt testvérek igyekeztek még messzebbre eljutni kelet felé. A firenzei Riccolando da Monte di Croce, aki 1291-ben tanúja volt a Saint Jean d’Acre-i testvérek lemészárlásának a Jeruzsálemi Francia Királyság bukása idején, egészen Bagdadig jutott, és a 13. század végéig ott élt. Az arab nyelvet tanulmányozta a híres Musztanszirijja Egyetemen, melyet a város kizsákmányolását követően Timur Lenk állított helyre 1258-ban. Itáliába visszatérve Riccolando tanulságos művekben beszélt el missziós útját és a muzulmánokkal való tapasztalatait, például a *Liber peregrationis* és a *Contra legem Sarracenorum* című művekben.

A konstantinápolyi Péra negyedből igazi kelet-misszió indult a 14. század elején: a Zarándokló Testvérek Társasága. Genovai és velencei kereskedők nyomába szegődve jelentek meg szerzetesek az Égei-tenger és a Fekete-tenger partjainál, ahonnan aztán tovább indultak Azerbajdzsán és Perzsia felé, kis alapításokat hozva létre Kaffában, Tra-

⁶Vö. Raymond-Joseph Loenertz: *La société des Frères pèlerins. 1. Étude sur l'Orient dominicain*. Institut historique dominicain, Rome, 1937; Claudine Delacroix-Besnier: *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*. École française de Rome, 1997; M. A. Van den Oudenrijn: *Bishops and archbishops of Naxivan*. AFP, 6, 1936, 161–216; Carlo Longo: *Relazioni d'Armenia (1583–1640)*. AFP, 67, 1997, 173–226; François Tournèze: *Les Frères Unitaires ou dominicains arméniens (1300–1794)*. *Revue de l'Orient chrétien*, 22 (1920–1921), 145–161, 249–279.

pezuntban, Khioszban, és így terjeszkedtek egészen a perzsiai Tebrizig és Maraghehig, az örményországi Dehikerkanig, majd tovább Lengyelország és Magyarország felé, a mongolok visszavonulásának útját követve. E szerzetesek vonzására testvérek egy csoportja, Yovhannes Qrñec'i vezetésével, Örmény Unitus Testvérek néven csatlakozott a Domonkos Rendhez. Így jött létre a keleti tartomány, mely a történészek szerint volt, hogy több száz szerzetest és több tíz kolostort számolt.⁶

Ezek az úttörő személyek lehetővé tették, hogy a Domonkos Rend folyamatosan jelen legyen abban az időszakban, amikor felmerült a lehetőség, hogy helyreálljon az egység az 1054-es szizma óta elkülönült görög kereszténységgel. Számos, teológiaiailag jól képzett testvér, például Andreas Chrysoberges döntő szerepet játszott az egyesítésről szóló Firenze-Ferrarai zsinaton (1438–39). Ugyanakkor az iszlám ügyét is annyira a szívükön viselték, hogy igyekeztek különféle értekezésekben vitába szállni vele, például Pietro da Penne *Tractatus contra Alcoranum et Mahometum* című írásában a 14. században. Mindebben a Domonkos Rend valóban az Igazság szolgálatában tevékenykedett.

Időről időre újabb építkezések történtek: először Perzsiában, ahol a testvérek helyzete megengedte, hogy a 16. században templomot építsenek Iszfahánban. Jelenlétük azonban törékeny volt, mivel túlzottan függött a Szafavid-dinasztia politikai hatalmától. A mezopotámiai alapítás, amit 1750-ben itáliai szerzetesek kezdtek meg, nem tartott sokáig: az első testvérek nehézségektől és betegségektől gyötörtén kénytelenek voltak egy évszázad elteltével visszavonulni, a francia testvérek azonban átvették tőlük a stafétát. Mindkét közösség nagy érdeklődést mutatott a helyi kultúra iránt: Maurizio Garzoni testvérnek köszönhetjük az első nyomtatott kurd nyelv-tant, Hyacinthe Besson testvérnek a Kelet első nyomdáját, bár a törökök sokat áskálódtak ellene, és 1915-ben ki is fosztották. Addigra azonban tucatnyi liturgikus könyv már nyomtatásra került. Ugyancsak e szerzetesek javára írható a helyiek papképzésében végzett jelentős munka a rítusközi Szent János szemináriumnak köszönhetően, ahol száz éven át káldeus papok és püspökök generációi nevelkedtek. Valamivel később, a 19. század vége és a 20. század közepe között domonkos közösségek jöttek létre Palesztinában (1890), Egyiptomban (1933), valamint Pakisztánban, ahol 1982 óta teljes mértékben a helyiek által működtetett al-provincia áll fenn.

Helyzetértékelés

A keleti domonkos misszió nyolc évszázados történelmét végigtekintve szembetűnő e szerzetesek rettenthetetlensége, valamint műveik törékenysége. Szerzetesek egész generációi vágtak neki, dacolva mindenféle nehézséggel — politikai hányattatással, betegségekkel, anyagi bizonytalansággal. Közülük sokan mindennek ellenére jól

megállták a helyüket, s ezzel elérték, hogy a Domonkos Rend és az egyetemes egyház jó értesüléseket szerezzen az elszakadt keresztény közösségek életéről, valamint az iszlám vallásról, melyről hosszú ideig csak téves ismeretek terjedtek, mivel nem léteztek fordítások a Koránból, a Hadíszból és a muzulmán irodalomból.

Ugyancsak észre kell vennünk, hogy ezek a szerzetesek mindazzal együtt, hogy előrehaladásuk vakmerő és úttörő jellegű volt, általában a teológiai reflexióra is gondot fordítottak. A görögök és a muzulmánok tévedéseiről szóló írásaikkal a maguk módján a vallási sokféleség katolikus teológiai alapjait vetették meg, melynek tényleges tervezete csak a II. Vatikáni zsinat alatt kezdett megszületni, amikor az egyházi tanítóhivatal a lehető leghivatalosabb módon először szólt pozitívan a nem keresztény vallásokról. Az 1965-ös *Nostra aetate* határozat és más zsinati szövegek, mint a *Lumen gentium* 15. pontja révén megnyílt az út olyan részletező teológiai munkásság előtt, mint Claude Greffé (1926–2017) vagy Chrys McVey (1922–2009) életműve. További teológusok, mint Georges Anawati (1905–1994) és Serge de Beaurecueil (1917–2005) pedig igazi referenciaszemélyekké váltak az iszlám kultúra bizonyos vonásainak feltérképezésében (előbbi a *kalam*, vagyis a spekulatív teológia, utóbbi a szúfi misztika terén).

Napjainkban egyre több testvér kapcsolódik be a vallásközi párbeszéd és a vallásteológia sürgető és nehéz munkájába. Különösen is ki kell emelnünk az 1953-ban alapított kairói Keleti tanulmányok domonkos intézetét (IDEO), ahol arab- és iszlámszakértő szerzetesek egy csoportja teljes odaadással dolgozik azon, hogy a muzulmán világgal kultúrája útján, minden prozelitizmust kizárva lépjen kapcsolatba. A paradoxon most, a 21. század elején abban áll, hogy az embereket és a kultúrákat egymáshoz közelítő globalizációt egyre inkább megkérdőjelezi az egyéni sajátosságok és a túlhangsúlyozott, néha gyilkos erejű (etnikai, kulturális, vallási) identitások előretörése, mindez pedig olykor a másik erőszakos eltaszításához vezet. A keresztények sem teljesen védettek az efféle kihágásoktól, ami miatt minden eddiginél sürgetőbbé válik az értelmes, testvéri jelenlét azokban a miénktől különböző kultúrákban és vallásokban, melyeket Isten az utunkba helyezett.

Karsai Nóra Mária fordítása

Iszlám és kereszténység a mai Közel-Keleten

VARSÁNYI ORSOLYA

A szerző a PPKE BTK Sémiai Filológia Tanszékének az adjunktusa.

Az elmúlt évek szíriai és iraki eseményei a világ figyelmét a Közel-Keleten élő keresztények életkörülményeire irányították, melyek — vagyis az üldözések és a társadalmi-gazdasági hanyatlás — jelentős részüket késztették arra, hogy gyökereiktől távol, Európában, Ausztráliában, Kanadában és az USA-ban keressenek menedéket és biztonságot. A kereszténység jelenleg egzisztenciális válságban van a Közel-Keleten, eredetének helyén. Lehetetlen pontosan megállapítani, hányan hagyták el a régiót a közelmúltban, különösképpen az ISIS 2013/14-es iraki és szíriai megjelenése óta, ezért azt is nehéz felbecsülni, milyen mértékben apad itt a keresztények száma. Ez pedig azaz jár, hogy ezt az apadást a világ számos keresztény örökségű országa, sőt számos egyház is figyelmen kívül hagyja, vagy nem veszi elég komolyan; kevesen kezdtek olyan akcióba, mely konkrét lépésekkel könnyítene a Keleten őslakos keresztény közösségeken. Jelen dolgozat ezekre a jelenségekre, illetve egyes okaira, vonatkozásaira reflektál aktuálpolitikai utalások nélkül. Bevezetésképp a „kisebbség” jelentéskörét járja körül, majd a szíriai-iraki krízis egyes okait veszi számba muszlim-keresztény vonatkozásban, végezetül a jövő egyes kérdéseire reflektál.

„Kisebbség”

¹Vö. Card. Leonard Sandri írásbeli üzenete a Villanova University által szervezett 2016-os konferenciára, mely a közel-keleti kisebbségek problémáit tárgyalta: <https://www1.villanova.edu/villanova/publications/jssames/conference/resources.html> (2017.06.01.)

²Elsősorban Szíriában örmény keresztények is élnek, akik az 1915-ös genocídium után telepedtek itt le.

A helyzetelemzés során sokszor hallhatjuk/olvashatjuk szakértők szóhasználatában a „kisebbség” terminust, mikor ezekről a közösségekről beszélnek. Erre a terminusra két megközelítésből érdemes reflektálni: egyrészt afelől, milyen konnotációkat hordoz; másrészt a csökkenő lélekszám tényének figyelembevételével.

Noha a közel-keleti keresztények számszerű értelemben valóban „kisebbséget” alkotnak, a terminust mégsem érdemes kritika nélkül elfogadni, mert nem utal a kérdéses vallási-felekezeti csoportok történelmére és eredetére. „Kisebbség” helyett ésszerűbb „jelenlétről” beszélnünk, hiszen a keresztények „őslakosokként” a kereszténység történetének kezdetétől fogva mindig is jelen voltak a régióban.¹ Ennek megfelelően ősi hagyományok letéteményesei, egyedülálló teológiai, liturgikus, spirituális örökséggel rendelkeznek. A mai Szíria és Irak területén éltek/nek „katolikus” egyházak (Rómához tartozók és különállóak), keleti és nyugati ortodoxok, akik liturgikus nyelvként az arabot használják; és a keleti asszír egyház, mely sem nem katolikus, sem nem ortodox. A maronita, szír ortodox, szír katolikus, asszír és káldeus egyházak továbbra is a szír kereszténység hagyományait őrzik, egyházi nyelvük pedig a szír, vagyis a Közel-Keleten az arab előtt használt arámi dialektus.² A kereszténység más vallásokkal és ha-

³Vö. például Lev Weitz: *Religious Minorities in the Modern Middle East*; <http://www.fpri.org/article/2015/11/religious-minorities-in-the-modern-middle-east/> (2017.06.01.)

⁴A huszadik században Szíriában több példát is látunk arra, hogy vallási csoportok hovatarozásuk határait meghaladó politikai identitást vallottak magukénak. A Ba'ath-párt például olyan nacionalista mozgalom, mely az arabok egységét hangsúlyozta, és egy pánarab állam létrehozását tűzte ki célul; s alapítói közt találjuk például a damaszkuszi keresztény Michel Aflaqot (1910–1989). Az arab nacionalizmus a vallási határokon átvéelő politikai identitást, így a kisebb vallási csoportok (a keresztények mellett a drúzok, alaviták) számára vonzó alternatívát kínált, hiszen rajta keresztül bárki a nemzeti közösség részének érezhette magát. 1963-ban a szír katonaság egy ba'athista tisztviselőkből álló csoportja forradalmi programmal átvette a hatalmat, 1970-re pedig e tisztek egyike, Hafez al-Assad (1930–2000) vette át az irányítást, mely családja kezében maradt a polgárháború

gyományokkal együtt volt jelen (judaizmus, zoroasztrianizmus, valamint a drúz, jazídi, mándeus monoteizmus), melyek mindegyike fennmaradt a régióban, ha korlátozott formában, szűk keretek között is. A keresztények az iszlám fennhatósága alá csak a 7. században kerültek, védett népként, *dzimmiként* éltek: alávetettek voltak, és meg kellett fizetniük a *dzsízját*, de szabadon végezhettek egyes, az iszlám által tiltott tevékenységeket, mint például alkohol- és disznóhús-fogyasztás. A muszlim uralkodók toleránsabbak voltak a bizánci keresztény uralkodóknál, és közel másfél évezreden át a vallási közösségek együtt tudtak élni. A *dzimmí*-státusz a 19. századi oszmán reformokig megmaradt, s a keresztény jelenlét meghatározó eleme lett a régióban kialakuló kultúrának, az itt élő népek és később nemzetek történelmének. Az oszmán reformokkal, majd az I. világháborút követően a nemzetállamok létrejöttével a keresztények védett „alattvalói” státusza megszűnt, s modern államok állampolgárai lettek.

Ha a „kisebbséggel” a számszerűsítésre szeretnénk utalni, tehát demográfiai értelemben használjuk, érdekesebb a „kis lélekszámú közösség” körülírással élni.³ Ez pontosan az apadásra és a probléma gyökerére utal, vagyis arra, hogy kortárs kontextusban a keresztény jelenlét már-már anakronisztikusnak hat. A Közel-Kelet egyre inkább muszlim óceánnak tűnik, melyben csak a judaizmus alkot szigeteket, pedig a 11. század végéig/a 12. század elejéig a keresztények alkották a legnagyobb vallási közösséget a régióban — jóllehet a 7. századtól az iszlámé volt a politikai hatalom. Az iszlamizálódás fokozatosan történt: ahogy a korábbi keleti vallások teret adtak a kereszténységnek, ugyanúgy adott a kereszténység teret az iszlámnak. Szíriában és Irakban a „kisebbség” terminust csak a két világháború közötti időszakban kezdték el használni.

A 19–20. századokban mind a reformok, mind a nagyhatalmak beavatkozása és a nemzetállammá válás megváltoztatták a képet, melyet a keresztények magukról és másokról alkottak. Követték az arab nacionalizmus eszméjét,⁴ ennek ellenére mindig is az a gyanú övezte őket, hogy megosztják a nemzetet és szolgálják a Nyugatot. Kompromisszumot kötöttek az autoriter rendszerekkel, de nem kerülhették ki a politikai és gazdasági korlátokat. A nacionalista ideológia és kormányzás nem valósított meg Szíria vagy Irak lakosságának nagy részét befogadó politikát.

A Közel-Keleten a keresztényeknek mindig is szembesülniük kellett hitük és közösségeik megőrzésének nehézségeivel, de a modern korrához, különösképpen is a jelenlegihez hasonló krízis talán még sosem fenyegette őket. Száz évvel ezelőtt, az oszmán birodalom bukása és az első világháború hozta el az első jelentős keresztényellenes erőszakhullámot. A népirtás, melyet az Ifjútörökök a nacionalizmus, nem pedig a vallás nevében végeztek, legalább kétmillió örmény, asszír és görög halálát okozta, akik szinte mind keresztények voltak. A túlélők közül a műveltek Nyugatra mentek, mások Irakban és Szíriában telepedtek le, ahol katonai diktatúrák alatt, de biztonságban

kitöréséig. Assad szegény alavita családból származott, s a marginalizált, kisebbségi háttérű későbbi elnöknek az arab nacionalizmus nyitott utat a szír politika főáramába.

⁵A párhuzamot Christian Girling vetette fel: *The crisis for Christianity in the Middle East*; <http://orientalreview.org/2017/01/11/the-crisis-for-christianity-in-the-middle-east/> (2017.06.01.)

A krízis természete

élhettek, hiszen a diktátorok örömmel látták ezeket a gyakran gazdasági szempontból erős közösségeket.

1910 és 2010 között a közel-keleti keresztények száma és népességbeli aránya csökkent, egyes területeken (például Iránban és Törökországban) szinte nincsenek is már. Libanonban, az egyetlen országban, ahol jelentős politikai hatalommal is rendelkeznek, a keresztények aránya 78 százalékról 34-re csökkent. Mindez a félelem (sok keresztény figyelte növekvő aggodalommal a 70-es évektől erősödő iszlamista politikát, illetve az iszlamista pártok térhódítását, félve attól, hogy hatalomátvételük a többi felekezet teljes jogú állampolgárságát veszélyeztetné) és az ellenséges politikai közeg mellett az alacsony születésszámnak és a gazdasági válságnak is köszönhető. A hidegháború vége óta folyamatos nehézségekbe ütközött annak a kritikus tömegnek az elérése, mely meghaladhatja a jelképes jelenlétet, s mely ténylegesen is cselekvőképessé tehetné a keresztényeket a közel-keleti társadalmakban. A muszlim és zsidó közösségekhez képest a régióban ma a keresztények aránya elenyésző, s ez felveti a kérdést: hogyan lehet itt hosszú távon jelen a kereszténység? A világ zsidóságának 43 százaléka, a muszlimok 20 százaléka lakik a Közel-Keleten, míg a világ keresztényeinek csak 1 százaléka. Ennek a keresztény identitásra is van hatása, mert ha a keleti keresztény jelenlét eredetének helyszínén jelképes, az a keresztény közösség egészének metafizikai öntudatát is gyengíti. A problémát megvilágítja, ha a következő párhuzamra gondolunk: maradhatna-e önmaga az iszlám, ha nem érintkezhetne Mekkával és Medinával, vagy a judaizmus, ha nem lehetne jelen Jeruzsálemben?⁵

A fent említettek értelmében tehát a jelenlegi nem az első vallási közösségek ellen elkövetett erőszakhullám a régióban. A különböző vallási csoportok évtizedek óta szenvednek el emberi jogi korlátozásokat, bántalmazást, hátrányos megkülönböztetést, visszaéléseket. A keresztények az 1950-es években kezdtek el kivándorolni az őket ért erőszak és az emberi jogaikat ért megszorítások miatt. Az ISIS megjelenése azonban az erőszak új szintjét jelentette.

Az erőszakhullám, mely a különböző etnikai és vallási kisebbségekkel szemben mutatkozik, a vasszigorú rendszerek lazulásának, destabilizálódásának eredménye. A keresztényeket vagy más vallási csoportokat általában eddig sem az állam, hanem más szélsőséges, adott esetben terrorista szervezetek fenyegették. Jellemző közel-keleti problémaként említhetjük meg, hogy a keresztények vagy egy diktátorállamban találják magukat, ahol van némi biztonságuk és vallásszabadságuk, de politikai szabadságuk kevés és korlátozott (például Irak Saddam Hussein alatt, vagy Szíria Basshar al-Assad alatt), vagy pedig „szabad államban,” ahol viszont nincs biztonság (például Irakban, a beavatkozást követő traumatikus időszakban éppen ellenkezőjére fordult a helyzet, Szíria pedig „választhatott” Assad és az al-Nusra Front között). Mivel tehát a keresztények viszonylagos biztonságban éltek a diktatórikus rendszerek alatt, s tartottak tőle, hogy

ha az erős központi hatalom megszűnik, szélsőséges csoportok veszik át az irányítást, kaotikus állapotok, erőszak és üldözés várhat rájuk, ezért egy részük támogatta is ezeket a rendszereket. Félelmeiket az események igazolták: az arab tavasz emberi méltóságért, demokráciáért és szabadságért folytatott küzdelmei fokozatosan átalakultak a hatalom megszerzéséért folytatott kaotikus és erőszakos küzdelmekké; a diktátorok által korábban kontrollált szélsőségesek pedig elszabadultak. Általában is igaz, hogy amint a szekuláris diktatúra helyébe a politikai iszlám lép, a keresztények legjobb esetben is marginalizálódnak a felekezetalapú identitást megszabó rendszerben és a felekezeti alapon meghatározott társadalomban. Rosszabb esetben pedig jogfosztottak lesznek, illetve megaláztatás, erőszak áldozatai, sőt, akár üldözés, vagy éppen kivégzés vár rájuk.

A kép nem lenne teljes, ha a helyzetet kétpólusúnak, a politikai iszlám szélsőséges irányzatait csupán a kereszténység „ellenségének” tekintenénk. A keresztények mellett a „szekuláris muszlimok”, akik nem támogatják a szélsőségeket, vagy ideológiájukat kritikával illetik, vagyis az „eretnekek, skizmatikusok, nonkonformisták” is támadásoknak vannak kitéve: például az Irakból menekülők 85 százaléka szunnita. Más vallási kisebbségek, a jazídiak, drúzok, alaviták, mándeusok még nagyobb veszélyben vannak, mert vallási nézeteik minden, az iszlám által elfogadható kereten kívül esnek. A jazídiakat az ISIS népiirtással fenyegeti; és a türkmén, kurd csoportokat, valamint a shabaki, kaka 'i közösségeket is érintik a hadműveletek.

Ha arra reflektálunk, hogyan kerültek a keresztények a jelen helyzetbe, külső-belső tényezőket egyaránt figyelembe vehetünk. „Külső” tényezőként megemlíthetjük, hogy a hidegháború utáni időszakban a keresztények közel-keleti jelenléte szinte feledésbe merült — nem volt érezhető nemzetközi hangjuk, nem kaptak külső támogatást. Mindez viszont visszavezethető „belső” tényezőkre, ugyanis a krízis megelőzhető, vagy legalább a helyzet könnyíthető lett volna hatékonyabb kommunikációval. Helyi szinten általában csak egy nagyobb, domináns keresztény közösség képviseltette magát a médiában,⁶ a többi keresztény kisebbségi csoport háttérbe szorult, vagy nem kapott elég figyelmet, pedig a Közel-Keletet, főképp Palesztinában, Izraelben, Jordániában, Szíriában és Irakban a keresztény felekezetek sokszínűsége jellemzi.⁷

Az elmúlt évtizedekben a félelem miatt a közel-keleti keresztények tendenciózan izolálódtak a lakhelyeiken, intézményeikben, klubjaikban. Korábban, a 19. század végétől a politikailag-társadalmilag aktív és motivált keresztények a politikában nemhogy nem izolálódtak, hanem az arab szekuláris nacionalizmusba fektették energiáikat. Ezen a téren pedig hasonló gondolkodású muszlimokkal vagy más kisebbségekkel dolgoztak együtt. Az 1948-as arab–izraeli háborút követően az arab világ számos pontján a monarchiákat az arab nacionalizmus forradalmi buktatták meg. Ezt követően viszont a hadsereg és a rendőrség által erősen támogatott nacionalista rendszereket diktatúrák váltották fel, melyek a politikai szabadságokat korlátozták. A 20. század

⁶Például Libanonban a maroniták, míg Egyiptomban a koptok a leggyakrabban szereplő, domináns keresztény csoport.

⁷Vö. Christian Girling: i. m.

⁸Iskolák, egyetemek, gyengéket, időseket, mozgáskorlátozottakat segítő intézetek, kórházak és más, társadalmi és oktatási szolgáltató intézmények.

⁹Vö. XVI. Benedek pápa exhortációja: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-orientis.html (2017.06.01.)

¹⁰A Gáza övezetben a keresztény iskolák tanulóinak 98 százaléka muszlim.

¹¹<https://qb5cc3pam3y2ad0tm1zxuhho-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2017/05/Rumiyah-9.pdf> 4–10. (2017.06.01.) Lásd még: <https://clarionproject.org/new-issue-of-isis-propaganda-magazine-rumiyah/> (2017.06.01.)

¹²Vö. az ISIS korábbi kiadványa, a Dabiq 7. száma: <https://clarionproject.org/docs/islamic-state-dabiq-magazine-issue-7-from-hypocrisy-to-apostasy.pdf>, különösen is: *Islam is the Religion of the Sword not Pacifism*, 20–24. (2017.06.01.)

¹³Erre példa a libanoni polgárháború (1975–90),

közepétől kezdve a keresztények nem alkottak „összkeresztény” egyseget, inkább csupán felekezeti hovatartozás mentén szerveződtek, s mivel a régió nagy részén sosem alkottak keresztény politikai pártokat, keresztényekből álló milíciákat, sérülékenyek lettek. Csupán közelmúltbeli jelenség, hogy egyes keresztény körök felvetették keresztény pártok alapítását, vagy szélsőséges esetekben azt a gondolatot, hogy a keresztény identitásnak nem kell részévé tenni az arab identitást, melyet az arab nyelvvel, civilizációval együtt elutasítanak.

A tragédia okait keresve reflektálhatunk a Közel-Keleten található keresztény szervezetekre is,⁸ melyek elkötelezetten szolgálják a társadalmat, ahol jelen vannak, és nyitottak mindenkire: muszlimra, keresztényre, vagy akár más kisebbségekre.⁹ Ezek az intézmények fontos csatornái a kereszténységnek, és különösen is jelentősek azok, amelyek szinte kizárólag muszlim népességet szolgálnak — ilyen körülmények között az egyháznak az az arculata mutatkozik meg, mely együttélésen és kölcsönös tiszteleten alapuló társadalom építésén dolgozik.¹⁰ A Ba‘ath-forradalmak után Irakban és Szíriában szinte minden keresztény intézményt államosítottak, következésképp ez a fajta keresztény jelenlét megszűnt ezeken a területeken. A jelen katasztrofá ehhez a tényhez is kapcsolható.

Külső tényezőként fontos tudatosítanunk, hogy a szélsőségesek célpontjai több mint egy évtizede sokszor éppen a „Nyugat” helyett lettek a keresztények, vagy más kisebbségek. Ez különösen is igaz Irakban az USA beavatkozása óta, melynek eredményeképpen százazreknek kellett menekülniük. Az ISIS legújabb kiadványa, a Rumiyah 9. száma hosszú cikkben fejti ki, hogy a keresztények elleni támadások és terrorcselekmények a Nyugatnak szólnak, mintegy viszonzásul „a Nyugat” által mind Keleten, mind Nyugaton megölt muszlimok elvesztéséért.¹¹ Mikor az ISIS arról nyilatkozik, hogy célja a keresztények és más kisebbségek elleni küzdelem, a csoport viszsztatér retorikájában a korai történelméhez: vagyis hogy az iszlám korai szakaszában is karddal hódítottak meg a keresztény (és más) területek, s kard által lett lakosságuk alávetett, valamint hogy az iszlám nem a béke, hanem a kard vallása a kinyilatkoztatás szerint.¹² Az ISIS olyan videókat is közzétett a közelmúltban, melyben a keresztényeknek a kalifátusban betöltött másodrendű státuszáról beszél; akik nem akarnak *dzsizját* fizetni, vagy megtérni, azokat kivégzik. Ezen a téren is visszatér retorikájában a középkori gyakorlathoz. Félelmet kelt a retorika egy másik eleme is, méghozzá az, mikor a szélsőségesek a keresztényekre mint hitetlenekre, többistenhívőkre vagy nyugati kémekekre utalnak — ezeknek az utalásoknak a gyökere egészen a 8–9. századi muszlim–keresztény polémiaig visszavezethető.

A felekezeti közötti erőszak nem ősi gyűlölet kikerülhetetlen következménye. A vallási különbség a Közel-Kelet jellemzője századok óta, ahogy a csoportok közötti, időnként megjelenő erőszak is. Sokszor éppen akkor kerül sor a felekezeti közötti konfliktusra, mikor a vallási különbségek intézményesült formában szilárdulnak meg a modern ál-

mely jórészt felekezeti különbségek mentén bontakozott ki, s melyben keresztény és muszlim milíciák csaptak össze. A konfliktus közvetlen előzményei azonban a libanoni politikai rendszerben, nem pedig a vallási különbségekben keresendők. A felekezeti alapokon alkotott kormányzati rendszer a libanoniaknak vallási alapon adott lehetőséget a közszférában és a politikában való részvételle, és a konfesszionális parlament változatlan maradt, nem követte a vallási csoportok demográfiai változásait (például a keresztény közösség lélekszámának csökkenését és növekvő palesztin muszlim menekültcsoportok jelenlétét). A konfesszionális politikai frakciók közötti küzdelmek egybeestek a vallási csoportok közötti küzdelmekkel, mikor a központi hatalom meggyengült.

¹⁴Vö. Lev Weitz: i. m.

¹⁵Például Franciaország így járt el a libanoni maronitákkal, vagy Szíriában az alavitákkal és drúzokkal is, a britek pedig például az asszír keresztényekkel Irakban.

¹⁶Vö. Lev Weitz: i. m.

¹⁷Vö. Christian Girling: i. m.

lamokban.¹³ Ez a jelenlegi szíriai polgárháborúban is nyilvánvaló. Noha az Assadok olyan nacionalista ideológiát hirdettek, mely a vallási különbségeket háttérbe szorította volna, autoriter rendszerük mégsem hagyott teret inkluzív, széles köröket megmozgató politikai szerepvállalásnak. Ehelyett inkább politikai és katonai intézményekben működő szövetségeseiken keresztül irányították Szíriát, akik szoros kapcsolatban álltak a vezető családdal, s gyakran, ha nem is kizárólag, maguk is alaviták voltak. E kormányzás mögött nem volt konfesszionális ideológia, mégis azzal az eredménnyel járt, hogy a vallási különbségek intézményesültek: egyes feladatokat csak bizonyos (vallási) körökből származó személyek láttak el. Mikor a 2011-es Assad-ellenes tüntetéseket az állam leverte, a radikális iszlamisták könnyen állíthatták, hogy a konfliktus alaviták és szunniták közt zajlott, ahelyett, hogy a szír nép és a diktatórikus rendszer ellentéte lett volna.¹⁴

Számításba kell vennünk a nyugati gyarmati érdekek érvényesülésének a közel-keleti kisebbségekre gyakorolt hosszú távú hatását is. Az Oszmán Birodalom hanyatlásától kezdve a mandátumidőszakig a nyugati hatalmak gyakran érvényesítették érdekeiket a régióban úgy, hogy egy-egy közösséget mint közvetítőket, helyi klientúrákat kezeltek, esetleg köreikből toboroztak tagokat a gyarmati hadseregekbe.¹⁵ A helyi közösségek pedig szívesen működtek együtt a nagyhatalmakkal, mert autonómia-törekvéseik érvényesítésében reménykedtek, vagy legalább abban, hogy szélesebb körű jogokra tehetnek szert. A nyugati hatalmak azáltal, hogy egyes közösségeket favorizáltak, megerősítették, mélyítették a köztük és más felekezeti hovatartozású honfitársaik közt húzódó határokat is. A felekezeti viszáltyok ilyen módon a korábbi mandátumterületek mindegyikében, tehát Szíriában, Libanonban, Palesztinában és Irakban egyaránt megerősödtek.¹⁶

A krízisre adott gyenge, vagy éppen nem hatékony nemzetközi válaszok okait keresve visszatérhetünk a fent említett jelenségre, vagyis a közel-keleti kereszténység „testidegenségének” gondolatára, mely a nyugati iszlámtudomány és a hebraisztika megerősödésének, ezzel párhuzamosan pedig a kétpólusú hivatkozásrendszer (például arab-perzsa, zsidó–muszlim, szunnita–síita stb.) kialakulásának is köszönhető, amelyből rendre kimarad a keresztény jelenlét említése, megálapítása. További okok közt megemlíthető a régi nyugati keresztény államokban visszaszoruló vallásosság, melyből fakadóan gyengül az érdeklődés, illetve azonos vallási hagyománnyal bírók szükségleteinek megválaszolására való indíttatás is. Keresztény körökben a figyelem központjában jelenleg más aktuális témák állnak: például a klímaváltozás, a társadalmi-gazdasági vagy nemi kérdések — a keleti kereszténység üldöztetésének, túlélésének kérdése sokszor háttérben marad.¹⁷

Az érdeklődés hiánya összefüggésbe hozható a vallásos műveltség általános hiányával, illetve a homogén Közel-Kelet elképzelésével is. A nyugati államok nem nyitottak arra, hogy a Közel-Kelet kapcsán több narratívával is szembesüljenek. A britek például a krími háború óta a törökökkel, a 19. század vége óta pedig a szunnita öbölállamokkal is

¹⁸Mikor 2007-ben az al-Qaida papokat rabolt el és gyilkolt meg Moszulban, az akkori ENSZ vallászbiztonsági biztos, Nina Shea felkereste Condoleezza Rice-t, aki azt mondta, az USA nem avatkozik felekezeti ügyekbe.

A jövő

¹⁹Vö. Christian Girling: i. m.

²⁰Vö. elsősorban a következő pontokat: 8–13; http://en.radiovaticana.va/news/2016/02/12/joint_declaration_of_pope_francis_and_patriarch_kirill/1208117 (2017.06.01.)

²¹<http://en.lpj.org/2016/03/22/justice-and-peace-beyond-occupation-and-confrontation-towards-a-common-understanding/> (2017.06.01.)

kényelmes viszonyban vannak, ezen felül nem akarnak, vagy nem tudnak mit kezdeni a szír, vagy akár az iráni régió pluralitásával. Az előző két amerikai elnök — a konzervatív evangélikus Bush és a haladó liberális Obama — egyaránt képtelen volt a közel-keleti keresztények helyzetét kezelni, félve attól, hogy a „keresztes háborús”, vagy épp a „civilizációk ütközése” típusú narratívákba kerülnek.¹⁸ A közelmúltban a Fehér Házat azért is érte kritika, mert a „keresztény” terminust teljességgel kerüli. Mikor az ISIS egyiptomi koptokat mészárolt Líbiában 2015 februárjában, a Külügyminisztérium az áldozatokat egyszerűen „egyiptomi állampolgároknak” minősítette.¹⁹

A jövőt illetően is reflektálhatunk külső, valamint belső tényezőkre. A helyzet külső rendezését és a nemzetközi visszhangot illetően kulcsfontosságú szereplő lehetne az Apostoli Szentosz. II János Pál és XVI. Benedek regnálása alatt a Vatikán külpolitikája és a keleti keresztények iránti érdeklődése élesebben körvonalazódott. II János Pál érdeklődésében prioritás volt a szovjet hatalom megszűnése, ezért figyelmet fordított, illetve irányított a kelet-európai, orosz kereszténységre, emellett a közel-keletre is. XVI. Benedek pápának az volt fontos, hogy megőrizze a keresztény jelenlétet a Szentföldön, és hogy a keleti keresztényeknek, akik muszlim többségű társadalmakban és kultúrákban élnek, reális túlélő-eszközöket adjon. Ferenc pápa 2016 februárjában, Kubában tartott találkozója az orosz ortodox egyház fejével, Kirill pátriárkával reményt adott egy közelebbi együttműködésre, mely a közel-keleti keresztényeket támogatná valamilyen gyakorlati ökumenizmus formájában, melyben a keleti-nyugati kereszténység kulcsfontosságú alakjai együttműködnek. Az egyházfők felhívták a figyelmet a közel-keleti keresztények helyzetére, aktuális nehézségeire, és beavatkozást, gyakorlati reakciót kértek azoktól az államoktól, melyek jelenleg is a régióban működnek.²⁰

A belső tényezőket illetően kapcsolódhatunk a fent említett jelenséghez, mely szerint a politikai iszlám irányzatai nem egységesek: nincs egységes álláspontjuk azt illetően, mi a teendő a nem-muszlimokkal. A keresztényeknek tanulmányozniuk kell a politikai iszlám áramlatait — az iraki és szíriai mozgalmak sokfélék, megosztottak, nem hasonlíthatók az egyiptomiakhoz vagy a palesztinaiakhoz. Lehetőségük, illetve feladatuk lehet azon irányzatok megkeresése, melyek nyitottak a párbeszédre, és az, hogy ezeket az irányzatokat szólítsák fel arra, hogy reflektáljanak ideológiájuk és jövőképük következményeire. A Szentföldi Katolikus Ordináriusok Közgyűlésének (*Assembly of Catholic Ordinaries in the Holy Land*) felhívása (*a Commission for Justice and Peace*²¹) is arra szólít, hogy nemzeti szinten kell párbeszédet kezdeményezni, azokra a területekre koncentrálva, amelyek egyeznek a társadalmat, a társadalom jövőjét illetően. A keresztények és muszlimok közös feladata a szélsőséges új formáival és pusztításukkal szembeállni, melyek olyan társadalmat teremtenének, ahol nincs hely keresztényeknek, s ahol kevés muszlim talál igazán otthonra. Néhány muszlim áramlat el is kezdett a felekezeti sokszínűség kihívására ref-

²²David Neuhaus SJ:
*The Future of Christians
 in the Middle East:
 A view from the Holy Land;*
<http://www.thinkingfaith.org/articles/future-christians-middle-east-view-holy-land>
 (2017.06.01.)

lektálni, a kereszténységgel párbeszédet folytatni. A keresztények féltelme az, hogy valamennyi muszlim jövőképéből hiányoznak a keresztények, de a félelem és a belőle fakadó izoláció megszüntetése csak úgy lehetséges, ha megjelenik a muszlim sokszínűség is, illetve ha tudatosul a többi, a politikai iszlám által fenyegetett elemmel való sorsközösség is. A politikai iszlám működése ugyanis az egész közel-keleti társadalmi berendezkedést is fenyegeti.²²

A keresztény intézmények, ahogy azt fentebb láttuk, különösen az iskolák, egyetemek és kórházak olyan helyek, ahol együtt dolgozhatnak keresztények és muszlimok: itt alapozódnak meg a kapcsolatok, és a sokszínűségre, egymás tiszteletben tartására vonatkozó diskurzus itt alakulhat. Ezek az intézmények keresztül tud a kereszténység hatást gyakorolni a társadalomra, ezek megőrzése, újjáépítése nélkülözhetetlen.²³

²³Vö. uo.

Az intézményes jelenlét mellett fontos egy olyan keresztény diskurzus kialakítása is, mely arra a világra reflektál, melyben a keresztények élnek, de oly módon, hogy a keresztényeket nyitottá tegye azok felé, akikkel együtt élnek. A muszlim szélsőségesességgel szembesülve fontos a szélsőségesesség és az azok közti különbségtétel, akiket ez manipulál. A kereszténység arra is reflektálhat, hogy maga sem mindig mentes a vallás és a politikai érdekek vegyítésétől, az isteni kinyilatkoztatás manipulatív használatától.²⁴

²⁴Vö. uo.

Ha az ISIS vereséget szenved is, a különböző vallási csoportok sorsa Szíria-Irak területén akkor is kérdéses. Ha nem kapnak valamilyen biztosítékot a biztonságukra, valószínűleg tovább is a kivándorlást választja, aki csak teheti, pedig a tendencia folytatódása lassanként e csoportok helyi szintű megszűnését is jelenti. A már kivándoroltak, illetve a diaszpóra segítheti az otthonmaradókat, akik akár meggyőződésből választják ezt az utat, akár nincs módjuk távozni: az otthonmaradók lehetnek a jövő keleti kereszténységének zálogai.

Záró megjegyzések

Ha megfelelőképp tudatosítjuk a keresztény *jelenlétet* a Közel-Keleten, akkor ez átforgatja a mentalitást és a megközelítést — ez számos területet érint. Például érdemes reflektálni arra, hogy ha az ISIS-től visszafoglalt/andó területeken a keresztények eljövendő lakhelyeiként „rezervátumokban” gondolkodunk, ez a századokon átívelő együttélés hagyományait tenné tönkre, s a keresztények nem lehetnének a társadalom kovásza. Mivel például nem játszanak szerepet a különböző muszlim közösségek közti polémiaiban, feladatuk lehetne a hídépítés.²⁵

²⁵Vö. Card. Leonard
 Sandri: i. m.

Ahhoz, hogy ez megtörténhessen, a nemzetközi közösség együttműködésére van szükség, illetve arra, hogy elérjék, hogy a keresztények a Közel-Kelet valamennyi országában teljes állampolgársággal rendelkezzenek. A keresztények közel-keleti helyzete és jelenléte nemcsak vallási kérdés, s nem statisztikai fontossága révén mérhető, hanem azért, ahogy részt vesznek a társadalom életében, például az oktatásban, egészségügyben. E jelenlét, vagy a jelenlét megszűnése azt is meghatározza, hogy milyen típusú társadalmak fognak a jövőben a térségben megjelenni a jelenlegiek felbomlása után.

Az EU-kompatibilis iszlamizmus utópiája

SPEIDL BIANKA

A szerző a Migrációkutató Intézet vezető kutatója, a Magyar Tudományos Akadémia és a Szegedi Egyetem Vallási Kultúrakutató Csoportjának a tagja.

A Nyugaton, kisebbségben élő muszlimok számára az iszlám törvényeinek betartása, a muszlim identitás elsődlegességének megőrzése számos kihívást jelent. Az ezekre adott asszertív, azaz identitás-megőrző válaszok a gyakorlat és a tapasztalat fényében a kulturális, társadalmi integrációt alapjaiban teszik lehetetlenné. Ezen összeférhetetlenség palástolására hódított teret mind politikai, mind pedig értelmiségi körökben az úgynevezett euro-iszlám gondolata, amely azt próbálja bizonyítani, hogy a muszlim és az európai identitás összeegyeztethető. E gondolat „apostola” a svájci születésű, egyiptomi származású Tarik Ramadan, a Muszlim Testvériség alapítójának, Haszan al-Bannának (1906–1949) egyenes ágú leszármazottja. Ramadan rendkívüli népszerűségnek örvend a meghatározó nyugat-európai politikai körökben, csakúgy, mint az anyai nagyapja által megalapított Testvériség, amelynek európai ága előszeretettel tünteti fel magát a muszlim közösségek mérsékelt szószólójaként. Az úgynevezett euro-iszlám által kínált alternatíva hátterének és alapvetéseinek vizsgálata azonban nem sok okot hagy meg az optimizmusnak. A látszólagos reformizmus mögött ugyanis egy alapvetően konzervatív, fundamentalista látásmód húzódik, amelynek célja Európa iszlamizálása az intellektus és az erkölcsi szilárdság erejével.

**Harc a muszlim
közösségek feletti
kontrollért**

Az Európába irányuló muszlim bevándorlás első éveitől kezdve két külső hatalmi tényező igyekezett befolyásolni az iszlám nyugati terjeszkedésének tendenciáit, mind az anyagi támogatás, mind az ideológia szempontjából. Az egyik tényező azokból a hálózatokból szerveződött, amelyet egyes muszlim országok — Törökország, Algéria, Marokkó, Tunézia és Egyiptom — kormányzatai hoztak létre kulturális, oktatási és vallási szervezetek és központok formájában annak érdekében, hogy a diaszpóra feletti kontrollt megtartsák. Ezek az egyesületek az említett országok — szekuláris — kormányzatának meghosszabbított karjaként működtek, és a kibocsátó országok politikai klímájának megfelelő, általában mérsékelt iszlámot propagáltak. Céljuk az volt, hogy megakadályozzák a rezsimekre ártalmas szervezkedéseket a diaszpórában, és hogy fenntartsák a kivándorolt népesség hazához való lojalitását. Az egyik legeredményesebben működő szervezetet a török Vallásügyi Minisztérium (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) hozta létre, napjainkban már több száz mecsetet üzemeltet, mintegy másfélezer imámot foglalkoztat és jelen van Európa minden olyan országában, ahol török bevándorlók élnek.¹

¹Ali Bardakoglu: *Moderate Perception of Islam' and the Turkish Model of the Diyanet: The President's Statement*. Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 24, No. 2 (October 2004), 367–374.

²A szervezetet 1941-ben alapította a brit uralom alatt álló Indiában az iszlamista társadalomtudós és vallásjogász Abul A'la Maududí (1903–1979).

³Lorenzo Vidino: *The New Muslim Brotherhood in the West*. Columbia University Press, New York, 2010, 10.

⁴Valerie Amiraux: *Turkish Political Islam and Europe: Story of an Opportunistic Intimacy*. In Stefano Allievi – Joergen S. Nielsen (szerk.): *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*. Brill, Leiden – Boston, 2003, 146–169.

A Muszlim Testvériség Európában

⁵*Annual report of the Office for the Protection of the Constitution*, 2005, 1.4.; <http://infosect.freeshell.org/infocult/GermanyAnnualreport2005.pdf>

A kibocsátó országokból működtetett hálózatok legfőbb riválisai a globális iszlamista mozgalmak, mint például a Muszlim Testvériség vagy a Dél-Ázsiában gyökerező Dzsamáat-i Iszlámí,² amely 1941-ben jött létre a brit fennhatóság alatt álló Indiában. A globális iszlamista ideológia képviselői a 20. század második felében menedéket keresve érkeztek Nyugat-Európába, mivel a független államok létrejötte után a hatalmat gyakoroló szekuláris rezsimiek betiltották működésüket hazájukban. Az európai liberális demokráciák bátorító, a szabadságjogokat teljes körűen tiszteletben tartó légkörében azonban terveik idővel ambiciózusabbak lettek, és arra törekedtek, hogy ideológiájukat, miszerint az iszlám az élet minden területét átformáló rendszer, a Nyugaton élő muszlimok körében elterjesszék.³ Napjainkra azonban a 2011-es felkeléseket, Törökországban pedig az erdogáni politikai fordulatot követően a kormányzatok által működtetett alapítványok is konzervatívabb hangnemre váltottak. Ennek egyik példája az 1969-ben alapított török fundamentalista vallási-politikai mozgalom, a *Millî Görüş*, amely elsősorban a diaszpórában élő törököket igyekszik összefogni. A szervezet a 1990-es évek végétől a török kormányzat támogatását élvezi. Az AKP és a török iszlamista politikusok gyakran jelennek meg és tartanak beszédeket a szervezet németországi rendezvényein, a hálózat európai vezetői pedig alkalmanként a török választásokon jelöltetik magukat.⁴ Jóllehet a *Millî Görüş* hivatalos nyilatkozataiban rendszerint kifejezi elkötelezettségét a nyugati demokráciák játékszabályainak betartására, törökországi programjukban szerepel az iszlamista alapú államrendezkedés megvalósítása.⁵

A vallási alapú, ám utilitarista politizálás kiváló példája a fundamentalista nézeteket hirdető és a nemzetiszocialista Németország politikai rendszerét mintának tekintő Muszlim Testvériség európai működése. Az iszlamista egyesületek és szerveződések tekintélyes részét az egyiptomi gyökerű mozgalom ideológiája ihlette, amelynek középpontjában a társadalom újra-islamizálása és a társadalmi igazságtalanságok orvoslása áll. A szervezet hatékonyságának megértéséhez fontos rávilágítani a Muszlim Testvériség és Szaúd-Arábia kapcsolatára. Az olajárrobbanásnak köszönhetően a szaúdiak ugyan birtokában voltak a megfelelő tőkének, de nem rendelkeztek azzal az értelmiségi réteggel, amely a vagyont geopolitikai befolyássá változtathatta. Erre a feladatra a legalkalmasabbak a Muszlim Testvériség magasan képzett és motivált tagjai voltak, akik készen álltak arra, hogy az iszlám szaúdi wahábíta értelmezését globális ideológiává dolgozzák át. Jóllehet volt néhány doktrinális különbség a két irányzat között, ezeket azonban félretették a közös cél érdekében, ami az iszlámnak az egész világon történő elterjesztése volt. A szaúdi források felhasználásával a Testvériség lelkesen látott neki a feladathoz. A pénz egy részét a mozgalom őshonos egyiptomi szervezetének támogatására használták, nagyobb részét

⁶John L. Esposito
(szerk.): *The Oxford
Encyclopedia of the
Modern Islamic World*.
Oxford University Press,
New York – Oxford,
1995, 2:207–209.

pedig iszlám kulturális központok, kiadók és szervezetek alapítására világszerte. Ez a szaúdi szponzorálás a Testvériség szürkeállományával párosítva vezetett a Muszlim Világ Liga (MWL) 1962-es, és a Muszlim Fiatalok Világszövetsége (WAMY) 1972-es alapításához, és sokmillió dollárral gazdálkodó missziós szervezetek létrehozásához, amelyek világszerte az iszlám fundamentalista, konzervatív értelmezését propagálják.⁶

Jóllehet az Arab-öböl országai biztos menedéket és jólétet kínáltak a Testvériség Egyiptomból menekülő aktivistáinak, néhányan közülük úgy döntöttek, hogy Európában és Észak-Amerikában kérnek menedékjogot, vagy folytatják tanulmányaikat a nyugati világ egyetemén. Ezek az úgynevezett „nyugati testvérek” ezen országokat missziós területnek tekintették. A közel-keleti hátszínről való távolság ellenére nagy lendülettel vágta bele a szervezkedésbe: egyesületeket alapítottak, kiadványokat szerkesztettek, előadásokat és találkozokat szerveztek, valamint olyan kulturális eseményeket, ahol lehetőség nyílt ideológiájuk terjesztésére. Szervezeteik kezdetekben csupán néhány tucat tagot számláló diákegyesületek voltak, ám tevékenységük hamarosan felkeltette más muszlim, addig politikailag nem aktív diákok érdeklődését, sőt a bevándorolt munkások közül is csatlakoztak hozzájuk.⁷

⁷Lorenzo Vidino: i. m. 27.

⁸Ziad Munson: *Islamic
Mobilization: Social
Movement Theory and
the Egyptian Muslim
Brotherhood*. The
Sociological Quarterly,
Vol. 42. No. 4 (Autumn
2001), 487–510.

⁹Wasif Shadid – Sjoerd
van Koningsveld:
*Religious Authorities of
Muslims in the West:
Their Views on Political
Participation*. In uő
(szerk.): *Intercultural
Relations and Religious
Authorities: Muslims in
the European Union*.
Peeters, Leuven,
2002, 149–170.

Stratégiájuk a Muszlim Testvériség alapítója, Haszan al-Banna 1930-as években, Egyiptomban kidolgozott alulról építkező modelljét követte: nagy hangsúlyt fektettek a képzésre, a propagandára és a közösséghez tartozók anyagi támogatására.⁸ A fiatalok és a nők számára külön egyesületeket hoztak létre, kiadványokat szerkesztettek, kurzusokat szerveztek, külön stábot hoztak létre, amely a propagandáért felelt. Később kutatóhelyeket is alapítottak azzal a céllal, hogy kidolgozzák ideológiájuk azon változatát, amely a Nyugaton, kisebbségben élő muszlimok számára megvalósítható. Az egyik ilyen új doktrína az volt, hogy „az iszlám földje” (*dár al-iszlám*) és „a háború földje” (*dár al-harb*) dogmatikai szembeállítását „a miszsió földje” (*dár al-da'wa*) koncepciójának bevezetésével, azaz egy vallásjogi értelemben köztesnek minősített terület beiktatásával finomították. Ez azokra a nyugati országokra vonatkozik, ahol az iszlámot szabadon, üldöztetés nélkül lehet gyakorolni és terjeszteni.⁹ A szervezet első európai bástyája az NSZK-ban volt, ahol 1982-ben megalapították az Iszlám Bizottságot, amely az oktatási-kulturális központként is funkcionáló arab mecseteket ernyőszervezetként fogta össze. Az 1970-es évek politikai változásainak köszönhetően a Testvériség nemzeti és nemzetközi diákszövetségeket is létrehozott egyrészt azzal a céllal, hogy a hazájukba visszatérő diákok iszlamista irányultságát kiformalja, másrészt pedig azért, hogy a bevándorlók első értelmiségi nemzedékének vallási identitását erősítse.

Ez a tendencia az 1980-as években tovább erősödött és új szervezeti kereteket öltött. Ettől kezdve a Testvériség azokra a fiatal má-

¹⁰Tarek Dahroug:
*The Muslim Brotherhood
 in Europe*, Al-Ahram
 Weekly; <http://weekly.ahram.org.eg/News/15614.aspx>

¹¹A szervezet weboldala:
<https://www.e-cfr.org/>

¹²Tarek Dahroug: i. m.

sodik és harmadik generációs bevándorlókra fókuszált, akiknek arab nyelvtudása gyengülőben volt és vallási oktatásban sem részesültek. Ekkor kezdték meg Európa nagyvárosaiban a mecset-építéseket és a Testvériség fiókszervezeteinek létrehozását, amelyek mellett, hogy a fiatalokkal, a nőkkel és a diákokkal foglalkoztak, szociális szolgáltatásokat is kínáltak. A Testvériség így vált az európai iszlám meghatározó tényezőjévé, a holdudvarába tartozó szervezetek pedig a kormányzat által létrehozott, a különböző etnikai összetételű muszlim lakosságot összefogó és képviselő testületekben kaptak kulcsszerepet.¹⁰ A Testvériség számos páneurópai iszlám szervezetet is alapított, mint például az Iszlám Szervezetek Föderációját (FIOE) 1989-ben, amely 28 európai ország több száz szervezetének egyeztetési fóruma lett. 1996-ban a svédországi, franciaországi és brit muszlim ifjúsági szervezetek a Föderációval összefogva megalakították az Európai Muszlim Fiatalok és Diákok Szervezetét (FEMYSO), amelynek székhelye Brüsszelben van. Az 1990-es években a politikai intézményhálózattal párhuzamosan épült ki a vallási intézmények hálózata, amelynek központja Franciaországban volt, ahol több száz fiatal szerzett imám képesítést. Ugyanebben az időszakban hozták létre az Európai Fatwa és Kutatási Tanácsot a Katarban élő Júsuf al-Qaradáwí vezetésével, amely az európai muszlimok számára ad vallásjogi véleményeket. A *fatwák* hangneme nem radikális, de határozottan konzervatív hangvételű, céljuk a Testvériség ideológiájának terjesztése és olyan muszlim magatartásforma kialakítása, amely legalábbis látszólag kompatibilis a nyugati demokrácia játékszabályaival.¹¹

A Testvériség a 2001. szeptember 11-i terrorcselekményeket követően kialakult helyzet egyik nyertese lett. Minden korábbinál erősebb befolyásra tett szert annak köszönhetően, hogy az elbizonytalanodott és gyanakvó európai kormányzatok számára önmagát mint közvetítő erőt definiálta, amelynek képessége van a muszlim lakosság feletti ellenőrzésre és a közösségek együttműködési készségének biztosítására. Az ezredforduló után, a terror árnyékában Európa-szerte létrehozott úgynevezett Iszlám Tanácsokban szinte mindenütt többségbe és vezető pozícióba kerültek tagjai. Nemcsak nemzeti szinten nőtt meg befolyásuk, hanem az Európai Unió külféle gazdasági, szociális és emberjogi kérdésekkel foglalkozó intézményeiben és szervezeteiben, például az Európai Parlamentben is, ahol élénk lobbitevékenységbe kezdtek. 2011-ig Európát hátszónak használták a szekuláris arab rezsimek megbuktatásához és iszlamista rendszerek létrehozásához.¹² Ennek fényében érthető, hogy egyes nyugat-európai politikusok és kormányzatok miért támogatták a felkelésekben résztvevő iszlamista, fegyveres, önmagukat ellenzéknek nevező csoportokat. A Muszlim Testvériség kormányzásának egyiptomi kudarcát azonban nem követte európai elszigetelésük, sőt, a Testvériség mint kormányzati szövetséges szerepét a dzsihadista jellegű szervezetek európai megjelenése tovább

erősítette. A szervezet stratégiájának részét képezte a bevándorlók iszlám tudatának erősítése, amit oktatási intézményeken, mecseteken és szociális támogatórendszereken keresztül valósított meg. A térnyerési taktika másik eleme az volt, hogy egy európai környezetbe illeszkedő muszlim életformát propagált, amelyet eszköznek használt politikai céljai eléréséhez. A szervezet vezetői arra buzdították a fiatalokat, hogy vegyenek részt a választásokon, és maguk is törekedjenek politikai szerepvállalásra az európai pártokban. A Testvériség ideológiája az etnikai hovatartozást egy úgynevezett „iszlám állampolgársággal” igyekezett helyettesíteni, önmagát pedig a muszlim érdekek elsőszámú védelmezőjeként állította be. Követőiből kerültek ki azok a vallási vezetők és politikusok, akik elhitették az európai vezetőkkel és a közvéleménnyel, hogy a határozott iszlám identitás összeegyeztethető az európai értékrenddel.

Az, hogy a Testvériségnek milyen befolyása van a szavazói preferenciák kialakításában, megkérdőjelezhető, azonban a muszlimellenesség és az iszlamofóbia vádjának hangoztatásával hatalmukban áll komoly károkat okozni a politikai és közéleti szereplőknek. Az iszlamofóbia a Muszlim Testvérek legerősebb fegyverévé vált, amelynek mértékét előszeretettel nagyítják fel annak érdekében, hogy magukat az ostromlott közösség védelmezőiként aposztrofálják. A megbélyegzéstől való félelem a szervezet számos kritikussát sikerrel hallgatatta el, másokat pedig arra készítetett, hogy minden konfrontációt kerüljenek. A szervezet tagjai és szimpatizánsai rendszerint együttműködőnek és mérsékeltnek mutatkoznak, bár eszmerendszerük konzervatív és fundamentalista, ugyanakkor erőszakos megnyilvánulásokban nem vesznek részt. Békés úton akar-nak az iszlám számára nagyobb befolyást biztosítani a nyugati politikai életben. Ennek érdekében kettős stratégiát alkalmaznak: egyrészt arra törekednek, hogy megerősítsék pozícióikat a bevándorló muszlim közösségekben, másrészt pedig jó kapcsolatokat igyekeznek kialakítani befolyásos véleményvezérekkel, politikusokkal, köztisztviselőkkel, a főáramlatba tartozó társadalmi szervezetekkel, vallási vezetőkkel, értelmiségiekkel és újságírókkal. Ez az aktivitás és törekvés arra, hogy az európai muszlim közösségek legitim képviselőinek tűnjenek, az elmúlt években egyre látványosabbá vált. E törekvések végcéljáról azonban nem nyilatkoznak, ez pedig nem más, mint egy ultrakonzervatív és fundamentalista muszlim bázis létrehozása Nyugat-Európában.

Közelkép:
Tariq Ramadan

Tariq Ramadan 1962-ben született Genfben, anyai nagyapja Hasan al-Banna, a Muszlim Testvériség alapítója volt 1928-ban Egyiptomban. Szülei Nasser szekuláris rezsimje elől menekültek Nyugatra, ahol apja, Szaid Ramadan (1926–1995) a Testvériség európai ágának vezetője lett. Tariq Ramadan a Testvériség által működtetett genfi iszlám központban tanult, majd három évet töltött az Azhar egyetemen, Genfben francia irodalmat és filozófiát hallgatott, a 19–20.

¹³Lásd még Tüske László:
*Tariq Ramadan és a két
nyelvi univerzum*. Vigilia,
2011. május, 348–355.
(A szerk.)

¹⁴Tariq Ramadan:
*Western Muslims and the
Future of Islam*. Oxford
University Press,
New York, 2004, 26.

¹⁵Paul Donnelly:
*Tariq Ramadan: The
Muslim Martin Luther?*
Salon.com, 2002. február
16; [http://www.salon.com/
2002/02/15/ramadan_2/](http://www.salon.com/2002/02/15/ramadan_2/)

Közelkép:
Júszuf al-Qaradáwí

századi iszlám reformerekről írott doktorátusát a Genfi Egyetemen védte meg. Nem tagja a Muszlim Testvériségnek, bár eszmerend-szerében meghatározó a szervezet ideológiája. 2009 óta az Oxfordi Egyetemen a Katar által támogatott kortárs iszlám tanulmányok intézetének vezetője, valamint a szintén katarai finanszírozású, dohai székhelyű Iszlám Vallásjogi és Etikai Kutatóközpont alapítója, 2016-ban pedig Franciaországban iszlám etikai képzési központot hozott létre. Tagja a brit külügyminisztérium és az Európai Unió döntéshozó szervei mellett működő vallási tanácsadó testületeknek is. 2000-ben a Time magazin az új évszázad hét legbefolyásosabb vallási reformere közé sorolta.¹³

Önmagát szalafita reformerként jellemzi, aki az alapelvekhez ragaszkodik, a társadalmi és személyközi kapcsolatok terén azonban rugalmas.¹⁴ Munkásságának jelmondata, hogy az iszlám összeegyeztethető a modernitással és az európai életformával, amit a nyugati filozófiai hagyomány eszközrendszerével igyekszik alátámasztani. Hangsúlyozza egy úgynevezett muszlim identitás elsődlegességét, ami az iszlám alapelveiben gyökerezik. Ezek az alapelvek azonban az iszlám törvény előírásaiban valósulnak meg, amelyek univerzális érvényűek, tehát a gyakorlati élet minden elemét fundamentalista módon szabályozzák. Egyrészt törekszik a szent szövegek kontextusba ágyazott magyarázatára, ugyanakkor ellenzi a vallás és a politika szétválasztását az iszlámban. A nyugati jogrend tiszteletben tartása melletti elsődleges érve, hogy ez a muszlimok számára megfelelő keretet biztosít a térítéshez és az iszlám jog betartásához. A dzsiháddal szemben az iszlám békés terjesztésének a híve. Az iszlám hódítás időszakát mérvadónak tekinti abban, ahogy a terjeszkedés során az iszlám átvett bizonyos elemeket — és iszlamizálta azokat. Európát a tanúságtétel *dár al-saháda* földjeként definiálja, amit a misszionálás európai kontextusban elfogadhatóbb megfogalmazásának tekint.¹⁵

Júszuf al-Qaradáwí 1926-ban született, egyiptomi származású, Katarban élő vallásjogász. Kamaszkorában személyesen találkozott Haszan al-Bannával, akinek hatására csatlakozott a Muszlim Testvériséghez. Az Azhar egyetemen szerzett vallásjogi szakképesítést 1953-ban, majd ugyanitt védte meg doktori fokozatát a *zakátról* (szegényadó) mint a társadalmi egyenlőtlenségek enyhítésének eszközéről. A monarchia, majd később Nasszer elnöksége idején háromszor ítélték börtönbüntetésre, ezért 1961-ben Katarba költözött, ahol jelenleg is él. 1977-ben megalapította az iszlám vallásjogi kart a Katari Egyetemen, s ennek első dékánja lett. 1997-ben létrehozta a dublini székhelyű Európai Fatwa és Kutatási Tanácsot, amelynek azóta is elnöke. Az al-Jazeera televíziós csatornán „Saría és élet” címmel állandó műsora van, a szintén általa kezdeményezett IslamOnline.net vallási témákkal foglalkozó és *fatwákat* (vallásjogi szakvéleményeket) közlő weboldal világszerte a leglátogatottabb

iszlám vallási portál. A Muszlim Testvériség egyik szellemi vezéralakjaként tartják számon, vezetője a Muszlim Vallásjogászok Nemzetközi Egyesületének.

Qaradáwí az 1960-as évek eleje óta foglalkoztatja az Európában élő muszlimok helyzete, s először a *Tiltott és megengedett az iszlám-ban* című könyvében foglalkozott a keresztény-muszlim együttélés problematikájával.¹⁶ E művében óvatos és rugalmas álláspontot fogalmazott meg: a muszlimok számára megengedett az udvariasság és a nagylelkűség a hitetlenekkel, többistenhívőkkel és a „Könyv népeivel”, azaz a keresztényekkel és zsidókkal. Ez utóbbiak kezdetben kinyilatkoztatáson alapuló vallást követtek. A megfogalmazás szóhasználata a látszólagos nyitottság ellenére azonban konzervatív nézetekről és az iszlám felsőbbrendűségébe vetett szilárd meggyőződésről árulkodik. A Fatwa és Kutatási Tanács célja annak elősegítése, hogy a Nyugaton élő muszlimok számára az európai életforma összeegyeztethető legyen az iszlám elsődlegességének megőrzésével. E célból dolgozták ki a kisebbségben élő muszlimokra vonatkozó vallási előírások kimunkálásának módszertanát (*fiqh al-aqalliját*). Ennek megközelítésében a nem muszlim közeg kényszerűsége (*darúra*), amelyben az iszlám szabályozások praktikus könnyítésére (*tajszír*) van szükség.¹⁷ Ez a könnyítés a hétköznapi életben való boldogulást szolgálja, és az iszlámot a nyugati emberek számára elfogadható, sőt vonzó vallásként igyekszik bemutatni. Olyan kérdésekben, mint a kamatra adott kölcsön felvétele, a zsidók és keresztények által levágott hús fogyasztása, megengedő álláspontot foglal el, de a kulturális asszimilációt mereven elutasítja. A muszlim vallásgyakorlatot engedélyező országokat *dár al-ahdnak*, a szövetség területének nevezi, ahol az integráció a törvények tiszteletét jelenti a muszlimok számára, ám az értékrend, a szokások, a kultúra elfogadása nélkül.¹⁸

1995-ben a Muszlim Arab Ifjúsági Szövetség Egyesült Államokban tartott konferenciáján kifejtette nézeteit a muszlimok nyugati jelenlétének küldetéséről: „Ami még hátra van, az Róma meghódítása. Ez annak a jóslatnak a beteljesítése, amelynek első része Konstantinápoly bevételeire vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy az iszlám harmadszor is belép Európába, miután kétszer kiűzték onnan. A hódítást a misszió, az iszlám hit terjesztése (*da'wa*) révén reméljük. Meg fogjuk hódítani Európát, meg fogjuk hódítani Amerikát! Nem karddal, hanem misszióval.”¹⁹ Qaradáwí gyakori vendég Nyugat-Európában, szoros kapcsolatokat ápol a muszlim közösségekkel, és az akadémiai világ is megnyitotta előtte kapuit, amikor 2004-ben kinevezték az Oxfordi Iszlám Tanulmányok Központjának (*Oxford Center for Islamic Studies*) kurátorává. A svájci székhelyű *al-Taqwa* bank részvényese — amelyet az úgynevezett Arab Tavasz kirobbanását megelőzően 2010-ig az al-Kaidához is elvezető szálak miatt az Egyesült Államok hírszerzése terrorizmus támogatásával gyanúsított — és az intézménynek egyúttal vallásjogi tanácsadója is.

¹⁶Yusuf al-Qaradawi:
The Lawful and the Prohibited in Islam.

Al-Falah Foundation for Translation, Publication and Distribution, Cairo, 2001, 333–341.

¹⁷Yusuf al-Qaradawi:
Fi fiqh al-aqalliyat al-muslima. Dar al-Shuruq, Cairo, 2001, 37.

¹⁸Uo. 178.

¹⁹https://www.investigativaproject.org/profile/167/yusuf-al-qaradawi#_ftn3

²⁰Yusuf al-Qaradawi:
*Jareemat al-ridda wa'l-
 uqubat al-mutdadd.*
 al-Maktab al-Islami li
 tabaa wa nashr, 1998.

²¹Lásd például:
[http://www.bbc.com/news/
 /world-middle-east-
 22741588](http://www.bbc.com/news/world-middle-east-22741588)

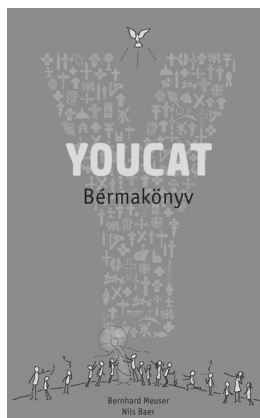
Konzervatív, szélsőséges nézetei közül rendszerint azt szokták kiemelni, hogy támogatja az Izrael ellen elkövetett merényleteket. Ugyanakkor más kérdésekben is hasonlóan radikális álláspontot képvisel, például egy 2002-es fatwájában azokat, akik az iszlámot elhagyják és azt követően szavaikkal és tetteikkel ellene fordulnak, azaz más hatalomnak tesznek esküt és az iszlámot kritizálják, áru-
 lóknak nevezte és halálbüntetésüket szorgalmazta.²⁰ Az arab világ-
 ban 2011-ben kezdődött iszlamista fordulat támogatója, számos fel-
 hívást intézett a muszlimokhoz, hogy csatlakozzanak a szíriai
 fegyveres, iszlamista ellenzék soraihoz.²¹

Záró gondolatok

Az Európában élő muszlimok beilleszkedését végzetesen ellehetetleníti a vallási identitás elsődlegességének hangsúlyozása, történjen ez nyíltan radikális formában — például Júsuf al-Qaradáwí diskurzusában — vagy burkoltan fundamentalista érvrendszer keretében — amint Tariq Ramadán teszi. A cél mindkét stratégia esetében a muszlim háttérű bevándorló közösség vallási identitásának, valamint politikai és gazdasági erejének növelése. E folyamat sikerét azon kormányzatok szűklátókörűsége teszi lehetővé, amelyek a Muszlim Testvériség képviselőinek nyilatkozataiban, illetve a mozgalomhoz kötődő szellemi vezetők gondolatrendszerében rejlő kettősségeket és ellentmondásokat, valamint iszlamista kapcsolatrendszerüket figyelmen kívül hagyják, tevékenységükhöz pedig szellemi és gyakorlati teret biztosítanak Európában.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

YOUCAT Bérma könyv



A könyv a bérmlásra készülők számára a fiatalok nyelvén és stílusában mutatja be hitünk alapjait, sok-sok érdekes képpel és illusztrációval, játékos ötlettel. A 12 egységre osztott „bérma kurzus” igazi áttörést hozhat a bérmlásra felkészítésben: jókedvűen, mégis elmélyülten vázolja fel a legfontosabb tudnivalókat Isten teremő és megváltó szeretetéről, majd felkészít a szentgyónásra és magára a bérmlásra.

Nélkülözhetetlen olvasmánya lehet mindazoknak, akik bérmlálkozásra készülnek.

Ára: 2.600 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

SZÉPÍRÁS

ÁFRA JÁNOS

A védelem köre

*Ha rossz előérzeted gátolja lépteid
vagy erősítenéd magad veszély idején,
építs négyzetes emelvényt kemény kőből
és tiszta földből. Csúcsai az égtájak felé
mutassanak, legyen tizennégy széles
és egy láb magas. Széleihez áss apró árkot,
a sarkokra pedig helyezz száraz ágakat.
Kerüljön a négyzetre kör, tíz láb széles,
három magas. Tisztítsd meg, füstölj tömjént,
majd láss hozzá az ábrák megalkotásához.
A külső kör kilenc, a belső hét láb széles
legyen, bottal rajzold elő és késsel véd be
a vonalakat. Az égitesteket jelöld az íveken,
válaszd ki, milyen együttállások fontosak.
Belülre a nagy pentagram kerül az egy nevével,
és formái azok természetes rendje szerint.
Irányjelzőnek az északkeleti csúcsot tekintsd.
Napfelkelte előtt töltsd fel vízzel az árkot,
mosd át benne lábaid, kezeid és arcod,
botod végével gyűjtsd meg az emelvény
sarkaira helyezett ágakat. Délről indulva
közelíts a közepéhez, lélegzetvételeiddel
együtt lassulj, szabadítsd fel tudatod,
s ha a pentagramba érsz, botod az ég felé
tartva dicsérd így a napfénybe boruló teret:
E hely az egy tiszteletére épült, az egy
védelmében áll, démon le nem rombolhatja,
meg nem érintheti, át sem repülhet rajta,
az egyet szolgálja itt minden tett és forma.
Ha így kérsz, s nem csempészel szándékaid
közé hiú vagy másnak ártó reményeket,
a kör védelme elkísér távoli útjaidra.*

Ibn Rusd temetési menete Marrákesből Cordobába (1199)

VÖRÖS ISTVÁN

*Tegyük a nyereg egyik oldalára
a hamvait, a másikra a műveit.
Ellensúlyozzák egymást!
De mind a kettő halott.
Most évszázadokra becsukjuk
a filozófia kapuját,
melyen geometrikus ábrák vannak.
Körben kocka és labirintus.
Becsukódik mögöttünk a
város kapuja. Elindulunk
a labirintusban északnak.
A déli szél szőlőleveleket
sodor a tenger felől.
Közeledik Európa. Távolodik
a világ. A művek a fekete
fadobozban rózsasillatot
árasztanak. Még a tenger
vízén átkelve is sorban
mecsetek köszönnek
ránk jobbról, balról.
Hullámokon csillog
a nap. Delfinek ugrálnak
át a délibábon, a szánkban
sós íz. Visszük a tanítványok
nélküli mestert, a gondolatok
nélküli kétely mesterét.
De jó is tőle megszabadulni.
De jó is volt vele beszélgetni.
De jó is lesz róla hallgatni.*

„Ezt nem fogjuk leadni”

TÉREY JÁNOS

Részlet a Káli holtak című regényből

1970-ben született Debrecenben. Költő, író, drámaíró, műfordító. Legutóbbi írását 2017. 3. számunkban közöltük.

Nézem, ahogy Sulyok ül a nézőtéri pultnál, a kislámpája mögött. Folyamatosan erős nyomást gyakorol, állandó feszültséget kelt maga körül. Nem engedne el egy kiaknázható negyedórát a világon semmiért. Törvény, hogy ki kell használni a próbaidőszakot. Mindig elégedetlen, nagyon ritkán éri be bármivel. *Maximum overdose*. Mindenben azt látja meg, hogyan lehetne még tovább csiszolni.

Sulyok körül mindig idegesség van. Én egyelőre bírom. Amúgy Sulyok igazán meg lehetne velünk elégedve. A színészei úgy harapnak, mint sportolók az összetartás első napjain. Az előadás egész jó állapotban van, talán csak a tempóval van baj, kicsit lassú. Sulyok olyat tesz, amit ritkán szoktak: újra belenyúl az egyszer már elkészült előadásába, a mostani érzései alapján kozmetikáz rajta, néhány embert máshová állít, máshogyan világít, néhány mondatot máshogyan hangsúlyoztat.

Meg kell hagyni, Brúnó ma tényleg jó, izzik, ezer fokon ég, mindenkit megéget maga körül. És ezt közönség nélkül hozza ki magából. Én úgy érzem magam a végén, mint aki fölbukik a vízből és szétnéz: akkor mostantól minden menni fog!

Kigyulladnak a tejfehér lámpák a nézőtéren. A próba végeztével Sulyok mindenkire dohog. Csak neki nem tetszett maradéktalanul. Az asszisztens meghozza Timi salátáját. Van, aki tanácsra lesve ácsorog. Megindul az elszivárgás a büfébe.

„Ki volt az az idióta? — hallom hirtelen Imola sikítását. — Ki tett száraz falevelet a szendvicsembe?”

„Hogy mit ki nem bírnak találni egyesek”, dűnnyögöm. Derűltség.

„Megiszunk valamit?”, kérdezi Imola. Eszembe jut, hogy az egyetemen úgy hívtuk, hogy Grófné. Az is volt, Gróf István felesége. Mit adtam volna akkor egy ilyen mondatáért?

„Édes vagy. Két narancslevet, légy szíves!”, intek a büféslánynak.

„Hallom, Sulyoknak annyira fontos vagy, hogy kinyomozta, melyik nap vagy szabad, és ahhoz igazított mindent.”

„Ezt meg ki találta ki?”

„Mindegy.”

„Hülyeség.”

„Meddig vagy Pesten?”

„Kora estig.”

„És addig mi jót csinálsz, hm?”

Amilyen csodálatos nő, annyira tartok is minden közeledésétől.

„Sajnos, időre megyek.” Ez viszont igaz.

„Siess, fiam, szaporán, mint a szél.”

„De majd szeptemberben! Ígérem.”

Megyek a tévébe. Sikerült velem egyeztetniük egy interjút, ha már hírét vették, hogy egy napig Pesten vagyok. A taxiban végignézek alig foltos, sötétkék csónadrágomon. Jó, még éppen elmegy. Az ingemet szerencsére kivasaltam.

Menet közben jön egy MMS a kislányom anyjától — jóban maradtunk —, jókedvük átütő, Montenegróban vidámkodnak a napsütötte plázson, háttérben a tenger. Amióta Eszternek ez a könyvkiadó barátja van, megszaporodtak az utazásaik. Zavaromat elterelendő, arra gondolok: jó, hogy a lányom olyan helyeken jár, ahol az apja még sohasem. Mikor lett volna nekem Montenegróra: időm?

Sminkszoba a ZZTV-ben, három huszonéves lány, mindhárman a telefonjukat pöckölgetik unalmukban, bár közben az egyik egy Dragóner Tyutyu-regényt olvas, ha jól látom, *A csuklya* az. A mobiljaik színe arany, ezüst és rózsaszín. A második lánynak, aki engem ken be púderrel, gyönyörű zöld szeme van — és, hoppá, fogszabályozója is. Nem ábrándít ki, még az ormótlan, neonszínekben játszó futócipőjével sem.

Megdörgölöm az orromat, mert viszket, újra kell kennie. Nem direkt csináltam, ez az ő számára is világos. Mosolyog, él köztünk a kémia.

Annyit tudok az újságokból, hogy Dragóner egy utazó szektában nőtt föl, ahonnan tizenhat éves korában szökött meg, amit a könyveiben is hangsúlyosan ábrázol (csak *A csuklyát* olvastam, félig, az is elég émelyítő volt, mert misztifikálja ezt a szektás miliőt). Ugyanakkor mintha leginkább a személyes hit kifejezhetetlenségének témáját járná körbe. Azt sulykolja mindenütt, hogy a hit neki fontos, de egyben nagyon személyes ügy is, és szentenciózus semmitmondásba menekül à la Coelho.

A képernyőn élőben megy az adás. Vagyis a vágatlan anyag, amiből majd az adás lesz. De úgy látom, ebből nem lesz. Amíg sminkelnek, nem látom, csak hallom.

„Az iszlám elítéli a gyilkosságot. A hívő ember számára a másik ember vére, vagyona szent és sérthetetlen, és semmiféle mennybéli jutalomban nem részesül, aki öngyilkos merényletben ontja ki ártatlanok véré.”

„Igen, de én nem erről kérdeztem.”

„Erősen kérdéses, hogy azok, akik a terrorcselekményeket elkövették, a vallási megértés mely fokán állnak...”

„Kérem, uram!”

„Valójában börtönviselt, sokszor kemény drogokkal üzletelő bűnözőkről van szó, akik vallási köntösbe próbálják öltöztetni a tetteiket.”

Az energikus, fiatal műsorvezető, Frédi a fülünk hallatára kap össze az egyik vendégével, aki a szalagcím szerint hazai iszlám közösség vezetője.

„Maga itt előre betanult szöveget mond. Ne vegye át tőlem a műsorvezetést, jó? És legyen szíves, a kérdéseimre válaszoljon. Akkor még egyszer. Mekkora lélekszámú a hazai iszlám közösség?”

„Huszonötezres.”

„Jól hallottam, hogy huszonötezres?”

„Igen.”

„Ugyan, kérem. Mi ötezer hívőről tudunk. Bejegyzett?”

„Öööö... Becsült.”

„Becsült. Hát igen, szeptember 11-e után nem teszik ki annyira az ablakba a muzulmánóságukat. Amit mindannyian mélyen megértünk.”

A lányok összenevetnek. Frédi mindig ilyen pimasz, de tud tapintatosabb lenni, ha akar.

„Mi az, rossz napja van?”, kérdezem.

„Nem, ennyire nem akarja érteni ez a csávó.”

„Ezt nem fogjuk leadni — mondja Frédi. — Mindegyik előre be-magolt rizsát mond.”

„Mindegyik muzulmán?”

„Nem, mindegyik politikus.”

Velem kedves. Úgy konferál föl, hogy Csáky Alex, a belvárosi Füst Milán Színház művésze. Cirkulál a neve a nézőtéren, valaki földobta, és azóta egyfolytában sikere van. Persze, nem nehéz némi provokatív felhangot is kihallani ebből, a gyanút, amely szerint engem kicsit elkényeztet a szakma.

Nem kérdez vadakat. Csak a szokásos: milyen érzés egyetem után rögtön állást kapni itt, milyen érzés két éve játszani Hamletet (azért ez már a vége, mondom), mi ez a *Káli holtak* című sorozat, s természetesen, hogy mire készülök. A *Haramiákat* mondom Gróffal.

Kifelé még odakacsintok a zöld szemű sminkeslánynak. És máris szaladok lefelé, megvárt ugyanaz a rokonszenves taxis, aki hozott. Én a beszélgetőseket szeretem. Rákérdez a kislányomra, igen, három és fél éves. Nem mondom, hogy egy hónapban egyszer, jó esetben kéthetente látom. Dehogysis váltam el, sohasem voltam nő. Megint figyelmeztetnek az utcán, hogy nyitva a hátizsákom. Az a kurva rohanás.

Ha hármát kívánhatnék...

Egy. Nem akarok a tavalyi Hamletemből élni.

Kettő. Szeretnék kilábalni a jófiúszerepből. (A pizzaképű Tyeleginnel egyszer már sikerült, és most Hale tiszteletessel megint fog.)

Három. Ne szeressem meg túlságosan a magányt.

VÖRÖS ANNA

Vadoma szédül

1995-ben született Pécsen. Jelenleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem pszichológia szakos hallgatója. Legutóbbi írását 2016. 4. számunkban közzöltük.

török minta, színes minta. napraforgó körhinta. most nem forog, csak a reggeli napsugarak ölelik, mintha forgatnák körbe.

aztán a körhinta elindul, valamikor délután, lendülnek a láncok meg az ülések, forognak végtelenül és sebesen, mint a gondolatok. ez a szédülés most Vadoma. a múlt napként áll a horizonton, és mindig figyel, láthatatlan szálakkal fonja őt körbe. Vadoma pedig forog, és forog vele minden, pedig a karját sem lendíti, de mégis, minden sejtje egyesével érzi a zúgást. talán Budapest is forog. nem mondja ki, nem szól róla senki.

a reggeli kávéja is forog körbe, kiskanál nélkül. cigánytáncot jár a tej a kávéval. fekete-fehér örvény, egyre mélyül és szűkül, most kinyúl érte és elkapja, magával ragadja, el innen, el innen. Vadoma inkább az asztalt nézi. az nem forog, csak a szálkák remegnek.

bizonytalanul kap ide és oda, a mindennapokat úgy rakja egymás mellé, hogy abban reménykedik, a forgásról csak ő tud. a körhinta sosem áll meg, folyamatosan fel és le hullámozza a benne ülőt. oldalra húzza, erősen, hogy az egyensúlya ne a gerinc alján, a farokcsontnál legyen, húzza balra vagy jobbra, mikor merre, annyira, hogy elhiggye, a súlypont nem benne van, nincs egyáltalán semmi, ami megtarthatná. bizonytalanul kapaszkodik a fémláncba, a tenyere izzad és fémszagú lesz, lecsúszik a láncról, hiába markolja. a körhinta most belehúzza, Vadomát is feljebb kapja, az ég háromszor olyan súlyosan nehezedik a vállára, lefelé nyomja, a forgás viszont egyre csak fölfelé viszi.

és amikor a kettő szinte összepréseli, hogy levegőt sem kap, a fák, a padok, az arcok sok kis csíkok és színek lesznek, csak a húzás marad benne, ami oldalra viszi, és a ránehezedő súly. elrepülne, mint egy angyal, de nincs hová. ebbe a forgásba van bezárva, csak a fémláncot szoríthatja értelmetlenül.

és akkor olyan lesz, mintha nem is ő forogna, nem ő szédülne és nem őt nyomná szíjjel úgy, hogy mindjárt beleszakad, hanem minden ami körülötte van, az forog. a kávé, az asztal, a gondolatok, Budapest. Vadoma csak áll, mered előre, kapaszkodik magába, ha más nincs.

török minta, kékre festett minta, Vadoma és mindenki hajából indul ki, egyetlen kis szállal, hogy az mind egymásba gabalyodjon. tekervényes, kacskaringós vonalak hálózák be az egész várost, de a vonalak belülről nézve semmik, nincs bennük semmiféle rend. de fölülről nézve, magasról, mondjuk egy körhintáról már látszanak. olyan szabályos minták, mint egy imaszőnyegen. négyzetek, rombuszok követik egymást, sormintában, emberi hajból és arcokból. és amikor a körhinta egészen magasra van, és a leggyorsabban forog, és Vadoma kinyitja a szemét és lefelé néz, akarja, hogy lásson, akkor

meglátja ezeket a szájakat. akkor látja, hogy mind össze vagyunk kötve, visszacsínálni nem lehet, nem szabad, mert minden egyes szál külön alkotja a sormintát.

de Vadoma inkább elfordítja a fejét. nem akar ilyeneket látni, és nem akar forogni, nem akarja látni a napot, és nem akarja a súlypontját érezni, a fémláncot, a húzást, a sebességet. Vadoma nem akar emlékezni, félni, nem akar szédülni. a zubogást az agyában, a zsibbadást a homlokán. a menekülést, az állandó izzadást és rohanást. a vizeket, a tengert, ahogy a só összekeveredett a fájdalommal, és felmarta a szája szélét. Vadoma nem akar többet menekülni, nem akar menekült lenni. ő megmentett akar lenni végre, aki túlélte, akinek beforrtak a szája körüli hegek. nem akarja a kinnal megtett lépéseket, az ürességet a gyomrában, és minden szervében, olyan sok ürességet sosem érzett, mint akkor.

mert az nem egyetlen, körülhatárolt mélység volt, ami köré korlátot építhetett volna. az sok száz különálló gödör, fekete örvény volt, különféle forgásokkal, különféle titkokkal, amik bármikor magukba húzhatták. nem akarja a gondolatokat, a kávé, az egymást kiegészítő hajszálakat. Vadoma meg akar végre érkezni, leülni, levenni a cipőjét, a véresre horzsolt lábaira kulcsolni a kezét, és feledni, feledni mindent, török mintát, sormintát, napraforgó körhintát.

Vadoma galaxisa

Vadoma egy mágikus gömböt tart a kezében. nagy, óriási, és sötét-kék, messziről olyan, mintha üvegből lenne. üveggolyó. közelebről és közelebből nézve viszont látszik, hogy a belseje fénysebességgel forog. körbe-körbe keringet magában mindent, amit Vadoma valaha is látott, vagy nem látott, amit nem akart és ami megtörtént vele, napok és tejútrendszerek világítanak és fekete lyukak sötétlenek a gömb alján.

a gömbből óriási energia sugárzik. körülötte Vadoma tenyere világoskéken remeg, lüktet. ez a fény úgy veszi körbe, hogy nehéz rajta átlátni, hunyorít, minden akaraterejére szüksége van ahhoz, hogy a derengésen mégis túllásson. mert ez a derengés elhajlítja maga körül a teret is, ezért belenézni majdnem lehetetlen. a gömböt tartó kezek hullámoznak, megnyúlnak majd azonnal össze is ugranak.

Vadoma tartja kezében a mágikus gömböt, és nem érti, mi lehet benne. vagy, hogy jó-e, szabad-e neki belenéznie ebbe a forgásba. hogy elbírná-e a fénysebességet, azt a félelmetes kavalkádot, ami a gömbbe van zárva. de valahogy mégis vonzza. a hüvelykujját mozditja, hogy legalább végigsimítson rajta, de rájön, hogy nem képes rá. nem tudja megmozdítani sem az ujját, sem a kezét, semmijét.

akkor úgy látszik, a gömb tere megnyúlik, és felszalad a karján, végigsugárzik rajta, a hónalja alatt megtekeredik és már a hátán folyik lefelé, most nyúlóssá válik, iszonyú nehéz, Vadoma összeroskadna, de nem tud. már retteg, vacog, a fogai egymásnak ütköznének, üvöltve dobná, hajítaná el a gömböt, a kékséget, ezt a forgatagot, ami egyszerre vonzza és taszítja, de nem képes rá. bénultan csak a tenyerére bámul, a lüktetésre ami körbeveszi, a kékségre, a forgásra, mindenre. a szeme is lüktet már, de nem tudja becsukni.

látnia kell, muszáj odanéznie. ha akarna, sem tudna mást látni, máshová nézni. az idő úgy fonódik a csuklójára, mint a mágikus gömb kék sugarai. ott, abban a gömbben, ahová mindenét bezárta, minden érzését, félelmét, ahol Vadoma van, ő van, egyedül és megismételhetetlenül, oda akar visszamenni. oda akar visszamene-külni, amitől irtózik, amit gyűlöl, ami megbénítja.

és mégis. hiába menekül el egy másik kontinensre, országba, galaxisba, tejútrendszeret gyalogolt végig, hogy elmeneküljön abból a másik univerzumból, ami csak azon dolgozik, hogy mindent szét-feszítsen, szétlökjön maga körül, fényévekre taszít egymástól min-dent végtelen sötétségben és szédülésben tartva, és mégis, és mégis. Vadoma vissza akar menni. oda tartozik. már nem tud tovább men-ni egy lépést sem. csak áll, belefagyva ebbe a mozdulatba, előre nem tud menni, de már hátra sem.

nem tartozhat sem oda, sem ehhez a másik világhoz. nem akar, és nem is tudja, hogyan lehetne. hogyan létezzon Vadoma? és egyál-talán, ki az, vagy mit jelent az: Vadoma? aki a gömbben van bezár-va, vagy aki a gömböt tartja, és még arra sem képes, hogy levegőt vegyen? most csak áll, kifeszítve, mint egy bábu.

messziről olyan, mintha nem létezne, mintha a térnek abban a pontjában egyszerűen senki sem állna. csak egy nagy, üres, fekete tér folytatása lenne. nincs mágikus gömb, nincs forgás, feketeség, Vadoma sem. ha közelebb sétálnánk, csak annyit éreznénk, hogy sokkal hidegebb van.

retteg, hogy a gömb fala egyszer csak szétrobban a forgástól, ami benne van. és tudja, hogy ő akkor is csak állna egy helyben, bénán és kimerevítve, feltartott kezekkel, nyitott tenyérrel, de akkor már csak a saját üres, sebzett bőrére meredne.

MARKÓ BÉLA

Büntetés

Csontváry: Titokzatos sziget, 1903 körül,
33,5 x 48 cm, olaj, vászon, magántulajdon

*Egy színpadon majd minden egybegyűl,
elől nappal lesz, hátul pedig éjjel,
kék víz alul, kék fellegek feliül,
és labdázna csak a festő szívével*

*a fényben fürdő gyermekek, miközben
pucéran táncolnak az istenek,
szokott helyéről hirtelen kizökken
az idő kereke, s a szigetet*

*körülveszi halál és születés,
de nem számít, mert új életre kelnek
a holtak is, és új képekre lelnek*

*az élők mind, lejár a büntetés,
s teremthetünk most már egy új világot,
ahol a sebből csak festék szivárog.*

Sok

Csontváry: Pillangók, 1893,
32,5 x 48 cm, olaj, fa, Pécs

*Egyetlen pillangó van a világon,
és persze milliónyi változat,
mint új szárnycsapkodás a régi ágon,
vagy a kereszten új s új áldozat,*

*mert más talán a szín, és más a méret,
itt-ott a forma is különbözik,
s ahogy hernyó voltukra visszanéznek,
hol angyalibb, hol éppen ördögibb*

*a sok-sok szőrös fej, ám az a fontos,
hogy mintát fest rád, s látszólag eloldoz
a többtől, és magasba emel,*

*pedig dehogy, csak gombostűre szúrja
már egyszülött fiát, majd kezdi újra
előlről: ő kérdez, s ő is felel.*

Halál után

Csontváry: Jajcei villanymű éjjel, 1903,
80,5 x 126 cm, olaj, vászon, Pécs

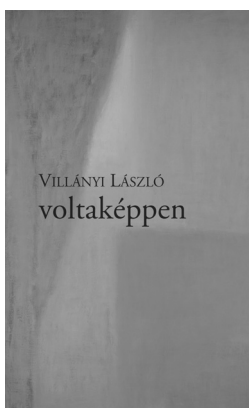
*Szemközt a puha sötétből kivágott
ollóval néhány fényes ablakot,
arrébb meg égő barlangszáj ragyog
a hegyoldalban, mindenütt szivárog*

*a rosszul elzárt résekből a nap,
s még itt-ott eltakarható ecsettel
egy ideig, de úgyis feltör reggel,
akár a láva, nyoma sem marad*

*a mindent elborító éjszakának,
az ég alól a forróság kiárad,
s nem fekete lesz, hanem hófehér*

*halál után az élet, foltra foltot
gyújt már a festő, és örökre boldog,
hogy fény a fénnel végre összeér.*

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



VILLÁNYI LÁSZLÓ
voltaképpen

Villányi Lászlót, a győri Műhely folyóirat főszerkesztőjét elsősorban költőként ismerik az olvasók. A kortárs magyar költészet középgenerációjának jelentős alakjaként azonban fontos esszéket és vallomásokat is írt az elmúlt három évtizedben, amelyek rávilágítanak költői világának genezisére és alakulására, az őt ért meghatározó irodalmi-filozófiai hatásokra, a költészet mibenlétéről alkotott esztétikai elgondolásaira. Könyvünk ezeket az írásait gyűjti egybe.

Ára: 2.400 Ft

DOBAI LILI

Hullámkék/es

A szerző költő, író. Legutóbbi írását 2017. 1. számunkban közöltük.

Olyan kék, amilyen csak a tenger lehet. Beúszok. Először végig az öbölben, és aztán egy kicsit túl is, a végtelenbe. Pontosabban a végtelen érzetébe. Kel fel a nap. Ami csak abból látható, hogy szinte percenként váltakozva különféle színekben játszik a táj. A sziklák, a víz, a távoli hegyek, a fák, a hullámok, még a saját bőröm színe is. Impresszionista tájkép. A lila, a rózsaszín, a szürke, a zöld megszámlálhatatlan változata és a kék ezernyi árnyalata. Az öblön túl már nagyobb a hullámozás. Egy vitorlás áll bevont vitorlával, az árbocok vékony sziluettje rajzolódik ki a felhősáv vörös-kékje előtt tengerkék alapszínen. Nincs más, mint a tenger fenntartó erejére hagyatkozni a hajnal reményében, karcsapások nélkül.

Uram, annyi mindent gondoltam, hittem rólad, és annyi mindent reméltem tőled, ami nem igaz, nem valós. Akkor én sem? Milyen valóságom vagy valótlanágom van?

Beszállunk a taxicsónakba, mert csak így tudjuk megközelíteni a szigetet, amiről még soha nem hallottam eddig. Nagy sebességre kapcsol rögtön, amennyit csak a Honda-motor elbír. Olyan, mintha csúszós köveken ugrálna a hajó, úgy verik vissza a hullámok. Nagyon kapaszkodunk, és izgalmas az utazás, a hullámok felcsapnak, néha elérnek, de ez is nagyon jó. Nem leszek vizes, csak éppen hűsítene a tengervíz-cseppek. Öt brazil fiú is utazik velünk, nagyon hasonlónak tűnnek, lehet, hogy csak amiatt, hogy a Ray-Ban szemüvegük egyforma. Nem tudom. A mellettem ülővel beszélgetünk, vagyis kiabálunk, mert hangos a hullámozás, a motor hangja is. Nem baj. Éppen diplomázott egyetemisták, európai körútra jöttek, London, Párizs, München, Róma és Velence, meg az Adria, és amiatt ez a sziget, mert ők is hallották róla, hogy szuperjó. Mennek tovább Prágába. És Budapestre? Oda nem. Amikor megtudja, hogy onnan érkeztem, elgondolkodik. Legközelebb, biztosan, mondja. Persze ezen nevetünk. Biztosan. Nézzük újra a tengert, a szigeteket, a vad hullámhasításokat, a felcsobbanásokat, és egyensúlyozunk a dobálózások közepette. Olyan az egész, mint egy National Geographic-fotó. Vagy inkább kisfilm.

Kinn megy a film, a történetek szebbnél szebb képei. Benn meg a miérték végtelen hullámai. Széttartó párhuzamosok. Szinkronizációból kiesett élettöredékek.

Szent István, Szent Ferenc és Szent Benedek nyomai ezen a szigeten. Kétszeres életnagyságú szobrok. Szent Benedek könyv előtt térdel. Fölötte napóra. Hasonlít a Pannonhalmi Apátság kerengőjéből is

látható időmérőhöz. Árnyékórának is lehetne hívni. A Szent Ferenc templomhoz tartozó Kálvária stációit az idők során körülépítették a tengerparti sétány villái, házai, szinte észrevehetetlenek. Velence oroszlánjai is feltűnnek hatalmas domborműveken. A főtér templomának egyszerű kapuja fölött egy kis szobor: Mária könyvvel a kezében. Eddig csak festményeken láttam. Ez meg egy gyönyörű kispasztika. Ötven-hatvan centi magas lehet. Megejtően szép és elbűvölő. A templom homlokzatát három kagyló zárja. Hármasság. Szentháromság. Egység, bizonyosság, összetartozás.

A sötét bársonykéksín és -érzés ötlík föl bennem, amit csak nagyon jó akvarell-festmények tudnak elérni. A tapintásuk is sugárzik ki-felé, holott nem érintjük meg a festmény felületét. De a láthatón át-bársonyosodik a tapintás érzése.

A Szent Ferenc templom tövében, az egyik stáció előtt, közel a vízhez törölközők, hátizsákok, strandpapucskok, napszemüvegek egyvelege. Egy helyen meglátok egy fél szandált, jóval messzebb tőle a párját. Készítést érzek, hogy összerakjam őket. Rendbe. De hát nem az enyém. Más holmijához nyúlni. Az én dolgom-e. Beleavatkozás-e. Segítés-e. Vagy már megint bele akarnék avatkozni a világ össze-vissza rendjébe, menetébe, és elrontani mindent? Hagyom. És csendben azt kívánom, hogy tudja megtalálni és összerakni őket a gazdájuk. És persze rakjon össze, rendezzen mindent. A Gazda.

Uram, engem is össze kellene raknod. Legalább próbáld meg. Én csak a két kezem tudom összetenni.

Meglátok egy vörös levelű szanzavéraszerű növényt, megtapogatom — fémből van. Rejtett műalkotás. Hihetetlen, de így van, egy mindentől távoli kis szigeten vagyunk. Valaha Szent Kelemenről nevezték el, lakatlan volt, de kétszáz éve megvette egy család, és a Palmizana nevet adta a tengerből kiemelkedő néhány kilométernyi szárazföldnek. Most a kikötőben vitorlások egymás mellett: színesen a tengerkéken. Szélben lebegő nemzeti színű zászlók, szalagok hirdetik a vitorlásversenyt. Meglátunk egy magyar zászlót is a napban vibráló vászonrengetegben. Aztán sétára indulunk. Rengeteg kaktusféle és különféle pálmafák a ligetes területen. A korábban csak kopár és elhagyatott, alig megközelíthető és szinte láthatatlan szárazföld létezéséről is alig néhányan tudtak. Mostanra üdülőhely, arborétum, művészeti alkotások helye lett. Számon tartott hely. A tulajdonos család először gyógynövényeket termesztett, különféle fajtákkal ültette tele a szigetet. Aztán egyszer-egyszer barátokat hívott vendégségbe. Majd egyre többen jöttek. Kis házak épültek vendégfogadáshoz. Nem túl nagyok, nem magasak. Ki sem látszanak a lombok közül. És éttermek nyíltak, és az éttermek falaira festmények kerültek, és szobrok, pasztikák az arborétumba. Különféle

minőség, színvonal, eredet, anyag, megformálás. De mégiscsak. Összművészeti törekvés. Vagy inkább az élet teljesebb, örömtelibb megélhetőségének lehetősége. Ülünk a teraszosra épített kis étteremben, előttünk zöld liget lombjai fölött láthatjuk a tengerkéket. Tiszta a levegő. Lebeg minden. Jó a frissítő ital, a pirítós sok zöldséggel. Csak ülök, nézek, semmire sem gondolok. Pontosabban: a semmi beúszik a gondolatok helyére. Végre. Aztán ebben a levegősen könnyű életérzésben beúszok. A vitorlások közé.

Csak lebegek, nem úszok. Nézem az égbéket, alattam a tengerkék. Körülöttem sziklák fehérlenek. Minden olyan, mintha ilyen nem is lehetne. Amikor nem kérek semmit, mert minden van, minden megvan. Saját magam is megadatott nekem. Úgy, ahogy vagyok teljesség-érzettel. Vagy inkább nem-érzettel. Maradékalanul. Pillanatokra. Ezt kellene megtartani, kitágítani. Időben, térben. Életben. Életre, halálra. Mindenre. Örök időre.

A nagy komphajóra még legutolsóként felengedik az autónkat, aztán felemelik a komp hátulját, becsukják, mint egy nagy dobozt. Hosszú sor marad mögöttünk a következő indulásra várakozva. Felmegyünk a fedélzetre, van egy zárt rész, aztán egy nyitott tetőrész, de rátalálunk egy oldalsó nyitott, de fedett kis folyosóra is, ahonnan csodálatosan látni a vizet. Tengerkéken. Azt a sötétkék változatot, szabályosan redőződő hullámokkal. Nem csinálók fotókat. Látom, és bármikor felidézem magamban. Belülről is látom, nemcsak kívülről. Eszembe jut az, amikor Athosz mellett hajóztunk el. Látom a szigetet, rajta a kolostorokat, a kis kikötőket, és az az érzés is eszembe jut, hogy milyen volt, amikor megtudtam, hogy arra a földre nő nem teheti a lábát. Van a Föld bolygón egy kis darab föld, ahová akkor sem mehetnék, ha akarnék. Ki vagyok tiltva az összes nővel együtt. Érdekes. Az emlékezet vagy a legenda szerint egy királynő léphetett egyszer valamikor a középkorban a sziklás szigetre a szerzetesek közé férjével, a királlyal együtt. De amíg Athoszon volt, addig férfinak kellett öltöznie, férfinak tekintették. A király melletti másik királynak. Vagy alkirálynak. Vagy nem tudom. Mindenesetre arra a kis időre mindenki számára férfi volt. Férfinak kellett lennie. Hagynia kellett, hogy férfinak nézzék. Nézet. Nézés. Egy szemvillanásnyi. Ránézés. Tekintet. Tekintély.

Ismerősöm küld néhány fotót. Bálnákkal úszik a tengerben. Valamelyikben. Majd megkérdem, hol. Mosolyognak a bálnák, ő is, és a kisia is. Tengeres mosollyal. Tengernyivel. Jó, ha nemcsak a könyvekből jut tengernyi. Hanem a tengerből is. És a mosolyból is.

A meredeken felfelé ívelő szűk utcán, a fehér kőből épített, leanderrekkel befutott házfalak között megfordulok, visszanézek, és látom a végtelen tengert. A lenti kis tér templomának tornya felett hullám-

kékesedik az éggel együtt. A templom tetején három harang kis házformájú kőkerettel körülvéve. Hármasharang. Ha megszólalnak, a harangok hangja messze elhallatszik. Velük együtt szól a Szentlélek hangja. Halkan. Csendesen. Csend a csendben.

Együtt emelkedni a Fénnyel.

Az augusztusi nyárvégi őszben a tó. Kora esti hűvös van. Az opálosan kékes égen sötétkek hegyek kontúrjai élesen rajzolódnak ki a tájban. Balaton. Szigliget. Több mint festői, több mint költői, több, mint ami leírható, elmondható. Egy határozottan látható csíknál türkizkékre és közép-szürkére hasadt vízfelületen a napszikrák sora. Erre az aranyhídra kísérek meg ráúszni. A lehetetlenre, az elérhetetlenre, a mindig továbbtűnőre. A folytonosan eltűnőre. A víz több mint hűvös. Szinte hideg. Majd megfagyok, de jólesik. Fantasztikusan jó. Mintha nem én lennék a testem. Mintha nem az én testem lenne. Annyira fázik. A bójára egy sirály röppen. Üldögél. A tájkép valósága abszolút fotogén előttem. Hihetetlen színek, hihetetlen kontúrok, hihetetlen látószög. Képzeletben elkészül, közvetlenül a víz felszínének látószögéből egy kattintással ez a kép és berögződik az emlékezetembe. Elő tudom hívni, meg tudom eleveníteni, amikor csak akarom.

Hajnali öt. Hűvös pára a kertben. Mezítláb vagyok, harmaton járok. Egy szilvafához megyek. Leszakítok egy érett gyümölcsöt. Kék szilva. Lassan közeleg az égre is a kékes fény a szürkéken, vöröskön, lilákon át. Megszólal a szemközti harang. Látom kecses, neogótikus formára-arányra épített tornyát a szomszéd telkek és gyümölcsfák fölött. Vidám fémességgel kong a harang. Hegymagason. Nyárutó. Napfelkelte. Szelíd fényemelkedés.

Mert minden naplementét napfelkelte követ. Fényes. Felívelő. Ragyogó. Csillogó. Megújító.

GÉCZI JÁNOS

Apolló

Sötét természete a napnak
lassan derül ki
átnézve a lombján a fenyőágnak.
Lebeg, háttal a víznek,
majd a levegő átlátszó felvonóján
emelkedik a szikla fölé,
lendül egyre feljebb.
A szírt, borítja kövirózsa, sómoszat
s bár belül tele rakta a kagylók és lábasfejűek váza,
mint zsákot a bezsúfolt sötét,
pínealiget sok tűs avarjában hever el.
Monstrum, merő türelemmel lecsutakolva,
méltó talapzata bármi látomásnak.

A levegő remeg, vele a vidék.
Rovar cirpel, kabóca tán, a jelenetből
felriasszon, ki, amit megpillant,
azt jogcím nélkül nézi.
Fényes bőrének találom, két vállszögletén
egy pár fekete holdudvarú piros folttal.
Aki őt meglátom, a hős, én vagyok-e,
vagy ő, aki terem, őt meglátnom?
Mely mítosznak helye húzódik itt meg,
hol vétségek születnek és bűnhődések,
s kitaposva foltban a gyepp, ahová
nézni az elhagyott szülőhelyet visszajár,
mint nappali ragyogás a virágra,
a fő és számos mellékszereplő, hol elmaradt
a seregnyi fő- és mellékszerep?

A fenyőcsúcsok hegységében
a kék kupola alatt lebeg.

Lehetne azt mondani, rácsattan
az antik istenek sorsa, a csőr formájú fátum,
a levelekre hull, mit eddig megkímélt,
a tört lepkeszárny, a potroh maradványa,
hogy legyen a vers olvasójának panaszra tárgya,
de nem.
Elmozdítja a gallyat a kísértő mozdulat,
szemembe csap a Nap.

Dsida Jenő

„magyar zsoltára”

POMOGÁTS BÉLA

Két költeményről

1934-ben született Budapesten. Irodalomtörténész, a Vigilia szerkesztőbizottságának tagja. Legutóbbi írását 2017. 8. számunkban közöltük.

Dsida Jenő szellemiségének a modern magyar líra (a Nyugat körül gyülekező vagy a Nyugat-mozgalom eszmeiségét követő költészet) harmadik nemzedékéhez hasonlóan van egy karakteres vonása. Ebben alig tér el az első és a második nemzedék gondolkodásától, eszmevilágától, mondhatnám: történelmi tapasztalataitól és szorongásaitól. Ez a magyarság huszadik századi sorsának megítélésére vonatkozik. A mögöttünk lévő évszázad magyar irodalma mindig szorongással, aggodalommal figyelte és értelmezte a nemzeti történelmet. Trianon előtt Ady, utána Babits, Kosztolányi, Juhász, József Attila, Illyés és természetesen a harmadik költői nemzedék, így Dsida Jenő is, s mellette Vas István, Weöres Sándor, Takáts Gyula és az ugyancsak erdélyi költő Jékely Zoltán és Szabédi László. Az ő lírájukban a játékos derű lassú eltűnése után elhatalmasodtak a szorongást keltő történelmi tapasztalatok. Ezek idővel a „nemzethalálnak” azt a félelmetes vízióját ébresztették fel, amely költészetünkben Kölcseytől, Vörösmartytól kezdve ismerős, és amely nem egy alkalommal jelölte meg a gyász színével a modern magyar költészetet.

Az a közéletiség, amelyet a harmadik költőnemzedék megszólaltatott, mindazonáltal alig hasonlított az elődeik (gondolok Adyra, Babitsra, József Attilára, Illyés Gyulára) közéleti, de inkább így mondanám: politikai verseiben alakot öltő költői indulatra. (Kivételt bizonyára Dsidának a magyar „sorskérdésekkel” viaskodó költeménye: a *Psalmus hungaricus* jelent.) Halász Gábor a nemzedék bizonyára leginkább hiteles értelmezője és kritikusa a harmadik költői nemzedék önkéntes magányosságáról beszélt. Arról, hogy „magukra vannak utalva”, és valóban, (a Nyugat első, majd második nemzedékétől eltérően) többnyire idegenkedtek attól, hogy közvetlen szerepet vállaljanak a társadalom küzdelmeiben, sem közéleti, sem irodalmi tekintetben nem éreztek hajlamot a lázadásra.

Nem kívántak prófétai pózokban megjelenni a nyilvánosság előtt, elutasították a „világmegváltó” szerepet, elutasították a magyar költőnek azt a szerephagyományát, amelyet a „vátesz” fogalma jelölt, és amely olyan általánosan érvényesült irodalmunk sok évszázados története során. Nagy szavak nélkül kívántak csendes tanúságot tenni, és ebben bizonyára hatottak rájuk azok az eszmék is, amelyeket a harmincas évek vallásos megújulása mutatott fel, Dsida Jenő esetében a katolikus, Jékely Zoltán esetében a pro-

testáns megújulás. Mindkét szellemiség elutasította a harsány politikai küldetéstudatot és szerepvállalást, a keresztény politikai szerepvállalást is: eszményük nem a „harcos” kereszténység volt, mint a húszas évek vallási tanításokra hivatkozó politikusaié, hanem a krisztusi türelem, szeretet és odaadás. Mindez jól kiolvasható Dsida Jenő keresztény hagyományokat és evangéliumi igazságokat kifejező verseiből.

Ezzel a türelmes és csendes ragaszkodással kötelezték el magukat nemzetüknek és közelebből az erdélyi magyarságnak. A második erdélyi költőnemzedék szellemi stratégiáját igen hitelesen fogalmazza meg Dsida Jenő 1930-ban papírra vetett *A magyar irodalom hivatásáról* című vallomása. Ebben a következők olvashatók: „Mindegyelőtt hittel hiszek Erdélyben. Ebben a szabad szellemet, humánus sugárzó földben látom a jövő magyar irodalmának kovását. Nem szűk körű, erdélyi határokon belül kirobbanó könyvsikereket várok — az kevés lélekszámunk és koldusszegénységünk mellett lehetetlen is —, hanem befolyásoló, átalakító, szuggeráló missziót teljesítést az összes többi magyarlakta terület felé!” A missziós fellépés mindazonáltal nem politikai, inkább erkölcsi küldetéstudatra vallott: a harmincas évek fiatal erdélyi költői ebben az első erdélyi nemzedék, mindenekelőtt Reményik Sándor mélyen keresztény meggyőződésének és Áprily Lajos megértő humanizmusának a követői voltak. Távol állott tőlük az a közéleti küzdőszellem, amely elődeik világképének és költői magatartásának meghatározója volt.

Nagycsütörtök

Erre utalt az is, hogy midőn Dsida a kisebbségi sors megpróbáltatásairól tett vallomást, ezt a keresztény hagyományok és erkölcsiség képviselésével kötötte össze. Azok a költeményei, amelyek az erdélyi magyarság drámai történelmi tapasztalatai nyomán tettek vallomást a költő szorongásairól, szorosan összefonódtak az evangéliumi és általában a bibliai szenvedéstörténet bemutatásával és értelmezésével. Csupán két klasszikus költői alkotásra hivatkozom, az első a *Nagycsütörtök*, a második a *Psalmus hungaricus*. Dsida költeményében több alkalommal is visszatért a nagycsütörtöki virrasztás motívuma, a krisztusi szenvedéstörténetnek ez a mozzanata azonban korábban nem kapott személyes értelmezést, mondhatnám így is: átütő lírai erőt. A *Nagycsütörtökön* című vers — a szóban forgó költemény közvetlen előzménye — valójában szerepvers, a költő a magára maradt, szenvedő Krisztus helyében látja magát. A valamivel később keletkezett *Nagycsütörtök* viszont már minden ízében személyes vallomás, amely a súlyos történelmi gondokkal küzdő, a magányosság szorongató érzésével küszködő erdélyi költő áldozatának keresztény értelmét és természetfeletti távlatát világítja meg. A vershelyzet nagyon is köznap: a Kolozsvárra visszatérő költő a székelykocsárdi vasútállomáson — a székely körvasút átszállóhelyén, amelyet mindig úton levő, fáradt székelyek töltenek meg — várakozik a csatlakozásra, s a hideg éjszakában va-

lami emberi szóra, közeledésre, együttérzésre vágyik. Körötte ismeretlenek alszanak, s a teljes magányosság szorításában nincs senki, akivel megoszthatná gondjait. Ebben a szorongató lelkiállapotban ismeri fel a virrasztó Krisztus magányának és gyöttrődésének értelmét: az áldozat mélyen keresztény (de más vallásokban is szerepet kapó) misztériumát.

A vers tárgyi világának kettős síkja van: a hétköznapi kopár székelkocsárdi váróterem, ahol a költő számot vet magányával, és a keresztény hagyomány által megszentelt Olajfák hegye, ahol a krisztusi szenvedéstörténet első eseménye végbemegy. A szigorúan tárgyas képek lassanként a természetfeletti értelmet hordozó bibliai történetnek adják át helyüket, a költő mindinkább a krisztusi áldozattal azonosul, ugyanazt a magányt és gyötrelmet éli át, amelyet Krisztus az Olajfák hegyén:

*Az ablakon túl mozdonyok zörögtek,
a sűrű füst, mint roppant denevérszárny,
legyintett arcúl. Tompa borzalom
fogott el, mély állati félelem.
Körülnéztem: szerettem volna néhány
szót váltani jó, meghitt emberekkel,
de nyirkos éj volt, és hideg sötét volt,
Péter aludt, János aludt, Jakab
aludt, Máté aludt és mind aludtak...
Kövér cseppek indultak homlokomról
s végigcsurogtak gyűrött arcomon.*

A költő magányos áldozata ilyen módon kapott valóban „nagycsütörtöki” értelmet: akiknek a mostoha sorsát a szíven viseli, azok álomba merülten magára hagyják, neki mégis vállalnia kell a terheket. A *Nagycsütörtök* a magyar költészet egyik leginkább keresztény műve, a személyes áldozat végső értelmét a krisztusi áldozat természetfeletti rendjében találja meg, ezáltal osztozik a megváltás drámai misztériumában. Az erdélyi magyar irodalom játékos anyaga ezzel a verssel lépte át a férfikor küszöbét és érkezett el maga is a hitvalló-költők közé, hogy áldozatos küldetésének természet- és történelemfeletti távlatát mutassa meg.

Psalmus hungaricus

A „nagycsütörtöki” megrendülés Dsida Jenő érett költészetének állandó érzelmi forrása lett: a személyes áldozatvállalás eszméje nemcsak vallásos verseit szőtte át, hanem (mára talán legnevezetesebb költeményévé vált, igen sokat idézett és szavalt versét) a történelmi megpróbáltatások mélyéről felhangzó kisebbségi zsoltárát, a *Psalmus hungaricus* is. Ennek a művének már a sorsa is különleges; Láng Gusztáv foglalta össze *Dsida Jenő költészete* című, 2000-ben Kolozsváron megjelent, de jóval korábban írott munkájában a nagy ívű költemény hányatott sorsát és ennek magyarázatát. Mint nála ol-

vassuk, a költemény „a Dsida-életmű talán legviszontagságosabb sorsú darabja”. 1936 késő tavaszán született, megjelentetésére azonban csak jóval a költő halála után került sor, ugyanis Bánffy Miklós, akihez a szöveg igen hamar eljutott, rábeszélte a költőt, hogy a megjelentetéstől egyelőre álljon el. Minden bizonnyal a harmincas évek végének zavaros romániai viszonyai, a nagyromán nacionalizmus heveny felerősödése miatt történt így.

A költemény csak Dsida 1937-ben bekövetkezett halála után három esztendővel, Észak-Erdély és a Székelyföld visszacsatolása után a Keleti Újság című kolozsvári napilap 1940. szeptember 15-i számában, majd a Vajthó László által szerkesztett 1941-es *Mai magyar költők* című antológiában, akkor viszont a gyűjtemény első darabjaként került az olvasók elé, hogy azután évtizedekig szinte szó se essék róla, és irodalmunk egyik „tetszhalott” remekműve legyen (ahogy hosszú időn keresztül Babits Mihály „trianoni” költeménye: a *Csonka Magyarország*, Juhász Gyuláé: a *Magyar Straszburgok*, Reményik Sándoré: az *Eredj, ha tudsz* vagy Illyés Gyula egyik legfontosabb műve: az *Egy mondat a zsarnokságról*). A kisebbségi sors közvetlen élményvilága köznapiság volt az ő számára, ebben a sorsban mégis többet látott, mint közönséges történelmi csapást. A kiszolgáltatottság, a megalázottság, az üldöztetés egyetemes emberi tapasztalatát ismerte fel, s midőn védelmet keresett ennek a mindenkit fenyegető végzetnek a terhe ellen, személyes és közösségi szorongatásoktól gyötörtén, a korai halál riasztó bizonyosságában, minden emberi reményét az áldozat végső értelmébe és a megváltásba vetette.

A kolozsvári költő korábban nem tartozott azok közé, akik harsány közéleti kijelentésekkel és hűségnyilatkozatokkal kívánták volna hitelesíteni költészetüket, ennek erdélyi karakterét. A szülőföld szerette és az iránta érzett hűség inkább titkos vízjelként ütött át a verseken. Ez a vízjel vált mind nyilvánvalóbbá élete végén, midőn az elviselhetetlenségig fokozódtak az erdélyi magyarság terhei. A kolozsvári költő ekkor — a kisebbségi megpróbáltatások napjaiban — írta fájdalmas zsoldárát, amely korábbi költészetének merengő és játékos dallama után a közösségi hűség és a történelmi felelősség szigorú morálját szólaltatta meg. Azt a hagyományos hangot idézte fel, amelyet a török pusztítással viaskodó egykori énekes: Kecskeméti Vég Mihály ütött meg, és amely Kodály Zoltán fájdalmas magyar zsoldárában zengett két országvesztő háború között. Hitvallást tett szétszórt népe mellett, egységre szólított, hangos szóval akarta a történelem közönyös erőit megállítani:

*Ülj ide, gyűlj ide, népem
s hallgasd, amint énekelek,
amint a hárfa húrjait,
feszült idegem húrjait
jajgatva tépem,
ó, népem, árva népem! —*

*dalolj velem,
mint akit füstös lángokra szítottak.
vérszíniű, ósetét, nehéz, fanyar borok,
dalolj velem hörögve
és zúgva és dörögve,
tízmillió, százmillió torok!
Énekelj, hogy világgá hömpölyögjön
zsoltárod, mint a poklok tikkadt, kénköves szele,
s Európa fogja be fülét
s nyögjön a borzalomtól
és örüljön bele!*

Fellebbezés ez a zsoltár: a történelemhez, az európai népek közösségéhez; az elfúló kiáltás, a kihagyó lélegzet mindazonáltal arra utal, hogy a költő aligha reménykedett a közös sebek orvoslásában. Élete alkonyához a megmásíthatatlan végzet gyötrelmes tudatával érkezett el, úgy látta: minden elvégeztetett. A *Psalmus* rokontalan alkotásnak tetszik Dsida Jenő költői pályáján, holott fel lehet lelteni az előzményeit és a következményeit, így az 1930-as *Erdély (Kerülöm a neved)* című versben vagy a *Tükör előtt* című nagyobb önéletrajzi költeményben. Láng Gusztáv imént idézett tanulmányában pontosan állapítja meg következőket: „Alig van *Psalmus*ban olyan motívum, melynek rokonsága ne lenne kimutatható Dsida Jenő »egyetemes«, »katolikus« költészetével. Nem Makkainak azt a tételét tagadja a költő, hogy a kisebbségi költészetnek az egyetemeshez kell kapcsolódnia — azt vonja kétségbe, hogy ez lehetséges. »Lehet, mert kell« — írta, ugyancsak Makkaitól kölcsönözve a szót, poétás bölcsességgel Reményik; »kell, de nem lehet« — sikoltja a *Psalmus* kétszeres önvádja.”

Csalódás a transzilván gondolatban

Dsida Jenő „zsoltára”, többen is beszéltek erről, kétségtelenül zavarba ejtő alkotás volt, gondolom, Bánffy nemcsak avégett kívánta, hogy ne kerüljön a nyilvánosság elé, mert számítani lehetett volna a román közvélemény (esetleg a hatóságok) ellenérzésére vagy éppen megtorlására, hanem azért is, mert igazából szemben állott azzal az erdélyi ideológiával, amelyet a transzilvánizmus hirdetett. Láng Gusztáv is azt fejtegeti, hogy Dsida költeménye mintegy megtagadta azokat a morális elveket, amelyeket a költő példaképei: a budapesti Babits Mihály és a kolozsvári Makkai Sándor hirdettek. „A transzilvánizmusnak az a változata — állapítja meg Láng Gusztáv —, melyet Dsida Jenő több versének tanúsága szerint tételesen vállalt, a Makkai Sándor által a *Magunk revíziójában* kifejtett, etikai alapozású, messianisztikus elemekkel átszőtt erdélyiség-eszméhez állt legközelebb. Makkai egyik sarkalatos tétele, hogy a kisebbség műveltségének (irodalmának) közvetlenül az egyetemes értékekhez kell kapcsolódnia. Ez utóbbiaknak ellenőrző, normatív szerepük van; ami nincs velük összhangban, az a nemzeti (kisebbségi) műveltségben sem lehet értékrangú. Szinte szó szerint egyezik ez Babits

Mihálynak a nemzeti kultúrára vonatkozó fejtegetéseivel, ráadásul mind Babits, mind Makkai számára az értékek transzcendens létűek, és ebből következően abszolút érvényűek — normatív hatáskörük éppen ebből a sohasem relativizálható, kortól és helytől független érvényességből származik. Amikor a *Psalmus hungaricus* mint egy erkölcsi (és költői értelemben egzisztenciális) választás két pólusát állítja szembe Európát és a magyarságot, akkor ezt az elvet tagadja, sőt megtagadja, hiszen a *Psalmus* öt első része úgy állítja ellentétbe a kétfajta érték szemléletet, hogy az egyetemesség-eszményt mint eddig követett, de tévútra csábító ideált utasítja el.

Kétségtelen, hogy a *Psalmus* nem illeszkedik abba a rendbe, amelyet a Nyugat eszményeit vállaló helikoni irodalom hirdetett, valójában azt a megrendítő tapasztalatot fejezi ki, miszerint a transzilvánista eszmeiséget, tulajdonképpen tragikus módon, megcáfolták a bekövetkezett történelmi események. Az „erdélyi gondolat” a Trianon utáni történelmi helyzet szülötte volt, a kisebbségi sorsba taszított erdélyi magyarság túlélésének és fennmaradásának stratégiáját és reményét fejezte ki. Egy évtized múltán, tekintettel arra, hogy a bukaresti politika radikálisan elutasította mindazt, amit a transzilvánista ideológia meghirdetett, és a román szellemi élet sem érdeklődött egy közös erdélyi identitásra alapozott magyar–román(–német) kiegyezés és összefogás iránt, az erdélyi magyar szellemi életnek, mindennekelőtt az Erdélyi Helikon körül gyülekező konzervatív, liberális és népi értelmiségnek tudomásul kellett vennie, hogy az „erdélyi gondolat” szép, de működésképtelen ideológiának bizonyult.

A szomorú csalódás jelei mutatkoztak meg a „második” erdélyi magyar írónemzedék (Dsida Jenő nemzedéktársai) útkeresésében, így abban az eszmecserében, amely Szemlér Ferenc 1937-ben közreadott *Jelszó és mítosz* című tanulmányát követte. A transzilvánizmus Szemlér Ferenc felfogása szerint a valóság mérlegére helyezve tulajdonképpen pusztá „álomnak” bizonyult: „olyan politikai felfogást tartalmazott, ami nem számolt a kézzelfogható valósággal. Nem látta meg például azt, hogy a mai erdélyi magyarság nem az erdélyi társadalmi közösséget alkotó népek teljes jogú tagja, hanem Romániának egyik kisebbsége. Ez a vakság természetesen politikai romantikát eredményezett.” Ennek nyomán hozta meg elmarasztaló kritikai ítéletét: „a transzilvánizmus csak befejeződés és nem kezdet, egy olyan körnek végleges lezárulása, ami minden folytatást kizár. Ebben a tulajdonságban az irodalmi és a politikai transzilvánizmus találkoznak.” Szemlér a fiatalok nevében temette el az „erdélyi gondolatot”, és véleményét tulajdonképpen nemzedékének legtöbb képviselője, így Kiss Jenő, Méliusz József, Balázs Ferenc, Asztalos István, Jancsó Béla, Jancsó Elemér, Szenczei László és mások is osztották (mondhatni „pártállástól függetlenül”). Ennek a keserves felismerésnek a következtében jutott el Dsida Jenő is a *Psalmus*ban megfogalmazott, tulajdonképpen a költő kétségbeesését kifejezésre juttató gondolatokhoz, és minthogy a vers mögött



egy rendkívül impulzív személyiség állt, az ítéletnek szinte végletesnek: végzetesen kétségbeesettnek, következésképp a megbékélést hirdető transzilván eszmeiséggel ellentétesnek kellett lennie.

Eszmei vagy politikai nézőpontból természetesen vitatni lehet a költeményben fellángoló indulatot, a nagy vers lélektani háttérét és költői teljesítményét mérlegre helyezve mindazonáltal el kell ismernünk, hogy a *Psalmus hungaricus*szal Dsida Jenő költészetének, az erdélyi magyar lírának és egyáltalán a huszadik századi magyar irodalomnak egyik legnagyobb hatású és esztétikai értelemben is leginkább erős műve született meg. Nagyon sok olyan magyar verset ismerünk (Vörösmartytól, Petőfitől, Adytól és így tovább), amelynek történelmi látomását vagy nemzetképét nem az egyensúlykeresés szabta meg, ellenkezőleg, a nagyon is keserves tapasztalatok és nyomukban az a szorongás, amelynek következtében egy történelmi kataklizma rémképe vetült a költő meggyötört képzelete elé — voltak történelmi pillanatok, midőn a sikolynak, ha nem éppen a halálkiáltásnak volt helye. Fájdalmas irodalomtörténeti tapasztalat mindez, ám amikor irodalmunk természetének titkait keressük, és különösen midőn az erdélyi magyar irodalom tragikus tapasztalataival szembesülünk, ennek a tapasztalatnak a történelmi súlyát és jelentőségét is mérlegelnünk és ismernünk kell.



TOMPA ZSÓFIA

Verso

*Fújja a por a szelet.
Süti a tó a napot.
Növeszti a lomb a fát.
Alkot a szöveg mondatot.*

*Telet hullat a hó.
Folyót morzsol a kő.
Esőt kopogtat az ablak.
Múltat ír a jövő.*

Február

*Van egy növényem. Tele van rüggyel.
Csak még nem tudják, hogy levelek lesznek.*



Lassú pillantás a káoszra

THIERRY LOISEL

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. – Legutóbbi írását 2017. 2. számunkban közzöltük.

„Angyalnak fia, istenek ajándéka” — suttogta Gábrriel izgatottan. Tanácstalanul.

A padon vele szemben ülő fiatalember, kezében a sisakjával, nem szólt. Tekintete zavart volt. Megtört. Amennyire csak tőle telt, igyekezett erőt venni magán, fájdalommal és könnyel teli szemét Gábrrielre emelte és halványan elmosolyodott: „Ha nem volna ilyen hosszú, tetszetős név lehetne belőle, nem igaz?”

Gábrriel nem válaszolt. A kivörösödött szemű fiatalember láthatóan szokatlan készletet érzett arra, hogy beszéljen. Hosszan beszéljen. Minden különösebb megfontolás nélkül. Csak mert Gábrriel ott volt és meghallgatta.

„Átok ül rajtam. Itt mindig idegen leszek” — mondta.

„Örökre. A történetek miatt ez az érzés soha nem múlik el. Hogyan is fogalmazzak: nagyrabecsülést érzek ez iránt az ország iránt, mely befogadott. Bár tudom, hogy rosszul mennek a dolgok, nagyon rosszul... De ez semmin nem változtat. Azért szeretem, ami volt, amit megtestesít, szeretem, amivé lesz. Egyszerűen azért, amit adott nekem.”

A fiatalember halkán felnevetett, majd a padra tette sisakját.

„Igen, jól tudom, nem, azaz nem csak az ország hibája ez, a világ nincsen rendben. Nincs könyörület. Nincsenek kötelékek. Mind jobban magamra maradok. De választott hazámba teljesen bele vagyok bolondulva — nagyon szeretem...”

Gábrriel lesütötte a szemét. Alig észrevehetően megcsóválta a fejét.

„Hajdan úgy döntöttem, hogy ide száműzőm magam” — folytatta a fiatalember.

„Úgy határoztam, hogy itt maradok. Hogy itt élek és amennyire tőlem telik, hozzájárulok a védelméhez vagy megóvásához, tündökléséhez. Nem is tudom, hogyan fejezzem ki magam. Beléptem ebbe az evilági bandába. Mely tagadhatatlanul evilági. Néhányunkból befogadó hazánk szolgálatára mindig kész motoros lett. Gyorsan hozzáteszem: egy tökéletesen békés banda, hisz tudja. Olyannyira, hogy Magát választottuk példaképünknek, Gábrriel, s azt másoljuk itt, amit maguk képviselnek, maguk mindannyian, a saját szférájukban. De elkalandoztam...”

Gábrriel szája mosolyra görbült. Végig nagy figyelemmel hallgatta a fiatal motorost.

„Régen történt, hogy először találkoztam vele. Ma már távolinak tűnnek azok az évek. Egy laboratóriumban történt, ahová gyakran

eljárt. Egy rövid ideig magam is ott dolgoztam. Akkoriban háború dúlt az ország kapui előtt. Nem a határon. A szomszédos országokban. A vidék egy része lángba borult...”

Gábriel szárnyát halkan megrebbentve tapintatosan nyugalomra intette a fiatalembert.

Aki engedelmesen így folytatta:

„Nem vett észre. Egy fiatal nő társaságában volt, aki minden jel szerint neki dolgozott. Éppen rendre utasította az asszonyt. Keményen. Egyébként nem tudom, miért. A nő meg sem szólalt, teljesen meghunyászkodott. Szemrebbenés nélkül tűrt. Emlékszem, egy padon ült a bejáratnál, összeszorított térddel, miközben a férfi előtte állt, s fel alá járkált. Majd odafordult hozzám, a hangja pedig hirtelen még egy árnyalattal magasabban szólt. A nő rettegett. Keze, térde, egész teste remegni kezdett, és sírt...”

„Igen, tudom” — mondta Gabriel. „Én is ott voltam ennél a jelenetnél. Természetesen anélkül, hogy felfedtem volna magam.”

Szemmel láthatóan igyekezett nem ítélni.

A fiatal motoros folytatta:

„Aztán minden biztonnyal érdeklődött felőlem. Talán a recepción. Hogy megtudja, ki vagyok. S mit csinállok ott. Nem emlékszem már pontosan. Annyi bizonyos, hogy odalépett hozzám, s különösen széles mosollyal arcán megszorította a kezem. Anyanyelvemen szólt hozzám. Teljesen hibátlanul. Nagyon szép kiejtéssel: »Ebből a háborúból maguk, maguk másfélék, biztosan semmit nem értenek...«

Arra készültem, hogy megmondom neki, már nem a saját házában élek. De nem hagyott rá időt: »Mielőtt politikusaik, értelmiségijeik és újságíróik ítélnének, jól tennék, ha tájékozódnának. Behatóan. Alaposan. Jöjjenek ide, éljenek ezen a vidéken egy ideig. Beszéljenek az emberekkel. Tanulják meg a történelmet, melyet — úgy tűnik — nem ismernek. Legyenek nyitottak a népek emlékezetére, s tiszteljék az egyénekét...«

Furcsamód erről úgy beszélt, hogy nem lovalta bele magát. Emlékszem. Hangjában volt valami különösen szűkölő, enyhén keserű színezet. Beszédét időről-időre egy-egy erőltetett mosollyal kísérte, mely már-már vicsorgásra emlékeztetett...”

A fiatal motoros elhallgatott, mereven nézett maga elé. Emlékeibe merült, és nem tudta kiszakítani magát a történetéből.

„Később odalépett hozzám: »Nemrégiben kifejtettem a véleményemet az egyik újságjukban« — vetette oda, kissé pökhendien. Nem kétséges, hogy valamilyen reakciót várt tőlem. Én azonban csak hallgattam. Tiszteletteljesen. Csodálva. Diszkréten.”

„Megértelek” — mondta Gábriel. „Magam is érdeklődve figyeltem abban a pillanatban.”

Úgy tűnt, mintha az ifjú motoros nem is hallaná. Továbbra is emlékeibe merült.

„Időközben megjelent a zokogó fiatalasszony. Egy idő után már a férfi sem beszélt többet a háborúról. Egyébként másról sem. Odébb-

állt. Egy irodába vagy a munkaállomására, nem is tudom. A legmeghatározóbb emlék, melyet e találkozóról őrzök, egy kemény ember képe — ilyen híre volt — aki nem tűr ellentmondást. Olykor öntelt, tudatában saját jelentőségének, de...”

A fiatalember egy pillanatra elbizonytalanodott, majd szenvtelenül hozzátette:

„...hatalmas művész. Olyan, akikben korunk nem igazán bővelkedik.”

„Ez az oka — fűzte tovább Gábriel bizalmasan —, hogy egyhangúlag *magunk közé fogadtuk*. A név, melyet az előbb említettem, az ő neve — melyet egymás közt neki adományoztunk.”

Egy ápolónő haladt el mellettük. Egymás után mindkettejüket végigmérte, kedvesen rájuk mosolygott, anélkül, hogy egy pillanatra is lassított volna. Majd eltűnt a folyosón.

Az ifjú motoros láthatóan újra lendületbe jött.

„Gábriel, én még új motoros vagyok a bandában. Még sokat kell tanulnom az életről. A motorom... ez volt mindenem” — mondta reszketve, újra a könnyeivel küszködve.

Gábriel szárnyát finoman meglebbentve igyekezett vigasztalni, lelket önteni belé. De a simogató légáramlat hatás nélkül maradt:

„Az a küldetésem, hogy megvédjem. Megóvjam. Magas korára való tekintettel. Immár egy öreg úr. Gondoskodni kell róla. Továbbra is feltett szándéka, hogy megossza velünk mindazt az értéket, mely a lelkében lakozik. Mely a szívében rejtőzik. Az élet kegyetlenségét, de a szépségét is. Jó ember bőven akad. Bármilyen zord is a külvilág. A káosz felé haladunk. Lassan. Fennáll a veszély, hogy az új Atlantisz mindenestül magával sodor bennünket. Ő soha nem volt túl optimista. Manapság pedig még kevésbé az, mint valaha. *Az emberiség rossz úton halad*, ismételte egy ideje az én nyelvemen. Lassan hát! Lassan járunk... Nem kell rohanni! Hova is rohannánk? Csak nyugodtan. Örüljünk! Gondolkodjunk! Élünk! S erről nemcsak beszélt, hanem maga is így tett, példát mutatott. Az emberek azonban nem igazán szeretik ezt, az igazságot. Kigúnyolták, vagy megvetették. Azt mondták: nem fogunk kilábalni ebből a pokoli káoszból, ha csak az időnket vesztegetjük. Ő pedig nyugodtan így felelt: »De«.”

A fiatalember tűzbe jött. Eluralkodott rajta a pánik. Gábriel tanács-talan volt. Úgy tűnt, együtt érez vele, de *tárgyilagos* akart maradni:

„A hiba egyébként már megtörtént.”

„Ne vádoldj, Gábriel! Ne vádoldj! Hibáztatom én eléggé magamat! Nem hajtottam gyorsan, biztosíthatlak, magam is követtem a tanácsait — még motorozás közben is. Lassan. Nagyon lassan. Tudom jól, hogy az ütközés pillanatában nem voltál jelen. Arra kért mindannyiunkat, hogy óvjuk őt. Téged, és minket is. Csak addig, míg újra létre nem hoz egy szent teret, ahol átmenetileg gyakorolhatja művészetét. Hogy újra otthon érezze magát. Hála magának, hála

nekünk. A maga oltalmában, de — evilági értelemben — a mi védelmünk alatt is. Nem emlékezett rá, hogy e tér megteremtése egyben határai kijelölésével is együtt jár. Határokat von. Igen, a határról megfélemedezett. Talán megcsalta élemedett kora...

A közösen kijelölt határ mögött, a széles úton, hullámozott a tömeg, nagy volt a jövés-menés, zajlott a kaotikus ország egész élete. Természetesen tisztes távolságra. Szó sem volt arról, hogy erről az oldalról bárki is védelmezze.

Befejeztem a szolgálatomat. Egy másik motoros váltott fel. Útnak indultam, a határ túlsó oldalán, természetesen a kaotikus élet oldalán. Lassan. Ahogyan tanította. Mit mondhatnék, Gábiel, csak egy óvatlan pillanat volt. Csupán néhány lépéssel, de átlépte a határt, s talán még csak észre sem vette. A pillanat töredéke elég lett volna. Az ő részéről. Vagy az enyémről. Aprócska figyelmetlenségünk oly valószerűtlenül forrott egybe... Aztán bekövetkezett az ütközés, Gábiel. Nem volt különösebben heves, egyáltalán nem. Inkább a súly volt a gond. A motoré. A motor súlya önmagában elég lett volna, hogy a földre taszítsa. S engem kibillent sen az egyensúlyomból. A bukás súlya — hisz tudod, miről beszélek. Egy megfáradt művész. Tudom, ez nem mentség. De hisz olyan lassan vezettem, s még a kaotikus életben is megfogadtam a tanácsát."

A fiatal motoros sírva fakadt. A kamera, egy lassú, nagyon lassú fárttal ráközelített az arcára és a könnyeire. Egy élemedett korú aszszony kiáltott fel ridegen a háttérből:

„Ennyi!”

A kórház folyosójára mély csend ült, majd a nő szárazon és parancsolóan így szólt: „Folytatjuk! Mindenki a helyére! Következő jelenet.”

Semmi kapkodás. Tompa léptek, visszafogott mozdulatok. A technikusok újra elfoglalták helyüket. Gábiel úgyszintén. Végül, miután letörölte könnyeit, a fiatal motoros is.

„Kamera forog!”

Az operatőr szenvtelenül és határozottan felelt.

„Forog.”

„Az ütközés pillanatában, Gábiel, volt időm, hogy a szemébe nézzek. Több másodpercen keresztül, mielőtt az aszfaltra roskadt volna. Pillantása azt kérdezte: »Látok?« Majd a zuhanás előtt, alig érthetően, azt suttogta: »Folytassuk a forgatást«. Tudtam, hogy nem hozám beszél, hanem Charishoz, az asszisztenséhez, és Pavloshoz, az operatőréhez. Persze mindketten odarohantak. Ott voltak mellettünk, és ők is hallották. »Ne álljunk le, nyugodtan vegyünk fel mindent, ami ettől fogva történik. Vegyük fel. Tekintetünkkel lassan pásztázva a káoszt.« Majd eszméletét veszítette. Ott feküdt, mozdulatlanul és tehetetlenül a gyorsforgalmi út mentén. A kikötő közelében.

A stáb folytatta a munkát. Először a kiáltozó embereket vette. A közlekedést. A pokoli lármát. A fütytyjeleket, melyekkel a forgalmat igye-

keztek lassítani, a hullámzó tömeget a láthatatlan kerítés túloldalán. Aztán az első vitákat, melyek felszításához oly nagy tehetségünk van ebben az országban. Majd, minden átmenet nélkül, alig néhány lépésre a földön fekvő testtől, rettenetes kirekesztettségemet. Még mielőtt nekem estek volna. Vagy inkább a pillantásokat, melyekben szikrányi együttérzés sem volt. A kiközösítő pillantásokat, Gábiel.”

A kamera elfordult a két arcról, és lassú, száznyolcvan fokos fordulattal megállapodott egy csukott ajtón. A háttérből a következő hallatszott:

„Charis kézbe vette a dolgokat. Odalépett a földön fekvő, eszméletlen öregemberhez, és megsimogatta az arcát. Természetesen felismertem. Oly sok év múltán is. Idővel ő is ugyanolyan keménnyé vált, mint a mestere és — ki tudja, hogy ez okból-e — maga is e titkos *láncolat* része lett.

Megértette. Titkon továbbra is kommunikálni tudott a földön fekvő öregemberrel. Kivezényeltek egy könnyű hadtestet, Pavlossal, hogy felvegyék, amint megérkezik a segítség. A mentőautó. Amit valós időben vettek. Hosszú plán-szekvencia, a mentőautó defektje a város kellős közepén. Ahogy telik-múlik az értékes idő: a hiábavaló sürgölődés, a motor, ami nem indul újra, a tehetetlenül pánikoló, kiáltozó mentősök, akik hevesen egymásnak esnek, majd a függőben maradt idő. Hívták a központot. Sikertelenül. Charis, Pavlos és a többiek mindezt felvették. Lassan. A drámai jelenet másik végpontján az ájult öregember talán még látott. Látta, milyen lassú is a valós idő. Látni! Kétségtelenül ez volt az!

Ekkor kiküldtek egy másik mentőt. A forgatócsoport követte. Azért mesélem el ezt neked Gábiel, mert te másutt, másfelé jártál. Újabb plán szekvencia, még nyomasztóbban lassú és drámai. A dudák, a felhajtás, az agresszió, az idegesség, az autók. A hihetetlen dugó. A második mentő, mely elakadt, és nem jutott előbbre. A sziréna, a fényvillogó, melyek természetesen semmilyen hatással nem voltak a káoszra, holott élet-halál kérdéséről volt szó.

Charis és Pavlos tovább filmezték a lassú időt. Ahogyan Ő kérte.

Ekkor, e különös, gyászos jelenet másik sarkából az eszméletlen öregember — érzékelve, hogy továbbra sem érkezik semmi — mintegy önkívületében felvetette, hogy hívjanak fel egy minisztert. Persze nem abban az értelemben, ahogyan maga gondolja, Ő ugyanis semmiről nem akart tudni. Nem a megfelelő minisztert hívták. Semmit nem fogott fel. Letette a telefont. Mert, Angyal Fia, az ilyesféle miniszternek ez semmit nem jelentett. Ekkor egy harmadik mentő — igen, persze, pont, mint a mesékben — indult el a Kikötő egyik kórházából. Közelebbről. A csapat alig tudta követni. Mi-csoda káosz ebben a végtelenül szervezetlen lassúságban! De mindent felvettek, valós időben...”

Úgy tűnt, a fiatal motoros hosszú beszámolója végére ért. A kamera mögött kinyílt egy ajtó és kilépett rajta egy sebész, nyúzott, sötét ábrázattal. Pavlos kamerája odafordult felé:

„Már semmit nem tudtunk tenni. Sem a teste, sem az agya nem tudott megküzdeni a lassú segítséggel.”

Csend lett. Mint felvétel közben. Charis odabiccentett az orvosnak, aki így folytatta:

„Mielőtt meghalt, csak ennyit mondott: *Tetszik ez a forgatókönyv. Remélem, hogy a film siker lesz. Íme, ezt láttam. Mindannyiótoknak köszönöm.* Majd meghalt. Arcán vigyorra emlékeztető, halovány mosollyal. Nem tudnám pontosabban meghatározni. Mosoly volt, de valami beárnyékolta.”

„Csapó!” — kiáltotta Charis.

A csapat csendben távozott.

„Angyal fia”, mormolta újra Gábiel, aki — azzal, hogy a nevéen szólította — békejobbot nyújtott és a távolba meredt.

A fiatal motoros a padra tette sisakját és zavartan odafordult hozzá:

„Angyal fia — mit is jelent ez magának valójában?”

„Nem tudom” — mondta Gábiel. „Nem tudom.”

Pécs, 2014. május 15–16.

Bereczki Péter Levente fordítása

MOHAI V. LAJOS

A tegnapi hóhérok

Ingeborg Bachmann-nak (1)

„...egy halottas házban
aranyserlegből isznak
a tegnapi hóhérok.”
(Ingeborg Bachmann: Korai dél)

*Az őszi kert korhadó fényeivel
egy szín alá fogja a száműzött délutánt,
s ahogy a Hold halad, végzi a dolgát,
időm megnehezül, ürül tovább.*

*A diólevél a gyermekkor vágyát
utánozza, de az utak végén ott a tér,
ahonnan egykor a vágyak kiáramoltak,
ahol a lovakat elnyelte a messzeség.*

*A szeneslovak! Az elveszettek!
Honvágyam az istállóig ér!*



*Új csillagpályát jelöl ki a lábak
irama a tegnapi hóhérokért.*

Van-e halálmadárdal?

Ingeborg Bachmann-nak (2)

*„van-e kuvik? van-e halálmadárdal?
(Ingeborg Bachmann: Levél, két változatban)*

*Szívükben elhagyott utak alusznak.
A szél dalokat utánoz, gyanútlan
hirdeti erejét; a felhőző égen
ammónia-pára: ennyi a halálból elég.*

*A gyermekkor-diólevél valutája
az elveszettnek is jelet ás.
A sebesült szeretet torlaszai közt
a némaság büntetése sújt le rád*

*Ólmos mezejével előre hajt a Nap,
a szél örvénye búcsúdalt utánoz.
Kérdened: van-e halálmadárdal?
A kuvikból van elég!*

A szökőkút közepébe diszkosz hull

Ingeborg Bachmann-nak (3)

*„a szökőkút közepébe diszkosz hull”
(Ingeborg Bachmann: Levél, két változatban)*

*A falikútnál kicserepesedik a szél,
Róma dombjain elhull a szerelem.*





*A kőpárkány gallérjához nyughatatlan
angyalfej hajol; minden emlék visszatérne.*

*Az Örök Várost pernye borítja,
kétezer év álarca porba hull.
A széncinkék szíve rendesen dobog még,
a haláltánc kazamatákba szorul.*

*Földalatti nappal fogja le szemed,
a halál küszöbe ez, darazsak füzére;
„a szökőkút közepébe diszkosz hull”
az ijedt víz elcsorog a felejtés jelére.*

A vesztőhelyek most üresek

Ingeborg Bachmann-nak (4)

*„A vesztőhelyek most üresek,
keresnek és nem lelnek minket.”
(Ingeborg Bachmann: Dalok egy szigetről)*

*A hét domb köd-béklyóba verve áll,
Róma összeomlik, mint a kártyavár,
a málladék-testet latrok tapossák,
a gyászkarzatán festett jégmadár!*

*Az apokalipszis sípoló hangjára kelsz;
szökőkút éhes csobogása; elrabolta a
vágynak az éj, látomás volt: török
félhold a vadszedér-ízű éjszakában!*

*A féltékenység szoros pántja bemetszi
szűkiülő napod; a vesztőhelyek most üresek,
de a máglya helye áll, turista-paradicsom,
kockajátékhoz Isten kezében a pohár.*



A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

VÖRÖS ISTVÁN

Simon Róberttel

1939-ben született Párizsban. Orientalisztikát és klasszika-filológiát hallgatott a budapesti bölcsészkaron. Tanulmányait Egyiptomban és Tunéziában folytatta. Tudományos érdeklődése széles spektrumot ölel fel. Foglalkozik az iszlám kialakulásával (Az iszlám keletkezése. Bp., 1967; Recherches sur la jeunesse de l'Islam. Bp., 1979; Meccan trade and Islam. Problems of origin and structure. Bp., 1989). Elkészíti az első tudományos értékű Korán-fordítást (Bp., 1987), melyet ugyanilyen terjedelmű kommentárral lát el (A Korán világa. Bp., 1987). Foglalkozik a legnagyobb arab társadalomtudós, Ibn Khaldún (1332–1406) életművével (Bevezetés a történelembe. Bp., 1995; Ibn Khaldún. Történelemtudomány és birodalmiság. Bp., 1999; Ibn Khaldún. History as science and the patrimonial empire. Bp., 2002) és Goldziher Ignác (1850–1921) munkásságával (Ignác Goldziher. His life and scholarship as reflected in his works and correspondence. Leiden – Bp., 1986; Goldziher Ignác. Vázlatok az emberről és a tudósról. Bp., 2000). Az utóbbi években keletkezett tudományos munkái: Etűdök a halálról. Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámban (Bp., 2013); Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig (Bp., 2014); Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája (Bp., 2016). Fontos megemlíteni szerepét a perzsa irodalom magyarországi közvetítésében, antológiák összeállítójaként, szerkesztőként, tanulmányok írójaként (Tolvajok kútja. Perzsa népmesék. Bp., 1963; Perzsa költők antológiája. Bp., 1968; Mai perzsa elbeszélők. Bp., 1973, Klasszikus perzsa költők. Bp., 2002). Jelentős szerepet vállalt a manicheizmus forrásait bemutató könyv (Máni és a fény vallása. Bp., 2011) létrejöttében. Az iszlám megismertetése végett elkészítette az Iszlám kulturális lexikont (Bp., 2009). Az idén jelent meg Buddha vagy Jézus. Barlaam és Jozaphát a vallások keresztútján (Bp., 2017) című összehasonlító vallástörténeti munkája.

Professzor úr, hogy fér ennyi minden az idejébe?

Az utóbbi 15 évben, a sors kegye folytán, sikerült évenként megírnom és megjelentetnem egy könyvet. Ez nyilvánvalóan nem „normális”, és az életút egyfajta kegyelmi állapotából magyarázható. Tekinthető ez egy félévszázadnyi tudományos „vetés” egyfajta betakarításának. Ám ehhez kellett az életvitel nyugodt kiegyensúlyozottsága, aminek a feltételeit a feleségem (maga is kiváló vallástörténész) biztosította, s fontos volt, hogy nem kellett megalkudnom semmiféle külső kényszerrel. A kérdés összefügg azzal a nem jelentéktelen egzisztenciális-társadalmi problémával, hogy lehetséges-e egyáltalán Kelet-Közép-Európában életművet létrehozni? Ehhez az életút szerves építkezése és kiteljesedése kell. Kelet-Európában ez, gondoljunk csak a legutóbbi évszázadra, lehetetlen. Itt 20–25 évenként egy-egy történelmi kataklizma zárta ki az életutak és a tudományos pályák folyamatos és zavartalan kiteljesese-



dését. Ha megnézzük az előttünk élt nemzedékek nagyformátumú tagjainak a sorsát is, valóságos rommezőt látunk. Aztán meg fontos, amit a *Kohelet* mond (3.2–3: „Mindennek rendelt ideje van... ideje az ültetésnek és ideje a kiszakításnak”). Én a megfelelő *kairosz* időben, tehát fiatalkoromban tanulmányozhattam a keleti életformákat, férfikoromban tanítottam számos helyen, s időseodvén megpróbálom betakarítani a beérett termést. Hogy mindebből kialakul-e életmű, azt eldönteni, természetesen, nem az én feladatam.

Milyen indítékok vezették, mikor tudományos pályáját a sokáig, rendkívül összetett orientalisztika felé irányította?

A genetikailag meghatározott matematikusokon és zenészeken kívül természetesen nincsenek előre elrendelt „vonzások és választások”. Az viszonylag hamar kialakult bennem, hogy társadalomtudományi elméleti kérdések érdekelnek. Az egyetemen ugyan klasszika filológiát is végeztem, ám egyre inkább az iranisztika és az arabisztika kötötte le az érdeklődésemet. Tudvalévóan a klasszikus ókor a mai ember számára minden üzenetét elvesztette. Ugyanakkor annak művelése a nyugati tudományos műhelyekben elképesztően elburjánzott, ám amellett, hogy ez már a kutatók belügye lett, igazán lényeges problémák már nem merülhetnek föl. A keleti világ viszont a görög-perzsa háborúk és Nagy Sándor keleti hódításai óta egyszerre jelentett Nyugat számára elméleti problémákat és állandó gyakorlati kihívást. Hangsúlyozni kell, hogy önmagában semmi nem ismerszik meg, minden csak a „másik” által eszmél magára. Már Hérodotosznál a görögség sajátosságai a perzsákkal való összehasonlítás révén fogalmazódott meg. Én három keleti fejlődést: az arabot, a perzsát és az indet próbáltam közelebből megismerni, s egy idő után úgy véltem, hogy az iszlám kialakulása és az általa meghatározott történelmi alakulat jellege jelenthet egy egész életre szóló elméleti kihívást. Ennek műveléséhez persze elengedhetetlen egy sor más diszciplína alapos ismerete. Az első munkám e téren, *Az iszlám keletkezése* éppen félévszázada jelent meg, s a múlt esztendőben megjelent könyvem, amelyben *A muszlim társadalom anatómiáját* próbáltam mélyrehatóan elemezni, ötven év kutatását zárta le egyfajta szintézis gyanánt.

Milyen nehézségekkel kell megküzdenie egy európai kutatónak, ha a Kelet gondolatvilágának mélységeihez akar jutni?

E kérdés kapcsán elgondolkodhatunk a történelem és a kultúratudományok alapproblémájáról, arról, hogy lehetséges-e egyáltalán, és ha igen, hogyan, a „másik” megismerése? Az ember (s ezt csak a nevelés és a kultúra módosíthatja) lényegénél fogva elutasítja a „másikat”. A 18. századig Európa csak kényszerből folyamodott az „idegen” valamelyes megismerésére, akit a maga mércéi szerint szemlélt. Gondoljunk csak az ókori görögök idegenszemléletére. A „barbárnak” tekintett népek nyelvét úgyszólván egyik velük érintkező görög sem tanulta meg, s elütő szokásaikat az *interpretatio graeca* alapján próbálták magyarázni. A nem-európai népek tudományos megismerésének az igénye, így az orientalisztika, csak a 19. században jelentkezik, nem valami dicső születési körülmények között (egzotizmus, a gyarmatosítás Európa-centrikus szemlélete stb.). Az így kialakult keletkutatás



ellen bizonyos joggal intézhetett még 1978-ban is a palesztin származású amerikai irodalomtörténész, Edward Said híres/hírheft könyvében, az *Orientalism*-ban heves támadást, mondván, hogy a tudományoknak nem tekinthető európai orientalisztika minden, csak nem elfogulatlan tudomány, sokkal inkább az Európa-fölény uralmi aspirációinak ideológiai kifejezése. Hozzá kell tenni, hogy a marxizmus hozadéka a Kelet vizsgálatához, az úgynevezett „ázsiai termelési mód” ugyanebbe a modellbe illeszkedik. A 19. század nagy teljesítményei nem egyszer úgy születtek, hogy mögötte nem állt élő érintkezés a Kelettel (hogy csak egy példát említsünk: Max Müller, az összehasonlító vallástörténet megalapozója és India nagy kutatója nem járt soha Indiában). Ma ez elképzelhetetlen. Valamirevaló kutatás legfontosabb előfeltétele a vizsgált kultúra mélyreható megismerése a helyszínen. Én a hatvanas évektől legalább négy évet töltöttem Keleten. A nyelv, a kultúra és a „terep” mélyreható ismerete mellett egy másik alapvető követelmény az értékelés kiegyensúlyozottsága, amit úgyszólván lehetetlen megvalósítani: gondolok itt a weberi „értékmentes” elemzés követelményének és az elkerülhetetlen történelmi mérlegre tevés alig megvalósítható egyensúlyára. Ezt valamennyire a kutató gondolkodói formátuma és emberi integritása biztosíthatja.

Lehetséges a Koránt lefordítani, és lehetséges az olvasó számára megérteni?

A kérdés első felére voltaképpen nemleges választ lehet adni. Az évenként gyarapodó kísérletek növekvő száma is ezt bizonyítja (angolul több mint 10 fordítás, franciául 14, németül 15, perzsául legalább 50, törökül több mint hetven). Ennek számos oka van (a fogalmak és frázisok nagy része homályos és többértelmű, olyan személyekre és eseményekre történnek utalások, amelyeket nem ismerünk, nincs igazi kritikai *textus receptus*), amelyek között talán a legfontosabb, hogy az egyes fejezetek mondanivalója nem folyamatos (kivétel a 12., úgynevezett „József-szúra”), hanem tipikusan rövid — két-három versből álló — közlésekből áll, amelyek igyekeznek nyomtalanul eltüntetni keletkezésük körülményeit, s emiatt a legtöbbször teljesen esetlegesen kapcsolódnak a mellettük álló — esetleg több év különbséggel keletkezett — hasonlóknak látszó közléshez. A kései kommentárok mindent megmagyarázni törekvő igyekezete a legtöbbször nem meggyőző (magából a magyarázandóból magyarázzák a megmagyarázni valót). Ezért a fordítási kísérlet (több lehetőség közül kiválasztani egyet) csak a jéghegy csúcsa, ami a szükségképpen hozzávetőleges kommentár révén nyer valamelyes értelmet. Ez utóbbi majdnem hogy fontosabb a szövegnél — föltéve, ha mélyreható, korrekt filológiai, történelmi, vallástörténelmi hermeneutikai magyarázatról van szó (ilyent én hármat ismerek: Richard Bell angol /1937–9/, Régis Blachère /1949–50/ francia és Rudi Paret német kísérlete /1966–71/). A kérdés második fele összefügg az elsővel. A Goethe által is *quodlibetartiges*-nek („egyvelegnek”) jellemzett szöveget alapos és megbízható kommentárral érdemes olvasni (kivételt képeznek a költőiséget nem nélkülöző korai mekkai szúrák). Ez természetesen megnehezíti az esztétikai recepciót. Az utóbbit (a történelmi



háttér nélkül) két kísérlet közvetítheti: az egyik a keleti művek utolérhetetlen német fordítójának, az orientalisztikában is rendkívül jártas Friedrich Rückertnek (1788–1866) halála után megjelent nem teljes költői fordítása (1888, 1996), a másik az angol orientalista, Arthur John Arberry (1905–69) verziója, a *The Koran Interpreted* (1955).

Milyen tanulságokat kínálhat számunkra az iszlám?

Ezúttal két jelenségre hívnám fel a figyelmet. Az első már aligha követhető, a másodikból talán tanulhatunk. Az előbbi az iszlám közösségi jellege. Tudjuk, a kereszténység kezdettől fogva az egyéni választást hangsúlyozza, s ismeretes, hogy (különösen a protestáns felekezetek) nem gátolták a modernitás emberi vonatkozását: a polgári individuум kialakulását. Az iszlám végig megőrzi a közösség meghatározó szerepét, ami jelentősen megnehezítette a szabad választással rendelkező egyén kialakulását. Gondoljunk csak arra, hogy az iszlám öt „oszlopából” négy (a napi öt istentisztelet, a böjt, a szegényeknek stb. járó alimizsna, az évenkénti zarándoklat) közösségi előírásnak tekinthető. A muszlim számára két vonatkozási pont létezik: a helyi közösség és a muszlim *umma* (vagyis nemzet például nem létezik). Az iszlám közösségi jellegéből érthető, hogy ahol a közösségi gyökerek még erősek voltak (Fekete-Afrika, India, Indonézia stb.), ott az iszlám sikeresebben térített a kereszténységnél. Az újabb idők nagy exodusai ezt a közösségi meghatározottságot is felbomlással fenyegetik. A másik tanulság a különböző kihívásokra adott válaszok. Egy nép történelmét a nem nagyszámú *korforduló* alapvetően meghatározza: e kihívásokra adott válaszok mutatják egy nép életképességét: lehet jól felelni (változtatással és a legjobb erők mozgósításával), és lehet rosszul reagálni (bezárkózással, stagnálással és irracionális „szabadságharccal”). Az iszlám a korai (belső) kihívásokra: a mohamedi iszlám föllépésére és az *Abbászida* korfordulóra jól válaszolt, majd a 13. századtól kezdve (a külső) kihívásokra: a mongol hódításra, a napóleoni „kalanddal” kezdődő európai gyarmatosításra már nem, legutóbb pedig az úgynevezett „arab tavasz” teljes kudarcát követő részleges társadalmi összeomlásra, s a nyomában járó páratlan menekülthullámra egyre rosszabb válaszokat adott, ami permanens válsághoz és immár behozhatatlan leszakadáshoz vezetett. Ez utóbbiból (tehát az újabb és újabb kihívásokra adott egyre rosszabb válaszokból) nekünk is tanulnunk kellene.

Elméletileg a három monoteista vallás áll legközelebb egymáshoz. A történelem azt mutatta, hogy kapcsolatuk nem éppen harmonikus. Hogy alakult az iszlám kapcsolata a zsidókhoz és a keresztényekhez?

A három vallást összekötik a közös eredetek: a kereszténység a judaizmusból sarjad, az iszlám pedig, legalábbis kezdetben, a testvérvallások folytatásának tekintette magát. Mindhárman ősöknek tekintették Ábrahámot, hitvallóit pedig „Ábrahám gyermekeinek” nevezik. Ez abból a hiedelemből fakad, hogy Yahwe először vele kötött kölcsönös szerződést (Ter 15,18), emiatt ő Yahwe, illetve Allah „barátja” (Ézs 41,8: *óhabí*; vö. Korán 20:7, lásd az Újszövetségben Jak 2,23: *kai filosz theou ekléthé* = „Isten barátjának nevezetett”; Korán 4:125: *wa'ttakhadza'lláhu Ibrahímá khalílan* = „Allah Ábrahámot barátjának választotta”). A szoros rokonság azonban nem egymás tiszteletébe, hanem kölcsönös gyű-



lötségbe torkollott. A történelemből persze tudjuk, hogy ez nem egyedülálló. Káintól és Ábeltől a közös gyökerű, de később külön útra tért rokonok általában gyűlölik egymást, különösen, ha a másiknak sokkal tartoznak, és azt igyekeznek minden módon elfelejteni. A három monoteista vallás egymás iránti ellenséges érzülete rányomta bélyegét a történelemre. E téren jelentős különbségek vannak közöttük. A kereszténység mindkét „testvérvallást” ellenségének tekintette. A 11. század után elkezdődő zsidó pogromok és az iszlám elleni keresztes hadjáratok csak a jéghegy csúcsát jelentik. A zsidók a muszlimokkal, majd a keresztényekkel szemben is kialakították (az úgynevezett „gazdanépek” iránti) kettős magatartásukat, amit Xavier de Planhol nyomán „centrifugális integrációnak” nevezhetünk, vagyis politikailag, társadalmilag és kulturálisan — a válsághelyzetek kivételével — szervesültek az adott társadalmi anyagcserébe, ugyanakkor megőrizték etnikai és vallási különállásukat a *connubium* (egymás közötti házasság) és a *commensalitás* (együtt étkezés) hatszázvalahány szabályával. Az iszlám szabályt erősítő kivételt képezett. Mohamed, tudjuk, védett státuszt biztosított az alakuló iszlám rendszerében a zsidók és a keresztények számára. Válságmentes időszakokban az utóbbiak egyfajta „középosztály” szerepet próbáltak betölteni az udvarhoz kötődő elit és a főleg vidéki köznép között, ami a fellendülő kereskedelem, továbbá az elitet kiszolgáló intézményrendszer szolgálatából állott. Vallásilag motivált hecckampányok rendkívül ritkán, csak válságok idején alakultak ki. A klasszikus iszlám nagy részében és az ottomán birodalom időszakában alapvetően politikai és nem vallási szempontok érvényesültek. A Bizánccal, majd a keresztésekkel való esetleges kapcsolatok miatt erőteljesebb volt a keresztényellenesség, a zsidók ellen politikailag motivált ellenségesség soha nem merült fel. Jellemző, hogy az iszlámon belüli zsidóellenes polémákat az iszlámra áttért keresztények gerjesztették. Az utóbbi időkben persze mindez megváltozott.

Még egy lényeges kérdést érintünk, s ez az áttérés problémája. Érdekes föl hívni a figyelmet arra, hogy a 11. századig a muszlim birodalomban élt a keresztények nagyobbik fele, nem a latin Nyugaton. Az iszlám világ demográfiai és vallási alakulásához alapvető jelenség volt, hogy az alakuló *umma* a maga igen tekintélyes gyarapodását természetesen nem az arab muszlimok csekély számának a belső növekedésével, hanem az áttértek óriási számával érte el (ezen belül természetesen nem a zsidók játszották a főszerepet). Fontos megjegyezni, hogy az áttérések túlnyomó része egyáltalán nem erőszakkal történt, hanem a gazdasági és a szociális helyzet javítása miatt. Utaljunk néhány adatra: a 630-as években megindult hódítások idején Arábia népessége (a hódító arabok csekély számát nem számítva) 16.8 millió lehetett. Ebből 15.800 a keresztény és 168.000 a zsidó. Szíria népessége 633-ban (a hódítás előestéjén) 4 millió lehetett, ebből 3.96 millió a keresztény és 40.000 volt a zsidó; 900-ban még mindig csak a népesség fele muszlim; 1343-ban viszont a 1.2 millió lakosból már csak 120.000 ezer a keresztény és 12.000 a zsidó. Az újabb időkben a keresztények főleg Liba-

nonban és Egyiptomban élnek. A zsidók száma Izrael állam megalakulása után immár alig mérhető. E folyamat fölveti azt a kérdést, hogy mi lehet a vallás lehetséges szerepe a néppé válás folyamatában. Megállapítható, hogy a vallás (az etnikai vallásokon kívül) nem kötődik etnikumhoz (itt a judaizmus az egyetlen kivétel). Népiségtartó szerepe csak akkor van, ha annak speciális formája a kultúrával, életmóddal és értékrendszerrel fonódik össze. Ez valamelyest a koptokra érvényes. Le kell vonni a tanulságot, hogy a vallási összetartozás ereje hosszabb távon kevesebbet nyom a latban, mint a szociális, gazdasági és társadalmi szempontok.

Változott-e a muszlim világ, mióta a hatvanas években Egyiptomban tanult? Nem a politikai eseményekre, hanem a mélyben munkálkodó társadalmi erőkre gondolok.

Az utóbbi félévszázad a Közel-Kelet egyre gyorsuló lepusztulását hozta. Felmerül a kérdés, hogy ez az utóbbi évek fejleménye-e, vagy egy hosszantartó folyamat végeredménye? Véleményem szerint az utóbbról van szó. Ennek magyarázata az, hogy az iszlám világ a modernizálás európai kihívásának nem tudott megfelelni: képtelen volt mélyreható reformokat kialakítani az intézményrendszerben, nem tudta kialakítani a demokrácia elemi formáit sem, az oktatás jellege és színvonala nem felelt meg a technikai forradalom egyre növekvő elvárásainak, s az iszlám kizárólagos társadalmi szerepét nem sikerült radikálisan csökkenteni. A 19. század közepétől a 20. század közepéig terjedő időszakot még lehetett úgy jellemezni, hogy a közvetlen európai uralomból fakadó koloniális függés nem tette lehetővé a szükséges reformokat. Ám a függetlenség elnyerése utáni bő félévszázad csupa kudarcot hozott: a nasszeri „arab szocializmus”, a Qadáfí által hirdetett „harmadik út”, s az egyre reménytelenebb kísérletek a nagyobb politikai egységek létrehozására nem bizonyultak valós alternatíváknak. Ez torkollott az úgynevezett „arab tavasz” látványos összeomlásába, ami, úgy tetszik, nem új típusú demokratikus megmozdulás volt, hanem idézte a klasszikus iszlám tömeges elégedetlenségének a forгатókönyvét, ami után mindig ugyanaz a hatalmi struktúra lépett színre, csak még rosszabb szereposztásban. Az iszlám által meghatározott társadalom jellegéből következett, hogy e folyamat nem az iszlám háttérbe szorítását hozta (ez egyrészt a társadalom önfeladását jelentette volna, másrészt nem volt mivel helyettesíteni azt), hanem az iszlám legrosszabb szélsőséges formáinak az előretörését, ami egyenesen vezetett az úgynevezett „Iszlám államig” — ez a klasszikus iszlámban a saját hitsorsosait gyilkoló *qarmatákat* és az *asszaszinokat* idézi.

A mai ellentétek leírhatók-e egyáltalán vallási vagy pusztán vallási ellentétként?

Az iszlám különböző formái kétségkívül rányomják bélyegüket a társadalmi folyamatokra, s noha a demográfiai folyamatok (főleg Egyiptomban), a munkanélküliség s a szegénység egyre inkább jelentkeznek, ezek is vallási módon artikulálódnak (a kilencvenes évek előtt fundamentalista csoportok kialakulását nem kis mértékben ezek a problémák hívták létre). A „vallási mező” vonatkozásában két jelenségre hívom föl a figyelmet. Az iszlám világ megosztottságának egyik okozója kétségkívül a síita és a szunnita ortodoxia ellentéte, amit az

áyatolláhok Iránjának hatalmi aspirációi állandóan ébren tartanak. Tudjuk, a szunna a teokratikus közösség, a sí'a a khárizmatikus imám elvén alapul, s ellentétük kibékíthetetlen. A másik jelenség az a sajátos paradoxon, ami a *mainstream* iszlám és az újabb keletű iszlámizmus között feszül. Az általános ítélezések előtt mindig kötelező tisztázni, hogy kik képviselik az iszlámot? A mindennapok során természetesen a csendes többség éli a külső kihívások és az állandósuló válság által egyre inkább megkérdőjelezett hagyományos iszlám befelé forduló formáját. Ugyanakkor az utóbbi jelenségek miatt az iszlám egyre szélsőségesebb formái jelentkeznek, amelyeket egy törpe kisebbség képvisel egyre agresszívebb módon, mégpedig a globalizált világ állandó megkérdőjelezésével. Az új évezred elejéig a csendes többség voltaképpen rokonszenvvel figyelte az előbbieket „fegyvertényeit” (így az ikertornyok elpusztítását stb.), az Iszlám állam borzalmaival azonban mind kevesebben azonosulnak. Ebben az esetben is elmondható, hogy az utóbbihoz hasonló gennyek góccokat nem kívülről lehet orvosolni, hanem az iszlámon belül lehet csak ellehetetleníteni.

A Korán különböző értelmezései közül melyik fogadható el hitelesnek?

A Korán jelentős részét a korábban említett jellegzetességek miatt többféleképpen lehet értelmezni (a fordítás óhatatlanul egyet ad vissza). Emiatt is rendkívül gazdag a kommentárirodalom (utaljunk csak at-Tabarí /839–923/ 32 kötetes *tafszírájára*). Az értelmezések azonban a „kinyilatkoztatások” okait, körülményeit, szereplőit és idejét, s nem Mohamed hirdetésének vallási alapjait érintik. Ez utóbbiak ráadásul — a Koránra és a prófétai hagyományra épülő — iszlám ortodoxia és a társadalmi gyakorlatot meghatározó vallástörvény, a *sarí'a* kialakulásával (főleg a 9. század) egyfajta *ne varietur* formát öltöttek, ami után az önálló jogértelmezés „kapui” is bezáródtak. Hangsúlyozni kell, hogy ennek révén lett az iszlám olyan társadalomintegráló háló, ami révén a politikai széthullás s a társadalmi válságok ellenére is a legutóbbi időkig egyedülálló módon fennmaradt az iszlám társadalom. Ugyanakkor a Korán alapvető tanainak a meg-nem-változtathatósága kizár minden mélyreható reformot. A különböző kísérletek kudarcai Muhammad ‘Abdútól Naszr Hámid Abú Zayd meghurcolásáig bizonyították a Koránra és a prófétai hagyományra épülő iszlám szent és sérthetetlen voltát.

Remélhető-e, hogy az iszlám is átmegy valamilyen modernizálódáson? Elképzelhető-e az iszlám demokratiázódása?

Az előbbieket alapján nem lehet kétséges a nemleges válasz. Ezzel kapcsolatban egy fontos paradoxonra érdemes föl hívni a figyelmet, amely jelentősen hozzájárult a változás patthelyzetéhez. Ez pedig a minden társadalom számára fontos hegemonia és legitimitás problémája. Tudjuk, főleg a 9. században zajlott le az iszlám történelem meghatározó eseménye, amely eldöntötte a társadalom jellegét: ekkor győzött az ókori keleti istenkirály modell (a társadalom felülről történő abszolutista irányítása) ellenében a teokratikus közösség hegemoniája, ami pyrrhusi győzelemnek bizonyult. A társadalmi gyakorlatban ugyanilyen sajátos kettősség alakult ki: a közösség hegemoniája nem intézményesült politikailag, ugyanakkor a hatalomgyakorlásnak nem volt a társadalomtól elfogadott legitimitása. A továbbiakban ezért a formális

és informális intézmények sajátos kettőssége alakult ki. A jogszolgáltatást, az adóztatást és a hadsereg működtetését az uralkodó formális intézményrendszere felügyelte, ám ezzel párhuzamosan léteztek a közösség és értelmisége, a vallástudók informális csatornái: a bazár, a mecset és a medresze (gondoljunk csak ezek szerepére például a sáh megdöntésében és Khomejni győzelmében). A két rendszer csak lázadások és tömegmegmozdulások idején érintkezett egymással, ám az egyetlen változás a régi helyzet megújítása lehetett más szereposztással (gondoljunk Mubárák fölváltásával Szíszi által).

Ha nincs modernizáció, elképzelhető-e, hogy éppen a demokratikus világ mostani struktúrájának lebontásában kapjon szerepet közvetve vagy közvetlenül?

Az iszlám világ mélyülő válsága, leginkább a legalább húszmillió európai muszlimmal és a végeláthatatlan muszlim menekültáradattal tagadhatatlanul befolyásolja az Európában kialakult demokratikus formákat. Természetesen nem az észak- és nyugat-európai országokban, hanem a minden téren alulfejlett kelet-európai térségben. Itt, ismeretes módon, nem alakult ki polgárság és civil társadalom, s nincsenek demokratikus hagyományok. Itt az önálló gondolkodás és cselekvés formái soha nem vertek mély gyökereket, s a könnyen önállósuló hatalom a felheccelt idegengyűlölet révén könnyűszerrel tudja manipulálni az embereket. Ezért azt lehet mondani, hogy nem a nem-létező demokráciát fenyegetik itt az iszlámtól kiinduló esetleges folyamatok, hanem a demokrácia kialakulásának a lehetőségét. Kitűnően föl lehet használni ezeket az autokrata uralmi aspirációk érdekében, s a civil társadalom csíráit is meg lehet semmisíteni. Az iszlám ebben a vonatkozásban vétlen vétkesnek tekinthető.

Az európai muszlim tudósok egy része keresi a dialógust a kereszténységgel. Menynyire van ennek esélye a sikerre?

Véleményem szerint semennyire. A kereszténység és az iszlám, lényegük szerint, kizárólagosságra törekvő univerzális vallások, amelyek minden más vallást alacsonyrendűnek tekintenek. A globalizáció korában az Ábrahám-vallások csak kényszerűségből, taktikailag és ideiglenesen függesztik fel a testvérvallás gyűlöletét, várva az igazságosító pillanatot — nem zárva ki néhány őszinte kezdeményezést. Az esetleges dialógusoknak/trialógusoknak egyetlen haszna lehet: a „másik” elhárításának pillanatnyi felfüggesztése valamennyire talán elősegíti annak elemi megismerését.

A manicheizmusról szóló könyv bevezetőjében a kultúra rohamos hanyatlásáról beszél. Meg lehet ezt a folyamatot állítani?

Nem lehet. Hadd tisztázzunk ehhez néhány dolgot! Különbséget kell tennünk *civilizáció* és *kultúra* között. A tudomány és a technikai ismeretek az előbbihez tartoznak, míg a különböző szimbolikus formák (a nyelv, a mítosz, a vallás, a művészetek, az irodalom és a történelem, vagyis a múlt dimenziója) a kultúra részei, az, aminek a révén, Pascallal szólva, az ember nemcsak az, ami, hanem ami lehetne, vagyis ami nélkül nincsen emberi autonómia és szabadság. A civilizáció a szükségszerűség birodalmát jellemzi, amelyben az ember a külső meghatározottság heteronóm, szükségleteknek alávetett életét éli. Ezt bizonyos korlátok közé lehet szorítani, s ezt szolgálja a tudomány, amellyel kapcsolatban egyedül alkalmazható a haladás fogalma. A polgári kor kialakulásával a társadalom kizárólagosan meghatározó mozzanata lett

a gazdaság szférája, a piac kereslet–kínálat elve, amely minden mást a maga képeire formál, s csak azt hagyja meg, ami a fogyasztás mind olajozottabb működését szolgálja. Az utóbbi jellemzője, egyebek között, a kellemesség és az élvezet elve, ami „sikeresen” megfosztotta az általa tolerált kultúrát korábbi kontesztáló, az adottat meghaladó jellegétől, s kialakította az adottat igenlő fából vaskarikát, vagyis a „tömegkultúrát”. Így a polgári korszak lett az első kor a világtörténelemben, amely kultúrák között, közösségek között, értékek között és hagyományok között. Ezek valaha összefüggő rendszert alkottak, amely megkövetelte a nevelést, a többgenerációs családot, az elsődleges közösséget és az értékeken alapuló normákat. A tömegfogyasztást szolgáló posztmodern korszak a hagyomány, a norma, a közösség és a közös értékek tagadására épül: norma helyébe az értékek közötti törvény, a közösség helyébe a tömegben létező arctalan egyes lépett, a nevelés helyébe pedig a hasznát hajtó, gyorsan avuló ismeretek elsajátítása lépett. A polgári kor végterméke pedig — s valójában ez adhat okot a rezignációra és a melankóliára — a saját „elidegenedését” élvező, azzal elégedett fogyasztó, akinek a boldogságát József Attila ábrázolta az *Eszmélet* című versében: „Láttam a boldogságot én, / lágy volt, szőke és másfél mázsa. / Az udvar szigorú gyöphöz / imbolygott göndör mosolygása. / Ledől a puha, langy tócsába, / hunyorgott, rőffent még felém — / ma is látom mily tétovázva / babrált pihéi közt a fény.” Korábbi korok embere a válságba jutott kultúrát újjáépíthette a hajszálgökökben folytatódó értékekre építve, a ma embere azonban nem tud hová „kihátrálni” a fogyasztás, a reklám és a celebek világából. Hozzáteesszük, hogy nem is akar.

Ha visszatekint félvszázados tudományos munkásságára, milyen tanulságokat vonna le?

A tudományos munka a társadalomtudományokban egyfelől félreismerhetetlen egyéni teljesítmény, másfelől társadalmilag értékelt és jó esetben felhasznált eszmei kínálat. Ha csak az utóbbi számítana, azt mondhatnám, hogy tudományos pályafutásom meglehetősen kudarcos volt itthon. Noha az idegen nyelvű munkáimnak volt visszhangja külföldön (egy-egy művemről tucatnyi recenzió jelent meg), itthon több mint húsz könyvemet a csendes érdektelenség övezte (többől még csak néhány soros recenzió sem jelent meg). Magyarán, ezt úgy, hogy az orientálistika túl későn jelentkezett, s ahogy a világirodalom elitklubjába már nem kerülhetett be keleti mű, úgy az időközben megszűnt közműveltség része sem lehetett már. A másik magyarázat az lehet, hogy egy-egy könyvem elolvasása talán komoly előismereteket és erőfeszítést igényel, ami az internet korában mind ritkább. Ám leginkább arról lehet szó, hogy amit nem szeretünk, azt nem is akarjuk megismerni. A kérdés szubjektív részére lényegében az első kérdésre adott válaszban feleltem meg. Több mint ötven éven át, külső kényszer nélkül építhettem föl az életművet, aminek az adhatja egyéni jellegét, hogy a különböző problémákat a magyar nyelv szeretetével, az anyag tisztázatával, elméletileg, történetileg és összehasonlító módon próbáltam elemezni. Így, noha az olvasók nem kényeztetek el, a kutatásban és az írásban a legutóbbi időig örömet leltem. Azt hiszem, ez lehet a legtöbb egy kutató számára.

KRITIKA

SIMON RÓBERT: POLITIKA AZ ISZLÁMBAN A muszlim társadalom anatómiája

A Corvina Kiadó gondozásában életre hívott Fontes Orientales (Keleti források) sorozatban jelent meg Simon Róbert akadémikus vaskos kötete (583 oldal), mely a politika helyét, szerepét, ellentmondásait és lehetőségeit kutatja az iszlám vallásában és civilizációjában. A mű a sorozat egy-egy korábbi tagjának, *Az iszlám fundamentalizmus: gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig* című, szintén Simon Róbert által jegyzett kötetének szellemi folytatása, hiszen mindkét mű a vallás és a politikai viszonyát feszegeti az iszlám keretein belül.

Bevezetőjében a szerző szabadkozik a cím miatt, és elárulja azt a műhelytitkot, hogy az eredeti cím *Islám és politika* lett volna, ám ezt végül elvetette, mert azt a hamis képet festette volna, hogy iszlám és politika azonos rangú fogalmak lennének, holott éppen az iszlám világában nem ez a helyzet. Mint minden, a politikum is az iszlám prizmáján keresztül értelmezhető csupán, és ezért a végül választott cím ezt a finom distinkciót valóban visszaadja.

A könyv, ahogy a sorozat valamennyi, korábban megjelent tagja két részből áll: egy bevezető tanulmányból és az azt követő forrásszövegből. A két szerkezeti elemből az utóbbi a hangsúlyosabb, hiszen maga a sorozat is eredeti forrásszövegek hiánypótló közlésére vállalkozik. A források magyar nyelvű fordítását lábjegyzetben olvasható kommentárok és magyarázatok teszik érthetővé az iszlám világában kevésbé jártas olvasók számára. Természetesen a politikai tárgyú forrásszövegek száma hatalmas, hiszen jogtudósok, filozófusok, államférfiak sokasága ragadott tollat, hogy megossza gondolatait a politikum egyes kérdéseiről, vagy saját korának kínzó problémáiról érő audienciájával, hiszen e művek mind a művelt közönségnek, ha nem éppen a tudós kollégának íródtak a kezdetektől a huszadik századig bezárólag. E hatalmas szöveg-tengerből három írást tartott fordításra érdemesnek a szerző: Ibn al-Muqaffa': *Értekezés a kalifa kíséretéről*; Nizám al-Mulk iráni származású szeldzsuk vezér: *A kormányzás könyve* és 'Alí 'Abd ar-Ráziq vallás-és jogtudós: *Az iszlám és a hatalom forrásai. Tanulmány a kalifátusról és a kormányzásról az iszlámban* című munkáit.

A három szöveg az iszlám történetének három különböző történeti periódusát testesíti meg, jóllehet egyikről sem lehet azt állítani, hogy korának

reprezentatív szövege lenne, sőt, közelebb áll a valósághoz azt állítani, hogy közülük kettő rebellis, de legalábbis az adott kor mainstream felfogását kritizáló, alternatívát felmutató és igen bátor szövege, mely a szerző életét is veszélybe sodorta. Feltétlenül ez a helyzet a nyolcadik század iráni származású gondolkodója, Ibn al-Muqaffa' értekezése kapcsán, aki egy teljesen unikális gondolatot fogalmazott meg, jóllehet nem emiatt halt meg tragikusan fiatalon, hanem azért, mert udvari intrikákba keveredve a rivális párt brutális kegyetlenséggel végeztette ki. Ibn al-Muqaffa' gondolatainak megértéséhez tudni kell, hogy a szunnita iszlámban nincsenek olyan vallási vagy éppen politikai testületek, melyek egyedüli hatalomként képesek lennének eldönteni olyan kérdéseket, melyekre nézve az iszlám mindenki által elfogadott, autentikus forrásaiban (Korán, prófétai hagyomány) nem található kielégítő válasz. Intézmények hiányában a válaszadás joga és egyben felelőssége a hagyományos muszlim értelmiségre, a vallás-jogtudós 'ulamára hárul, akik a források tanulmányozása révén fejtik ki álláspontjukat, melyek azonban a legkritikább esetben hasonlóak vagy azonosak. Az egyes vélemények azonban episztemológiai értelemben azonosak, így egyik sem érvényteleníti a másikat, ami meglehetősen tág pluralizmushoz vezetett, főként a jog világában. Ibn al-Muqaffa' arra tett kísérletet, hogy a kalifát olyan hatalommal ruházza fel, amely a többi szereplő fölé emeli, és így véleménye jogi-teológiai kérdésekben kötelezővé válna (210. oldal). Mivel Ibn al-Muqaffa' olyan iráni származású értelmiségi volt, aki nem muszlimnak született, csak később vette fel e vallást, már régóta felmerült a kérdés, hogy ez a javaslat valójában nem a muszlim seregek által megdöntött Szászánida Perzsia tapasztalatain nyugszik-e, ahol a jól szervezett papi hierarchia élén álló főpap, a *móbedán móbed* valóban jelentős hatalommal bírt? Mivel a szerző rengeteg ókori iráni kulturális elemet közvetített műveivel az iszlám felé, a feltételezés alaposnak tűnik, jóllehet kétséget kizáróan bizonyítani aligha fogjuk. Ám az tény, hogy Ibn al-Muqaffa' javaslata heves ellenkezésbe ütközött és soha nem valósult meg. Az iszlám világ mai, igen kaotikus állapota részben idáig vezethető vissza, hiszen senki sem képes hivatalosan megfogalmazni, hogy az iszlám nevében elkövetett atrocitások, terrorcselekmények iszlám-konformak-e, vagy épp ellenkezőleg, iszlámellenesek.

A másik szöveg, 'Abd ar-Ráziq értekezése a kalifátusról nem kevésbé forradalmi. A megbecsült vallástudós és al-Azhar professzor azzal lepte meg

1925-ben a muszlim közvéleményt, hogy véleménye szerint a kalifátus nem szükségszerű intézmény és a muszlimoknak voltaképpen jogukban áll megválasztani, hogy milyen állam- és kormányformában szeretnének élni. Ráadásul úgy, hogy hosszú gondolatmenetét a Koránra és a prófétai hagyományokra (*szunna*) építette, azaz épp az iszlám szent szövegei alapján jutott el erre a következtetésre. A modern nyugati tudományosságot ez persze kevésbé lepte meg, nem úgy a muszlimokat, akik a kalifátusban az iszlám egy sarkalatos pontját látták, és akik a szerző gondolatmenetét ezért sértőnek találták. Sajnos a retorzió sem maradt el, 'Abd ar-Ráziq egész életében üldöztetésnek volt kitéve, bár nem olyan tragikus módon, mint Ibn al-Muqaffa'. Ezzel együtt, a valósággal bátran szembenézni merő szerzőnk sorsa mutatja leginkább, hogy a klasszikus iszlám civilizáció fénykorának egyik legfontosabb eszménye, a pluralizmus, milyen távoli múlt már a huszadik században (is).

E két újító szöveg között hőmpölyög Nizám al-Mulk meglehetősen tradicionális, néha dagályos és körülményes klasszikus szövege. Szerzőnk iráni középnemes a 11. században, amikor a keletről érkező Szeldzsukok elfoglalják az Abbászida kalifátus keleti területeit, és gyakorlatilag önálló államot hoznak itt létre. Allamigazgatási tapasztalat hiányában a helyi tudásra támaszkodnak, így emelkedik ki szerzőnk, aki harminc évig töltötte be az uralkodó mellett a vezéri tisztséget és volt ezáltal a birodalom de facto irányítója. Művében évtizedes politikai tapasztalatait ötvözte az öröklött iráni politikai tradícióval és a klasszikus iszlám tanításaival, melynek eredményeképpen egy igen sajátos alkotás látott napvilágot, amelynek műfaji besorolása szinte lehetetlen: egyszerre politikai memorandum, történeti reflexió, moralizáló politikai etika, királytűkör és a Realpolitik egy korai dokumentuma.

A fent elmondottak persze inkább a modern kutató elme racionalizáló kísérletei, de semmiképpen sem maguk a szövegek. A válogatott szövegek még magyar fordításban sem könnyű olvasmányok, hiszen nem nekünk íródtak, hanem saját koruk társadalmának, melynek értő tagjai könnyen dekódolták a rejtett üzeneteket, a korabeli körülményekre történő utalásokat, vagy azokat a szellemi tartalmakat, melyek egy adott kultúra szövetén belül élők számára egyértelmű, ám mások számára magyarázatért kiált. Szerencsére utóbbit Simon Róbert elvégezte, igen derekasan: nem csupán a forrásszövegek locusaihoz

írt rövidebb kommentár segíti a megértést, hanem a meglehetősen hosszúra sikerült (187 oldal) bevezető tanulmány is, mely nélkül viszont a szövegek nem érthetők meg. Ebben a szerző igen részletesen és még a témában jártas olvasó számára is újat mondani tudóan elemzi az iszlám politikai gondolkodásának alapfogalmait, mint a kalifa és a kalifátus, a *dawla*, vagy az *umma*.

De hiába tesz meg mindent a kötet szerzője annak érdekében, hogy az olvasó minél komfortosabban érezze magát, ettől még a források szövegének tanulmányozása komoly szellemi energiát követel azért, hogy a nyugati logikától annyira távol eső érvelés szerteágazó folyását követni lehessen, és a végén összeálljon a kép a szerző valódi szándékait illetően. Ez bizony nem kis feladat, nemcsak a középkori, de még a modern szöveg esetén sem. Érdekes módon épp 'Abd ar-Ráziq szövegének megértése okozta a legtöbb nehézséget, ezért sok félreértés lengte körül. Ezzel magyarázható, hogy az asz-Sziyása című egyiptomi napilap külön interjút készített a szerzővel, aki a direkt kérdésekre meglehetősen egyértelmű és könnyen érthető válaszokat adott, így az interjú voltaképpen többet mond szándékairól, mint maga a szöveg, amelynek kapcsán az interjú készült. Szerencsére a kötetben az interjú teljes terjedelmében olvasható, így az a mai olvasó számára is fontos támpont.

A középkori szerzőkkel persze már nem lehet interjút készíteni, ezért az ő esetükben csak a körülmények részletes ismerete adhat eligazítást. Egy példával illusztrálva: Nizám al-Mulk hosszasan fejtegeti, hogy a nőknek milyen káros szerepük van a politikában, és hogy milyen jó lenne őket ebből a világból kiebrudalni. Mielőtt bárki is messze nyúló következtetést vonna le e passzusokból, el kell mondani, hogy a szerző rendkívül rossz viszonyban volt a szultán háremével, ahonnan folyamatos intrikáknak volt kitéve, így államelméleti munkájának e megállapítása valószínűleg egy oldalvágás abba az irányba, ahol pontosan tudták, hogy ez nekik szól.

Végezetül még egy érv a könyv mellett, bár ez az egész sorozatnak szól és a kiadót is dicséri: szép. Kívül-belül. A keménytáblás kötés, a borítót díszítő középkori miniatúra és az igényesen kialakított belső egyaránt kivételszámba megy az egyre el-laposodó igénytelenséggel megjelentetett betűhalmazokhoz képest. (*Corvina*, Budapest, 2016)

JANY JÁNOS

JOACHIM GNILKA: BIBLIA ÉS KORÁN
Ami összeköti és ami elválasztja őket
DOBOS KÁROLY DÁNIEL:
JÉZUS ALAKJA A KORÁNBAN
Bevezetés a muszlim–keresztény
párbeszédbe

A muszlim–keresztény párbeszéd 1400 éves múltra tekint vissza — már Mohamed is reflektált a keresztény tanokra! —, a téma mégis aktuálisabbnak tűnik, mint valaha. A napról napra növekvő és egyre pregnánsabb európai muszlim jelenlét mind jobban ráirányítja a figyelmet az iszlám politikai és vallási jelentőségére. Gnilka műve 2004-ben jelent meg először, és ő már akkor, másfél évtizede sok millió muszlimról, épülő mecsetekről és fejkendő tanítónőkről értekezett a bevezetésben. Ezek a képek a magyar olvasó számára még idegenül hatnak, hisz hazánkban nem számottevő a muzulmán jelenlét, az iszlám mégis sokakat foglalkoztat.

Egyházi berkekben a vallásközi párbeszéd a II. Vatikáni zsinat után kapott új lendületet. Azóta sok szó esik a másik megismerésének a fontosságáról, számos testület jött létre az eszmecsere előmozdítása érdekében, számtalan szervezet vált a dialógus hírnökévé, és egymást érik a konferenciák a témában. E tevékenységek közös motója: „Ismernünk kell beszélgetőtársunkat!” Kézenfekvőnek tűnik, hogy a megismerés a másik szent könyvének elolvasásával kezdődjék, de aki kézbe veszi a Koránt, hamar elbátortalanodhat stílusának nehézsége és az európai ember számára nehezen emészthetősége miatt. Ugyanakkor további olvasásra sarkallhatnak a Bibliából is ismert részek, mint például az angyali üdvözlés leírása (XIX. Mária szúra, 16–22. vers), amely szintén szó szerinti egyezéseket mutat a Bibliával. Ezek a Koránban meglévő bibliai elemek (személynevek, motívumok, történetek) képezik mindkét bemutatandó könyv kiindulási pontját. E párhuzamok első látásra megfelelő alapot kínálnak a muszlim–keresztény párbeszédhez, ugyanakkor a szerzők már az előszóban felhívják a figyelmet arra, hogy egy személy mögött két teljesen eltérő személyiség húzódhat meg, egy történetről pedig két, egymástól homlokegyenest eltérő értelmezést lehet adni. Ezért is kell vigyázni a hasonlóságokkal, mert könnyen azonosságot látunk beléjük.

Gnilka könyvét egy tucat nyelvre lefordították, és számos országban — így például hazánkban is — több kiadást megélt. A neves Újszövetség-kutatónak nem ez az egyetlen műve, amelyben saját szakterületéről elkalandozva idegen vizekre evez, hogy alapos biblikus felkészültséggel rákérdezzen az iszlámra. Egy hasonló felépítésű mű-

vében a két vallásalapító, Jézus és Mohamed élet-történetét veti össze, egy másik monográfiájában pedig a nazarénusok nyomát kutatja a Koránban.

Jelen könyvét a német teológus három nagy fejezetre tagolja, amely három különböző megközelítés is egyben: történelmi, irodalom-, szöveg- és forráskritikai, valamint teológiai. A történelmi bevezetőben bemutatja a Mohamed-korabeli Arab-félsziget zsidó és keresztény közösségeit, amelyek a Koránban található bibliai történetek közvetítői, és megismertet minket Mohamed életrajzával, annak fő forrásaival. Végül rövid áttekintést ad arról, hogyan alakult a két vallás egymáshoz való viszonya a történelem folyamán az első, iszlámmal foglalkozó keresztény teológustól, Damaszkuszi Szent Jánostól kezdve — aki az iszlámot egy arianizmushoz közel álló keresztény eretnekségként írta le — a kereszties háborúk korszakán át egészen a II. Vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatának megszületéséig.

A szövegkritikai részben olyan alapvető különbségekre hívja fel a figyelmet, mint például a szerzőség kérdése. Az ószövetségi írások több szerző tollából több évszázadon keresztül keletkeztek, az újszövetségi iratok ugyan Jézus halála után száz évvel már megszülettek, de a kánon kialakulása a 4. századig elhúzódott. Az egy szerzős Korán esetében sokkal rövidebbek ezek az időtávok: a keletkezés 23 évig tartott, a kánon meghatározása pedig 35 évet vett igénybe. Ami a művek hosszúságát és felosztását illeti, az Ószövetség 39, illetve 46 könyvből áll, az Újszövetség pedig 27-ből. A Korán sokkal rövidebb, nagyjából az Újszövetséggel azonos terjedelmű, mégis 114 fejezetből, *szúrából* áll, amelyek *ájáakra*, versekre vannak felosztva. Egy-egy fejezetben 3 és 286 közötti áját találunk. A szúrák nevei között bibliai alakok is feltűnnek: 10. Júnusz–Jónás, 12. Júsuf–József, 14. Ibrahim–Ábrahám, 19. Marjam–Mária, 71. Núh–Noé. Ebből a rövid felsorolásból is látszik, hogy a Korán bibliai eredetű történetei között ószövetségi túlsúly van, azon belül is Mózes öt könyve kerül elő a leggyakrabban (például: Teremtés könyve–Bábeli torony), de olvasás közben összetalálkozhatunk Jónással, Dáviddal és Góliáttal is. Az Újszövetség főleg a szinoptikus tradíciók révén van jelen: hangsúlyosan jelenik meg Keresztelő Szent János és Jézus születésének a hírüladása, de jutott a magvetőről szóló példabeszéd magvaiból is a Koránba. Gnilka megvizsgálja azt is, hogy milyen szándék vezette Mohamedet a hagyomány megrostálásakor, a történetek kiválasztásakor, és megállapítja, hogy elsősorban a bibliai személyek és azok élettörténete érdekelte őt. A fejezet végén pedig érdekes összevetést közöl a koráni, illetve a rabbinikus és szinoptikus példabeszédekről.

A teológiai fejezetben 11 pontban hasonlítja össze az iszlám és a kereszténység tanítását. A két vallás istenképének legmarkánsabb jellemzője az Isten egysége, a szigorú monoteizmus. Összeköti még őket, hogy a Természetfelettit azonos nevekkel illeti mindkét szöveg: Úr, Király, Teremtő, sőt az ószövetségi Él és a koráni Allah szavak között etimológiai rokonság is fennáll. A hasonló elnevezések mögött azonban hatalmas különbségek húzódnak meg Isten többi sajátosságát illetően. A Biblia Istene a történelemben tevékeny, a Korán Istene a történelmen kívül marad. Az előbbi — az iszlám misztikus irányzatának, a szüfizmuskak a szemléletétől eltekintve — egy többnyire megközelíthetetlen, transzcendens lény, aki nem megismerhető az ember számára még a túlvilágon sem, a bibliai Isten viszont az emberiség történetének a részévé válik, közösségre lép az emberrel. Az iszlámban Allah egy könyvben, a Koránban nyilatkoztatja ki magát, ezért Isten inlibrációjáról (könyvvé válásáról) beszélhetünk, szemben a kereszténységgel, és Isten Fiának inkarnációjával (testté válásával).

Ami az emberképet illeti, azt összeköti az első ember, Ádám alakja, akit mindkét vallás tanítása szerint Isten agyagból formál meg, majd életet lehel belé. Isten teremtménye, sőt, a teremtmények legkiválóbbika, akit a teremtett világ urául rendel a Mindenható. Hajlik a rosszra és a Teremtője elleni lázadásra. A Biblia azonban arról is beszél, hogy az ember Isten képmása, hisz a maga képére és hasonlatosságára teremtette őt Ura. Ez az elképzelés a Korántól teljesen idegen. Szintén egy érdekes különbség, hogy az első emberpárból csak Ádám szerepel a Koránban, Éva nem. Ugyan történik rá utalás (*Féltétek Uratokat, aki egyetlen személyből teremtett benneteket, akiből megteremtette a párját s kettejükből számos férfit és nőt sokasított.* IV. szúra 1. ája), és ismeri is őt a muszlim hagyomány, de nem szerepel név szerint a szent könyvükben. Gnika ugyanígy, az egyezésekre és az eltérésekre összpontosítva mutatja be, mit tanít a két vallás a világról, a teremtésben részt vevő közvetítőkről, Isten követekének küldetéséről, Ábrahám alakjáról vagy a végítéletéről.

Különösen érdekes az a fejezet, amelyben azt vizsgálja, hogyan viszonyul a két vallás az elődeihez: a kereszténység a zsidósághoz, az iszlám pedig mindkettőhöz. Szintén érdekfeszítő a legutolsó fejezet, amelyben az erkölcs kérdését boncolgatja a mindkét szövegben megjelenő dekalógus alapján, valamint az Ó- és Újszövetség szent háborúval kapcsolatos tanítását hasonlítja össze a dzsihádra vonatkozó koráni részletekkel.

Amint az e vázlatos áttekintésből is kiderül, Gnika hatalmas mennyiségű információt közöl művében és számos releváns témára kitér. Köny-

ve azon túl, hogy kiváló vallástörténeti összehasonlítás, remek bevezető is egyben az iszlámhoz. A legtöbb kérdést viszont csupán érinti, a felszínen marad és nem merül el a részletekben, de éppen ez teszi a széles olvasóközönség számára is befogadhatóvá. Tudományos igényességgel íródott, de nem szakembereknek szánt munka (egykori tanítványainak dedikálja művét az újszövetségi egzegézis professzora), egy jó szívvel ajánlható ismeretterjesztő kötet.

Dobos szűkebbre állítja a blendét, és arra a Jézusra fókuszál, akinek személye az igazi törésvonal a két vallás között. Műve — ahogy erre maga is utal a bevezetésben — Gnika könyvének *Jézus-Krisztológia és Jézus-mondások a Koránban?* című alfejezeteinek (117–137. oldal) kifejtése. A koráni Jézus ábrázolását három szóval foglalja össze: rövid, egyéni és változó. Rövid, mert a 114 szúrából csak 14-ben szerepel, mindössze körülbelül 90 ája foglalkozik vele, és csupán 7 helyen találunk hosszabb leírást róla. Míg a keresztény tanításnak Jézus alakja a sarokköve, addig az iszlámban egy fontos személyiség a sok közül. (A bibliai szereplők közül Ábrahám és Mózes is jelentősebb.) Egyéni, mert Mohamed számos különböző, Jézussal kapcsolatos tanítással találkozott, amelyekből ő saját szája íze szerint szemezgetve alkotta meg a koráni Jézust. Mohamed számára a bibliai elbeszélések világa, amelyet csak szóbeli értesülésből ismerhetett, idegen marad, és így az általa festett Jézus-portré is úgy tűnik fel a keresztény olvasó számára, mintha egy pauszpapíron keresztül tekintene rá. Végül változó, mert Mohamed felépésekor még próbálta megnyerni ügyének a keresztényeket. Ekkoriban igyekezett úgy bemutatni őt, mint elődjét a próféták sorában. Később azonban, amikor a saját közössége már megerősödött, igyekezett elhatárolni magát tőlük, és kifejezetten polemikus hangnemre váltott.

Kronologikus rendben haladva Jézus életének állomásain, megtudhatjuk, mit tanít a Korán Jézus származásáról, születéséről, életéről és csodáiról, küldetéséről és haláláról, a Szentháromságról, valamint az utolsó ítéletről. Dobos mindig felhívja a figyelmet a Korán és a Biblia szövege közti különbségekre (például Jézus önküresítése: Filippi 2:6–7 és IV. szúra 172. ája), valamint az értelmezésbeli különbségekre. Erre jó példa a leggyakoribb Íszá alak mellett Jézus nevéként használt Al-Maszih és Kalimat Allah terminus. Előbbi a Messiás név arab fordítása, tizenegyszer szerepel a muszlimok bibliájában. Egy finn orientalista, Jaakko Hämeen-Anttila felvetette, hogy Mohamed valamelyest tisztában lehetett a felségcím gazdag keresztény jelentéstartalmával, és szándékosan használta homályosan. A keresztényeknek jó hírvó szó, a pogány arabság számára pedig csak egy

név volt a sok közül. A Kalimat Allah Isten szavát jelenti, és kétszer fordul elő a Koránban. Régóta foglalkoztatta az európai orientalistákat, hogy ez a kifejezés mennyiben hozható kapcsolatba a jánosi Igével, de csekély a valószínűsége annak, hogy Mohamed ismerte volna a logosz-tant.

Következetlenségek is előfordulnak a Koránban bibliai személyekkel kapcsolatban. Mária például hol Jézus anyjaként, hol pedig Áron testvéreként (XIX. szúra 28. ája) tűnik fel. A hiba alapja az, hogy a koráni hagyomány szerint Mária apja Imrán, aki könnyen összetéveszthető Mózes, Áron és Mirjám prófétánő apjával, a bibliai Amrámmal. Mária koráni jelenlétével kapcsolatban érdekes adalék, hogy ő az egyetlen női alak, aki név szerint van említve. Bár Mohamed feleségeire és lányaira utal a Korán, de őket nem nevezi néven.

A könyv nagy erőssége, hogy minden esetben igyekszik beazonosítani a koráni Jézus-kép lehetséges forrásait, legyenek azok apokrif iratok (Arab gyermekségirodalom, Jakab ősevangélium), gnosztikus irodalom (Pistis Sophia), patrisztikus irodalom (Szent Efrém, Antiókhiai Szent Ignác) vagy a Diatesszeron. A koráni források másik nagy problematikája, hogy Mohamed nem szövegszerűen ismerte a keresztény írásműveket, hanem csak hallomásból, így már eleve egy speciális értelmezésről értesült. Dobos ezeket a zsidókeresztény csoportoktól, alkaszáitáktól, manicheusoktól, gnosztikusoktól érkező szellemi hatásokat is igyekszik megragadni. Tisztában van ugyanakkor a kutatás korlátaival. Több helyen rámutat arra, hogy feltárhatjuk a koráni Jézus-ábrázolás esetleges forrásait, megpróbálhatjuk számba venni, hogy milyen szellemi hatások érték az iszlám megalapítóját, de Mohamed Jézusról alkotott elképzelésének restituálása lehetetlen vállalkozás.

A magyar orientalista művében összegyűjti a nyugat-európai szakirodalom aktuális eredményeit, és azokat mind felsorakoztatva egymás mellett mutatja be. Csak ritkán foglal állást egyik vagy másik nézet mellett. Kitekintést nyújt a muszlim hagyományra is, bár ebben többnyire a nyugati szakirodalomban fellelhető idézetekre hagyatkozik csupán, így erről korántsem kapunk teljes képet. Nagyon hiányzik a könyvből a Biblia és a Korán hivatkozott szöveghelyeinek mutatója, ami megvan Gnilka könyvében. Igaz ugyan, hogy a magyar kutató 13 oldalon összegyűjtötte a Jézusra vonatkozó koráni verseket, ami a függelék nélkülözhetetlen része egy ilyen monográfia esetében, de vannak a szövegben olyan koráni hivatkozások, amelyek nem szerepelnek a mutatóban. Bevezetőjében széles olvasóközönséget céloz meg, de műve semmiképpen nem egy könnyed olvas-

mány, hanem egy tudományos munka, amely feltevez bizonyos előismereteket mind az iszlám, mind pedig a kora keresztény irodalom terén. Rendkívül információgazdag, de megszerkesztettsége könnyen átláthatóvá, stílusa és nyelvi igényessége pedig könnyen olvashatóvá teszi.

Mindkét mű bevezetőül kíván szolgálni a muszlim-keresztény párbeszédhez, éppen ezért azt nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mindkettő keresztény szerző munkája. Ugyan teljes mértékben mentesek a polémiától és az apologetikus részrehajlástól, de mégis magukban hordozzák azt a korlátosságot, amely abból fakad, hogy az auktorok nem az adott *hermeneutikus kör* tagjai. Gnilka mutat rá ennek fontosságára, kifejtve, hogy egy szent szöveg pontos értelmezéséhez nem elegendő ismerni magát a szöveget, hanem a szöveg értelmezésének évszázados tradíciójával is tisztában kell lenni.

Elválasztás és összekötés. Ez mindkét mű alapja. A német teológus könyve címébe emeli ezt az ellentétpárt, az összefoglalásban pedig nyolc pontban gyűjti össze az összekötő vonásokat, és hat olyan pontot sorol fel, amelyek elválasztják a két szent iratot. A magyar orientalista pedig már a bevezetőben előre vetíti, hogy Jézus alakja inkább elválasztja a két vallást, mintsem összeköti. Hasonlóságok és különbségek. Ez az emberi természet alapja: folyton keressük a kapcsolódási pontokat. Vágyunk arra, hogy hasonlítsunk, hogy tudjunk egymásnak örülni (*similis simili gaudet*), de valójában sokszor önmagunkat keressük a másikban. Szeretnénk megismerni a másikat, mert amit ismerünk, attól kevésbé félünk. Az iszlámmal való ismerkedésünk során mindannyiunknak egyénileg is be kell járnunk azt az utat, amelyet az európai Korán-kutatás megtett. Ahogy arra Dobos rámutat könyvében, a 20. század közepéig a kérdés vizsgálatakor erős érzelmi motiváció: missziós indíttatás vagy apologetikus célzat vezette az orientalistákat. A bibliai Jézus alakját keresték a Koránban, esetleg megpróbálták kibékíteni a két képet. A 20. század második felétől azonban felismerték, hogy a koráni Jézus-portré egyediségében izgalmas. A lenézést és a meggyőzést felváltotta a beszélgetőtárs önértelmezésének maradéktalan elfogadása. Nekünk is el kell indulni ezen az úton, le kell számolni a hamis illúziókkal, hogy az ismeretben és az igazságban növekedve sikerüljön jó válaszokat adni a mai kor kihívásaira. Ezen az úton hasznos útitárs ez a két könyv. (Ford. Sasvári Györgyné; *Szent István Társulat*, Budapest, 2007, 2016 és *Szent István Társulat*, Budapest, 2016)

MÉRCZ ANDRÁS

NÁDAS PÉTER: VILÁGLÓ RÉSZLETEK I-II.

Sok könyv alkalmi kényszerek, véletlenek, szélségek miatt íródik meg, ami nem zárja ki, hogy jól sikerüljenek, és akár maradandók legyenek. Más könyvek esetében viszont, még ha nem is tökéletesek, nyilvánvaló, hogy meg kellett születniük. A *Világló részletek* az utóbbiak közé tartozik.

Nádas Péternek meg kellett írnia azt a könyvet, amelyben elmondja, ki ő, és milyen családból származik. Nemcsak azért, mert gyakorlatilag első írásainak megjelenése óta kitüntetett figyelemmel fordulnak felé az olvasók, mégpedig éppen a legigényesebb olvasók, és a szeretett, csodált művész élete még a modern korban, a posztmodern korban, sőt, a posztmodern utáni korban is kíváncsiság tárgya, hanem azért is, mert Nádas elbeszéléseinek, regényeinek és drámáinak világa nyilvánvalóan erősen hasonlít az ő saját világára, hősei pedig ő magára vagy a szüleiére. Olyannyira, hogy elég hamar kialakult az író valóságos személye körül a saját szövegeiből szövődött burok, illetve a valóságos életéről tudott vagy tudni vélt adalékok beszüremlették a művek olvasatába. Bizonyára nem az író tudta nélkül és szándéka ellenére.

Am egy művészi pálya végéhez közeledve felmerül az igény, hogy a maszkot levéve megmutatkozzon az ember. Igazából nem tudom, honnan és miért. Talán belső igény ez, a rendcsinálásé. Vagy az olvasók óhajának felismerése és kielégítése. Netán az európai irodalom hagyománya diktálja ezt, minimum Goethe óta: a kialakuló életmű mellett, illetve annak szerves részeként nem árt, ha van egy *Költészet és valóság*.

Nádas Péter persze nem pont úgy oldotta meg a feladatot, mint Goethe, igaz, a könyv egy kitüntetett pontján határozottan reflektál a német klasszikusra. Ugyanis Johann Wolfgang Goethe a nagy ember — tudniillik saját maga — világra jöttének archimédeszi pontjára építi fel művét, alapozásként elősorolva a pályáját elindító és kijelölő égi és földi konstellációkat. Nádas több száz oldallal a mű kezdete után kerít sort születése napjának felidézésére. És akkor sem a hagyományos módon, elősorolva az eseményeket onnantól, hogy a nyáriasan meleg októberi napon édesanyja bemegy a kórházba, mondjuk odáig, hogy ő, a majdani elbeszélő egy történelmi jelentőségű pályába csomagolva elhagyja az intézményt. A sorba rendezett mozzanatok helyett valami egészen mást kap Nádas-tól az ő olvasója. Meg-megszakítva a születési tudósítást, részletekbe menő tájékoztatást a világban egyidejűleg zajló eseményekről, azok előzményeiről, így például arról, miként ért

véget ugyanezen a napon egy lengyelországi gettó zsidó lakóinak élete, odáig menően, hogyan meztelenedtek le a férfiak és hogyan a nők, és közben milyen testi nyavalyákkal küzdött a megsemmisítést kivitelező német egység parancsnoka. Nádas beavatja az olvasót egy francia fiatalasszony e napon végbement letartóztatásának történetébe, követve hátralévő életét egészen az egyik koncentrációs táborban bekövetkezett haláláig. Továbbá Anne Frank naplójára támaszkodva elmondja, milyen súlyt mutatott a mérleg, amikor a rejtőzködők megmérédkedtek aznap. Vagyis Nádas Péter a legkevésbé sem lineárisan beszéli el születése történetét. A *Világló részletek*ben linearitás nincs is, pontosabban annak a hiánya az, ami nagyon is feltűnő. Mert amióta elbeszélés van, azóta igazodik minden az egyenesen meghúzott vonalhoz, és kerülnek a vonal egyik végére a kezdet eseményei, a másikkra a végéi. Legfeljebb oly módon szokás variálni, hogy a végén kezd az elbeszélő, és aztán visszaugrik az elejére egyszer vagy többször — de a linearitást az ilyen megoldások sem iktatják ki.

Nádas egyetlen bekezdésen belül, mondatról mondatra vált egyik szereplőről a másikra, de innen is túllépve sok esetben még mondaton belül is. Mindez szokatlan, de tulajdonképpen nem nagyon. Aki olvasta regényeit, annak figyelme már elő van készítve erre az eljárásra.

Van azonban egy, a linearitás elvetésénél is szokatlanabb, úgy is mondhatnám, radikálisabb jellegzetessége a *Világló részletek* ezen konkrét részének, és általában az egész műnek. Az, hogy nem válik el határozottan, az események közül mi fontos, és mi nem. A szerző születése például nem fontosabb, mint Anne Frank 87 fontja, vagy hogy Georgette Lacabanne varrónő, két kisgyerek anyja elveszti a szabadságát, és végképp nem fontosabb a mizoczi gettó lakóinak megölésénél. Minden részlet figyelemre méltó, világra szóló. Az európai gondolkodás kezdete óta szokás megkülönböztetni a jelenséget a lényegtől, és ez, mondhatni, alapkövetelmény. Nádas ezt a distinkciót iktatja ki. Persze teljesen még ő sem tudja kiiktatni, de igen messzire megy e tekintetben. Ezt szolgálják a formai elemek is, a fentebb említett témaváltások akár mondatokon belül, és igen gyakran bekezdéseken belül. Ezért indít olyan ritkán ebben a könyvben Nádas Péter új bekezdést — az emlékezés és az elbeszélés folyamatában minél kevésbé legyenek hangsúlyok. Továbbá a *Világló részletek* bekezdéseit sehol sem választják el spáciumok, és nincsenek fejezetek. Mindez összefügg azzal, hogy a mű emlékirat, és, ahogy a szerző nyilatkozta, „az emlékezésnek egészen más a mechanikája, az emlékezetnek más a topográfiája, mint ahogy az el-

beszélő irodalomból ismerjük” — az emlékezés a *Világoló részletek* esetében nemcsak előzménye, hanem tárgya is az elbeszélésnek. Hogyan kerülnek elő, hogyan rendeződnek egymás mellé az emlékek.

Nyilvánvaló, hogy senki sem emlékezhethet élete első éveinek eseményeire, azokat csak a közös családi emlékezet adja át neki, hogy tovább őrizze, esetleg tovább örökítse, vagy elfelejtse, hagyja elveszni. De Nádas az átlagemberénél jóval korábbi képet is rögzített memóriájában, és már fiatalokorában, komoly tekintéllyel szemben is elszántan ragaszkodott annak hitelességéhez. Ebbe az emlékezésfolyamba a felnőtt ember, az író és az emlékiratán dolgozó elbeszélő által begyűjtött történelmi események, adalékok is beilleszkednek, mégpedig nem a hagyományos elbeszélés lineáris elrendezési módja, hanem „az emlékezet mechanikája illetve topográfiája” szerint. Így rendelődik egymás mellé abban a fejezetnek nem nevezhető részben Amszterdam és Pest, a német koncentrációs tábor és a lengyelországi tömegsír, valamint a budai Sándor-palota, melyben a magyar miniszterelnök aláírja a zsidók termőföldbirtoklását és -használatát megtiltó törvényt. Ezért van, hogy nem az elbeszélő világra jötte a kezdőpont. Éppenséggel úgy fest, mintha ennek az eseménynek előzménye egy évvel korábbi esemény volna, az úgynevezett eviani konferencia és egyezmény, melynek résztvevői, harminckét nemzet képviselői kinyilvánították, hogy nem fogadják be a Németországból kiszorított zsidókat, létrehozva ezzel azt a világállapotot, amibe az elbeszélő hamarosan megérkezik.

A fejezetnek nem nevezhető részlet nem vége és nem kezdete, nem is centruma a *Világoló részletek*nek, de — úgy érzem — bizonyos értelemben mégiscsak kitüntetett helyet foglal el benne: a memoárban kidolgozott írói eljárások kivételes tökélytel működnek itt; nemcsak a kétkötetes mű, hanem a kortárs irodalom legszebb részletei közé tartozik, a magyar irodalom csúcsteljesítményeinek egyike.

Kevésbé evidensen, de mégis kiugróan fontos rész az, amely egy nyárvégi budai sétának állít emléket. A második kötet közepe táján található. Arról van benne szó, hogy egy ötéves fiú kíséri nagybátyját a Dobsinai utcától fel a Svábhegyre. Rendl Sándornak a háború előtt jól menő ügyvédi irodája volt. Nemzetközi pénzügyi esetekkel foglalkozott. Nemcsak munkája kötötte a nagypolgársághoz, hanem gondolkodásmódja is. A háború előtt időnként védőügyvédként is színpadra lépett, olyan esetekben, amikor feleségének húga és e hűg további rokonai, testvérei

kommunistaként le lettek tartóztatva, perbe lettek fogva. Politikai meggyőződése, ízlése ellenére tette ezt, díjazás nélkül dolgozott azokért az emberekért, akiknek gondolkodása és célkitűzése idegen volt számára.

Nádas Péter ezúttal is, ebben a sem fejezetnek, sem epizódnak nem nevezhető részben kisebb-nagyobb kitérőket tesz, el-eltér a tárgytól. Habár éppen az nem lenne könnyen és végérvényesen meghatározható, mi is az elbeszélés tárgya itt — Rendl Sándorék modernista stílusban épült háza, a benne található műtárgyakkal és művészeti albumokkal, melyek életre szóló hatást tettek az elbeszélőre, vagy maga a nagybácsi, ez az élesen megfigyelt és mindenképpen jelentőségteljes alak? A nagybácsi közeli halálát előre vetítő betegség, és a tetszelgés nélküli helytállás, amivel az idősödő férfi viseli azt? A séta felidézése, a hét évtizeddel korábbi budai utcák bemutatása, ahogyan a kisfiú láthatta őket, vagy amit utólagos kutatással ki lehet róluk deríteni? Esetleg az unokaöcs és a nagybácsi beszélgetése?

Annak tudatában, hogy ez a kiemelés önkényesnek is tartható, én az utóbbit tartom a legfontosabbnak. A beszélgetés lefolyásának aprólékos leírásán túl annak témáját.

„Apám arra is jókorán megtanított, miként vesz részt az ember a csevegésben. Nem szól közbe, nem vág bele mások szavába. (...) Merő kötelességtudásból valami újdonságot akartam elmondani, hogy ne neki kelljen beszélnie, de már megint balul ütött ki a fene nagy kötelességtudásom.

Mire az Óra-villához felértünk, nagyrészt előadtam a titkos történetet.

Aztán már csak azért beszéltem, mert valahogy elnémult, furcsán hallgatott, s mintha arczsine is többször elváltozott volna, óvatosan lestem fel rá. Talán felment a vérnyomása, talán egy kicsit rosszul is lett tőlem.”

A történet azért titkos, mert a kommunista szülők csak maguk között pusmogva említették, de a kisfiú mohón vetette magát mindenre, ami a két ember közös tulajdona volt, és rendszerezen kihallgatta őket, és azért is, mert a magyar kommunisták egyik legemlékezetesebb bűnéről szólt: az úgynevezett kékcédulás választásról.

„Teherautón vitték őket előre meghatározott helyekre, hogy több helyen leadják a kék cédulóikat. S hogy mindezt lehetőségessé tegyék, mondom most, miután elolvastam a nemzetgyűlés 1947. júniusi és júliusi jegyzőkönyveit, mert érdekelt, hogy egykori beszámolóim hallatán milyen kép alakulhatott ki Rendl Sándor tudatában, előbb a törvények több cikkelyével együtt módosítaniuk kellett az 1945-ös, minden kétségen felül álló demokratikus választási tör-

vényt, amihez a koalíciós pártok, a parasztpártiak, a kisgazdák és a szociáldemokraták torkán előbb le kellett az ad hoc módosítási javaslataikat nyomniuk. Immár nem lehetett akadály. Habár senki nem értette, hogy miért módosítják a lakónyilvántartási törvényt. Koalíciós partnereik pártjai addigra a legfelső grémiumokban is meg voltak rakva biztosítottan kriptokommunista személyekkel, ezek pedig a koalíciós pártok józanjait és radikálisait a kommunisták igényei szerint szorították ki a pártvezetésből. Lépésről lépésre mentek előre. Rendl Sándornak tudnia kellett minderről a vasárnap délelőtti sétán. Gyanakszom, hogy ez a vasárnap maga a választás napja volt.”

Habár vasárnap van, a kisfiú szülei dolgoznak. Ezért nincsenek vele és az öccsével. Ezért sétálgat a gyerek a nagybácsival a hegyi utakon.

A szülők nem kisgyerekeik nevelésével foglalkoznak, aznap nincs közös családi ebéd. Fontosabb dolguk akadt. A proletárdiktatúra bevezetésén dolgoznak. Nem azért, mert gonoszok, hanem mert ideáiknak megfelelően így látják helyesnek. Hisznek a kommunizmusban. Nem a saját hasznukra dolgoznak, és legkevésbé sem a családjuk hasznára. Az elbeszélő és az öccse súlyosan, majdnem végzetesen megsínyli a szülők hitéből következő életmódot. Megkockáztatom, hogy Nádas Péter emlékiratának legfontosabb törekvése — méghozzá sikerrel véghezvitt törekvése — az, hogy feldolgozza szüleinek sorsát, hogy megértse és megérttesse, mit és miért csináltak, és mibe pusztultak bele. Összegyűjti és rendszerezi felmenőik történetét, a barátaikét, és ezáltal érthetővé teszi, hogyan fordulhattak a családjait jellemző konzervatív, liberális és szociáldemokrata hagyományok ellen.

Mindezt anélkül, hogy megbélyegeznék őket, hogy elégtételt akarna venni rajtuk akár társadalmi, akár családi körben elkövetett vétkeik miatt. És anélkül, hogy mentegetné őket. Ami igen-igen ritka jelenség. Amikor a közelmúlt — de akár a régmúlt — eseményeit előveszik az írók és történészek, többnyire az egykori résztvevők valamelyike mellett és a másik ellenében mutatják be az eseményeket. Ilyenkor szükségszerűen merül fel a gyanú, hogy a szerzők hamisítanak is némileg a nekik szimpatikus személyek és ügyek védelmében, az ellenszenvesek ellenében, ha máshogy nem, hát egyes momentumok elhallgatásával vagy háttérbe szorításával, mások aránytalan felnagyításával. A *Világlo részletek* megírásával tehát nagyot vállalt és nagyot teljesített a memoáíró.

De mindehhez sürgősen hozzá kell tenni, hogy az édesanya és az édesapa alakjának ábrázolásában megnyilvánuló könyörtelenség nem zárja

ki a szeretetet. Ellenkezőleg. Éppen a szentimentalizmustól mentes, de részvételi elbeszélés teszi az olvasó számára is érthetővé és szívbemarkolóan átélhetővé a két szenvedésbe és korai halálba omló életet.

A személyes emlékek, családi emlékek és a sok éves, szerteágazó, sokirányú, több országban végzett kutatás eredménye egy megkerülhetetlen emlékirat, ami egyszerre prózaírói remeklés és történelmi alapmű.

Egyik minőségében sem hibátlan azonban.

Meglehet, nem sok olvasó akad fenn a nem ritkán előforduló lazán odavetett, ám mérhetetlenül magabiztos passzusokon sem, mint amelyet az eviani konferencián részt vevő államoknak szentel a szerző, de jelen recenzió szerzője értetlenül olvassa az ilyesmiket: „Ezeknek a nációknak a képviselői a nációkkal közösen üzentek hadat a humanizmus négy évszázadának. Tudatosan nem egyeztek meg semmiben, s ez a hallgatóságos megegyezésük több millió ember sorsát és a saját erkölcsiségüket aztán meg is pecsételte. A pszichológia nyelvén szólva azonnal regrediáltak, amint feladták a humaniorákat, s rendesen vissza is zuhantak a Kopernikust és Galileit megelőző mitikus és mágikus világfelfogásba.” Mert lehet, hogy történt valami harmincnyolcban a nemzetek erkölcsiségével, de hogy mi, és hogyan, annak kifejtése, azt hiszem, kicsivel részletgazdagabb, finomabb elemzést igényelne. Kezdve mondjuk azon, ugyan miben áll a nációk erkölcsisége. Humaniorákon pedig idegen nyelveknek és kultúráknak, elsősorban a klasszikus ókor műveltségének (a görög és latin nyelveknek és irodalomnak) a tanulmányozását szokás érteni, de legyünk jóhiszeműek, és gondoljunk a humanizmusra, vagyis a középkori feudális világnézettel szemben az embert, az emberi egyéniséget szabad fejlődését középpontba állító polgári jellegű, Olaszországból a 14–16. században kiinduló eszmei áramlatra, gondoljunk továbbá a humanitásra, vagyis az emberi méltóság tiszteletére, de akkor se világos, miért zuhant harmincnyolcban akármelyik — amúgy feltehetőleg joggal kárhoztatható — nemzet egyenesen a mitikus és mágikus világfelfogásba. Valahova zuhantak, az kétségtelen. De pont a Kopernikusz és Galilei előtt ismert lapos Földre, hogy ámulva bámulják a körülötte keringő Napot és Holdat...?

Tóth Tihamér szerzetesként szerepel a *Világlo részletekben*, holott nem volt az.

Nádas Péter szerint 1944-ben Rendl Sándorék villáját „az Orbán-hegyen, a Dobsinai utcában egy Görgényi nevű tábornok vette birtokába. Kínézta magának, két napot kaptak a csomagolás-

ra és elköltözésre. Habár ilyen nevű tábornokot ma semmiféle nyilvántartásban nem találok. Sem honvédtábornokot, sem csendőrtábornokot, a főtisztek között is kerestem a nevet, de ott sem.”

Ha Görgényi nevű tábornok fellelhető lenne a nyilvántartásokban, semmi se mentené meg attól, hogy neve mindörökre összekapcsolódjon az erőszakos kitelepítéssel — tulajdonképpen szerencse, hogy Horthy Miklós tábornokai között ilyen nevű nem volt. Mert akkor egy ártatlan ember nevéhez tapadna sár.

Ugyanis azt a Dobsinai úti honfoglalót igazából Görgeynek hívták. Nem nagy különbség. Könnyű félrehallani. Figyelemre méltó, hogy az emlékező annyira biztos megőrzött, előbányászott emlékei pontosságában, hogy nem számol a lehetőséggel: egyszer régen egy szót félrehallott.

Görgey Vince ezerkilencszáztizennégyben született. A második világháborúban a keleti fronton szolgált. Sebesülése után leszerelt. A kétéves háborús bűnös-ként történő perbe fogásáig és kivégzéséig hátravolt, lázas tevékenységgel töltötte. *Páncélosok, előre!* címmel könyvet írt, mely több kiadást megért. Azonkívül újságíróként is tevékenykedett.

Zsolnai László, aki a Világosság című lap 1945. október 24-i számában bemutatta közönségének a volt kollégát, azt is megemlíti, hogy Görgey Vince „Szálasi alatt a Rádiónak lett politikai kommentátora. (...) A német megszállás utáni napokban Görgey népes családja részére 18 magánautót és 8 villát zsákmányolt. A Budán lévő Dobsina (sic) utcát teljesen kisajátította magának, mert ott lakott fényűzően berendezett villájában Páger Antal. A Sztójay-éra alatt Páger-nál mindennapos látogató volt Jaross Andor, Imrédy Béla, Bárdossy László és Kiss Ferenc. Görgey közelükben akart maradni, és ezért német SS-katonákkal, SS-századosi uniformisban kilakoltatta a Páger-villa közelében a zsidótulajdonban lévő villákat. Hatalmas teherautókkal járt

villáról villára, és minden értékes, elmozdítható holmit abba a hat lefoglalt villába gyűjtött össze, amelybe családtagjait szállásolta be. (...)”

Az SS-egyenruha, amit Görgey Vincének tulajdonítanak, azután kerülhetett hősünkre, hogy részt vett egy politikai gyilkosság-kísérletben, ami után Garanyba internálták, ahonnan aztán 1944. március 19., a német bevonulás után szabadult. Nem ő volt az egyetlen zűrös múltú magyar katonatiszt, akit az SS befogadott. A Dobsinai úti ingatlanszerzések esetében pedig lényeges körülmény, hogy Görgey a zsidókat lakásaiktól megfosztó rendeleteket megelőzve lépett akcióba. A zsidó ingatlanokra pályázó többi keresztény magyar ember elé akart bevágni — és szándékát siker koronázta.

Ez a Görgey ugyanabból a családból származott, mint az ezernyolcszáznegyvennyolcas hadvezér. Aki viszont tényleg tábornok volt. Mintha valami óvatos kis tudat alatti korrekció működött volna itt: a villarabló Görgey százados zavaróan felidézi Görgey tábornokot, de hogy ez ne történhessen meg, neve Görgényire módosul, ám a beavatkozás emlékeként a századosból tábornok lesz, vagyis a hőst nem lefokozzák, hanem előléptetik.

Ezekhez hasonló kisebb lapszusok másutt is előfordulhatnak a műben. Mindez azonban semmiség ahhoz képest, mennyire jók Nádas Péter mondatai. Mennyire egyéni a zenéjük. A *Világoló részleteket* olyan humor hatja át, ami csak a legnagyobb, és főleg a legérettebb prózaírókéhoz mérhető. A mű hatása lebilincselő. Ezért egyetlen jelentős hibájának azt kell tekintenem, hogy az elbeszélte időszak tartama nem lett bővebbre szabva, és hogy a memoár nem lett másfélszer vagy kétszer ilyen hosszú — szívesen olvastam volna tovább. (*Jelenkor*, Budapest, 2017)

ZOLTÁN GÁBOR

SZEMLE

KÖNYVEK KÖZÖTT

HATVAN ÉV — TORZÍTÓ TÜKÖRBEN

Kecskeméti Gábor szerkesztésében adta ki az MTA Irodalomtudományi Intézete hatvanéves fennállása örömeire azt a vékony összefoglalást, amely bővebb címe szerint „intézmény- és tudománytörténeti metszetek”-et tartalmaz.

Visszatekintve a hat évtizedre, úgy fogalmazhatunk: az Intézet tevékenységének legnagyobb pozitívuma az érzéssel terjesztett és őrzött irodalomértelmezés kérdésszé tétele, majd meghallgatása. Nem volt áldozatok nélküli harc, sokfelől támadták az intézményt, a polgári kultúra zászlóvivőjének, a marxizmus-leninizmus aláásójának nevezték, párhaterőzetekben ítélték el az itt folyó kutatások egy részét, heves rohamokat indítottak egyik-másik kiadvány ellen, „kinyírtak” kutatókat, a támadások azonban nem süllyesztették el a viharverte hajót, melyen kiváló tudósok álltak helyt a legnehezebb időkben is, és mindenkor számíthattak kisegítőik — például a könyvtárosok és a gazdasági szakemberek — áldozatos támogatására.

1973-ban kerültem az Intézetbe Béládi Miklós és Bodnár György jóvoltából. Rögtön egy esszéintézeti értekezletbe csöppentem. Késhegyig menő vita bontakozott ki arról, milyen francia utópistákat és forradalmárokat olvasott Petőfi. Mintha élet és halál kérdései kerültek volna terítékre. (Lukácsy Sándor számára ezek a kérdések, a „vagy-vagy”-ok az állástalanság rémét vizionálták, hiszen vitatni merte Pándi Pál álláspontját.) Majd a főigazgató Sőtér István helyettese felvetette a kérdést, hogyan ülhetnek itt a Püspöki Kar emberei. (Később azzal mentegette magát, hogy Kilián Istvánra gondolt, aki az iskolák színjátzását kutatta és tárta föl.)

Persze nem az ilyen személyeskedések miatt lett menedékhely az Intézet. A szabadság levegőjéből szippantott az itt dolgozó. Nekem ugyan ritkán adódott alkalmam, hogy részt vehessek a folyosói szümpozionokban, hiszen beérkezésem pillanatától a „Sóska” (*A magyar irodalom története 1945–1975*) teleírt és üres lapjait rendeztem. Bár Sőtér értékelésében a kézikönyv befejezett vállalkozásként szerepelt, szép számmal voltak üresen hagyott lapok a valaha a ködös jövőben elkészülő fejezetek jelképeként. Volt, hogy téli estéken is az asztal körül keringve növeltük a papírtömeget, ilyenkor erősen kételkedtem, foglalkozhatom-e valaha is irodalomtörténet-írással.

A „Sóska” születésének kínjairól rengeteg, olykor egymásnak is ellentmondó írás született. Tény, hogy Bodnárt és Béládit gyakran raporra

hívták. Többször azért, mert akik megneszelték, hogy nem szerepelnek benne, Aczél Györgynél jelentették fel a szerkesztőket. A kultúra legfőbb irányítója végül elunta a zaklatást, bekérte a teljes kéziratot, amelyet utóbb hiányosan adott vissza. Az idő múlt, a lektorok véleménye módosult. Előbb nagyobb terjedelemben kötelezték a szerzőket például Kónya Lajos, Kuczka Péter és mások esetében, majd mások kiemelését szorgalmazták. Az egyik lektor sokallta a Rónay György által írt bírálatokra történt hivatkozások számát, ezt a kifogást úgy hidaltuk át: „amint egyik kritikus írta”. Se szeri se száma nem volt a „jobbító szándékú” megjegyzéseknek. Béládi belefáradt a harcokba, lemondott, de lépését nem fogadták el. Maradt, egyre keserűbben, a végpont, a befejezés reménye nélkül. Amire tehetsége és tudása kijelölte volna, Illyés Gyula és Németh László életművének elemzése, megvalósíthatatlan álmom lett számára, annál több energiát fordított például a Kassák-fejezet és a regény megváltozása elemzésére, emellett Pomogáts Béla és az én közreműködéssel a nyugati és tengeren-túli magyar irodalmak feltárára (már akiről egyáltalán írni lehetett). Ezt a művet később sokan kritizálták hiányai miatt. Főként azok, akiknek fogalmuk sem volt megírásának nehézségeiről. Áttörés volt a maga idejében, kényszerű hiányosságaival, melyek nem a mi ismerethiányunk következményei voltak, de rajtunk verték el a port új idők új hősei.

Béládi Miklós halálával az új irodalomtörténet koncipiálójá, mozgóképe hagyott ott bennünket. Közben újra meg újra azzal fenyegettek, az Intézetet megszüntetik, ha nem készül el. Bodnár kezdeményezésére rám várt a feladat, melynek szörnyű nehézségeit az első pillanattól — a Kiss Ferenc fejezete körüli háborútól — érezkeltem. Befejezni, bármi áron! Végül Erdődy Edit hathatós közreműködésének köszönhetően pont került a prózával foglalkozó rész végére is. Hasznos, jó fejezetek is bőven olvashatók benne. Ezek felett máig nem járt el az idő, már csak azért sem, mert önálló tanulmányokként megjelentettük őket, hogy ne vesszenek el a fölöslegesen, muszájból írt részek tengerében.

Itt térnék vissza a *Hatvan év* című kiadvány első, nagyon fájdalmas, semmiképp sem indokolható hiányosságára. A többi fejezetben — kiemelkedik az Elméleti Osztály tevékenységéről írott méltatás — elegáns, bensőséges portrékat olvashatunk a halottakról. Bata Imréről, Béládi Miklósról, Bodnár Györgyről, Erdődy Editről, Kiss Ferencről, Rába Györgyről hiába keresünk ilyeneket. Rába például a kor egyik legnagyobb irodalomtörténésze volt,

amint Babitsról írt kezdeményező monográfiái és a *Nyugat* nagyjainak fordításairól írt munkái bizonyították (utóbbi az Intézet egyik könyvsorozatában jelent meg). Portrét érdemelt volna Czine Mihály is, az irodalomtörténet-írás halálos sebesültje, aki végül Király Istvánnak köszönhetette, hogy az egyetemen folytathatta pályáját, s kemény harcok után a nagydoktori címet is megszerezte. Szerettem volna olvasni Ferenczi Lászlóról, hiszen jóval több mint negyven évet töltött az Intézetben, a belga irodalom és az avantgárd szakértőjeként. (Az összehasonlító irodalomtörténetet kutató csoportról és nagy tudású vezetőjéről, Vajda György Mihályról sem sokat tudhatunk meg, pedig az itt tevékenykedők is ablakot nyitottak a világra.) A jeles irodalomtörténész ideológiai megfontolások után száműzték a könyvtár élére, bármikor kiegészítette a hozzá forduló hiányos ismereteit. A könyvtárt rövid ideig Vujicsics Sztoján igazgatta, ő volt az Intézet külföldi kapcsolatainak egyik mozgatója, színes egyéniségéről bőven lehetett volna írni, ráadásul különféle anekdoták állandó szereplőjeként is hírnevet vívott ki magának.

A felsorolt hiányokat, elsősorban a kutatókról és tudósokról szóló méltatások elmaradását azért is fájlatjuk, mert az Intézetben az akkori magyar tudományosság kiválóságai dolgoztak, s jótékony védelmezőjüknek bizonyult Klaniczay Tibor és Sötér István. Klaniczay tudományterülete elismerten legnagyobbja volt, kiváló nemzetközi kapcsolatokkal, tekintéllyel, tudással, mely az egyik legnépszerűbb egyetemi oktatóvá tette. Kisugárzására jellemző, hogy amikor Tolnai Gábor váltotta, az ő jegyzetéből olvasott fel, s csak akkor tért el tőle, amikor a kiátkozott Farkas Gyula egyik művéből merített.

Sötérről Ferenczi László írt kismonográfiát a *Kortársaink* sorozatban, amelyet kezdetben Béládi és a debreceni illetőségű Juhász Béla szerkesztettek (nincs róla szó). Béládi halála után engem delegáltak a helyére, s máig életem pozitívuma, hogy ebben az időben jelent meg Szegedy-Maszák Mihály Márai-könyve. Az Irodalomtörténeti Kiskönyvtárat — erről sem esik szó — Bodnár György szerkesztette, szinte a magyar irodalom teljes történetét átfogták látszólag részletkérdésekkel foglalkozó kötetei, melyek száma emlékezetem szerint a százat is meghaladta. Sötér támadhatatlannak bizonyult, jelen- vagy távolléte — elég nehéz volt sok funkciója miatt rálelni, nem is erőltette, hogy megtalálják — védelmezte az Intézetet, ráadásul a maga módján ő is sokat tett a tilalmak enyhítéséért. Amikor megjelent a kivégzőosztag, hogy az Elméleti osztály tevékenysége miatt ellehetetlenítse az Intézetet, Sötér prelegált a kor irodalmáról, s a megjelentek derűjével és felháborodásával kísérve kijelentette: a szocializmus legnagyobb költője

Weöres Sándor — szólni sem tudtak a hóhér szerepére jelöltek. Ki vitathatta volna Weöres nagyságát? Ki lehetett volna ellenpéldája? Az Intézet bántatlanul folytathatta tevékenységét, az Elméleti osztály pedig Nyíró Lajossal, majd Szili Józseffel az élén továbbra is ismertette az elméleti iskolák eredményeit. Nyíró Lajos egyébként a legkedvesebb osztályvezetők egyike volt. Az osztályt a pártközpont hozta létre, hogy cáfolja meg Lukács György nagyrealizmus-elméletét. „Nyíró Lajos és munkatársai (az ekkor indított *Kritika* című folyóirat nyilvánosságát felhasználva) nem Lukács György állítólagos revizionizmusát bírálták, hanem a konzervativizmusát, és a felsőbb hatalom nem kis megrökönyödésére az avantgárd elismerését és az új irodalomelméleti felismerések átvételét szorgalmazták (nem sokon múlt, hogy az osztályt nem szüntették meg a hatvanas-hetvenes évek fordulóján).” Alighanem Nyíró kapcsolatainak is része volt abban, hogy nem így történt, s neki volt köszönhető, hogy a „pluralitás elve érvényesítésének eredményeként az Elméleti osztály különféle irányzatok közös műhelye lett”. 1989-ben ment nyugdíjba, 2014-ben bekövetkezett haláláig otthonának tekintette az Intézetet, s ez úgy tekintett rá, mint egyik megmentőjére. Párttitkári ténykedése során mindig az intézeti kutatók pártját fogta támadóik ellenében (így tettek utódai, Szili József és Bíró Ferenc is). Valahányszor megjelent a kerületi pártmegbízott, s betérjesztette vádpontjait, szellemi fölénye birtokában visszaverte támadásaikat. Hogy Pomogáts Bélával az intézmény tagjai maradhattunk, abban óriási szerepe volt, amelyért sosem lehetünk elég hálásak.

Tapasztalatlan ifjoncként kerülhettem az Intézetbe. Úgy éreztem, sosem szerezhetek annyi tudást, mint az itt működő kiválóságok. Sosem éreztem velem az óriási különbséget. A szókimondó Martinkó András a folyosón üldögélt, és megdicsérte valamelyik suta írásomat. Mintha szárnyaim nőttek volna. Ugyanezt mondhatom Kiss Józsefről, a kiváló Petőfi-kutatóról is: ő akkor állt a vártán, amikor Barguzinba loholtak a költő után. (Milyen kár, hogy már nem élt Dienes András, aki abba halt bele, hogy a jegyzeteit tartalmazó bőrdíjlopták a vonaton. Gyerekkoromból emlékszem, amint csendőrként Thurzó Gáborral, Géczy Józseffel és apámmal belső szobánkban ellenállást szerveztek a nyilas uralommal szemben. Soha ilyen félelmetes csapat nem verbuválódott...)

Sánta Ferencsel, aki rejtelmes okból az Intézetbe került, egy szilveszteri ünnepségen találkoztam először. Már régebben lehetett itt, Sötér azonban örvendő meglepetéssel fogadta, láthatóan őt is megzavarta az író jelenléte. Ilyenkor szívélyes mosollyal ölegette a számára ismeretleneket, akik között intézeti munkatársak is sze-

repeltek. Végül azonban ő is mentesítette az írókat az intézeti munka végzése alól. Nem sejtette, hogy Sánta egyszer csak elhallgatott, s ennek magyarázatát legfeljebb néhányan tudják.

Sok hiányérzetem támadt a *Hatvan év* olvastán, mégis visszaálmodhattam az ifjúságomat, azt a varázslatos érzést, melyet senki sem vehet el tőlünk. (*Reciti*, Budapest, 2016)

RÓNAY LÁSZLÓ

CZIGÁNY GYÖRGY: A NYÁR FELTÁMADÁSA

„Valójában az a dolgom, hogy felmutassak másokra: mestereimre, példaképeimre, azután barátaimra, társaimra...” (79.) — írja magáról legújabb kötetében a nyolcvanhatodik életévében járó Czigány György nagy alázattal, de egy kis csalódottsággal is, hiszen, magát a színpad szélére rekedt cirkuszoszolgálathoz hasonlítja, aki nem érti, „végtére is, miért nem illik elmondania s megmutatnia, hogy ő is tudja a hármas szaltót?”. Pályája valóban a szolgálat jegyében telt, hiszen — bár magát elsőrangúan költőnek vallja — legtöbbször mégis rádiós műsorvezetőként ismerik, azt az embert látják benne, aki olyan hírességeket tudott megszólítani, mint Ottlik Géza, Nemes Nagy Ágnes, Weöres Sándor, és még sokakat. A szolgálat irányába mutat krisztinavárosi kántorsága is, hiszen a kántor személye soha nem fontos, mindig csak az, akinek a dicsőítése a zene elhangzik.

A *nyár feltámadásában* szereplő szövegek nem a nagybetűs Írás elszemélytelenítő, objektivizáló aszketizmusának jegyében születtek az örökkévalóságnak, hiszen annál sokkal meghittebbek, személyesebbek. Emlékezés és búcsú ez a kötet mindazoktól, akiket ma már nem tud személyesen megszólítani Czigány György; az előbb említettekén túl, Mátyás Ivántól, Korozsmay Dénes világhírű brácsaművésztől, Tűz Tamás katolikus paptól és költőtől, Ungár Imrétől, a vak zongoristától, fiától, aki apját megelőzve nemrég hunyt el, s talán búcsúzik magától a virágzó, növekvő életől is. A kötet olyan, mint változatos vadvirágokból kötött csokor, mely műfaji határokkal igen nagyvonalúan bánó szövegekből áll. A leginkább esszének mondható írások között verseket találunk, személyes visszaemlékezéseket, riportot, regényes vallomást. S ezek a virágok az elhunytak sírjaira készültek, hogy élet áldoztassék a halottak emlékének, s hogy viruljanak ezek a virágok, amíg élet van bennük, majd száradjanak el.

A kötet első részét egészében Ottlik Géza emlékének szánta a szerző. Többnyire anekdotikus visszaemlékezések ezek, melyek az Ottlik-kutatók és szeretők örömeire tovább árnyalják személyiség-

gét, de vannak azért az esszéikben olyan csavarok, melyek érdemessé tehetik őket akár az újraolvasásra is. Rögtön az elején olvashatunk Czigány Györgytől egy alkotáslélektani vagy talán alkotasteológiai elmélkedést arról, hogy ki is írja a művet: „A költő eszköze, médiuma, tárgya, s tehetsége ajándékával teremtetője a versnek, de a mű többet tud nála, s talán szerzője szándéka ellenére is kihívhatja, kikényszerítheti (valamiféle mennyei hitel által) az anyag megszentelődésének kegyelmét.” (8.) Külön kis irodalomtörténeti kuriózum a *Mindig voltak dugóhúzó* című írás, mely egy fiktív visszaemlékezés Ottlikra. Czigány György elképzei, hogy Ottliknak gyerekkorától cimborája volt, s idős korukban barátilag elköltenek egy vacsorát, mert, ahogy írja, ha ő lenne az az N. N. úr, aki könnyedén mondhatta a mester kortársaként, hogy „Mozarttal vacsorázom”, akkor ő, ha választhatna, Ottlikkal tenné ezt. A *Kvartett Ottlikéknál* című emlékezésben úgy beszél négy beszélgetőtársáról, Nemes Nagy Ágnesről, Mátyás Ivánról, Korozsmay Dénesről és Ottlik Gézaról, azaz a költőről, a novellistáról, a muzsikusról és a regényíróról, mint a primáriusról, a másik hegedűsről, a brácsásról és a gordonkajátékosról. A visszaemlékezés pikantériája abban áll, hogy eredetileg fölvetelre szánták a beszélgetést, amely meghíúsult, mert a magnó nem működött, de Czigány György jóvoltából talán még hitelesebben is tárul elénk az est, mert, ahogy írja: „Az elménk a gépnél csak azáltal különb, hogy a kihagyás technikáját eleve tudja, s felejteti is képes. És a mondatok emlékéhez előhívható a mosoly szókereső csöndje, egy gondolat világra segítésének kézmozdulatában az óvatos öröm, s a vállrándítás, legyintés, fejcsóválás iróniája, mely vackaink melegségével van teli: a Mátyás-féle »tehetetlen szeretettel«.

Ami lekottázhatatlan.” (32.) Az Ottliknak szánt rész végén lévő három vers rafináltan keveri az őket megelőző írások jeleneit, mintegy verssé sűríti a visszaemlékezések hígabb anyagát. A kötet közepén jó néhány megemlékezés található, például Ungár Imréről, melyben a zenész arról nyilatkozik, hogy a vaksága révén bizonyosan közelebbi kapcsolatot ápol a zenével, mint mások, de: „Ami nem azt jelenti, hogy a vak ember jobb zenész (mert lehet olyan vak ember, aki egyáltalán nem zenész), de hogy ha a zenész vak is, akkor a zené számára többet kell, hogy jelentсен, mint más muzsikusk számára, ez kétségtelen. Ugyanakkor a vizualitás hiánya, a szabad mozgás, a lendület természetes szabadsága és seregnyi csak szemmel finoman kimérhető dolog hiánya mégis akadályt jelent, ez nem vitás.” (54–55.) Nem maradhat említés nélkül az *Tíz mondat Aelia Sabinához* című bravúros megemlékezés, mely egy, a harmadik században élt orgonaművésznőnek állít emléket, és amelynek mondatain mintha fokozatosan

hallatszódna át a hexameter évezredes ritmikája csonka vesszorokon keresztül, míg elérkezik az írás két szabályos vesszorhoz: „S föl se kacagnál hű kavicsok közt járva, de szólnál: / Hű, de hideg víz, éppen olyan, mint kétezer éve!” (65.) A kötet legmeggrázóbb írása *A galléros diák éveiből*, melyben Nagy Miklós, a „szent életű pap” életútját mutatja be, aki a huszadik század viharait nem tudta bántalmazás nélkül átvészelni, és szörnyű szenvedéseket élt meg az AVH börtönében. Az ő tiszteletére állít mementót Czigány György ezzel az írással.

Az utolsó, *Szólampróba* című része a kötetnek Czigány György életének „töltőszólamáról”, „meléktemájáról” szól, ami nem más, mint a zene. A *Tremoloban* szinte költőien beszél a zenélésről, az orgonával való összeismerkedéséről, az énekkari éneklésről. „Költő vagyok, ez a legfontosabb munkám. Ehhez nekem a zongoraművészi gyakorlatra is szükségem volt...” — írja. (83.) A könyv utolsó része tehát ennek fényében zeneelméleti esszéket tartalmaz, néhány párbeszédet, melyet fiktív zenére szánt a szerző, de azoknak is igényt tarthat az érdeklődésére, aki Nemes Nagy Ágnessel vagy Weöres Sándorral foglalkoznak, hiszen a velük való, főleg a zene és a vers viszonyáról folytatott beszélgetésekből is kap ízelítőt az olvasó.

Könnyen olvasható Czigány György új kötete, mert szép, és mert igen élet közeli. Elképzelem, hogy rekkenő melegben egy nagy fa árnyékában olvassa az ember fel-feltekintve s elgondolkodva, kicsit elszomorodva, majd áttelekesülve, aztán egy ideig hordozza magával szavait, míg azok el nem száradoznak, s el nem felejtik őket. E szavak bekerülnek talán majd egy Czigány György-összesbe a polcra, ahol legközelebb egy lelkes irodalomtörténész bukkan rájuk. De most még virulnak és élettel teliek. (*Szent István Társulat, Budapest, 2017*)

PÁLI ATTILA

PATRICK MODIANO: FELEJTETT ÁLOM

A Nobel-díjas Patrick Modianónak nemrég újabb kisregénye jelent meg magyarul a Tarandus Kiadónál, Gulyás Adrienn fordításában. A *Felejtett álmom* céltalanul kóborló fiatalok álomszerű, sehova sem tartó története, amelyben az élet mint magányos sodródások, kusza kalandok és felszínes kapcsolatok egyvelege jelenik meg. A francia szerző könyvének különlegessége ezúttal sem a fordulatos cselekmény vagy a gondosan megformált karakterek, hanem a nagyvárosi atmoszféra rögzítése és az elvagyódás érzésének megragadása.

Talán nincs is más francia író, aki annyi irodalmi díjat és kitüntetést mondhat magáénak, mint Patrick Modiano. Már az első regényével jelentős

sikereket ért el 1968-ban, a *La place de l'Étoile* című munkáját a Roger-Nimier és a Fénéon-díjjal ismerték el. *Les Boulevards de ceinture* című alkotásáért négy évvel később megkapta a Francia Akadémia regényeknek járó irodalmi nagydíját, 1978-ban pedig a legrangosabb francia elismerést, a Prix Goncourt-t nyerte el a *Sötét boltok utcájáért*. A későbbi években számos nemzetközi kitüntetést is bezsebelt, például a rangos Prix Mondial Cino Del Duca irodalmi díjat, valamint az Európai Irodalom Osztrák Állami Díját, majd 2014-ben neki ítéltek az irodalmi Nobelt is. Az emlékezés írójaként emlegetett szerző műveit különös hangulat és stílus jellemzi, hősei általában elhagyatottak és céltalanok, történeteit átjárja a bizonytalanság és az értelmetlen életek kiúttalanságának atmoszférája. Egzisztencialista jellegű írásain leginkább Sartre és Camus hatása érződik.

A *Felejtett álmom* című kisregénye (amely franciául 1996-ban látott napvilágot) szintén ebbe a sorba illeszkedik. A hetvenes években játszódó, krimiszerű, homályos történet három kallódó francia fiatalról szól, akik céltalanul kóborolnak Párizs egyik zsúfolt negyedében, a Quartier Latinben. A narrátor egy húsz év körüli, kissé félénk fiatalember, aki végzettség híján könyvekkel házal, hogy valamelyest meg tudjon élni. Egy napon furcsa párral hozza össze a véletlen. Van Beverék Párizs környéki kaszinóban játszanak, és a nyereményekből tartják el magukat. A fiú az első pillanatban beleszeret a pár női tagjába, Jacqueline-ba, akinek legfőbb vágya, hogy annyi pénzt szerezzen, amelyből új életet kezdhet Mallorcán. A cél érdekében a fiatalok még egy bűncselekményt is elkövetnek, majd a szerelmesek kettesben Angliába szöknek. Az élet azonban Londonban sem más, ott is csak sivár és céltalan hétköznapiak vannak, s az események végül elsodorják egymástól a két főszereplőt, akik csak húsz év után találkoznak újra.

A regény elbeszélője mindezt évtizedek távlatából meséli el, egyes szám első személyben, így a narrációt az emlékezés és felejtés kettőssége határozza meg, amely Modiano sajátos írástechnikája. Az események elmosódottan, körvonalazatlanul jutnak el az olvasóhoz, s a történetek halmazából csak néhány konkrét név, adat és érzet emelkedik ki. A cselekmény sodródását a tudás, a nem tudás és a felejtés hármassága mozgatja, amely krimiszerű művé alakítja az egyébként egzisztencialista kisregényt. A befogadó a narrátorral együtt próbálja összerakni a múltbeli események mögött meghúzódó okokat és indokokat, ám a titokzatos történetszálak és mozaikdarabkák nem állnak össze koherens egészé, a nyomozás kudarcba fullad.

A történet szétesettségé összhangban van a szereplők széthullottságával. A családjuktól elszakított, magányos és pénztelen fiatalok kóborlását a cél-

talanság és az otthontalanság érzése határozza meg. Panziókban laknak, utcákon bolyonganak, bárókban ücsörögnek, és életüknek egyetlen értelmeként a boldogság metaforikus helyszínére, Mallorcára való eljutást tudják meghatározni, amely a regény folyamán az egyetlen összekötő kapocsá válik a szereplők között. Tetteik mozgatórugója az új, misztifikált élet utáni elvágódás lesz, amelyért bármit képesek megtenni, akár még bűncselekményt is elkövetnek, magukat és egymást is elárulják, ha kell.

Modiano regényének szereplőiről keveset tudunk meg, és ami kiderül róluk, az sem igazán szimpatikus. A narrátornak például sem a múltja, sem a neve nem ismert, csupán annyi derül ki róla, hogy elszökött otthonról és könyvek terjesztéséből él. Magányos, befolyásolható és néha félenk, menekül a helyzetek megoldása és a felelősségvállalás elől, állandóan szökésben van. Szerelme, Jacqueline is hasonló karakter, ám az ő jelleme negatívabb, nemcsak felelőtlen, hanem manipulatív és önző is, aki a saját céljaiért gond nélkül felhasznál másokat. A szereplők közötti kapcsolatok ennek megfelelően felszínesek és mulandók, nem jelentenek stabil pontot egymás számára, nem kötődnek és nem köteleződnek el.

A műben a szereplők egy olyan világban keresik életük értelmét és célját, amelyben bár minden esetlegesnek tűnik, mégis végzettszerű. Modiano figurái idegenek, kívülállók a saját életükben, nem képesek irányt szabni sorsuknak, így teljesen kiszolgáltatottak az őket körülvevő eseményeknek. *A Felejtett álom* a háborúkat átvészelt, huszadik század végi európai fiatalság identitásválságának izgalmas, kaleidoszkópszerű lenyomata. „Ez volna az életem? Másfél tucat név és cím, és én vagyok közöttük az egyetlen kapocs. Miért pont ezek a nevek és helyek, miért nem mások? Mi közöm épp ezekhez?” (73.) (Ford. Gulyás Adrienn; *Tarandus*, Győr, 2017)

FORGÁCH KINGA

KAMEL DAOUD: ÚJ VIZSGÁLAT A MEURSAULT-ÜGYBEN

Albert Camus *L'Étranger* (1942) című regénye a 20. századi francia irodalom egyik legolvasottabb és legtöbb nyelvre lefordított műve. Magyarul *Közöny* címmel vált ismertté, illetve ért meg számos kiadást a negyvenes évek végétől Gyergyai Albert fordításában, tavaly pedig Ádám Péter és Kiss Kornélia munkájának köszönhetően új, Gyergyaiénál az eredetihez sokkal hűbb fordításban is napvilágot látott *Az idegen* címmel. Persze nemcsak említett regénye alkotja vitathatatlanul maradandó részét a múlt századi francia és világirodalom-

nak, hanem teljes életműve is, amelyről immár könyvtárnyi szakirodalom értekezik. Születésének centenáriumán, 2013-ban ismét nagyobb figyelem irányult írói-szellemi örökségére, és még a(z) újra fellángolt) viták is azt mutatták, hogy életműve ma is eleven. Ezek a viták elsősorban nem esztétikai jellegűek, tehát nem Camus írói nagyságát kérdőjelezzik meg, hanem főleg egyes közéleti-politikai megnyilatkozásait érintik.

Az egyik legfontosabb, mindmáig a legtöbb indulatot kiváltó vitatéma a szülőföldjével, Algériával kapcsolatos kijelentései az ország függetlenségi háborúja idején. Mint tudjuk, Camus többször felemelte hangját a gyarmati rendszer és a francia hatóságok által elkövetett igazságtalanságok, az embertelenségek és a kínzások ellen, ahogy elítélte az algériai nacionalista fegyveresek erőszakos cselekedeteit is, s elutasítva a független Algéria gondolatát, a föderális megoldás mellett foglalt állást (ne feledjük: Camus két évvel Algéria függetlenné válása előtt, 1960 januárjában meghalt, tehát nem tudhatjuk, később hogyan vélekedett volna). Ez utóbbi elképzelés melletti állásfoglalását Algériában sokan máig nem tudják megbocsátani neki, idegen, „gyarmati” írónak tekintik, s újra és újra felidézik elhíresült — a szöveggömbölyzetből kiragadott és rendre pontatlanul idézett — mondatát: ha választania kellene az igazság és az anyja között, akkor az anyját választaná. Az algériai értelmiség jó része azt is máig a szemére veti, hogy könyveiben nem jelenik meg az arab népszerűség, vagy ha mégis, akkor is csak a háttérben, névtelen tömegként. Ebben a közegben látott napvilágot 2013 októberében az algéri Barzakh, majd 2014 májusában — kisebb változtatásokkal — a franciaországi Actes Sud kiadónál egy fiatal oráni újságíró, Kamel Daoud (1970) franciául írt első regénye *Meursault, contre-enquête* címmel, amelyben a narrátor legfőbb célja, hogy nevet adjon „az arab”-nak, akit Meursault lelőtt a tengerparton, s akiről semmit sem tudunk meg a *Közöny*ben. A regényt — amely 2014 végén számos francia és frankofón díjat elnyert, 2015-ben pedig az elsőkönyveseknek járó Goncourt-díjjal jutalmazták — eleinte többen is egy Camus elleni újabb támadásnak vélték, jóllehet a könyv sokkal inkább tiszteletadás Daoud részéről, aki algériai íróként megkerülhetetlen elődjeként tekint a Nobel-díjas szerzőre.

Az *Új vizsgálat a Meursault-ügyben* egyetlen hosszú monológból áll, amelynek során egy idős férfi a Titanicnak nevezett oráni kocsmában napi találkozásaik során elmeséli egy fiatal párizsi, a diszertációjához anyagot gyűjtő Camus-kutatónak a névtelen „arab”, egyúttal a saját és családjuk történetét — ugyanis a narrátor, Harun nem más, mint a Meursault által meggyilkolt férfi öccse. „Az eset (...) több mint fél évszázados. Igazán megtörtént,

akkoriban sokat beszéltek róla. Még ma is beszélnek róla az emberek, de szégyenszemre csak egyetlen halottról esik benne szó, pedig két halott volt. (...) a második halott, akit meggyilkoltak, a bátyám volt. A világ számára nyomtalanul eltűnt. De én itt maradtam, hogy beszéljek helyette (...)” (9.) A nem kronologikus rendet követő elbeszélésből kiderül, hogy Harun hét éves volt, amikor megölték a bátyját — akiről megtudjuk, hogy Muszának hívták —, és mivel apja már korábban eltűnt, ketten maradtak az anyjával, aki rögeszmésen nyomozott a gyilkos után, és mindenáron bosszút akart. Harun egész életére rányomta bélyegét halott bátyjának emléke és anyja bosszúvágya: „Furcsa, de engem kezeltek halottként, a bátyámat, Muszát pedig mint aki életben maradt (...). Egyszerre éreztem magam bűnösnek, hogy élek, és felelősnek egy életért, amely nem volt az enyém!” (43.) Olyannyira, hogy végül anyja lelki nyomására, bosszú gyanánt 1962. július 5-én, az ország függetlenné válása napjának éjjelén, a kitört kavargásban ő is gyilkol: lelő egy francia férfit, egy *rumit* (idegent), aki a fészereükben próbál elrejtőzni, s akit aztán anyjával ketten ásnak el az udvaron. Csak később, 1963 nyarán szereznék tudomást arról, hogy bátyja gyilkosa „mindent megírt” egy könyvben, és már az „egész világ ismerte a gyilkost, az arcát, a tekintetét, még a ruháit is, kivéve... kettőnket!” (140.) Amikor Harun elolvassa „az átkozott könyvet”, „mindent” megtalál benne, „kivéve a lényegét, Muszát. Megszámoltam többször is, az »arab« szó huszonötöszer szerepel, de egyiknek sincs neve.” (142.) És a francia férfi lelövése után eleinte egyféle megnyugvást, majd tettének abszurditását érző Harun kijelenti: „Meursault könyve új információt nem adott nekem Muszáról, hacsak azt nem, hogy nem volt neve, még élete utolsó pillanatában sem. Ezzel szemben betekintést nyújtott a gyilkos lelkébe (...). A fivérem nyomait kerestem benne, de a saját tükörképemet találtam, és majdhogynem a gyilkos hasonmásaként láttam meg magamat. (...) Tükröt tartott a lelkem elé, és az elé, ami lett belőlem ebben az országban Allah és az unalom közé szorítva.” (143.) Mert Harun is idegenné, kívülállóvá vált, s története jóval túlmutat „az arab” megnevezésén és „helyrehozatalként” (88.) elkövetett gyilkosságán. A valóságot és Camus regényének fikcióját egybemosó férfi elbeszéléséből összetett lelki folyamatok, egyén és közösség identitáskeresése tárul fel, valamint tág perspektívák nyílnak a gyarmati időszak és az azt követő posztkoloniális korszak, az egyéni és társadalmi szabadság, illetve az arról való lemondás, a behódolás és az „öngyarmatosítás” értelmezéséhez.

Kamel Daoud nem a *Közöny* ellenregényét írta meg, hanem annak tükörregényét. Már a nyitómondat a Camus-regény első mondatának („Ma

halt meg anyám.”) fordított tükörképe: „Mama még él.” (9.) Majd Daoud sorra beépíti könyvébe a *Közöny* legfontosabb elemeit és motívumait: anya, szerető, gyilkosság, letartóztatás stb. Szinte mindennek megtalálható nála a tükrözött megfelelője, például míg Meursault számára a vasárnap az unalom napja, Harun számára a péntek. Még Meursault szomszédjának, Salamanónak a „tükrőpárja” is feltűnik: „A szomszédom láthatatlan ember, aki azt a szokást vette fel, hogy minden hétvégén egész éjszaka torkaszakadtából szavalja a Koránt. Mivel Isten szavait üvölti, senki nem meri azt mondani, hogy hagyja abba. (...) Amikor a Koránt szavalja, olyan, mintha felváltva játszaná a kínzó és az áldozat szerepét. Az az érzésem, hogy ez nem is könyv, hanem disputa az ég és egy teremtmény között! Számomra a vallás közösségi közlekedésre szolgáló jármű, amire én nem szállok fel.” (77–78.) Daoud szó szerinti idézeteket is átvész a *Közöny*-ből, ezeket kurziválással jelzi. Az intertextuális megoldások csúcspontja pedig annak a jelenetnek az alig módosított formában történő átvétele, amikor Meursault a börtönben nekitámad az őt meglátogató papnak: „Úgy éreztem, megfulladok, míg mindezt kordítom magamból. De már jöttek, hogy az inámat kisedjék a kezeim közül, és az örök meg is fenyegettek.” (154–156.) A regény története a *Közönyre* támaszkodik, elbeszélésmódja azonban *A bukásra* (*La chute*, 1956), amelyben Jean-Baptiste Clamence, az önmagát „vezeklő bírónak” nevező egykori párizsi ügyvéd monologizál egy amszterdami bárban. De a *Sziszüphosz mítoszára* is történik közvetlen utalás: „(...) abszurd az életem, amely csak abból áll, hogy feltolok a hegycsúcs felé egy holtestet, de az újból legurul, és így tovább a végtelenségig”. (56.)

Az *Új vizsgálat a Meursault-ügyben* írójának fő célja nem a *Közöny* kritizálása, át- vagy továbbírása volt, hanem rendhagyó fikciós kísérletével párbeszédet kezdeményezni Camus poétikájával és gondolatvilágával, továbbá hazája jelenlegi állapotáról beszélni. A regényében tükröződő kritikus magatartás újságírói munkájában is megnyilvánul: azok közé az algériai értelmiségiek közé tartozik, akik nyíltan bírálják nemcsak a mai algériai hatalmat, hanem az iszlám fanatizmusát és túlzott térnyerését is (hasonlóan például Boualem Sansalhoz, akinek idén jelent meg magyarul a *2084. A világ vége* című regénye). Hazájában 2014 decemberében egy szalafista imám fatvát mondott ki rá „iszlámgyalázás” miatt, amikor pedig a 2015. szilveszteri kölni események után a *Le Monde*-ban írt az arab-muzulmán világban pusztító szexizmusról, francia értelmiségiek vádolták „iszlámofóbiával”. Úgy tűnik, Kamel Daoud valóban és okkal (meg)érti Camus-t... (Ford. Pataki Pál; *Ob Ovo*, Budapest, 2016)

BENDE JÓZSEF

SZENT CHARBEL, A TELJESSÉG ZARÁNDOKA

A Juszeff Anton Makhlof néven született Szent Charbel libanoni maronita szerzetes volt, Kelet nagy misztikus szentje és aszkétája (1828–1898), akit VI. Pál pápa 1968-ban boldoggá, majd 1977-ben szentté avatott.

A Jean Skander maronita atya és Marie-Sylvie Busson nővér által szerkesztett kötet Charbel atya portréját vázolja fel rendtársak, orvosok, zárándokok, csodás gyógyulások szemtanúinak és átélőinek tanúvallomásai alapján. Minden évben több mint kétmillió hívő zárándokol Annayába, a Szent Maron-kolostorba, Szent Charbel sírjához. Megállapítható: e szent hihetetlen lelki hatékonysága csaknem százhusz évvel földi halála után is megérinti a libanoniakat, és hat rájuk, bármilyen vallásúak legyenek is. E hatás napjainkban fokozatosan kiterjed az egész világra. A tanúvallomások alapján egyértelmű, hogy Charbel atya egész életét Isten szeretetének és dicsőítésének szentelte. „Önkéntes eltemetkezése bizonyítja, hogy érzékenyen tudatosította magában: életében Isten minden, és Isten előtt ő semmi. Isten az első és legfőbb helyet foglalta el mindenben, ami élete részét alkotta.” (13.) Már jóval szentté avatása előtt népszerűvé vált, s halála után hamarosan tömegek özönlöttek az annayai kolostorba, hogy imádkozzanak Charbel atya sírjánál. Hatékony közbenjárására hatalmas kegyelmeket nyertek el Krisztustól. Annaya már a 20. század közepétől világhírűvé vált. Az a hozzávetőleg háromszázezer levél, amely már 1951 és 1970 között a világ minden tájáról érkezett a kolostorba, szintén az elnyert kegyelmek bőségét bizonyítja. A könyv egyik szerkesztője, Jean Skander atya megállapítja: „Isten szeretete vezette Charbelt, ezért teljesen szabadon vált meg mindentől, saját akarától is, hogy ily módon osztatlan szívvel mindent visszaadjon Istennek. Kizárólag és csak neki”. (12.) A másik szerkesztő, Marie-Sylvie Busson nővér pedig úgy véli: „...annak a 21. századnak a hajnalán, amely a hedonista komfort és az anyagi értékek felhalmozásának megszállottja, és amelyben az individualizmus uralkodik, Charbel Makhlof hősies utat mutat, a radikális engedelmesség és szegénység útját, azt keresve, hogy egyedül Istentől függjünk”. (15.)

Juszeff Anton Makhlof szegényes körülmények között nőtt fel. Édesapja egyszerű földműves volt, családját kétkezi munkájának gyümölcsével tartotta fenn, felesége pedig a háztartási munkákat végezte s a háztájit gondozta. A mélyen hívő, vallásos házaspár komoly keresztyény nevelést adott gyermekeinek. Juszeff serdülőkorú volt, amikor édesapja meghalt. Édesanyja hamarosan újra férjhez ment. A gyermek Juszeff már egészen

korán közel érezte magát Istenhez, nem voltak kétségei, hogy az Úr a szerzetespapi hivatásra választotta őt ki. A Charbel nevet 1851-ben, novíciusként vette fel. Egy Kr. u. 121-ben vértanúságot szenvedett szentet neveztek így. A név szír eredetű, mely két szó összekapcsolásából jött létre: Charb történetet, az El pedig Istent jelent, tehát a Charbel név jelentése: Isten története, Isten elbeszélése.

Az egykori tanúvallomások egységes képet festenek Charbel atya személyiségéről. Nem volt külön szolgálata a kolostorban. A szentmisének élt, teljesen átadta magát az imának, és szívvel-lélekkel dolgozott a földeken. Magának a nehezebb, legálálhatóbb munkákat választotta, a többieknek hagyta a könnyebbeket. Mindezt alázatosan tette, hogy ezáltal megszabaduljon az önszeretettől, „amely nélkül a pokol sem létezne”. (50.) A maronita rend konstitúciója szerint a szerzetes semmit sem birtokolhat. Charbel ezt az előírást betű szerint megtartotta. Azért, hogy a szegénységi fogadalomnak a legszorosabb értelemben eleget tegyen, csak a legközségesebb dolgokat használta, szerzetesi ruhája foltozott és kopott volt, de mindig tiszta. Szó nélkül tűrte, ha megalázták, ő viszont mindenkihez kedves volt, különösen a betegekhez. „Tiszta és ártatlan volt, mint egy gyermek: menekült az előkelősködéstől, a hízelgéstől és a lekicsinylő fogalmazástól. Szerzetes testvéreivel nagyon kíméletes volt, önmagával szemben szigorú. Egész viselkedését egyenesség jellemezte.” (63.) Lelke „az Isten iránti szeretet tüzében égett” (92.), s ez a szeretet kisugárzott embertársaira is. Az élet egyetlen körülménye vagy eseménye sem terelte el figyelmét, minden erejét, képességét a saját és mások lelkének üdvösségére irányította. „Egyetlen gondja Isten imádása volt.” Az Úrba vetett reménye megingathatatlan volt, az életet annak minden velejárójával úgy tekintette, mint eszközt ahhoz, hogy elnyerjük Krisztust.

A kötetben olvasható tanúvallomások alapján megállapíthatjuk, hogy Charbel atya közbenjárására a megtérések száma még a gyógyulásokét is messze felülmúlja, s a lelki gyógyulás csodája nagyobb a test gyógyulásáénál. Jean Khawand atya, a tamiche-i Notre-Dame-remeteség lakója mélységes megrendülését fejezi ki e csodálatos szent előtt, aki életében és halála után is amulatot kelt. Szavait megcsívelhetjük: „Talán nem vagyunk képesek utánózni, és olyan mértékben gyakorolni az erényeket, ahogyan ő tette; ennek ellenére ő szüntelenül erősen vonz Isten és embertársaink szeretetére”. (176.) Ebben pedig mindnyájan követhetjük Charbel atyát, lehetőségeink és egyedi hivatásunk szerint (Ford. Mézner Mariann; *Magyar Kurír – Új Ember Kiadó*, Budapest, 2017)

BODNÁR DÁNIEL



82. évfolyam

VIGILIA

Szeptember

SOMMAIRE

Christianisme et Islam

- JEAN JACQUES PÉRENNÈS: Les relations islamo-chrétiennes à la lumière de Vatican II et des réalités présentes du monde
- ORSOLYA VARSÁNYI: L'islam et le christianisme au Moyen-Orient de nos jours
- BIANKA SPEIDL: L'utopie de l'islamisme compatible avec l'Union européenne
- Poèmes de János Áfra, Béla Markó, Lajos Mohai V. et István Vörös
- GÁBOR ZOLTÁN: Sur les mémoires *Világító részletek* (Détails luisants) de Péter Nádas
- Entretien avec l'orientaliste Róbert Simon

INHALT

Christentum und Islam

- JEAN JACQUES PÉRENNÈS: Die Beziehung zwischen Islam und Christentum im Lichte des II. Vatikanums und die Wirklichkeit heute
- ORSOLYA VARSÁNYI: Islam und Christentum heute im Nahen Osten
- BIANKA SPEIDL: Die Utopie des EU-kompatiblen Islamismus
- Gedichte von János Áfra, Béla Markó, Lajos Mohai V. und István Vörös
- GÁBOR ZOLTÁN: Über die Lebenserinnerungen mit dem Titel *Világító részletek* (Aufleuchtende Details) von Péter Nádas
- Gespräch mit dem Orientalisten Róbert Simon

CONTENTS

Christianity and Islam

- JEAN JACQUES PÉRENNÈS: The Relationship between Islam and Christianity in the Light of Vatican II. and the Reality Today
- ORSOLYA VARSÁNYI: Islam and Christianity in the Middle East Today
- BIANKA SPEIDL: The Utopia of EU-Compatible Islamism
- Poems by János Áfra, Béla Markó, Lajos Mohai V. and István Vörös
- GÁBOR ZOLTÁN: About the Memoirs *Világító részletek* (Bright Details) by Péter Nádas
- Interview with the Orientalist Róbert Simon

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Főszerkesztő-helyettes: GÖRFÖL TIBOR

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, VÖRÖS ISTVÁN

Szerkesztőbizottság: HAFNER ZOLTÁN, 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 Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél,

www.posta.hu WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, telefonon 06-1-767-8262

számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekk számla száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 6.000,- Ft, fél évre 3.000,- Ft, negyed évre 1.500,- Ft.

Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 6.000,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,-

USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA.

KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA

Alapítvány
a KözjóértNemzeti
Együttműködési
Alap

Ára: 600 Ft

VIGILIA

SZEMLÉ

- CZIGÁNY GYÖRGY
PATRICK MODIANO
KAMEL DAOUD
- Könyvek között. Hatvan év – torzító tükörben
A nyár feltámadása
Felejtett álom
Új vizsgálat a Meursault-ügyben
Szent Charbel, a teljesség zarándoka

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Bende József, Bodnár Dániel, Forgách Kinga,
Páli Attila és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A reformáció szellemtörténeti jelentősége
- Kétszáz éve született Arany János
- A Vigilia karácsonyi körkérdése
- Balázs Zoltán, Fejérdy András,
Hidas Zoltán, Papp Miklós,
Prohászka László és Puskás Attila tanulmánya
- Debreczeny György, Falcsik Mari,
Filip Tamás, Gömöri György,
Kőrössi P. József, Lackfi János,
Mohai V. Lajos és Vörös István írása

nka

Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005