

VIGILIA



2023 november

A KERESZTÉNYSÉG A BALKÁNON

MOLNÁR ANTAL *Történeti-történelmi tünődések a Balkánról*

MARIA TODOROVA *Balkáni kultúra, balkáni identitás?*

NAGY LEVENTE *A keresztény identitás a 4. századi Valeria provinciában*

BAÁN ISTVÁN *A későbizánci teológia*

ANDRÁS SZABOLCS *Ortodox teológiák a Balkánon*

CSAPLÁR-DEGOVICS KRISZTIÁN *Az albánok*

VARGA SZABOLCS *Távol a Balkántól: Horvátország*

THOMKA BEÁTA *Balkán elbeszélője és kutatója: Ivo Andrić*

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS *Hommage à Dževad Karahasan*

ODISSZEÁSZ ELÍTISZ és MILE STOJIĆ *versei*

GÖRFÖL TIBOR *Philip Sherrard és az újabb görög költészet*

Beszélgetés NÉMET LÁSZLÓ SVD *belgrádi érsekkel*

Máté-Tóth András: BALKÁNON BELÜL 961

A KERESZTÉNYSÉG A BALKÁNON

Molnár Antal: KÖZEL, ÉS MÉGIS TÁVOL? TÖRTÉNETI-TÖRTÉNÉSZI
TÚNŐDÉSEK A BALKÁNRAÓL 963

Maria Todorova: BALKÁNI KULTÚRA, BALKÁNI IDENTITÁS? 975

Nagy Levente: A KERESZTÉNY IDENTITÁS VIZSGÁLATÁNAK LEHETŐSÉGEI
A 4. SZÁZADI VALERIA PROVINCIÁBAN RÉGÉSZETI FORRÁSOK
ALAPJÁN 982

Baán István: A KÉSŐBIZÁNCI TEOLÓGIA 988

András Szabolcs: ORTODOX TEOLÓGIÁK A BALKÁNON 997

Csaplár-Degovics Krisztián: AZ ALBÁNOK: EGY FELEKEZETI KIHÍVÁSOKKAL KÜSZKÖDŐ
ETNIKAI NEMZET 1003

Varga Szabolcs: TÁVOL A BALKÁNTÓL: HORVÁTORSZÁG 1014

SZÉP/ÍRÁS

Máté-Tóth András: HOMMAGE À DŽEVAD KARAHASAN (1953–2023) (esszé) 1021
Mile Stojic: TESTVÉRISÉG ÉS NŐVÉRISÉG; 1978. JANUÁR 25.; OREMUS;
EGY ESTE POLITIKA NÉLKÜL; A HÉT CSILLAG NEVŰ UTCA
(versek) 1024

Odisszéasz Elítisz: HÚSVÉT VASÁRNAS; A KÖLTÉSZET KEZDETE; A TENGERKÉK
EMLÉKEZÉS KORA (versek) 1027

Görföl Tibor: PHILIP SHERRARD ÉS AZ ÚJABB GÖRÖG KÖLTÉSZET
(esszé) 1029

KORTÁRS VERS KORTÁRS SZEMMEL

Bartusz-Dobosi László: A SEMMIBE HULLÓ ELME. KALÁSZ MÁRTON:
ZUHANÁS 1034

ESSZÉK

Thomka Beáta: BALKÁN ELBESZÉLŐJE ÉS KUTATÓJA: IVO ANDRIĆ 1037

Ivo Andrić: A SZELLEMI ÉLET FEJLŐDÉSE BOSZNIÁBAN A TÖRÖK URALOM
HATÁSA ALATT (részlet) 1038

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

Máté-Tóth András: NÉMET LÁSZLÓ SVD BELGRÁDI ÉRSEKKEL 1040

EGYHÁZ A VILÁGBAN

Szilágyi Csaba: GIESSWEIN SÁNDOR POLITIKAI ÚTKERESÉSE.
MEGEMLEKEZÉS HALÁLÁNAK SZÁZADIK
ÉVFORDULÓJÁN 1047

KRITIKA

Balázs Zoltán: Craig Calhoun – Dilip P. Gaonkar – Charles Taylor:
DEGENERATIONS OF DEMOCRACY 1051

SZEMLE

részletes tartalom a hátsó borítón 1054

BALKÁNON BELÜL

Máté-Tóth
András

Lőporos hordó – tanultuk mind a gimnáziumban. Mert ott, Szarajevóban dördült el a végzetes lövés, amely kiváltotta az I. világháborút, amely elindította egész Európát azon a lejtőn, amelyen végzetesen zajlik alkonya. Bécsben azt mondják, a Balkán a Ringen túl kezdődik, a Balkan Tours utazási iroda kínálata szerint pedig Magyarországtól délre és keletre. Szegeden a város szereti magát mediterrán jellegűnek titulálni, és ha az ide látogató amerikai turisták összemossák a Balkánnal, nagy lenne a sértődés. Valahogy minden európai országnak, a Lajtán túl és innen egyaránt megvan a maga balkánja, amit lenézhet, hogy önmagára fölnézzen. A németeknek az osztrákok, az osztrákoknak a magyarok és a szlovákok, a magyaroknak a románok és a szerbek. Sőt a Balkánon belül is a szlovénok lenézik a horvátokat, a horvátok a szerbeket, a szerbek a montenegróiakat, azok az albánokat. Itt, Európa keletebbi országai elég közel vannak a Balkánhoz, hogy kényszert érezzenek a tőle való elkülönülés hangsúlyozására. Olyasmi a hangulat, mint a belvárosi polgári társasházban, ahová a földszintre munkáscsaládokat telepítettek. Attól kezdve az összes addigi nézeteltérést és feszültséget fölülrta az „ezek itt” perspektívája. A lőporos hordó nagyon jó szolgálatot tett, hogy eltereljük egymás és a magunk figyelmét a saját felelősségünkről, helyette rámutogathassunk „ezekre itt” a balkánon: Jelačićra 48-ban, aztán Titóra, a csatlós kutyára száz évvel később 48-ban.

A Balkánnal foglalkozó (nyugat-)európai kutatóintézetek nem beszélnek a Balkánról, hanem Dél-Kelet-Európáról. Felületesen szemlélve akár azt is gondolhatnánk, hogy nem más ez, mint az általánosan elvárt politikai korrektség. Nem beszélünk cigányokról, hanem romákról, nem a Balkánról, hanem Dél-Kelet-Európáról. Van benne valami, mert az említett intézetek konferenciáinak szüneteiben vagy az esti sörözések alkalmával mégis inkább a Balkán kifejezést használják, akárcsak a magyar vagy szlovák kocsmákban a cigányt. Az elnevezés tudatos lecserélésének azonban van egy ennél sokkal jelentősebb oka és szándéka. Amíg Balkánt gondolunk, addig elhatárolódunk tőle, addig nem tekintjük egyenrangúnak, útitársnak a történelem fordultatos korszakaiban. A megbélyegző kifejezésektől nem azért kell – inkább érdemes, szükséges, erkölcsi és történelmi parancs, vagyis *soll* és kevésbé *muss* –, mert ezzel háríthatjuk el önmagunkban a lenézés barikádját, ami általában a kritikus önismerettől is elválaszt.

A volt Jugoszláv köztársaságok közötti háború döbbenetétől illetve Stjepan Meštrović, a horvát származású szociológus, a Texasi Egyetem professzora szenvedélyes hangvétellel rántotta le a leplet a balkáni háborúra adott nyugati válaszok álságosságáról. Miközben a Nyugat hajlandó volt lebombázni muszlim célpontokat Szomáliától Irakig, nem volt hajlandó megvédeni a genocídiumtól a bosnyákokat. Könyvének azt a címet adta: *A Nyugat balkanizációja*. Balkáni az a mentalitás és politika, amely elfeledkezett mindarról, ami az eredeti európai projekt (volt), az egy mást támogató országok prosperitása és a békét stabilizáló diplomáciája. Helyette zavaros nacionalista és oligarchikus érdekek határozzák meg a

VIGILIA
961

cselekvést – mindenütt, mint a Balkánon. Ez a balkáni mentalitás Meštrović szerint éppen az ellenkezője annak, amit a szolidáris és plurális Európa jelentett és jelenteni szándékozott. Huszonöt évvel később, bár más eseményeket és összefüggéseket elemezve, ugyannerre a következtetésre jutott Ivan Krastev az *After Europe* és *A fény kialszik* című munkáiban. Semmi okunk a Balkánt okolni, a Balkánra ujjal mutogatni, inkább minden okunk megvan rá, hogy ellátogassunk a Balkánra, hogy közel engedjük magunkhoz. Mert ez az egyik lehetősége annak, hogy magunkban is rádöbbenjünk a magunk balkániságára, ahol – ahogyan Bibó István írja – a józan ész helyett a kollektív hisztéria az ellenállhatatlan motiváció.

A Stefan Nemanja (a szerb Szent István) által a 12. század végén alapított monostor templomában állva a hívő valóságosan a szentek között áll. A freskók ugyanis nemcsak a falak magasan, hanem oldalt, egészen a földig érve láthatók, akár meg is érinthetők. A Balkán a keleti kereszténység, a pravoszlávia vidéke, amely történetileg Kelet-Közép-Európában megelőzi a nyugati kereszténység jelenlétét. A rilai kolostor Szent János remetére vezet vissza eredetét, az orhidi tó partján álló Szent Naum kolostor a 9. század végén épült. A keleti és nyugati kereszténység szakítása előtt ezen a vidéken amalgamozódott össze és különült el a két rituális és politikai irányzat, majd került a keleti az oszmán birodalom ellenőrzése alá. A montenegrói Cetinje nyomdájában az *Oktojihot* nyomtatták ki első cirill betűs könyv gyanánt 1494-ben azzal az indoklással, hogy ha minden az oszmánok kezére kerül, a nyelvet, a nemzetet majd megőrzi az egyházi liturgia. Nyelv, nemzet, pravoszlávia felcserélhető fogalmak, egyetlen valóság különböző irányú megközelítései. A szent nyelv országhatárokon és politikákon átívelő egyetemességét, amit valamelyest örökölt a jugoszláviai tagköztársaságok kommunikációját biztosító profán szerb-horvát nyelv, a kommunista örökségű nacionalizmusok az elmúlt harminc év alatt tönkretették. Az idősebbek még nehézségek nélkül megértik egymást Ulcinjtól Koperig, a nyelvi különbségeket hangsúlyozó oktatás miatt a fiatalok egyre inkább az angolt választják, ha szót akarnak érteni egymással. Mégis az egy nyelv számos variációja, az egy demokrácia sokféle megoldásai, a múlttal és a jellel való megküzdés sajátosságai tetten érhetők ezen a szubkontinensen, nem egyformán, de egyaránt a Balkánon belül, úgy, mint Európán belül.

KÖZEL, ÉS MÉGIS TÁVOL? TÖRTÉNETI-TÖRTÉNÉSZI TŰNŐDÉSEK A BALKÁNROL

Milyen messze van tőlünk a Balkán? Wim Wenders híres filmjének címét kifordítva azt mondhatjuk: tulajdonképpen nagyon közel, de a vágyainkban sokszor nagyon távol. Aligha tagadhatná bárki, hogy itt van a szomszédban, néhány órák autózással már az igazi Balkánon találjuk magunkat. Történelmünk ezer szállal kötődik hozzá, attól kezdve, hogy megérkeztünk a Kárpát-medencébe; később másfél évszázadig az ország középső harmada maga is szerves részévé vált ennek a világnak. Persze kézzel-lábbal tiltakozunk, ha Magyarországot a Balkánhoz sorolják, főleg a minket csak felületesen ismerő és sokszor előítéletesen (le)kezelő nyugat-európai közvélemény. Mégis a Balkán kapuja vagyunk, közvetítünk a Balkán és Európa nyugati fele között. Minden szempontból egymásra vagyunk utalva: Magyarország nem lehet sikeres a Balkán nélkül, ahogyan a Balkán sem boldogulhat nélkülünk. Mégis nagyon keveset tudunk róla: impressziók, előítéletek, hárítás – még abban is bizonytalanok vagyunk, hol is kezdődik a Balkán...

Az alcímben feltett kérdésre csak látszólag könnyű válaszolni. Egy kedves kollégám, Demeter Gábor így sűrítette egy lélegzetvételbe a balkáni történelmet: az igazi Balkánra akkor jutsz el, amikor egy háromezer éves trák áldozati oltár mellett, egy római villa romjain merengve, kétszáz méterre a migrációs útvonalnak is elsőrendű bolgár-török határtól hallgatsz a műezsin énekét. Hasonló élménye sokunknak lehetett, és ilyenkor nagyon pontosan érezni véljük, most tényleg a Balkánon vagyunk. Ennek ellenére általában mégis azt tapasztaljuk, hogy a Balkánról minden érintett szívesebben nyilatkozik úgy, hogy inkább a szomszédban kezdődik.

A Balkánról beszélve még a történészek is hajlamosak megfélekedezni arról, hogy ez a régió nem öröktől fogva létezik. Ennek pontosan az ellenkezője igaz: a Balkán mint történeti-földrajzi fogalom a mai értelemben még fiatalabb, mint a – sokszor szintén ősinek tekintett – balkáni nemzetek. A 19. század előtt a Balkán ismeretlen elnevezés volt az európai történeti és földrajzi gondolkodásban. A középkorban egyáltalán nem volt igény a Bizánci Birodalom, a bolgár, szerb, bosnyák és az Adria-parti kisebb és még efemerebb államalakulatok által alkotott terület egységes meghatározására. A régió politikai értelemben a Római Birodalom felosztását követően csak az Oszmán Birodalom keretein belül egyesült a 15. századtól kezdve. A hozzá tartozó területek megjelölésére ekkoriban vagy az antik és humanista elnevezéseket (Illyricum, Dalmatia, Macedonia, Moesia, Thracia, Epyrus), vagy pedig a középkori királyságok nevét (Croatia, Serbia, Bosnia, Bulgaria) használták.

Az oszmánok számára viszont, éppen a birodalom által kialakított politikai egységet hangsúlyozandó, ez a terület Rumélia lett, vagyis az egykori Bizánc (Rum) kiterjesztett határokkal bíró utóda. Ezt az új politikai egységet az európai közvélemény is érzekelte, és Európai Törökországnak (Turquie Européenne) nevezték a mai Balkán oszmán uralom alatti terü-

Molnár Antal

1969-ben született

Székesfehérváron.

Történész, a

HUN-REN

Bölcsészettudományi

Kutatóközpont

Történettudományi

Intézetének

igazgatója és a

Bölcsészettudományi

Kutatóközpont

főigazgató-helyettese.

**Mit jelent
a Balkán?**

leteit, míg a Velencei Köztársasághoz tartozó nyugati sávot sokkal inkább Itália részeként értelmezték.

Az oszmánok kiszorulása Európából és a különböző politikai egységek kialakulása egyfajta elnevezési hiátust is eredményezett: a már évszázados történeti-földrajzi egységre új nevet kellett találni. A Balkán elnevezés a geográfusoktól származik, és azon törekvés eredménye, hogy a területet objektív földrajzi kritériumok alapján határozzák meg, amelyek függetlenek a politikai határoktól. Ennek a törekvésnek a jegyében a 19. század elején Európa déli felén három félszigetet különítettek el, amelyek az északon határos hegyekről kapták a nevüket: a Pireneusi-félszigetet, az Alpesi-félszigetet (Appenin-félszigetet) és a Balkán-félszigetet. A három elnevezés közül az első kettő végső soron korrekt volt, hosszú távon mégis csak a tévedésen alapuló harmadik maradt fenn. A névadó földrajzi fogalom, az antik Haemus-hegység (görögül *Aimón to orosz*, szlávul *Stara planina*, törökül *Emine balkan*) ugyanis nem egy, a félszigeten végigvonuló folyamatos hegyvonulat, hanem csupán Bulgáriát vágja ketté. A *catena mundi* részeként a Fekete-tengertől az Adriai-tengerig húzódó hegylánc képzeze földrajzi szempontból tehát téves volt. De nyelvi szempontból is félreértés az elnevezés, hiszen az *Aimón to orosz* pontos török fordításából, az *Emine balkan*ból az „erdős hegy” jelentésű közszo, a „balkan” lett magának a tájegységnek az elnevezése, nem pedig a hegy neve.

A karrier oka a kettős tévedés ellenére viszonylag egyértelmű. Míg Itáliának és az Ibériai-félszigetnek a politikai egység kialakulása után nem volt szüksége egy – mégoly valós és lehatároló – hegylánccal kapott névre, addig az Oszmán Birodalom szétesése miatt ennek a földrajzilag és történelmileg számos szempontból egységes területnek új nevet kellett találni. Az alternatívaként felmerült nevek sok szempontból még szerencsétlenebbek voltak. A 19. században népszerű Görög-félsziget a szűkítő etnikai jelentése miatt tarthatatlan volt, a semlegesnek és tudományosnak tűnő (bár Magyarországgal, sőt Szlovákiával együtt tágabb jelentésű) Délkelet-Európa fogalmat pedig a náciizmus tette hosszú időre teljesen szalonképtelenné.

Hol van a Balkán?

Ha ma a Balkánról szólunk, általában Európának arra a bizonytalan északi határokkal rendelkező délkeleti részére gondolunk, amelynek területe mintegy 600–700 ezer km², népessége 60–65 millió lakos, tehát területileg hozzávetőlegesen Ukrajnának, népességét tekintve pedig Franciaországnak vagy Olaszországnak felel meg.

Félszigetről lévén szó, határainak egy része (majdnem) teljesen adott, hiszen partjait az Adriai-, Jón-, Égei-, Márvány- és Fekete-tenger mossa. Északi határai azonban erősen vitatottak, időben változóak, és aligha lehet mindenki számára megnyugtatóan meghúzni őket. A földrajzi határok nagyrészt értelmetlenek, hiszen míg a Pireneusok egyértelműen lehatárolják az Ibériai-félszigetet, addig a Balkán-félszigetnek ilyen világos határvonala nem létezik. A névadó hegység éppenséggel semmilyen választóvonalat nem jelent, Bulgária közepén húzódva legfeljebb az antik Thraciát választotta el Moesiától, vagyis ha határvonalként komolyan vennénk, már Észak-Bulgária vagy Szerbia sem tartozna a Balkánhoz. Az előszeretettel emlegetett virtuális Trieszt–Odessza vonalat nem tudjuk

konkrét földrajzi objektumokhoz kötni, a leginkább használhatónak még talán a Száva–Duna vonala tűnhet.

A történelem már jobban a segítségünkre lehet a meghatározásban, viszont csak azzal a megfontolással, hogy az így megrajzolható határvonalak időben rendkívül változatosak. Az oszmán hódítást megelőzően nem sok értelme van önálló egységként beszélni Európa dél-keleti részéről. A Római Birodalomnak a későbbi Balkánon fekvő provinciái semmilyen szempontból nem képeznek önálló régiót, sőt számos tekintetben fejlettebbek, urbanizáltabbak, kereskedelmi szempontból fontosabbak voltak, mint a birodalom északi tartományai. Csak egyetlen példát említek. Ha a mai Pristina melletti Ulpiana romjai között járunk, akkor az egymás mellett álló három ókeresztény bazilika alapfalait szemlélve eltűnődhetünk azon, hogy ez az egykori központ jelentőségében sokkal közelebb állt, mondjuk, Aquileiához, mint a provinciális Aquincumhoz (Óbuda) vagy Vindobonához (Bécs). A középkori széttagoeltság ugyancsak nem indokolja az egységes régióként való értelmezést, főként annak tudatában, hogy a később Bizánchoz csatlakozó államok (Bulgária és Szerbia) több-kevesebb ideig a latin egyházzal is jelentős kapcsolatokat ápoltak.

Az Oszmán Birodalom terjeszkedése nyomán kialakult politikai egység, a ruméliai vilájet és az azt követő beglerbégségek (Buda, Temesvár, Bosznia stb.) viszont már egy olyan egységes közigazgatási és jogi rendszert teremtettek, ami több szempontból is indokolja, hogy egységes történeti régióként vizsgáljuk. Ha a birodalom legnagyobb, 17. századi kiterjedését vesszük alapul, akkor a korabeli terminussal Európai Törökország része volt a Velencei és az oszmán vazallus Raguzai Köztársaságokhoz tartozó dalmáciai partvidéket leszámítva az egész félsziget, ide értve a hódolt Magyarországot egészen a mai Dél-Szlovákiáig és Nyugat-Romániáig, míg Erdély és a két román vajdaság, Moldva és Havasalföld a szultán vazallusai voltak. Vagyis ha 1541 és 1686 között a Balkánról beszélünk, akkor – a magyar tartomány sajátosságai ellenére is – szólnunk kell Budáról, Temesvárról, de Pécsről, Székesfehérvárról, Egerről és Esztergomról is. Ezek a városok ugyanis zömmel oszmán-balkáni lakosságúak voltak, a magyar városhálózat szervezetéből lényegében kiestek, és a török városhálózat részévé váltak. Másképp fogalmazva, az 1600-as években Pécs sokkal jobban hasonlított Szarajevóra, mint Sopronra. Ekkor a Balkán határa a Balatonig, Érsekújvárig és Váradig tartott. 1686, de még inkább 1699 és 1718 után ez a határ politikai értelemben visszahúzódott a Száváig és az Al-Dunáig, a Balkánról kikerült Magyarország, Szlavónia és Erdély, és általában nem tartják a Balkán részének a 19. század elején a Habsburgokhoz került Dalmáciát sem. Nyomaiban viszont itt maradt, különösen azokon a területeken, amelyekre szerbek települtek be.

1920 után, elsősorban Románia egyesülése és a jugoszláv eszme politikai megvalósulása új határok meghúzásával járt. Erdély és Besszarábia Havasalfölddel és Moldvával együtt a Balkán észak-keleti határvidékei lettek, míg az új Szerb-Horvát-Szlovén királyság a balkáni Szerbiával (és a hozzá csatolt Bácskával és Nyugat-Bánáttal, a későbbi Vajdasággal) közös határok között egyesítette a korábban 800 évig Magyarországhoz tartozó Horvátországot és a déli osztrák tartományokból kiharított Szlovéniát. Vagyis 1991-ig politikai értelemben a Balkánhoz sorolhatjuk a korábban oda soha nem tar-

tozó horvát és szlovén (egykori osztrák!) területeket, Zágrábot és Ljubljanát, vagy éppen Fiumét és Maribort. A nyilvánvaló politikai okok (a szerb nacionalizmus agresszivitásának megnövekedése 1980 után) mellett ez a minden kulturális és politikai tradíciónak ellentmondó integráció is hozzájárult Jugoszlávia széteséséhez az 1990-es években. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a 20. századi délszláv kísérlet után helyreálltak a Balkán első világháború előtti földrajzi és politikai határai, amelyeken kívül esnek Szlovénia és Horvátország, és amelyek peremén helyezkedik el Románia.

Körülhatárolhatjuk a Balkánt egy másik kritériumrendszer alapján is: hozzátartoznak azok az országok, amelyek az oszmán és kommunista uralmat, ha tetszik, elnyomást egyaránt átérték. Ezek a Balkánnak azok a „törzsterületei”, amelyek igazából nem tiltakozhatnak, ha a Balkánhoz sorolják őket. Ide tartozik Bosznia-Hercegovina, Montenegró, Albánia, Szerbia, Koszovó, Észak-Macedónia és Bulgária. Azok az országok, amelyek a két elnyomó rendszer közül csak az egyiket tapasztalták meg, erősen kapcsolódnak más kultúrkörökhöz is, ezért több-kevesebb elszántsággal tiltakoznak a balkáni minősítés ellen.

Létezik-e balkáni kultúra?

A balkáni minősítés ugyanis, miként azt a leghatásosabban talán Maria Todorova mutatta be, számos negatív konnotációval és pejoratív jelentésárnyalattal terhelt, kívülről megkonstruált, a helyi valóságtól sokszor távol eső képzeteket foglal össze, és tulajdonképpen a 19. századi orientalizmus egy sajátos hajtása. A balkanizálódás elsődleges jelentése ugyan az Oszmán Birodalom szétesése utáni konfliktusos és a nemzetközi diplomácia eszközeivel kezelhetetlen kisállamiság, a *Kleinstata-tere*i, szélesebb értelemben viszont balkáninak nevezünk minden olyan kényelmetlen civilizátlanságot, amelyről úgy gondoljuk, alapvetően a mi szűkebb univerzumunk határain kívüli világra jellemző. Ezzel magyarázható, hogy a kutatók nagyon óvatosan mernek általánosságban balkáni kultúráról beszélni.

A fenti osztályozás értelmében csak az egyik (oszmán vagy kommunista) elnyomást megismerő, a balkáni „törzsterületekkel” határos peremterületek, az úgynevezett „prebalkáni” államok, éppen a balkáni karakter negatívumai miatt inkább egy másik „kulturális áréához” kapcsolják az identitásukat. A félsziget legdélebbi részén fekvő, de csak az oszmán uralmat elszenvedő Görögország elvileg ugyan minden szempontból a Balkánhoz tartozhatna, identitásának formálásában azonban nagyon mélyen ott van a klasszikus görögséghez és a mediterrán világhoz tartozás érzése. Románia esetében az oszmán uralom közvetett volt, és bár a két vajdaság ortodox egyháza miatt erősen kötődött a Balkánhoz (és mellette a lengyel-orosz világhoz), a 900 évig a magyar államhoz tartozó Erdély esetében ez már korántsem egyértelmű. Emellett a román identitásnak a 18. századtól kezdve nagyon fontos összetevője nyelvének és kultúrájának a latinitáshoz fűződő szoros kapcsolata, amely szintén eltávolítja a balkáni szláv világtól. A leghatározottabban a horvátok tagadják a Balkánhoz tartozásukat, teljes joggal, hiszen történelmük folyamán részben Közép-Európához és a germán kultúrkörhöz, részben pedig Velencéhez és ezzel az itáliai-mediterrán világhoz tartoztak. Ugyanakkor a heves tiltakozás mögött a szoros kapcsolatok miatti kompenzációt is kitapint-hatjuk. Az országnak mintegy 1000 kilométeren át húzódó határa van a

balkáni országokkal. Dalmácia az Adria partján egészen Albániáig lenyúlik, a földrajzi tények mellett történeti kapcsolatai (elsősorban a Zárának, Spalatónak és a Raguzai Köztársaságnak) a belső balkáni területekkel rendkívül szorosak voltak. Horvátországban jelentős szerb kisebbség él, míg Boszniában nagyszámú horvát népesség maradt. Ilyen értelemben talán a régió legösszetettebb állama, amelyben mindhárom kultúrkör, a germán, mediterrán és balkáni is működik.

Miben ragadható meg tehát az, amit balkáni kultúrának nevezhetünk? Adela Peeva bolgár dokumentumfilmes húsz évvel ezelőtt egy érdekes nyomozást örökölt meg *Kié ez a dal?* (*Whose Is This Song?*) címmel. Egy isztambuli étteremben a híres *Üsküdar'a Gider İken* kezdetű dal hallatán az egész Balkánról érkező asztaltársaság összevitatkozott azon, hogy melyik nép énekéről van is szó. Valamennyien a sajátjuknak (és csak a sajátjuknak) tartották a népszerű dallamot. Ezt követően Peeeva Törökországból elindulva bejárta a balkáni országokat, Görögországot, Albániát, Boszniát, Macedóniát, Szerbiát és Bulgáriát, és tapasztalatai megerősítették az isztambuli élményét: a dallamra valamennyi országban kizárólagos igényt formáltak, noha egyértelmű, hogy egy számos alakváltozáson átmert közös (balkáni) kultúrkincsről van szó. A példa esetleges, és talán aprónak is tűnik, de mindenképpen beszédes. Mindenki, aki járt már a Balkánon, tudna hasonló (ha nem is ennyire tudatosan vizsgált) tapasztalatokról beszélni a zene, a gasztronómia, a szokások, a viselet vagy az építészet területéről.

Mindez egyáltalán nem meglepő: a több évszázados közös oszmán uralom nemcsak muszlim vallásjogot, egységes közigazgatást és adórendszert jelentett, hanem egységesülő kultúrát is, amely nem kizárólag az oszmán magas műveltség szintjén, hanem az egész félszigetet átszövő muszlim és keresztény vallási hálózatok, gazdasági láncolatok és a népi kultúra rendkívül sűrű szövedékein át az egységesülés irányában hatottak. Elég legyen itt csak a dervisrendek szerepéről, a görög és szerb ortodox egyházszervezetről, a boszniai ferencesekről és a katolikus missziókról vagy a raguzai kereskedőknek az egész Balkánt átszövő hálózatáról szólni. Ezek a mindennapi életre is jelentős hatással bíró szervezetek századokon át csiszolták hasonlóra a balkáni ember világlátását és életmódját. Az egykori oszmán Balkán kultúrájának számtalan közös elemét nehéz lenne tehát letagadni, még akkor is, ha a 20. századi nacionalizmusok, illetve az óvatos történészek vagy antropológusok elővigyázatosságra intenek az elhamarkodott általánosításokkal kapcsolatban.

Mindeddig alig esett szó arról a tényezőről, amely talán a leginkább meghatározza a balkáni népek fiziognómiáját: a vallásról. Közhely, hogy a vallás a Balkánon kiemelkedő szerepet játszott a történelem során, amely nélkül aligha érthetjük meg ennek a bonyolult világnak a törvényszerűségeit. Mindenekelőtt a félszigeten húzódik a keleti és a nyugati egyház közötti határvonal, amely elhúzódó hezitálás és rivalizálás után szilárdult meg. A konstantinápolyi pátriárkátus a 8. században megszerezte az illír tartományok és Dél-Itália feletti egyházi joghatóságot is, míg a 9. században Bulgária és Szerbia rövid ideig Róma felé tájékozódott, tehát az inga mind kelet, mind nyugat felé erőteljesen kilengett, és csak a 9. század végére állt meg a többé-kevésbé végleges helyén.

**A Balkán három
vallási-kulturális
zónája**

A Balkán vallási fejlődésének másik nagyon különleges sajátossága, hogy ez a középkorban számos államra tagolt és vallásilag heterogén terület a 14–16. század folyamán fokozatosan egyetlen állam, az Oszmán Birodalom uralma alá került, amely viszont nem keresztény, hanem muszlim államvallású volt, azaz teljesen más valláspolitikát folytatott, mint a felekezeti kor katolikus és protestáns országai, vagy az ortodox Oroszország. A muszlim valláspolitikája különleges módon hatott a vallási viszonyokra. Fenntartotta a sokszínűséget, sőt támogatta az új vallások létrejöttét, mint például a protestantizmus különböző ágait a hódolt Magyarországon, ugyanakkor a keresztény vallásokat erősen diszkriminálta és fejlődésüket szűk határok közé szorította. Nem tapasztaljuk tehát a Nyugat-Európára jellemző felekezeti kényszert, de nem létezett a keresztény felekezeteket támogató államhatalom és keresztény elit sem. A keresztény felekezetek, különböző mértékben ugyan, de beépültek az oszmán hatalmi rendszerbe. Mindennek eredménye a különböző vallású egyházi intézmények egymáshoz simulása és sajátos konzerválódása lett.

A történelmi fejlődés következményeként a kora újkor századaira a Balkán-félszigeten három vallási-kulturális zóna alakult ki: a bizánci-ortodox, az adriai-katolikus és a kettő közötti átmeneti övezet. Nem nehéz felfedezni ezekben a vallási zónákban a földrajztudomány által meghatározott „kulturális áréak” nyomait.

Politikai expanzióját Bizánc egyháztartományok alapításával is legitimálta, a császárság fénykorában a konstantinápolyi patriarcha 700–800 egyházigazgatási egység (metropóliák, különböző rangú érsekségek és püspökségek) felett gyakorolt joghatóságot. Bizáncban az egyháznak nem volt önálló politikai súlya, a császár volt az egyház feje, aki *nem beavatkozott* az egyház életébe, mint azt a nyugaton a 18. században kitalált „cezaropapizmus” kifejezés sugallja, hanem a római császári hatalom teokratikus jellegének örököseként és az egyház legfőbb képviselőjeként *illetékes* volt abban. A patriarcha a császár mellett az egyház belső életének vezetőjeként működött, a római pápától eltérően nem rendelkezett állami funkcióval. A bizánci egyház legfőbb jellemzője az ortodoxia, azaz az igazhitűség, amelynek feltétele az egyetemes zsinatok rendeleteinek elfogadása, illetve a császárnak és a patriarchának való engedelmesség volt. Ez kezdetben a birodalom leszakadó keleti peremterületeinek ariánus, nesztorianus és monofizita egyházaival szembeni önmeghatározást, a 12. századtól kezdve egyre inkább a római egyház ellenében megfogalmazott identitást jelentett. A Bizánci Birodalom és egyháza sokféle népet integrált vagy bocsátott ki, amelyek folyamatos kulturális kölcsönhatásban álltak a birodalommal és annak központjával. A bizánci nemzetközösség kultúrájának, vagy nevezzük inkább lelkiségnek, a központjai a kolostorok voltak, amelyekben a birodalom bukása után szinte háborítatlanul élt tovább a birodalom lelke; ahogyan a 20. század egyik legnagyobb kelet-európai történésze, a román Nicolae Iorga fogalmazott: Bizánc után (*Byzance après Byzance*).

Bizánc politikai és vallási expanziójának csúcspontja a 9–10. századra esett, ennek szimbolikus eseményeit a bolgár kán és a kijevi fejedelem megkeresztelkedése jelentette. A Balkánon új államok jöttek létre, olykor hosszabb-rövidebb ideig működő autokefál egyházakkal, amelyek ugyan-

akkor az ortodox nemzetközösség részeivé váltak. A terjeszkedés határa Magyarország lett, ahol az Árpád-korban a bizánci egyház nyomokban jelen volt ugyan, talán egy metropolíával és bizonyosan néhány kolostorral, de szervezetileg nem tudott megszilárdulni. A Bizánctól önállósul, de a bizánci egyház joghatósága alá tartozó országok állami önállóságukat egyházi autokefáliával, önálló egyházszervezettel legitimálták. Így alakult meg rövid időre a bolgár patriarkátus, amelynek utóda, a nyugati határszélen fekvő ohridi autokefál érsekség jelentette 1767-ben bekövetkezett megszüntetéséig a bolgár egyház önálló szervezeti keretét, míg a mai Bulgária területén működő metropolíák és püspökségek a 19. századig Konstantinápoly alá tartoztak. Az 1219-ben megalakult szerb egyház 1346-ban lett autokefál patriarkátus, amely az 1459–1557 közötti kényszerű szünetet leszámítva 1766-ig működött.

A bizánci ortodoxiának történelme során legalább három nagyon súlyos kihívással kellett szembenéznie. Mindenekelőtt a pápai primátus körüli viták és a korábban is meglevő teológiai feszültségek 1054-ben a Rómától való szimbolikus elszakadáshoz vezettek, amely azonban csak 1204 után, a Latin Császárság megalakulásával vezetett végleges szétváláshoz a két egyház között. Emellett Kis-Ázsiában és a Balkánon a 7. századtól kezdve manicheus dualista eretnokségek rengették meg a bizánci ortodoxia tekintélyét, először az Örményországból Plovdiv környékére deportált paulikiánusok, majd az ő dogmáikat átvevő bogumilok, akiknek tanai szerepet játszhattak a nyugat-európai katar eretnokség kialakulásában is. Végezetül a 14. századtól kezdve a kelet felől folyamatosan fenyegető Oszmán Birodalom, amely szívós nyomásgyakorlással először kis-ázsiai területeitől fosztotta meg Bizáncot és egyházát, majd vazallussá tette az uralkodóját, végül bekerítette és 1453-ban elfoglalta a fővárosát is. Ezt követően a császár helyét a szultán vette át, a patriarcha pedig az egész egyházszervezettel együtt, voltaképpen bizánci mintára, betagozódott az új birodalomba. Ettől kezdve az ortodox egyház, annak görög és szerb, illetve részben bolgár szervezeti egységei kettős szerepben működtek. Egyrészt a főpapok beilleszkedtek az oszmán jövedelemigazgatás rendszerébe, vagyis a görög és szerb pátriárkák és a joghatóságuk alá tartozó metropoliták és püspökök oszmán adóbérlők (is) lettek, akik a szultántól kapott kinevezésükért cserébe meghatározott adó befizetését vállalták az oszmán kincstár számára. Másrészt viszont őrizték és ápolták, elsősorban a környező társadalommal mindig is nagyon szoros kapcsolatban álló kolostoraikban, a középkori államiség eszméjét, az uralkodók és szentek kultuszát, megteremtve ezáltal a balkáni nemzetek formálódásának szellemi-spirituális alapjait. Ennek a kettős funkciónak, az oszmán uralom által biztosított kereteknek és az egyház belső önértelmezésének az eredője formálta a balkáni ortodoxia sajátos jellegét, ezen keresztül pedig a balkáni népek spirituális arculatát a 16–19. században.

Az adriai-katolikus zóna kialakulásának története jól jelzi a katolicizmus visszaszorulását a Balkánon. A félsziget egyházai a 8. századig megosztottak a római és a konstantinápolyi patriarchák között, ekkortól azonban Bizánc erőteljes nyugati expanziójának köszönhetően a latin kereszténység a tengerpartra szorult vissza, és az Isztriától az albán partokig terjedő, körülbelül 1500 km hosszú, de olykor egészen keskeny sávra szűkül le.

A dalmáciai egyházszervezet alapvető struktúrái a kései ókorra nyúlnak vissza. Az Adria keleti partjának egyházi központja a 3. századtól Salona volt, a város főpapjai az 5–6. század fordulójától viselték az érseki címet, a joghatósága alá pedig 14 dalmáciai egyházmegye tartozott. A püspökségek teljesen itáliai mintára szerveződtek, az antik hagyományú városok papjai lettek a kis kiterjedésű egyházmegyék főpásztorai. A püspöki székhelyek az avar és szláv invázió következtében a 7. században elpusztultak ugyan, de a 10–11. században újjáalakuló egyházigazgatás lényegében ezekre a késő ókori alapokra épült. A Salona helyét elfoglaló Spalato (Split) a 9–10. századtól emelkedett ismét érseki rangra, és a dalmáciai püspökségek metropolitája lett. Dalmácia északi szeglete a 12. század közepétől önálló egyháztartományt alkotott: a zárai (Zadar) püspökség a 12. században emelkedett érseki rangra, három szuffraganeussal a szigeteken. Dalmácia déli végei ugyancsak önállósultak, élükön a raguzai (Dubrovnik) érsekséggel. A raguzai egyháztartomány legnagyobb kiterjedését a 12. század derekán érte el, amikor 13 szuffraganeus püspökség tartozott hozzá, metropolíája Boszniától Scutariig terjedt. Róma eme széles területeket felölelő joghatóság révén Raguzát a bizánci egyház expanziójával szembeni bástyának szánta, a következő században azonban szerepét az antivari (Bar) érsekség vette át, mint a szerbiai és albániai egyházak metropolitája.

A balkáni katolicizmus a középkorban igazából nem volt „balkáni” jellegű, sokkal inkább az itáliai struktúrák részét képezte. Egy Adria-parti püspöki székhelyen sétálva, a székesegyházban szemlélődve nem tudunk szabadulni attól a benyomástól, hogy járhatnánk bárhol Észak-Itáliában, Velence környékén, és nagyon távolinak érezzük az egyébként néhány kilométerre levő „igazi” Balkánt. Ugyanakkor ennek a „nem igazán balkáni” katolicizmusnak van egy „balkáni” elágazása is: az észak-albániai halászok és pásztorok, a szerbiai és bulgáriai szász bányászok és a raguzai kereskedők a középkortól kezdve működtették plébániáikat, amelyekről a 17. század derekától kezdve a római missziós központ, a Propaganda Fide Kongregáció gondoskodott. Bár a katolikus szórványok száma elenyésző volt az ortodox tömegekhez képest, európai kapcsolatrendszerük és műveltségük politikailag és kulturálisan is kiemelte őket környezetükből, és nemcsak a törökellenes mozgalmak szervezésében, hanem a korai nemzeti tudatok formálásában is kiemelkedő szerepet játszottak.

A harmadik, általam a kelet és nyugat, a latin és bizánci világ közötti átmeneti zónának nevezett területeken a keleti és a nyugati kereszténység egyaránt jelen volt, de egyik sem tudott egyértelmű hegemoniára szert tenni. Klasszikus határvidékek voltak ezek, ahol Róma és Bizánc ereje is kifulladt, és afféle senkiföldjévé váltak. Az egyértelmű joghatóság és szilárd egyházszervezet hiányában ezeket a vidékeket a középkorban bizonytalan egyházkormányzati egységek és/vagy heterodox, eretneknek minősített vallási közösségek jelenléte, az oszmán hódítás után pedig erőteljes iszlamizáció jellemezte. Két nagyobb régió tartozik ebbe a csoportba: Albánia és Bosznia.

A későbbi Albánia területén a kései római korban jól kiépített egyházszervezet létezett, amelyet a 7. századtól kezdve a szláv invázió rombolt le. Az albánok a 11. században jelennek meg először a forrásainkban, ekkor már keresztényként említik őket. Az albán területek ugyan Bizánchoz

tartoztak, de a földrajzi közelség miatt a krisztianizáció Itália felől történt. Geopolitikai helyzeténél fogva ez a vidék egész történelme folyamán a keleti és a nyugati kereszténység közötti vitatott határvidék maradt: az északi hegyvidék a római egyház befolyása alá került, míg a Durazzótól (Durrës) délre fekvő területeken a görög egyház lett egyeduralgoló. A határhelyzetet jól mutatja, hogy Durazzo egyszerre volt latin és görög érsekség székhelye. A latin kereszténység befolyását a középkorban Itália közelségén túl az is erősítette, hogy az albán partokra a balkáni államalakulatokon kívül nyugati hatalmak is igényt tartottak: a 11. század végén a normannok, egy századdal később pedig a nápolyi Anjouk foglalták el, a tengerparti városok pedig a 14–15. században velencei uralom alatt álltak. A déli és keleti területek a konstantinápolyi pátriárka és az ohridi érsek joghatósága alá tartoztak, a keleti kereszténység terjedt el ezeken a területeken. Ennek ellenére Albániában nem került sor éles konfliktusokra a keleti és nyugati egyház között: az albán nemesség számára ugyanis a keleti vagy nyugati kereszténység választása inkább politikai konjunktúra kérdése volt, a vidéki lakosság szemében pedig a törzsi kötelék sokkal erősebb volt a vallási hovatartozásnál. Igazából a lakosságra sem a katolicizmus, sem pedig az ortodoxia nem gyakorolt döntő hatást, egyfajta nagyon erős népi vallásosság működött. A vallási intézmények gyengesége és a kereszténység felületessége okozta a 16–17. században lezajlott tömeges iszlamizációt, különösen a két egyház közötti közép-albániai vidékeken. A felekezeti szempont a modern albán nemzetépítésben is másodlagos szerepet játszott, az albán nemzethez tartozást nem a vallási, hanem az etnikai és nyelvi identitás határozta meg.

Talán valamennyi balkáni terület közül a legérdekesebb Bosznia sorsa, amely utolsóként lépett a középkori államok sorába a 12. században, ettől kezdve történetét egészen az 1463-ban bekövetkezett oszmán hódításig a magyar–horvát, bizánci és szerb hatalmi igények elleni harc határozta meg. A 13. század első felében megerősödött és véglegessé vált a magyar fennhatóság az új balkáni ország felett. Bosznia fejlődése azonban megkésettységénél, az ország fekvésénél és elzártságánál fogva számos eltérést mutatott a többi délszláv államalakulathoz képest. Ezek közül a legfontosabb az a kreatív ellenállás volt, amelyet Bosznia a keleti és nyugati kulturális hatásokkal szemben tanúsított. Az új állam a római és a bizánci egyház határmezsgyéjén feküdt, így (egy ideig legalábbis) sikerrel hárította el mindkettő joghatósági törekvéseit, amelyek szorosan összefonódtak a szomszédos államok hatalmi igényeivel. Ez az ellenállás egy önálló, a keleti és nyugati hatalmi központoktól független egyházi szervezet, a bosnyák egyház létrejöttében öltött testet. A boszniai keresztényeket a történészek gyakran nevezték bogumiloknak, ami teljes tévedés, hiszen lényegében egy autonomista egyház volt a katolikus és az ortodox egyházak között, némi dualista manicheus eretnek színezettel. A bosnyák egyház a 15. századra a ferencesek missziójának hatására lényegében elenyészett.

Boszniát és lakóit a 19. századtól kezdve a horvátok és a szerbek is ki akarták sajátítani, részben a történelmükön keresztül. Ezeknek a törekvéseknek a jegyében a boszniai eretnekeket hol dalmáciai kataroknak, hol a katolikus expanziónak ellenálló ortodoxoknak, hol pedig a boszniai

muszlimok őseinek próbálták megtenni. A szilárd egyházi struktúrák hiányából következett, hogy Boszniában a ferencesek missziója nagyon sajátos ferences egyházmodell eredményezett, amelyben minden egyházikulturális-szociális-politikai funkciót a ferencesek láttak el. Az oszmán hódoltság alatt a boszniai ferences rendtartomány szinte teljes egészében az ortodox egyházak struktúráihoz idomult. A boszniai ferences püspök ugyanúgy szultáni kinevező okiratot (berátot) kapott, adót szedett a híveitől, alkalmasint pedig politikai vezetőjük lett. Másrészt a szilárd keresztény egyházi intézményrendszer hiánya, akárcsak Albániában, itt is tömeges iszlamizációhoz vezetett. Míg azonban az albánok esetében a vallási különbségek nem jelentettek komoly akadályt az egységes albán nemzet kialakulásában, addig Boszniában a déli szláv nemzetépítés felekezeti logikája érvényesült: idővel a boszniai katolikusok a horvátságba, a boszniai ortodoxok a szerbségbe integrálódtak, míg a boszniai muszlimok alkották meg a bosnyák nemzetet.

A történelem terhe

Adela Peeva említett filmjében egy fiatal skopjei taxisorfőr azt mondja a rendezőnőnek: nálunk az a baj, hogy túl sokat foglalkozunk a történelemmel, holott a jelenben kellene élnünk. Nehéz lenne ezzel vitatkozni, Peeva sem teszi. A Balkánon minden történelem, és ezt az ott élők is így érzik. Ennek okai messze vezetnek. A középkori balkáni államok és azok határai a 8. és 15. század között szüntelenül változtak, a félszigetnek volt bizánci, bolgár vagy szerb korszaka, és mellettük számos kisebb államalakulat is fennállt hosszabb-rövidebb ideig. Az oszmán uralom négy évszázada alatt a balkáni népek (a nyugati partvidéket leszámítva) egyetlen államalakulatban éltek, de ők maguk állandóan vándoroltak. A migrációk következtében a népesség folyamatosan keveredett, a területek nagy része etnikailag vegyes lett, ami a birodalmi valóságban természetesnek számított. Az Oszmán Birodalom kiszorulása után a Balkánra importált modern nacionalizmusok ezzel az állapottal nem tudtak megbirkózni, pedig a nemzeti eszme jegyében fogant új államalakulatok számára az etnikailag homogén nemzetállamok lettek volna ideálisak. A helyzetet a nemzetformáló tényezők, különösen a vallás szerepe tovább bonyolította. A balkáni nemzetfogalom sajátosságai miatt itt a történelemnek, a dicső múlt és az azzal való folyamatosság keresésének sokkal nagyobb szerep jutott, mint a nyugat-európai, különösen a francia típusú nemzetállami nacionalizmus kialakulásában.

A történelem tehát elsődleges nemzetformáló erővé vált a 19. századi Balkánon, és ezt a pozícióját máig őrzi. Elég legyen itt csupán a szinte valamennyi balkáni állam őskeresésére és a középkori dicső múltra való hivatkozásra utalni. Ebben a kontextusban az oszmán periódus többnyire nagyon sötét színben, az elnyomás és a nemzethalál paradigmájában jelenik meg. A görögök az ókori Hellaszban és Bizáncban, a szerbek és bolgárok középkori királyságaikban, sőt birodalmaikban keresik kontinuuus előzményeiket. A horvátok máig nem szívesen beszélnek a magyarokkal közös nyolcszázasesztendő perszonalunióról, inkább az ősi horvát királyságra, a radikálisabbak pedig iráni ősekre emlékeznek. A románok a 18. században fedezték fel latinitásukat, és a római ősök mellé még dákokonokat is találtak. Az albánok az ókori illírek utódaiként leginkább évszázados törökellenes harcaikra büszkék, a montenegróiak pedig azt a

hamis mítoszt ápolják, hogy a hegyekben lakó törzsek sohasem hódoltak be az oszmánoknak. A bosnyákok a horvát–magyar katolikus és a szerb pravoszláv egyház igáját magukról lerázó bogumilok leszármazottjainak tartják magukat. A 20. század derekán nemzetté váló macedónok sem adták alább, egészen Nagy Sándorig nyúlnak vissza az ősi dicsőség kutatásában. A mitológiához minden esetben kapcsolódik területi igény is, amely ezeknek a nemzeteknek Nagy-Országot (Nagy-Romániát, Nagy-Horvátországot, Nagy-Szerbiát, Nagy-Albániát) álmodik, lehetőleg etnikailag tiszta népséggel a határain belül.

Nem egyszerű tehát ebben a zűrzavarban eligazodni, még annak sem, aki a balkáni történelem tanulmányozását élethivatásként műveli. Nemcsak azért, mert számos nyelven írott, nehezen hozzáférhető és sokszor nem a számunkra otthonos, európai sztenderdek szerint összeállított történeti munkákat kell tanulmányozni, vagy azért, mert a szétszórt források csak komoly utánajárással és komoly felkészültséggel tárhatók fel, hanem mert a szakmai és társadalmi közeg is nagyon más, mint amelyet európai és tengerentúli tanulmányútjaink során megszoktunk. Mások az érzékenységek, másképp működnek a reflexek, és persze sok a bizalmatlanság a kívülről, sokszor civilizatorikus fölénygel „beleokoskodó” tudósokkal szemben.

A Balkánon a történettudomány kemény valuta, de nem mindegy, kinek a kezében. Pontosan ez ad egyedülálló esélyt a magyar történettudománynak. A magyar történészek a 18. századtól, a tudományos történetírás kezdetei óta foglalkoznak a Balkán-félsziget történetével. Pray György vagy Kollár Ádám ilyen irányú munkái után a 19. századi nagy nemzedék számos képviselője (Szalay László, Pesthy Frigyes, Salamon Ferenc, Kállay Béni és mások) máig alapvető eredményekkel gazdagította a Balkán történeti kutatását. A századforduló legjelentősebb Balkán-történésze, Thallóczy Lajos valóságos mozgó kutatóintézetnek számított, hiszen saját alapvető jelentőségű kutatásain túl számos hazai és külföldi tudós (többek között Milan Šufflay, Konstantin Jireček vagy Josip Gelčić) kutatómunkáját szervezte és inspirálta. Az európai Balkán-kutatás eredményeinek széles körben való bemutatását azonban egy teljesen civil kezdeményezés vállalta magára. Szabó Ferenc, a Nagybecskerek melletti Nagyelemér plébánosa egy 80 kötetes sorozatot (Történeti Nép- és Földrajzi Könyvtár) adott ki; a kötetek mintegy harmada foglalkozott a balkáni országok történetével, amelyek a kor legjobb monográfiáinak magyar fordításai voltak. A mintegy 110.000 példány legnagyobb részét az ország iskolai könyvtárai kapták meg ajándékba.

A trianoni Magyarország kultúrpolitikájában és értelmiségi útkeresésében a balkáni népek felé fordulás a korábbinál is hangsúlyosabb szerepet játszott. 1920 és 1945 között számos intézet- és folyóiratalapítási terv született. Olyan gondolkodók, mint Németh László, Féja Géza, Bajza József vagy Szabó Dezső fogalmazták meg a déli szomszédainkkal való tudományos foglalkozás jelentőségét. Teleki Pál több memorandumot is összeállított egy Balkán Intézet alapítása érdekében, sőt szóba került a Collegium Hungaricumok hálózatának a balkáni államokra történő kiterjesztése is. Bár a nagy ívű elképzelések rendre kudarcot vallottak, de legalább folyamatosan napirenden tartották a magyar tudományosság balkáni feladatvállalásának szükségességét. A lelkesedés néhány (igaz,

Helyünk a Balkánon – történész szemmel

Az írásban említett adatokra és a további tájékozódáshoz lásd:

Cvijić, Jovan:

A Balkán-félsziget és a délszláv országok.

Az emberföldrajz alapjai. (Ford. Papp Árpád.) Szabadka–Újvidék, 2009; Fodor

Pál: Szülejmán szultántól Jókai

Mórig. Tanulmányok

az oszmán-török hatalom szerkezetéről

és a magyar–török érintkezésekről. Bp., 2014; Garde, Paul:

A Balkán. (Ford. Jakabffy Imre és Jakabffy Éva.) Bp., 2007; Garde, Paul: Balkáni beszéd (szavakról és emberekről). (Ford.

Jakabffy Imre és Jakabffy Éva.) Bp., 2008; Hajdú Zoltán: Az intézményes Balkán-kutatás kialakulásának és fejlődésének problémái Magyarországon 1948-ig, különös tekintettel a földrajzi kutatásokra. Pécs, 2003; Magyarország és a Balkán. A magyar tudomány feladatai Délkelet Európában. (Szerk. Gál István.) Bp., 1942; Mazower, Mark: A Balkán. (Ford. Komáromy Rudolf.) Bp., 2004; Obolensky, Dimitri: A Bizánci Nemzetközösség – Kelet-Európa 500–1453. (Ford. Bódogh-Szabó Pál. Szerk. Baán István.) Bp., 1999; Prévelakis, Georges: A Balkán. Kultúra és geopolitika. (Ford. Csörtán Ferenc.) Bp., 2007; Schreiner, Peter: Bizánc. Bevezetés a bizantinológiába. (Ford. Bódogh Judit. Szerk. Baán István.) Bp., 2002; Todorova, Maria: Imaginig the Balkans. Oxford, 1997.

rövidéletű) folyóirat (*Apolló, Archivum Europae Centro-Orientalis, Revue d'Histoire Comparée*) alapítását eredményezte, emellett a korszak végére a történettudomány legkülönbözőbb műhelyeiben, mindenekelőtt a budapesti, szegedi és kolozsvári egyetemeken, illetve a Teleki Pál Tudományos Intézetben olyan nívós szakembergárda állt össze, amely Magyarország politikai és földrajzi helyzetén túl egyértelműen predesztinálta a hazai tudományosságot, hogy az európai Balkán-kutatások élére álljon.

A közel három évszázados tapasztalatok birtokában elmondhatjuk, hogy a magyar történettudomány kizárólag regionális összefüggésben tarthat számot a nemzetközi tudományosság érdeklődésére. Hazai törtóriánk a közép- és délkelet-európai összefüggérendszeréből kiszakítva kizárólag „belső használatra” lehet izgalmas. A német, francia és leginkább az angolszász történetírás ingerkűszöbét legjobb esetben is bizánci, oszmán és Habsburg kontextusban, vagy éppen a szomszédos államokkal való komparatív megközelítéssel érhetjük el. Ebben a tágabb értelmezési keretben a balkáni nézőpont súlyponti helyet foglal el, egyrészt Magyarország történeti-geopolitikai adottságai, másrészt történetírásunk hagyományai miatt. Az előbbi esetében részben a magyar külpolitika kora-középkortól meglévő déli orientációjára, az oszmán uralomra és annak következményeire gondolok, de legalább ugyanilyen fontos körülmény, hogy a térséggel foglalkozó európai kutatóműhelyek érdeklődése az elmúlt években egyre inkább a posztszovjet zóna és a nyugati szláv országok felé fordult, ami erőteljesen növelheti Magyarország súlyát a Balkán kutatásában.

Egy szerb kollégától hallottam nemrég Belgrádban: jó a magyaroknak, velük mindenki szóba áll a Balkánon; bezzeg nekik milyen nehéz dolguk van, mert igazából csak a montenegróiakkal tudnak együttműködni, de velük is állandóan vitáznak, hiszen nem ismerik el a montenegrói nyelvet és nemzetet, és ezt az ottaniak sérelmezik. Ezt egyébként a többiek, például a horvátok, bolgárok, macedónok, görögök, albánok ugyanígy elmondhatták volna. És valóban: egyedülálló történelmi lehetőség, hogy a közelből, a helyi valóságot ismerve és értve, de a napi konfliktusoktól mégis távol és a nyugat-európai tudományosságot képviselve léphetünk fel a tucatnyi országot magába foglaló szomszédos régióban.

Mennyire van távol a Balkán? Talán túlságosan is közel van, sokkal közelebb, mint gondolnánk. Hogy ez minden szempontból jó-e nekünk, nem tudom, de hogy mit tudunk ebből hasznosítani a magunk számára, az már csak rajtunk múlik.

BALKÁNI KULTÚRA, BALKÁNI IDENTITÁS?

Mielőtt az előadás címében feltett kérdésre válaszolnék, le kell szögezmem, hogy lehetetlen minden szempontból kielégítő választ adni rá, nem csupán egy előadás, de egy egész kutatói életpálya keretében sem. Én magam a *kultúra* szót a mindennapi beszédben megszokott, klasszikus értelemben használom, a műveltség és a magas kultúra értelmében. Írásban pedig pedánsan ragaszkodom a kultúra mint életmód nagyon tág értelemben vett használatához. Különösen a kultúra Geertz-féle meghatározásához, amely szerint a kultúra a jelentések szövevénye, amelyet az ember maga szőtt, és amelybe behálózottan él. A kultúrát nem szabad fizikai helyhez és területhez kötni, mert a kultúra képlékeny, rugalmas és összetett háló, amelyben az osztály, a nem, a faj, a kor, a szexualitás stb. is szerepet játszik. Valóban, mi a közös „kultúrája” egy trabzoni halásznak és egy kolozsvári ápolónőnek? Vagy az ő kultúrájuk miben hasonlít jobban egymáshoz, ha egyáltalán, mint a brémai, a breslaui és a brezniki ápolónők közös kultúrája (különösen, ha utóbbiakkal könnyen találkozhatunk Nagy-Britanniában)? És egy szófiai, athéni vagy tiranai operadíva kulturálisán otthonosabban mozog majd a Covent Garden vagy a Scala operaházban dolgozó kollégájával, mint a saját popzenei honfitársaival? De nem csak horizontális szinten lehet leleplezni a homogén, mindent átfogó kultúrák abszurdítását. Ugyanez igaz a vertikális, kronológiai mélységre is. A nemzeti diskurzuson kívül, amely ellaposítja a történelmi időt, és az ókor hőseit vagy a középkori lovagot kortársakká és példaképeinkké teszi, kevesebb közös vonásunk van őseinkkel, mint szomszédainkkal. Ha érdekel Periklész, az azért van, mert történetesen úgy szocializálódtam, hogy elsajátítottam a 19. és 20. századi demokrácia – főként radikális baloldali forrásokból származó – értékeit, amelyeket most az új neokonzervatív (vagy neoliberális) guruk ijesztő csavarokkal elutasítanak, és nem azért, mert egyik nagyanyám (a görög) azt mondta nekem, hogy soha ne felejtsem el, hogy Periklész lánya vagyok, és az ereimben az ókori görög kultúra folyik.

A Balkánon sokféle kultúra létezik, és ezek nem csupán nemzeti és etnikai ösvényeket követnek. Léteznek szakmai, generációs, nemek szerinti kultúrák; egyesek mélyen visszanyúlnak a történelmi időkbe, mások rövid életűek (elvégre csak két generáció kell ahhoz, hogy valami „hagyományossá” váljon). És a legtöbbjük nem korlátozódik a régióra, hanem számos különböző makrorégiót ölel fel, amelyek közül néhány időben egymást követi, mások pedig átfedik egymást. A Római Birodalom kulturális örökségének lenyomata az egész dél-keleti Európát magába foglalta, a Brit-szigetektől a Kaszpi-tengerig és Mezopotámiáig terjedő térben (kizárva Észak-Európa és Közép-Európa nagy részét). A közhely szerint a nyugati (mind a katolikus, mind a protestáns) kereszténység a római hagyományoknak, különösen a jogrendszernek igazi és egyetlen örököse. Pedig azt az állítást is lehet hallani (és számomra sokkal meggyőzőbb), hogy az *imperium* Bizáncban élt tovább, és ahogyan néhány kiváló történész állítja, az Oszmán Birodalomban is. Hasonlóképpen a kommunizmus mint életforma (és ezért kultúra, függetlenül az értékelésétől) a Balkán egy részét, vagyis Kelet-Európa egyik részét olyan térbe rendezte, amely

Maria Todorova

1949-ben született Szófiában. Történész, a balkanológia kiemelkedő alakja, professor emerita (University of Illinois Urbana-Campaign). – A *Balkan Political Club* 2003. május 30. és június 1. között tartott isztambuli konferenciáján elhangzott előadás fordítása az alábbi publikáció alapján: Maria Todorova: *What is or is there a Balkan culture, and do or should the Balkans have a regional identity?* Southeast European and Black Sea Studies 4 (2004/1), 175–185.

Máté-Tóth András fordítása

az eurázsiai szárazföldön keresztül Közép-Ázsiáig terjedt (és bizonyos számítások szerint Kína is részévé vált). Egy alternatív felfogás szerint pedig sokkal tágasabb térről van szó, amely felöleli Európa nagy részét, Amerikát, különösen Latin-Amerikát, valamint Afrika és Ázsia különböző területeit. De az a fontos, és ezt még egyszer hangsúlyozni kell, hogy nem egyetlen kultúra létezik. A Balkán szépsége éppen abban rejlik, hogy túlságosan is sokféle benne a kultúra gazdagsága. Szándékosan ragaszkodom ehhez a nagyon szubjektív szépség-kifejezéshez. Akinek pedig az esztétikai ízlése az egyszerűséget kedveli, az nyilvánvalóan nem fogja értékelni a balkáni komplexitást. Egy minimalista számára nehéz megfesteni a Balkánt. Széles és szellemes barokk ecsetre van szükség.

Világos, hogy eddig a balkáni kultúrák sokféleségére és változatosságára utaltam, nem pedig egyetlen balkáni kultúrára empirikus bizonyítékokat és logikát követve. De szeretném egy másik szemzőgből is alátámasztani ezt a megközelítést, méghozzá a hasznosság szempontjából. A Balkán sztereotipizálásának, marginalizálásának és gettósításának egész, időnként kirobbanó és az elmúlt évtizedben mindenütt jelenlévő, mélységesen elítélendő gyakorlata pontosan a kultúra mechanikus, strukturális és egységes értelmezésén alapult. A kultúra dinamikus látásmódja, amelyről beszéltem, sajnálatos módon nem terjedt ki az akadémiai körökön kívülre. Legkevesbé a politikai diskurzusra volt hatással, ahol a kultúra és a kulturális különbségek korlátozottsága az európai integráció és általában a globalizáció összefüggésében újból előtérbe került. Valójában a kultúra a politikai viták „kulcsfontosságú szemantikai terepévé” vált. A kortárs kulturális fundamentalizmus két összemosódó, de nem bizonyított és nem bizonyítható feltételezésen alapul: a kultúrák összehasonlíthatatlanok, és a kultúrák természetüknél fogva ellenségesek, mivel az emberek állítólag eredendően etnocentrikusak. A rasszizmustól való – kevés számú – eltérései egyike, hogy nem hierarchikusan rendezik a kultúrákat, hanem térbelileg különíti el őket. Ez egyben igencsak strukturális jellegű kultúrafelfogást tükröz, amely alapvetően ellenséges azzal szemben, amit a kultúra legfontosabb jellemzőjeként próbáltam felvázolni: a dinamikával, a fluiditással, a változékonysággal, a belső sokszínűséggel szemben.

A strukturálisan meghatározható vagy jellemezhető kultúrák gondolata áll a híres-hírhedt Huntington-féle civilizációs elmélet középpontjában. Szerinte az összecsapás a (kultúrák szinonimájaként használt) civilizációk között zajlik, mert az általános értelmezés szerint a kultúrák egy sor olyan jellemzővel rendelkeznek, amelyek szembeállítják őket egymással, és ezek a jellemzők (ha valaki végigjárta Huntington gondolkodásának szellemi genealógiáját) a Toynbee-i és spengleri osztályozásokon alapulnak, lényegében a kultúra organicista öröklési modellje alapján érvelve, amely egyértelműen meghatározható entitásokat hoz létre. Huntington elméletét – árulkodó módon – teljes mértékben kihagyták minden komoly tudományos vitából, de a politikában kiemelkedő, bár ellentmondásos szerepet biztosított magának.

Engedjék meg, hogy a kibontakozás kifejezéssel játsszak, amely egyrészt fejlődést jelent, másrészt valamitől való eltávolodást, úgy, ahogyan kibontakozunk egy ölelésből.¹ Ebben a kettős értelemben nekünk a Balkánon

¹ Az eredetiben a *develop* ige etimológiájáról van szó, *de-velop* (kifejlesztzeni) és *en-velop* (kibontakoztatni).

arra kellene törekednünk, hogy fejlődjünk, azaz ápoljuk különböző kultúránkat, és függetlenedjünk azoktól a megszokásoktól, melyek mintegy kulturális kényszerzubbonyként az előítéletek ködébe burkoltak bennünket.

Hogyan érhetjük ezt el? Egyesek szerint a megfelelő stratégia a regionális balkáni identitás megteremtése. Mások szerint ez már amúgy is létezik, és a feladat csupán az, hogy finomítsuk.

Mindenesetre a balkáni identitás fogalma az utóbbi időben mind a tudományos, mind a politikai fórumokon egyfajta szegletkövé és csodaszerré vált. Az elmúlt évtizedben az emlékezetet és annak manipulációját a balkáni identitás, és következésképpen a balkáni konfliktusok egyik központi aspektusának tekintették. Kevésbé analitikus módon fogalmazva, a Balkánról alkotott egyik népszerű és állandó, bár olcsó sztereotípa szerint a Balkán egy olyan régió, amelyet négyzetmérföldenként túl sok történelem, túl sok történelmi emlék, és ennek következtében kezelhetetlen ősi gyűlöletek, valamint a kibékíthetetlen és összeegyeztethetetlen etnikai és vallási identitások átkoztak meg. A „történelmi emlékezet” fogalmát mind tudományos körökben, mind pedig a népszerűsítő művelt diskurzusban konvencionálisan és széles körben használják esszencialista módon, mint az etnikai csoport és a nemzet egyik „objektív” tulajdonságát, a nyelvet, a területet, az államot, a gazdaságot és a társadalmi struktúrát, valamint a kultúra fogalmait mellett. Hagyományosan a közös eredetre és a múlttal vonatkozó elképzelések tárházaként kezelték, ami a csoport-összetartozás, azaz az identitás mély érzését keltette. A kutatások szokásos tárgya a politikusok és értelmiségiek által konstruált emlékezet, míg a magánéletben, a családban, a munkahelyen, a szomszédságban vagy a barátok körében az emlékezet egészen más lehet, és ez nemcsak a népi emlékezet tanulmányozásának problémáját veti fel, hanem a recepció fontos és nehéz kérdését is. Hadd használjak illusztrációként egy tudományos szempontból nagyrészt kiaknázatlan forrást, az egyébként jól ismert és sokat idézett kelet-európai politikai anekdotát.

Az 1980-as évek végén, az úgynevezett „újjaéledési folyamat” – amely a bolgár muszlim lakosság erőszakos névváltoztatásának eufemisztikus megnevezése – csúcspontján egy vicc keringett, amely szerint két rendőr szolgálatban volt a Bécs–Belgrád–Szófia–Isztambul útvonalon, amelyen a Németországban dolgozó török vendégmunkások közlekedtek. A bolgár rendőrök megállítanak egy török autót, mert túllépte a sebességhatárt, és az egyikük jól megveri a sofőrt. „Miért csináltad?” – kérdezi a másik rendőr. „Fizesse ki a bírságot, aztán hadd menjen.” „De hát nem voltunk ötszáz évig az ő igájuk alatt?” „Dehogynem voltunk, de ezt eddig nem tudtad?” „Nem, csak most tanultam meg” – feleli az első rendőr.

A vicc üzenete sokkal mélyebb, mint az emlékezet és az identitás konstruáltságáról és manipulálhatóságáról szóló koncepció. Természetesen mindenki tud az ötszáz éves „török igáról”. Még ha a semleges „oszmán uralom” kifejezéssel fordítják is le, megkerülhetetlen sarokköve a modern független állam történelem- és irodalomoktatásának mind Bulgáriában, mind a Balkán más részein. A kérdés, amit fel kell tenni, a következő: mikor kapcsolódik ehhez a tudáshoz egy olyan érzelmi komponens, amely gyúlékonnyá teszi? Naivitás azt gondolni, hogy akkor, amikor ravasz és aljas politikusok úgy döntenek, hogy manipulálják az „ártatlan” és „együgyű”, azaz hallgatólagosan ostoba embereket. Hiszen a megszál-

lás borzalmainak üzenete mindig is ott volt, és minden társadalomban mindig létezik szélsőséges értelmezés, valamint szélsőséges felhívás a cselekvésre. Az igazi kérdés nem az, hogy az emlékezet és az identitás manipulálható-e (persze, hogy manipulálható), hanem az, hogy az ember egy adott pillanatban miért *hallja meg* az üzenetet, hogy aztán azt mond-hassa, *megtanulta* azt, amit mindig is tudott, és ráadásul ragaszkodik is ahhoz, hogy ez a kollektív emlékezet és identitás része.

Valóban beszélhetünk-e kollektív balkáni mentalitásról, és így balkáni emlékezetéről és balkáni identitásról? A „balkáni mentalitás” az a mítosz, amellyel a sajtóban és általában a közbeszédben a leginkább visszaélnek. Ezzel helyettesítik sokszor balkáni események elemző magyarázatát, amikor a valódi elemzések túl bonyolultnak vagy időigényesnek tűnnek, annyira, hogy nem érdemes belevágni. Ez a megoldás a két világháború közötti időszakban kezdődött, amikor két évszázados érlelődés után a Balkánnal kapcsolatos attitűdöket jellemző eltérő felfogásminták végül a balkáni háborúk és az első világháború után a régióról szóló sajátos diskurzusban kristályosodtak ki. A következő évtizedekben ez az általam *balkanizmusnak* nevezett diskurzus további jellemzőkkel gazdagodott, de fő vonásai már megvoltak korábban is, és nagy vonalakban folyamatosan tovább öröklődik, domináns magyarázó státuszra szert téve, valahányszor a Balkán bekerül a hírekbe. Ebben az időszakban a „balkáni mentalitás” még számos tudományos tanulmányba is operatív fogalomként került be. Ez a jelenség része volt a nemzeti pszichológiák kétes értékű tudományos divatjának, amit a németek *Volkskarakterologie*-nek neveztek. A „balkáni mentalitással” kapcsolatos kutatások többsége az áltudományos diszciplína megszűnése után is etnikai alapon folyt. Még arra is történtek kísérletek, hogy megalkossák egyfajta sajátos „balkáni mentalitás” nyelvi alapjait és eljussanak a *homo balcanicus* létezésének feltételezéséhez.

A probléma módszertani dimenzióinak átgondolt elemzésével Paschalis Kitromilides arra a következtetésre jutott, hogy minden antropológiai és szociálpszichológiai érv, amely a közös balkáni „mentalitás” létezése mellett szól, szociológiai metafizikává válik, hacsak nem bizonyítja meggyőzően, hogy mi a sajátosan balkáni. A kategória egyértelmű elutasítása ellenére továbbra is használják a balkáni régió jellemzőinek meghatározására tett kísérletek során, különösen a tágabb értelemben vett „Európával” való szembeállításakor. A közelmúltban a balkáni régió mint történelmi tér modelljében használták fel annak leírására, amiről úgy vélték, hogy létezik a mítoszokra való jellemzően balkáni hajlam. E mítoszok közé tartozik a modell szerint az „aranykor”, az oszmánok előtti időszak, a „török iga” mítosza, a tiszta és szerves nemzet mítosza, a nemzeti újjászületés mítosza, a Koszovó-mítosz, a *haiduk*-mítosz és az áldozati mítoszok. Egyszerűen ez a modell egy olyan balkáni identitás létezését tételezi fel, amelyet mítoszermelő hajlam jellemez. Azt állítom azonban, hogy ezeket a mítoszokat szerkezetileg nagyon nehéz megkülönböztetni az ókor „aranykor”-mítoszától, a sötét középkor mítoszától, a nürnbergi törvények mítoszától (és gyakorlatától) a ’90-es években és a *ius sanguinis* római mítoszától (mint az olasz nemzeti ideológiában, a Római Köztársaság, a Római Birodalom és a pápaság mítoszai), a (mind a nyolcadik, mind a tizennegyedik századi) poitiers-i csata mítoszától, a *Valkűrök* mítoszától és az ellenség által ostromolt erőd (a Maszada vagy

az első világháborúban hódító német katonai doktrína) mítoszától. Bár a modell elismeri, hogy e jellemzők közül sok nem csak a Balkánra jellemző, azt állítja, hogy a balkáni sajátosságot e jellemzők azon csoportja teszi ki, amely félreérthetetlenül meghatározza azt. Azonban egy diakronikusan stabil fejlődés feltételezése, amely a jellemzők egy csoportját hozza létre, statikus elemzéshez vezet, amely nem vesz tudomást arról a tényről, hogy ezek a mítoszok, miközben léteznek és folyamatosan továbbadják őket az oktatáson vagy más kulturális és politikai csatornákon keresztül, csak bizonyos időszakokban lángolnak fel és lépnek működésbe. Az elmúlt években ez volt a helyzet Jugoszláviában, egy széteső és polgárháborúba keveredett országban. A rendkívüli jugoszláv helyzet jellegzetességeit externalizálták, és teljesen indokolatlan módon retorikailag balkáni helyzetként adták el a politikai osztály és a széles nyilvánosság számára. A „balkáni mentalitás” és a „balkáni emlékezet” kiméra jellegű termékletlen fogalmak. A Balkánon egyéni és csoportos *emlékezetek* sokfélesége létezik, de nincs egységes „balkáni emlékezet”. Ugyanígy léteznek kollektív mentalitások, és időnként nemzeti mentalitásról is beszélhetünk. Bizonyos időszakokban és bizonyos társadalmi csoportokban (mint például az ortodox papság körében a 18. században) még az egész Balkánra kiterjedő mentalitással is találkozhatunk, de ezeket gondosan kontextualizálni és historizálni kell.

Mindez igaz a feltételezett balkáni identitásra is. Az elmúlt évszázadok során a legnagyobb csoport, amelynek sikerült egyfajta kollektív identitással rendelkeznie, a nemzet volt. A nemzetek feletti identitások (mint például az európai) még mindig társadalmi kísérlet tárgyát képezik, a legjobb esetben is *work in progress*-nek tekinthetők. A nemzeti identitások a Balkánon, és bárhol másutt, úgy működtek, hogy egymással szemben határozták meg magukat. Soha nem létezett azonban közös balkáni identitás. A legjobb esetben is csak a kulturális közösségek olykor romantikus, olykor vonakodó elismerése volt; az évszázadok során felhalmozódott hasonlóságok, amelyek időnként a kívülről felrótt identitásra adott közös védekező válasz formáját öltik magukra. Végül is a Balkán a külső megfigyelők fejében élő homogenizált fogalom.

Nagyon óvatosan beszélhetünk a többes számban értett balkáni identitások létezéséről, a különálló balkáni nemzeti identitások többszörös identifikációinak részeként. Amint azt megpróbáltam bemutatni, már a „Balkán” elnevezéssel való foglalkozás is problémás volt a régió identitáspolitikájában. A kifejezés használatának széles skálája volt: voltak, akik nem voltak hajlandók így meghatározni saját identitásukat (a legtöbb esetben ezzel találkozunk), de előfordult, hogy ambivalens, sőt pozitív módon is használták, mégpedig kizárólag a bolgárok, konkrét földrajzi és történelmi okok miatt. Összességében, valahányszor balkáni identitásról beszéltek a Balkánon, általában az volt a tétje, hogyan tudnak megbirkózni a megbélyegzéssel, de az önstigmatizálással is. Másrészt a balkáni identitás hiposztatizálására tett kísérletek történelmileg nemes, de utópisztikus politikai gyakorlatok voltak, mint például a balkáni föderáció felé irányuló mozgalom, amely kezdettől fogva kudarcra volt ítélve mind a belső ellenállás, mind – ami még fontosabb – a külső erők miatt. Ezért elengedhetetlen, hogy amikor mérlegre tesszük azt a példátlan retorikát, amely napjainkban – különösen a Jugoszlávia elleni NATO-bombázást követően – egy pozitív délkelet-európai identitás meg-

teremtésére szólít fel, alaposan megvizsgáljuk a felhívások mögött meghúzódó politikai motivációkat, valamint a projekt politikai és kulturális költségeit. Végül is az identitáspolitikai éppúgy a társadalmi ellenőrzés és a politikai mozgósítás egyik formája, mint bármely másfajta politika.

Nem a regionális balkáni identitás ellen prédikálok. Csupán azt mondom, hogy eddig nem igazán létezett, legfeljebb alternatív projektekben, és természetesen hiányzott a politikai gyakorlatból. Másrészt a regionális identitások, ahogyan a szó is feltételezi, szükségszerűen szemben állnak egymással, még ha nem is ellenséges viszonyban. Mi lenne tehát a viszonya egy állítólagos balkáni identitásnak mint projektnek egy másik állítólagos európai identitáshoz, amelyet a Balkánon egyfajta távlati célként széles körben elfogadnak és kívánnak? És mit jelent, ha a Balkán uniós csatlakozását egy balkáni identitás megteremtésétől tesszük függővé, vagy legalábbis ezt kívánatos célként tételezzük? Voltak-e hasonló feltételeink a mediterrán, vagy az ibériai, vagy a skandináv, vagy a balti identitás megteremtésére vonatkozóan? Azt a kritikátlan hitet kérdőjelezem meg, hogy ez csodaszerű lehet, és arra szeretnék felszólítani, hogy kritikusabban álljunk hozzá ehhez a recepthoz. Miben látom a politikusok nélkülözhetetlen és központi szerepét? Nem abban, amit önök várnának, nevezetesen egy új politikai kultúra megteremtésében és előmozdításában, bár ez természetesen nagyon kívánatos. De úgy vélem, hogy a politikai kultúrát nem lehet elszakítani a társadalmi művelődés általános folyamatától. Hadd legyek inkább konkrét, és példaként hadd említsem, hogy mi történt az utóbbi időben Kelet-Európában. Remélem, hogy nem karikírozok indokolatlanul, de az a benyomásom, hogy az elmúlt évtizedekben a kelet-európai nem kormányzati szervezeteknek nyújtott támogatás nagy része a demokrácia kultúrájának tanítására és népszerűsítésére irányult; valamint a kisebbségekkel szembeni tolerancia kultúrájának tanítására és népszerűsítésére azokban a régiókban, ahol ezt a kultúrát hiányosnak, minimálisnak vagy nem beépültnek tartották. Az utóbbi rubrikán belül egy igazi háziipar alakult ki, nevezetesen a tankönyvírás, különösen a történelemtankönyvek írása. Ez arra az előfeltevésre épült, hogy a tankönyveken keresztül terjesztett új kulturális paradigma új értékekre szocializálja az új generációt. Tulajdonképpen nincs kifogásom az ellen, hogy sok pénzt fordítottak a tankönyvírásra, hiszen ez tiszteletreméltó támogatást nyújtott számos alulfizetett akadémikusnak, emellett számos hasznos szellemi hálózatot is létrehozott. De úgy gondolom, hogy ez a nagy munka voltaképpen az említett téves elméleti feltételezésen alapult. Nem kell nagy elméleti tudás ahhoz, hogy tudjuk, még a legjobb tankönyv is tehetetlen egy rossz, hogy ne mondjam, éhes tanár kezében, ahogyan ennek az ellenkezője is igaz: egy jó tanár tankönyv nélkül is csodákra képes, nem-hogy egy rossz tankönyvvvel, amely csodálatos példaként szolgálhat arra, hogy mit ne tegyünk. Nyílt titok (és egy olyan országban, mint Bulgária, amelyet a legjobban ismerek, nyilvános botrány is egyben), hogy az oktatási rendszer szinte teljesen összeomlott. A tanárok nem egyszerűen súlyosan alulfizetettek, hanem gyakorlatilag nem tudnak megélni, és akkor még nem is beszéllek a nyugdíjasokról, akiknek esetében valóban gerontocídiumról beszélhetünk. Tavaly nyáron szemtanúja voltam egy olyan esetnek, amikor egy nyugdíjas tanár a szeméttben turkált, és több olyan esetnek is, amikor volt diákjaik úgyszólván alamizsnát gyűjtöttek, hogy kisegítsék egykori ta-

náraikat. Nem is beszélek a méltóság kérdéséről stb., hanem az egyszerű éhezésről beszélek. Másrészt, és ezt elég gyakran hallottam, voltak olyan összeesküvés-elméletek, miszerint „ők, vagyis a Nyugat, le akarnak minket alacsonyítani arra a szintre, ahol csak számolni és jeleket megkülönböztetni tudunk, hogy ne legyünk az északi faj, a németek vagy a skandinávok útjában”. Ez persze ugyanannak a kulturális fundamentalizmusnak a tükröképe, amelyet a Keletre is alkalmaztak, csak éppen fordítva. És azt hiszem, hogy mindezt nem általánosítom és dramatizálom túl.

Lényegében azt szeretném elérni, hogy több befektetést tartsunk kíváncsian a régió alapvető humán tőkéjébe, nemcsak a nem kormányzati szervezetek és kutatási projektek alkalmi és célzott támogatásán keresztül, vagy a legmagasabb politikai és szellemi szinteken a közeledésre irányuló összehangolt erőfeszítéseken keresztül. Mindezek nagyon jók, de az alapvető oktatási infrastruktúrába komolyabb befektetésekre van szükségünk. Ezzel az oktatás ama hagyományaira építenénk, amelyek a kommunizmus alatt is nagyon erősek voltak, ami az örökség egyik olyan pozitív eleme, amelyet még a legnagyobb kritikusi is nehezen hagynak figyelmen kívül.

Félreértés ne essék, semmiképpen sem szabad abbahagyni azt a nagyon hasznos támogatást, amely a tudományos, a művészet és az újságírás területére érkezik, és csodálatos kiválósági hálózatokat hoz létre, amelyek ösztönzik a szellemi és kulturális cserét. De tovább és mélyebbre kell hatolni annak mélyére, ami a régió oktatásának jelenlegi válságát jelenti. Egy olyan korról álmodozom, amikor egy oktatási vagy kulturális miniszter nagyobb politikai befolyással bír, mint egy belügyminiszter, egy hadügyminiszter vagy akár egy külügyminiszter (és ha ez így lenne, talán még arra is méltónak tartanák őket, hogy tagjai legyenek ennek a klubnak).

Ismétlem, nem a kultúra vagy az identitás ellen beszélek. Azt kifogásolom, hogy területileg kötött, egydimenziós és egyszerű, hogy ne mondjam, leegyszerűsítő projektekre redukálják az ilyen összetett, terjedelmes és tágas fogalmakat, amelyek nagyon különböző, gyakran ellentmondásos elemeket tartalmaznak. Azt is szeretném hangsúlyozni, hogy mindkét fogalom – a kultúra és az identitás – a kollektív, sőt totalizáló jellegükről szóló nagyszerű kijelentések ellenére végső soron az egyének törekvése. A kultúrát az egyén sajátítja el, és az egyénnél marad, nem pedig csoportoknál vagy területeknél. Hadd idézzem Edward Sapirt, a kiváló pszichológust: „A kultúra gyakran hangoztatott személytelensége ellenére az igazság mégis az, hogy a kultúra hatalmas kiterjedésű területeit távolról sem egy közösség vagy csoport hordozza, hanem csak bizonyos egyének sajátos tulajdonaként fedezhető fel, akik csak saját személyiségük lenyomatát adhatják e kulturális javaknak.”²

Engedjék meg, hogy egy egyszerű felhívással fejezzem be. Lehet, hogy az én olvasatomban nem létezik egységes balkáni kultúra, és lehet, hogy az egységes balkáni identitás nem feltétlenül a legszerencsésebb megközelítés, de különösen a politikusoknak mindent meg kellene tenniük annak érdekében, hogy segítsék és emeljék a (szó leghagyományosabb értelmében vett) kultúráját és önbecsülését azoknak az egyéneknek, akik ezt a Balkánnak nevezett nagy térséget lakják.

2 Philip Sapir (szerk.): *The Collected Works of Edward Sapir. Volume III: Culture.* De Gruyter Mouton, Berlin-Boston, 1999, 309.

A KERESZTÉNY IDENTITÁS VIZSGÁLATÁNAK LEHETŐSÉGEI A 4. SZÁZADI VALERIA PROVINCIÁBAN RÉGÉSZETI FORRÁSOK ALAPJÁN

Nagy Levente

1975-ben született.

Régész, latin filológus,

a PTE BTK Régészeti

Tanszékének

tanszékvezető

egyetemi docense.

Az utóbbi évtizedekben elterjedt régészetelméleti alapmunkák definíciói szerint a különböző egyéni és kollektív, társadalmi, kulturális, etnikai, nemi vagy szexuális identitások nyilvánosan és az egyes egyének magánéletében is manifesztálódhatnak. Az identitások révén nemcsak az egyének vagy közösségek határozhatják meg magukat, hanem mások is meghatározhatják őket. Az identitások a régészetelmélet szerint is tudatosan fejeződhetnek ki kategóriákon, sémákon, azonosításokon, nyelveken, történeteken, intézményeken, szervezeteken, hálózatokon és eseményeken keresztül. A kifejeződés különleges körülmények között is lehetséges, amikor például egy személy vagy egy közösség szembesül különböző eszmékkel és cselekvési módokkal, amelyek arra készítetik őket, hogy meghatározzák és kommunikálják csoport-hovatartozásuk kritériumait.¹

A különböző identitások rétegződési modelljét a római régészetben Andrew Gardner dolgozta ki, aki megkülönböztette a mikroszintű egyéni identitást a mezo- és makroszintű kollektív identitásoktól, amelyek a státuszra, korra, nemre, rokoni csoportra, vallásra, foglalkozásra, katonaságra, etnikumra és rómaiságra vonatkoznak.²

Tanulmányom kifejezetten az ókeresztény vallási identitás kifejezésével foglalkozik a Római Birodalom 4. századi Valeria provinciájában régészeti források alapján. A vizsgált provincia kiválasztását az indokolja, hogy a 4. századi Valeriából nem ismerünk olyan teológiai-egyház történeti-hagiográfiai jellegű írott forrásokat, amelyek a mai Kelet-Dunántúl területén minden bizonnyal megtalálható keresztény közösségekre vonatkoznak. Ezért kizárólag régészeti adatok, ókeresztény szimbólumokkal és bibliai jelenetek ábrázolásaival díszített tárgyak és ábrázolások alapján tudjuk megrajzolni a kereszténység terjedését ezen a területen. Ez a vizsgálat három, egyéni és/vagy kollektív vallási identitások meghatározása szempontjából releváns kérdésre korlátozódik:

1. kérdés: alkalmasak-e a régészeti források a vizsgált provinciában a krisztianizáció mint történelmi folyamat leírására a kereszténységre utaló első adatok megjelenésétől a kereszténység államvallássá válásáig, vagy csak a keresztény identitás elszórt megnyilvánulásairól beszélhetünk egy

1 David Mattingly: Being Roman: Expressing Identity in a Provincial Setting. *Journal of Roman Archaeology* 17 (2004), 5–25.; Margarita Díaz-Andreu – Sam Lucy – Staša Babić – David N. Edwards: *The Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status and religion*. Routledge, London–New York, 2005, 1–12.; Walter Pohl: *Archaeology of Identity: introduction*. In: uő – Mathias Mehofer (szerk.): *Archaeology of Identity / Archäologie der Identität*. Wien, 2010 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 57. – Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 406.), 9–23.; Rachel Mairs: The Hellenistic Far East. From the Oikoumene to the Community. In: Eftychia Stavrianopoulou (szerk.): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices and Images*. Brill, Leiden, 2013 (Mnemosyne Supplements 363.), 366.; Koncz István – Szilágyi Márton: Az identitás régészetének elméleti alapjai. *Archaeológiai Értesítő* 142 (2017), 193–215.

2 Andrew Gardner: Social Identity and the Duality of Structure in Late Roman Period Britain. *Journal of Social Archaeology* 2 (2002/3), 323–351., fig. 7.

antik kultúrájú késő római provincia változó szellemi-kulturális közegében a 4. század végéig?

2. kérdés: meghatározható-e a vizsgált provinciában a keresztény vallási identitás a kultuszgyakorlaton keresztül?

3. kérdés: lehet-e függetleníteni a keresztény identitás vizsgálatát a 4. századi társadalomban működő struktúráktól, hatalmi hálózatoktól (például az egyházszervezettől, keresztény császárok rendeleteinek jogi kötőerejétől)?

A többi szomszédos pannoniai provinciához, Pannonia Prima, Savia és Pannonia Secunda tartományokhoz képest, ahol van tudomásunk püspökökről, krisztológiai konfliktusokról, zsinatokról és ismerjük a pannoniai közösségek keresztény identitását kifejező vértanúszenvedéstörténeteket, a késő római kori Valeria provinciában hiányoznak az ilyen jellegű írott források.³ Vannak ugyan a 3. század második felére-a 4. század első felére keltezhető feliratok Aquincumból és Brigetióból, amelyek talán keresztény kontextusba helyezhető formulákat, szövegrészleteket tartalmaznak, de ezeknek a szöveges forrásoknak az ókeresztény értelmezése mind ez idáig bizonytalan és vitatott.⁴

Ugyanez a probléma a Florentia (Dunaszekcső) és Intercisa (Dunaújváros) területéről ismert *fondo d'oro* üvegedény talpakkal⁵ és egy kisdorogi késő római sírból származó, Arius alexandriai presbitert ábrázoló (?) téglakarcolattal is,⁶ ahol a keresztény értelmezés szintén vitatott és nem egyértelmű.

Valeria tartomány krisztianizálódási folyamatának kizárólagos régészeti forrásai a keresztény szimbólumokkal (krisztogram, sztaurogram) díszített leletek és bibliai ábrázolások, amelyek vagy a készítőjük, vagy a használójuk keresztény identitását tükrözi. Pontosabb időrendjük meghatározása a 4. századon belül a Pécsi Tudományegyetem Régészet Tanszéke és az Osztrák Tudományos Akadémia közös kutatási projektje, a Frühes Christentum in Ungarn kutatási projekt eredményeképpen lesz lehetséges.⁷

Az *Invicto Constantino felici triumphanti* körirat miatt Nagy Konstantin uralkodási idejére, de valószínűleg 324-nél korábbra keltezhető szentendrei ókeresztény ládikavereteket leszámítva⁸ a bibliai jelene-

3 Branka Migotti: Early Christianity in Aquae Iasae (Varaždinske Toplice) und Iovia (Ludbreg) in Pannonia Savia. *Zalai Múzeum* 11 (2002), 52.; Hudák Krisztina: *A kereszténység története a Kárpát-medencében 374–456 között*. Budapest, 2013 (Disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem), 19–117.

4 Kovács Péter – Szabó Ádám (szerk.): *Tituli Aquincenses I.* Pytheas, Budapest, 2009, 18–19. Kat. Nr. 13.; Kovács Péter – Szabó Ádám (szerk.): *Tituli Aquincenses II.* Pytheas, Budapest, 2011, II. 306–307. Kat. 947. (további irodalommal); Javier Velaza: Neither Christians Nor Poets. A Note on AEp 1974, 503. In: Szabó Ádám – Gradwohl Edina (szerk.): *From Polites to Magos. Studia György Németh sexagenario dedicata*. Budapest, 2016. (Hungarian Polis Studies 22), 333–336. (további irodalommal).

5 Branka Migotti: *Two Gold-sandwich Glasses from Štrbinci (Đakovo, Northern Croatia)*. Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb, 2002, 26., 38.; Gáspár Dorottya: Inschriften aus Pannonien; christlich, oder nicht christlich? *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 13 (2007), 31–36.

6 Edit B. Thomas: Arius-Darstellung, eine römischezeitliche Ziegelritzzeichnung aus Kisdorog in Pannonien. *Béni Balogh Ádám Múzeum Évkönyve* 4–5 (1973–1974), 77–116.; Nagy Levente: Eretnekek temetkezései a 4. századi Valeria provinciában? In: Tóth D. Judit – Heidl György (szerk.): *Studia Patrum V. Irodalom, teológia, művészet*. Szent István Társulat, Budapest, 2014, 274.

7 Nagy, Levente: Early Christianity in Hungary. A New Research Project. *Specimina Nova* 21–22 (2013), 325–334.

8 Lelőhely: Szentendre, Római temető utca. A keltezéshez: Kádár Zoltán: A szentendrei scrinium ábrázolásai a későantik császárkultusz vonatkozásában. (Die Beziehung der Darstellungen des

tekkel díszített valeriai ládikaveretek a stílusuk és jobban keltezhető párhuzamaik alapján inkább a 4. század középső harmadára–második felére keltezhetőek.⁹ Amennyiben ismert a pontos régészeti kontextusuk (például jól keltezhető erődökből, sírokból származnak), ez a kontextus a feltételezett készítési idejüknél későbbi időszakra mutat, a 4. század második felére–utolsó harmadára.¹⁰

A 4. századon belül mindenekelőtt a század második felére keltezhetőek a Iovia (Kapospula, Alsóhetény-pusztá) késő római belső erődje környékén, valamint a lussoniumi erődben előkerülő krisztogramos sisakveretek¹¹ és a Swift Vi-Vii típusú hagymafejes fibulák a báticaszéki, ságvári és dunaújvárosi késő római temetőkből.¹²

Ugyanez a 4. század második felére szűkíthető keltezés állapítható meg a többi, biztosan valeriai lelőhelyű ókeresztény tárgy esetében, a keresztény szimbólumokkal díszített tárgyak számának növekedése a század második felében a provincia krisztianizációjának indikátora lehet.

Ezen a ponton felmerülhet a kérdés, hogy ragaszkodjunk-e az „izáció” végű szakkifejezések használatához történeti folyamatok leírása céljából, mint a romanizáció, barbarizáció, vagy éppen krisztianizáció. A krisztianizáció esetében én csak egy terminológiai kérdést látok, a folyamatot körülírással is meg lehet nevezni: a kereszténység terjedése a vizsgált régióban vagy provinciában.

Egy másik nagy nehézség a krisztianizáció folyamatának vizsgálatakor az a körülmény, hogy a késő római települések, erődök területén sok még a feltáratlan terület, ezért bármilyen későbbi feltárás során még több keresztény tárgy kerülhet elő. Ennélfogva a keresztény leletek kis száma akár a 4. század első, akár a század második felében statisztikai szempontból irreleváns lehet.

Jobb a helyzet azokban a temetőkben, ahol nagyobb számú sírt tártak fel, mert a feltárt sírok számához képest a keresztény tárgyak jelentéktelenül kis száma jelzőértékű lehet. Az intercisai késő római erőd déli, délkeleti és nyugati temetőiben meglehetősen kevés ókeresztény lelet került elő a 19. század vége óta adatolt több százas, sőt, ezres nagyságrendű sírfeltárásokhoz képest.¹³ Báticaszék, Kövesd-pusztá késő római temetőjében csak egyetlen ókeresztény szimbólummal ellátott tárgy, egy hagymafejes

Scriniums von Szentendre mit dem Kaiserkult der Spätantike.) *Folia Archaeologica* 15 (1963), 71–76. Nagy Levente: Hercules és Iuppiter, Krisztus és Konstantin. A szentendrei ókeresztény ládikaveret ikonográfiai programja. In: Tóth, Ursula (szerk.), *Hereditas Graeco-Latinitatis I. Studia Moralia. Acta officinae programmata „OTKA” sustentatae in aedibus universitatis scientiarum debreceniensis redacta*. Debrecen, 2014. 125–131.

9 Nagy Levente: Bemerkungen zum ikonografischen Programm des frühchristlichen Kästchenbeschlags von Császáz (Ungarn). *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 18 (2012), 88–89. (további irodalommal).

10 Felix Teichner: *Die Gräberfeld von Intercisa II. Die Altfunde der Museumssammlungen in Berlin, Mainz und Wien*. Berlin, 2011 (Museum für Vor- und Frühgeschichte, Bestandskataloge 11.), 137–141. (további irodalommal).

11 Kocsis László: A New Piece with a Chi-Rho from the Roman Collection of the Hungarian National Museum. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 64 (2013), 117–118.

12 Tóth Endre: Typologie der nicht gegossenen Zwiebelknopffibel. In: Vida Tivadar (szerk.): *Romania Gothica II. The Frontier World. Romans, Barbarians and Military Culture*. Eötvös Loránd University. Institute for Archaeology Science, Budapest, 2015, 336–340.

13 Gáspár Dorottya: *Pannonia kereszténysége. A mai Magyarország területén I. Históriaantik Könyvesház, Budapest, 2008, 281–288.; Buza Andrea – Keszi Tamás: Aranytárgyak az Intercisa Múzeum gyűjteményéből*. Dunaújváros, 2009, 20.

fibula került elő,¹⁴ a ságvári belső erőd temetőjében öt sírból ismertek keresztény leletek.¹⁵

A keresztény leletek száma a vizsgált provinciában még a 4. század végén is kevésnek tűnik, amikor a katolikus kereszténység már államvallás volt. Kizárólag a keresztény leletek megléte vagy hiánya alapján nem lehet megállapítani, hogy mennyi keresztény élt a provinciában a 4. század végén,¹⁶ a kereszténység államvallásává válásának idején.

Azt sem lehet megmondani, hogy hány melléklet nélküli sír értelmezhető keresztény temetkezésként kizárólag a mellékletek hiánya miatt, mert a mellékletek nélküli sírokat éppen a mellékletek hiánya miatt nem lehet jól keltezni a temető használati idején belül. Csak azt lehet feltételezni, hogy az ismert (jóllehet kis számú) keresztény lelet személyes és kollektív keresztény identitást egyaránt megjeleníthet, amennyiben

- a keresztény szimbólummal díszített lelet a készítője identitását tükrözi, például a krisztogram, mint a keresztény császár, illetve keresztény állam jele;

- a keresztény szimbólummal díszített lelet a megrendelője vagy tulajdonosa keresztény egyéni vagy csoportidentitását tükrözi.

Ami első kérdésemet illeti, az írott források hiánya és a kevés jól keltezhető ókeresztény emlék és lelet miatt egyelőre a keresztény identitás elszórt megnyilvánulásaira lehet gondolni. A provincia változó szellemi-kulturális közegének is nagyon kevés régészeti nyoma van: elhagyatottá váló pogány templomok, pogány mitológiai reliefek és szobrok másodlagos felhasználása építőanyagként késő római épített sírok számára, mint például egy intercisai Mithras-dombormű újrahaznosítása egy épített sír fedőlapjaként.¹⁷ Tóth István véleménye szerint Brigetio utolsó augurjával együtt tették be a sírjába ezüst augurbotját.¹⁸

Egyetlen lelőhely, Sopianae északi temetője esetében lehet talán beszélni a keresztény kollektív identitás homogén megjelenéséről a 4. század második felében, amikor a temető északnyugati részében hasonló méretarányú modulokból megtervezett, hasonló szerkezetű és elrendezésű, de eltérő alaprajzú kétszintes sírépületeket emeltek egymás mellé.¹⁹ Annak ellenére, hogy a temetőben több mint ezer ismert sír közül csak nyolc sírból került elő ókeresztény szimbólummal ellátott lelet vagy ókeresztény ábrázolás, voltak érvek amellett, hogy valamennyi kétszintes sírépület keresztény megrendelőkhöz köthető a temető ókeresztények által használt

14 V. Péterfi Zsuzsanna: A Bátaszék-Kövesd-pusztai későrómai temető. A Wosinszky Mór Múzeum Évkönyve 13 (1993), 68–69., 82., 167.

15 Wolfgang Schmidt: Spätantike Gräberfelder in den Nordprovinzen des römischen Reiches und das Aufkommen christlichen Bestattungsbrauchtums. Tricciana (Ságvár) in der Provinz Valeria. *Saalburg Jahrbuch* 50 (2000), 363–364., 375–376., 397., 399–400.

16 Hudák Krisztina – Nagy Levente: *A Fine and Private Place. Discovering the Early Christian Cemetery of Sopianae/Pécs*. Örökség Közhasznú Társaság, Pécs, 2009² (Heritage Booklets 6.), 10–11.

17 Tóth István: *Pannoniai vallástörténet*. L'Harmattan, Budapest, 2015 (Ókor-történet-írás 2.), 203–210.; Tóth István – Visy Zsolt: Das große Kultbild des Mithräums und die Probleme des Mithras-Kultes in Intercisa. *Specimina Nova* 1 (1985), 37–56.

18 Barkóczi László: New Data on the History of the Late Roman Brigetio. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1965), 215–257.; Tóth István: *Pannoniai vallástörténet*, i. m. 210.

19 Tóth Zsolt: Új régészeti kutatási eredmények a pécsi világörökség területén a világörökségi cím elnyerése óta. In: Hermann Diána (szerk.): *Sopianae ókeresztény temetője – 20 éve az UNESCO Világörökség listáján*. Pécs, 2022, 65–88. (a korábbi kutatások összefoglalásával).

északnyugati részén, még akkor is, ha nem minden sírkamrából került elő ókeresztény lelet vagy szimbólum.²⁰

Ezzel szemben a tény az, hogy csak nyolc olyan megrendelő volt Sopianae északi temetőjében a 4. század közepe és vége közötti időszakban, aki keresztény jelképekkel, krisztogrammal, sztaurogrammal, bibliai szimbólumokkal akarta kifejezni keresztény identitását. Ebben az esetben egyéni és kollektív identitásokról is lehet egyszerre beszélni, mert a keresztények önmagukat az egyház közösségének tagjaiként definiálták ugyan, de a sírok magányában ők és családtagjaik is kifejezhették egyéni hitüket és identitásukat.²¹

A tanulmány elején megfogalmazott második kérdés vizsgálata következik: meghatározható-e a vizsgált provincia bármelyik régészeti lelőhelyén a keresztény vallási identitás a kultuszgyakorlaton keresztül?

Mivel Valeria provinciában egyetlen biztosan 4. századi keresztény templom sem került elő, a kérdés megválaszolásához a legjobb esettanulmány ismét Sopianae északi temetője, a sírkamrákban adatolt halotti lakomák vizsgálata. A kétszintes sírépületek térhasználatában első látásra tetten érhető egyfajta látszólagos homogenitás: a halotti lakomák és a hozzájuk kapcsolódó szertartások a késő római járószinten elhelyezkedő felső szinten (*cella memoriae*) történnek, míg a halott eltemetése a felső szinttől szeparálva történik a járószint alatt kialakított föld alatti sírkamrában (*hypogaeum*).²²

Ez a látszólagos homogenitás jelenthetné azt, hogy Sopianae kétszintes sírépületeket építtető lakóinak kulturális és szociális identitásai is azonosak voltak, legalábbis a halotti lakomák lebonyolításával kapcsolatos funerális kontextusban. Voltak is kísérletek a kutatásban a pogány és keresztény temetkezési rítusok elkülönítésére a pécsi temetőben.²³ Azonban éppen a keresztény identitást kifejező szimbólumok hiánya miatt nem lehet tudni, hogy pogány vagy ókeresztény halotti lakomákat, *epulumot* vagy *refrigeriumot* rendeztek-e a sírépületekben a pogány vagy keresztény halottak számára.²⁴

Következésképpen a temetkezési rítus, az eltemetés módja és a halotti lakoma hasonlósága önmagában nem alkalmas a halottak vallási identitásának meghatározására, így a halottkultusz gyakorlásának régészeti nyomai a sírkamrákban önmagukban – egyértelmű vallási identitást jelző szimbólumok, ábrázolások nélkül – nem jelenítenek meg vallási identitást.

A tanulmány elején feltett harmadik kérdés az volt, hogy lehet-e függetleníteni a keresztény identitás vizsgálatát a 4. századi társadalomban működő struktúráktól, hatalmi hálózatoktól.

Írott források hiányában nem lehet beszélni a provincia egyházszervezetének jelentőségéről és hatásairól a krisztianizáció folyamatában. Rajko

20 Gábor Olivér: Early Christian Buildings in the Northern Cemetery of Sopianae. *Studia Patristica* 73 (2014), 45–47.

21 Hudák Krisztina – Nagy Levente: A Fine and Private Place, i. m. 11–12., 31–36.

22 Nagy Levente: Sopianae ókeresztény temetőjének helye a Római Birodalom ókeresztény temetői között. In: Hermann Diána (szerk.): *Sopianae ókeresztény temetője – 20 éve az UNESCO Világörökség listáján*, i. m. 39. (további irodalommal).

23 Gábor Olivér – Katona Győr Zsuzsa: Sopianae revisited: Pagan or Christian Burials? In: Sággy Marianne – Edward M. Schoolman (szerk.): *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th–8th centuries)*. (CEU Medievalia 18 – Specimina Nova Suppl. 12.) Budapest, 2017, 295–339.

24 Hudák Krisztina – Nagy Levente: A Fine and Private Place, i. m. 16–17., 32–36.

Bratož véleményével ellentétben, aki írott források hiányában gyenge és lassú krisztianizációs folyamattal számol,²⁵ nem kizárt, hogy az egyházszervezet a provincia valamennyi városában létezett, a szomszédos provinciákhoz hasonlóan. Lehet, hogy csak azért nem ismerjük Valeria püspökeit és papjait, mert nem jelentek meg a birodalmi egyháztörténet főszereplői között, nem vettek részt zsinatokon, krisztológiai vitákban, nem kötődtek mártírkultuszhoz, így hagiográfiai szövegekben sem maradt fenn a nevük.

Ha analóg szituációkat keresünk a keresztény identitás és az egyházszervezet közötti függőség vizsgálata céljából a késő római korban, Mark Joseph Johnson és Éric Rebillard vizsgálataira az eredményre jutottak, hogy az egyház befolyása a privát temetkezési szokásokra – a helyi mártírkultusz promócióját kivéve – még Rómában vagy más, írott forrásokból jobban ismert városokban sem volt jelentős.²⁶ A nyilvánvalóan jelen lévő római jog befolyását szintén nem lehet közvetlenül kimutatni és azonosítani a régészeti forrásokban.

A krisztogramok mint a keresztény császárok szimbólumainak ábrázolásai alkalmasak arra, hogy a 4. századi társadalomban működő hatalmi hálózatok keretei között fejezzék ki a keresztény identitást, amennyiben érmeken, fegyvereken (például sisakvereteken) vagy ezüst edényeken jelennek meg. A krisztogramos érmek ugyanis a birodalom valamennyi szögletébe eljutottak, a krisztogramos díszítésű fegyverek és ezüstedények magas rangú tulajdonosai társadalmi helyzetük és rangjuk alapján kötődhettek a keresztény császárhoz.²⁷

Peter Brown azonban arra is felhívta a figyelmet, hogy a késő római társadalom látható hatalmi hálózata mellett transzcendens hatalmi hálózatok is léteztek Krisztus, Szűz Mária és a szentek részvételével, amelyek liturgia, imák, és ereklyék közvetítésével látszottak működőképesnek a késő római keresztények számára.²⁸ Noha a vizsgált Valeria provinciában 4. századi mártírkultusz meglétére egyértelmű bizonyíték nincs, az anyagi világot és a mennyországot összekötő transzcendens hálózat működött a pécsi sírkamrák magányában is, ahol a megrendelők a sírkamrák falaira felfestett bibliai jeleneteken keresztül fejezték ki a reményüket a transzcendens hálózathoz való tartozásban, vagyis a feltámadásban és az örök életben.²⁹

25 Rajko Bratož: Die kirchliche Organisation in Westillyricum (vom späten 4. Jh. bis um 600). In: Heinrich-Tamáska Orsolya (szerk.): *Keszthely-Fenékpusza im Kontext spätantiker Kontinuitätsforschung zwischen Noricum und Moesia*. Verlag Marie Leidorf, Budapest – Leipzig – Keszthely – Rahden/Westfalen, 2011 (Castellum Pannonicum Pelsonense 2.), 211–213.

26 Mark Joseph Johnson: Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century. Shared tombs? *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), 37–59.; Éric Rebillard: *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*. Éditions de L'EHESS, Paris, 2003 (Civilisations et Sociétés 115.).

27 Gábor Olivér: Christograms from the Northern Late Roman cemetery of Sopiana (Pécs). In: Szabó Ádám – Vargyas Péter (szerk.): *Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam II. De rebus aetatis graecorum et romanorum in memoriam István Tóth*. Pécs, 2008. (Ókortudományi Dolgozatok 2.) 289–310.; Tóth Endre: A pogány és keresztény Sopiana. A császárkultusz-központ Pannonia Inferiorban, valamint a pogány és keresztény temetkezések elkülönítésének lehetőségéről. *Specimina Nova* 20 (2006), 84.

28 Peter Brown: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, Chicago, 1981, 41–68.; Peter Brown: *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 72–78.

29 Hudák Krisztina: The Iconographical Program of the Wallpaintings in the Saint Peter and Paul Burial Chamber of Sopiana (Pécs). *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 15 (2009), 60., 75. (további irodalommal).

Baán István

1948-ban született

Budapesten.

Görögkatolikus pap,

teológus, professor

emeritus.

A KÉSŐBIZÁNCI TEOLÓGIA

Nem szeretem a címben szereplő körülhatárolást. Önkéntelenül is azt sejteti, hogy „elkésett” dologról van szó, valamiről, ami (vagy aki) már túl van virágkorán, lassan, de biztosan hanyatlik, süllyed, és mivel semmilyen újdonsággal nem szolgálhat, nem is érdemes komolyan foglalkozni vele. Persze az utókor kénytelen valamilyen kategóriába sorolni a jelenséget, de mivel – úgy tűnik – nem tartogat meglepetést, könnyen át lehet lépni rajta.

Vajon ilyen-e a teológia? Mennyire kor- és kultúrafüggő? Csak addig tart-e, ameddig kiemelkedő művelői életben tartják, vagy van-e szilárd alapja, amely ellen tud állni a történelem viharainak? Mi benne a „rég” és az „új” viszonya? Találón jegyezte meg egy bizantinológus, hogy a velejéig konzervatívnak minősített bizánci kultúrát valójában (sokszor csupán rejtve) az a kettősség járta át, ami az „invenció” és az „interpretáció” között feszül. Ebből a szempontból tekintve mindkettőnek megvan a saját, nélkülözhetetlen szerepe, még ha egyesek szívesebben hajlanak is az egyik vagy a másik felé. Amennyiben az általunk vizsgált korszakban (a 11–16. században) sokan nem ismerték fel az „interpretáció” vitális szükségszerűségét, óhatatlanul egy olyan teológia művelői voltak, amely megelégedett a patrisztikus aranykorban született zsinati megfogalmazások és a nagy egyházatyák idézeteinek ismételtetésével, és mereven elítélt minden olyan teológiai megnyilvánulást, amely verbálisan eltért tőlük, vagy új fogalmat akart beemlíteni az egyházi köztudatba.

Viták a Nyugattal

Itt kénytelenek vagyunk egy kis kitérőt tenni. A második évezredben a bizánci teológusok táborát elsősorban az úgynevezett *filioque*-kérdés foglalkoztatta, vagyis az, hogy a Szentlélek csakis az Atyától, vagy pedig a Fiútól is származik-e (*ex patre filioque*), mivel a nyugati egyház ezt a kiegészítést illesztette a nikaia-konstantinápolyi hitvallásba. A problémakör alapvetően patrisztikus idézetek értelmezését és egyeztetését ölelte fel (interpretáció), és szinte „rátelepedett” a teológiai gondolkozásra, polemikus írások garmadáját szülte mind Keleten, mind Nyugaton. Természetesen nem felesleges témáról folyt a vita, mert az ortodoxok számára egyrészt a Szentháromság „belső” (*theologia*) és „külső” (*oikonomia*) életéről és azok egymáshoz való viszonyáról volt szó, amely a szentségi életben is tükröződött: az Atya által küldött Lélek változtatja krisztusi valósággá mind a keresztvizet, mind az Eucharishtiában a kenyeret és a bort. Ugyanakkor a *filioque*-vel kapcsolatos viták mégsem szültek kielégítő megoldást, a két partner egyre távolodott egymástól – és ebben sajnos a politikai eseményeknek is jelentős szerepük volt (van?).

Vajon mi tartotta napirenden ezt a témát? A Bizánci Birodalom a második évezredben nemcsak területileg zsugorodott (többek között az iszlám előrenyomulása következtében), hanem egyúttal kénytelen volt tartós szimbiózisban élni a nyugati kereszténységgel, amely állandóan terjeszkedett szerte a Birodalom hajdani vidékein. Természetesen éles viták folytak a helyzettel összefüggő egyháztani és kánonjogi kérdésekről, de az

erőviszonyok ingadozásától függően a teológiai kérdések tisztázása nem-hogy elősegítette volna a közeledést, hanem még növelte is a szakadékat. Ebben a helyzetben és ezzel párhuzamosan egy másfajta teologizálás erősödött, amely a hangsúlyt a lelki tapasztalatból eredő ismeretre helyezte, és arra reflektálva igyekezett megfogalmazni tételeit. Elsősorban a szerzetesek soraiból kerültek ki a kor teológusai, akik közül néhányan „újjítónak” tűnhettek a repetitív teológiát művelők szemében. Emlékeztetni szeretnénk, hogy Bizáncban nem volt „hivatalos” teológiai oktatás vagy arra szolgáló egyházi intézmény. A világi oktatás legfelső szintjén elhelyezkedő filozófiához nem kapcsolódott teológiai képzés. Aki ebben kívánt elmélyülni, a monostorokban, főleg az egyházatyák műveinek olvasásán keresztül ismerkedett a kiemelkedő teológusok gondolataival, elsősorban Nazianzoszi Szent Gergely, (Ál-)Areopagita Dénes és Hitvalló Szent Maximosz műveinek segítségével, azonban ezek sem alkottak koherens rendszert, bár az utókor ilyennek igyekezett ábrázolni az aranykort lezáró Damaszkuszi Szent Jánosnak *Az igaz hit kifejtése* címet viselő munkáját. Ugyanebben a korban felerősödött az antik tudományos örökség újraértékelése, miért is a szakirodalomban megszületett a „Palaiologosz-reneszánsz” műszó, ez azonban korántsem volt azonos azzal a fajta „újjászíletéssel”, amivel az itáliai reneszánszban találkozhatunk.

Mi is ebben az összefüggésben az „interpretáció”? Az egyházban és vele összhangban élő teológus saját hitbeli tapasztalata alapján igyekszik értelmezni (interpretálni) az alapvető igazságokat, amelyek számára nem csupán a múlt rekvizitumaiként adóttak, hanem személyesen is megélhetők. Ezt illethetjük akár „misztikus” jelzővel is, amennyiben a „misztérium” Istennek Jézus Krisztusban megvalósuló, üdvösséget adó tevékenysége, egyúttal a szentségekben nyújtott kegyelmi ajándék. (Az ortodox egyház a szentségeit „misztériumoknak” nevezi.) Erre nyújtott kiváló példát Új Teológus Szent Simeon (949–1022), akinek himnuszai tanúskodnak szentségi életéből fakadó istentapasztalatáról (nem véletlenül ajándékozta meg őt az egyház Nazianzoszi Szent Gergellyel együtt a „Teológus” jelzővel). Papságáról – harmadik személyben beszélve – így vall: „Hallottam egy szerzetespaptól, aki bizalmába fogadott, hogy anélkül sosem fogott hozzá a liturgikus ténykedésekhez, hogy ne látta volna a Szentlelket éppúgy, mint ahogy akkor látta, amikor az érsek a beavatás imáját olvasta felette és a Szent Könyvet (az Evangéliumot) a fejére tette (vagyis pappá szentelte). Megkérdeztem tőle, hogyan látta, minek a képében. Azt mondta: »Őseredetien egyszerűnek és alaktalannak, mégis olyannak, mint a fény.« És amikor magam is megláttam, amit azelőtt nem láttam, meglepődtem, és ezekkel a szavakkal kezdtem tépelődni magamban: »Mi lehet ez?« Akkor Ő titokzatosan, de tiszta hangon azt mondta nekem: »Így szállok le az összes prófétára és apostolra, mint ahogy Isten összes jelenlegi választottjára és a szentekre, mert Én vagyok a Szentlélek.«”²

Simeon a Szentlélek megvilágosítása által teljes mélységében élte át a Krisztussal való egyesülést, amelyről hol teológiai precizitással, hol megyszerű szavakkal tesz tanúságot, mint XV. himnuszában is:

„Misztikus
teológia”

2 In: *Krisztus közöttünk.* (Ford. Baán István.) Szent István Társulat, Budapest, 1984, 262–263.

„Krisztus tagjaivá leszünk, s Krisztus a mi tagunkká,
kezem Krisztus, lábam Krisztus nekem, a nyomorultnak,
s Krisztus keze, Krisztus lába vagyok, nyomorult ember.
Megmozdítom a kezemet, s kezem az egész Krisztus
az isteni istenséget oszthatatlannak gondold! –,
megmozdítom a lábamat, s ragyog akár a Krisztus.
Ne mondd, hogy káromlást szólok, csak fogadjál el mindent,
és hódolj a Krisztus előtt, ki ilyenné tett téged!
Hiszen csak akarnod kell, és leszel az ő tagjává,
és ekképpen mindannyiunk minden egyes kis tagja
Krisztus tagjává változik, s Krisztus a tagjainkká,
s a szegyénteli részeket teszi dicsőséggé
az istenség szépségével felékesítve őket.
Ekként az Istennel élve leszünk mind istenekké,
testünknek szegyenét többé nem látjuk szemeinkkel,
hanem hasonlóvá leszünk mind a Krisztus testéhez,
és minden egyes testrészünk az egész Krisztussá lesz.”³

Jóllehet az átistenülést (*theósziszt*) Bizáncban sosem tekintették az elvonult élet privilégiumának, érthető, hogy a szerzetesi irodalomban születtek azok az értekezések, amelyek elsősorban azzal foglalkoztak, hogyan érhető el, illetve miként illik bele a reflektáló teológia szövetébe. A 14. században erősödött meg ez a törekvés, amely – mint mindig az egyháztörténetben – heves vitákat váltott ki, és mivel a Birodalom politikai válságban volt, ezeket a csatározásokat nehezen lehetett szétválasztani az egyes hatalmi csoportoktól. Érdekes egy teológus alakján keresztül vizsgálunk a kérdést.⁴

**Palamasz Szent
Gergely**

Palamasz Szent Gergely (1296–1357) ifjúkorában, filozófiai tanulmányainak befejezése előtt vonult el a zajos konstantinápolyi császári udvarból az Áthosz hegyére, ahol szép számmal éltek a magányos életre vágyó szerzetesek (*hészüchaszták*). Az istenes élet előfeltételül szolgáló csöndben (*hészüchia*) a Jézus-ima („Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam!”) állandó ismétlése révén igyekeztek egyre szorosabb kapcsolatba lépni Istennel, és a különféle gondolatoktól megtisztított értelmüket (*núsiz*) „leengedni” a szívükbe, ahol aztán az ima állandó kísérőjükké vált. Voltak, akik különféle pszicho-fizikai gyakorlatokkal akarták elősegíteni az óhajtott állapot elérését, és e gyakorlatokat egyesek különféleképp értékelték.

Ebben a környezetben mélyült el Palamasz lelki élete. Ugyanakkor mégsem tudott teljesen elszakadni a világtól, mert egyik barátja révén értesült a császárvárosban folyó teológiai vitákról, és levelek útján be is kapcsolódott ezekbe. A latin küldöttséggel császári megbízásból Barlaám, a kalábriai származású szerzetes folytatott vitát, mégpedig a Szentlélek származásáról. Arisztotelész logikai műveire támaszkodó filozófiai érvelése azt a gyánút ébresztette Gergelyben, hogy ez lassan a *filioque* elfogadásához fog

3 XV. 141–157. sorok. In: Szent Simeon, az Új Teológus: *Az isteni szerelmek himnuszai*. (Ford. Perczel István.) L'Harmattan – Odigitria, Budapest, 2010, 71.

4 Vö. Norman Russell: *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. University Press, Oxford, 2019.

vezetni. Kiderült, hogy eltérő állásponton vannak Isten megismerésével kapcsolatban. Míg Barlaám a természetes ész útján igyekezett közelíteni a transzcendens valósághoz, addig Palamasz ezt elégtelennek jelentette ki, és azon a véleményen volt, hogy Istent közvetlenül meg lehet ismerni, amennyiben kegyelmével eltölti az imádkozót, és ez a kegyelem Isten *energeiája* (tevékenysége) lévén azonos Istennel, de nem megismerhetetlen lényege. E nézet üdvtörténeti megalapozását Krisztus Tábor-hegyi színeváltozása nyújtja, ahol az apostolok nem egyszerű fényjelenségnek voltak tanúi, hanem e természetfeletti fény át is járta, átistenítette őket. Ezt a fényt tapasztalja meg az imádkozó *hészüchaszta*. Barlaám nem fogadta el Gergely „interpretációját”. Maga próbált utánajárni a szerzetesek tapasztalatának, és saját beszámolója szerint gyanús jelenségekről számoltak be egyesek, ő pedig ennek alapján a messzaliánus eretnekséggel azonosította tanaikat.

Itt most megint kell egy kitérőt tennünk. Az ezredfordulótól a Balkánon nemcsak a keresztény térítés terjedt és erősödött az ott élő szláv (bolgár és szerb) lakosság körében, hanem felütötte fejét a bogumil eretnekség is. (A bizánciak mindig szerették ókeresztény kori mozgalmakkal azonosítani az ilyen jelenségeket, jelen esetben a messzaliánusokhoz kötötték, bár nem álltak generikus kapcsolatban egymással.) A mérsékelt dualista szekta elvetette a Pentateuchust (szerintük ez nem a jó Istenről szól, hanem ellenfeléről, a Sátánról). Nem csupán elvi szinten kritizálták az egyház tanítását, hanem alapjaiban tagadták a gyakorlati megvalósulását is, hiszen az anyagot a Sátán teremtményének tartották. Tagadták a testi feltámadást és a szentségeket, ehelyett bevezették a második, „Lélek-keresztiséget”, minden egyházi intézményt és kultuszt elvetettek. Csak egyetlen imát ismertek el: a Miatyánkot, nyilvános bűnbevallást követeltek, és szélsőséges aszkézisre kötelezték a hívőket („tökéletesek”), míg a kívülálló szimpatizánsokat „hallgatónak” nevezték. Az egyház évszázadokon keresztül küzdött velük, számos zsinaton (Trnovo – 1211, 1350, 1359; Szerbia – 1180; 1221) elítélte tanításukat, de nem sikerült teljesen megsemmisíteni a mozgalmat.⁵ Valószínűleg néhány követőjük bekerülhetett a szerzetesek közé is, és ezek táplálhatták Barlaám gyanúját, hogy a *hészüchaszta* is ennek az irányzatnak a követői, ezért „messzaliánusoknak” titulálta őket.

Palamasz 1335 és 1341 között írt kilenc értekezésben, *A szentül élő hészüchaszta védelmében* című, összefoglaló művében fejtette ki Barlaámmal szembeszegezett nézeteit.⁶ (A későbbi szakirodalom *Triászok* címmel hivatkozik rá.) Az első *Triász* témaköre filozófiai-ismeretelméleti: alapkérdése, hogy mire szolgál a profán bölcselet. Az „igazi filozófia”, vagyis a keresztény – ezen belül pedig a szerzetesi, aszketikus – életmód áll itt szemben az evilággal. Ez a gondolat további kifejtést kap a második *Triász* első részében. Ugyanakkor az első *Triász* harmadik része már az imádság révén elért Isten-tapasztalatot elemzi, ennek üdvtörténeti alapja Krisztus tábor-hegyi színeváltozása. Palamasz nem egyéni, a szentségektől elszigetelt misztikában látja a *theószisz* gyökerét, hanem a liturgikus életbe ágyazva, ahol személyes találkozás zajlik a hívő és Üdvözítője között.

5 Gerhard Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. C. H. Beck, München, 2000, 138–141.

6 Bizantinológiai Intézet Alapítvány – Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2016.

„Mivel nemcsak önmaga isteni személyét – ó, milyen páratlan ember-szeretet! – egyesítette az Isten Fia a mi természetünkkel, és lélekkel rendelkező testet és értelemmel bíró lelket véve fel *megjelent a földön, és az emberekkel társalgott*, hanem – ó, milyen mindent felülmúló csoda! – magukkal az emberi személyekkel is egyesül; minden egyes hívővel eggyé lesz az ő szent testének vétele által, velünk egytestűvé válik, a teljes istenség templomává tesz minket, hiszen magában Krisztusnak a testében *benne lakik testileg az istenség egész teljessége*; hát hogyan világosítaná majd meg bennünk levő testének isteni sugarával fényözönbe vonva a méltóképpen részesülő lelkét, amint a Táboron megvilágosította a tanítványok testét is? Hiszen akkor még nem egyesült a mi testeinkkel az a test, amely a kegyelem világosságának forrását birtokolja, és kívülről világosította meg azokat, akik a közelben levők közül méltók voltak, és az érzéki szemeken keresztül bocsájtotta a lélekbe a megvilágosítást; most viszont, miután elvegyült velünk és bennünk létezik, joggal ragyogja belülről körül a lelket.”⁷ Ez lesz a „misztikus” jellegű, második *Triász* központi témája.

A harmadik *Triász* a „misztérium” titkát fejtegeti: az átitenült ember nem Isten lényegében, hanem teremtetlen tevékenységében részesül, és ennek a dogmatikai igazságnak a részleteit bontja ki. Itt már nem csupán a hészüchasztákról van szó, hanem a keresztény élet egyetlen, igazi céljáról. Szent Gergely álláspontját jelentős patrisztikus idézettel igyekszik alátámasztani. Mivel ellenfele elsősorban az (Ál-)Areopagitára támaszkodik, nem csoda, hogy Palamasz egyik, ha nem legfőbb forrása Dénes. A *Tr I,3*-tól kezdve idézi Szent Maximoszt, s amint a mű a lelki élet tárgyalása után határozott „dogmatikai fordulatot” vesz, annál gyakrabban támaszkodik a Hitvallóra mint megbízható teológiai bázisra. Számos ókeresztény szerző (Baszileiosz, Nazianzoszi és Nüsszai Gergely, Aranyszájú János) mellett fontos szerepet kapnak a lelki élet mesterei: (Ál-)Makáriosz, Phótíkí Diadochosz, Létrás János, Szír Izsák és a kései Niképhorosz Hészüchasztész.

Az egész mű hangneme arról tanúskodik, hogy Szent Gergely nemcsak a szerzetesek iránti szolidaritásból tekintette életbevágóan fontosnak a probléma tisztázását, hanem saját tapasztalatának igazolási igénye is vezette, jóllehet erről kifejezetten nem beszél, de egyes részek sejtetik. Ugyanakkor az is érezhető, hogy közte és Barlaám között kölcsönös az ellenszenv: ennek egyik oka lehet a szerzetesi mivoltáról alkotott, igencsak eltérő felfogásuk. Barlaám korántsem akar elvonulni a világtól, státusza épp arra teszi alkalmassá, hogy egyre elmélyültebb tudományos tevékenységet folytasson, a hétköznapi élet minden kötöttsége nélkül. Szerzetessége inkább arra szolgál, hogy biztonságot nyújtson a tudós számára. Gergely a teológiát nem tudja elválasztani a személyes istentapasztalattól, amely meghaladja az emberi adottságokat, s az egész életet ennek dinamikájába akarja állítani. Ehhez képest az, ami szavakkal kifejezhető, csak másodlagos: bár meg van győződve szavainak igazságáról és hagyománybeli megalapozottságáról, mindig is tudatában van a „szavak szegénységének”, és a hangsúlyt nem ezekre, hanem a mögöttes tartalomra helyezi. A két vitapartner közti személyes ellentétet súlyosbítja életfelfogásuk radikális különbözősége, s ez feloldhatatlanná teszi szembenállásukat.

A *szentül élő hészüchaszták védelmében* című műben kifejtett nézetek utóélete igazolja az említett kettősség antinómiáját.

Gergely a Barlaámmal folytatott vita során több olyan szempontot emelt ki és hangsúlyozott, amelyek figyelembevétele nélkül az imádság nem valósulhat meg a maga teljességében. A test-lélek-szellem/értelem ember Isten képét hordozza, ezért a testnek éppúgy szerepe van az imádságban, mint az anyagtalan alkotórészeknek. Az ima előkészítő fázisában nélkülözhetetlen szerep jut az erények gyakorlásának, a töredelemnek és az alázatnak, melyek megtisztítják az értelmet. A tulajdonképpen értelemben vett imádság az Istennel való egyesülésre törekszik, ennek útja azonban azzal kezdődik, hogy az értelem „összegyűjtve” a külvilágban szétszóródó összes képességét „visszatér önmagába”. Ebben az összpontosításban segít a testtartás és a lélegzés is, hogy a megtisztított képességekkel rendelkező, egységessé vált értelem alászállhasson a szívbe, ahonnan az imában spirális mozgással akadálytalanul emelkedhet Isten felé. A felfelé szárnyalás egyúttal a testet is érinti, mivel az (egyetlen rövid könyörgésből álló) Jézus-ima révén az értelem átjárja a testet, és „belé önti a képességet, amellyel elérhető mindaz, ami lehetetlen”. Csak az imádság egyesítheti Istennel az értelmet, ennek során pedig „a belső kegyelem jobbra alakítja, és elmondhatatlan fénnel ragyogja be bensejét”.

Az 1341 augusztusában Barlaámot elítélő zsinat Palamasz és társai várákozásának ellenére nem tett pontot a pár éve tartó teológiai vitára. Sőt újabb szakasza kezdődött. A hangsúly a hészüchaszta gyakorlat teológiai hátterére helyeződött át: miképpen egyeztethető össze az ortodox szentháromságtannal a teremtetlennek tartott isteni fény, amely a Tábor hegyén Krisztusból áradt. Hiába tiltott meg minden további vitát a zsinat, a nézeteltérések nem csendesedtek el. Barlaám távoztával újabb ellenfele támadt Gergelynek Grégoriosz Akindüinosz (kb. 1300–1348) személyében, aki korábban közvetítő szerepet igyekezett játszani a két fél között.

1351. május 27-én VI. (Kantakuzénosz) János zsinatot hívott össze a helyzet végleges tisztázására. Mindkét párt kifejtette véleményét, s végül a szinódus közzétette a hat tételt magába foglaló, ünnepélyes tanítást. Ezek szerint 1. Istenben van különbség lényege és tevékenysége között; 2. a tevékenység (*energeia*) teremtetlen; 3. ez a különbség nem jelenti, hogy összetétel lenne Istenben, hiszen nem két lényegi valóságról van szó; 4. a szent atyák a tevékenységre használták az „istenség” vagy „Isten” (θεότης, θεός) kifejezést; 5. a szent atyák a lényegről is beszéltek, amely meghaladja vagy túlszárnyalja a tevékenységet; 6. a szent atyák nagyon világosan állították, hogy az isteni lényeg közölhetetlen, miközben arról is beszéltek, hogy valóságosan lehet részesedni az isteni életben vagy tevékenységben. A zsinat döntését beiktatták az *Ortodoxia szinodikonjába*, amelyet évente ünnepélyesen felolvastak a nagyböjt első vasárnapján.

Gergelyt ezután Thesszaloniké érsekévé választották. 1351-ben foglalta el püspöki székét, és elsősorban híveinek szentelte életét. Ebben az időben az „ellenzék” vezéréként fellépő tudós Niképhorosz Grégorasz (1290/1294–1358/1361) engedélyt kapott rá, hogy tovább vitatkozzon Palamasszal. Gergely 1357. november 14-én hunyt el, a viták azonban halála után sem szűntek meg, immár Démétriosz Küdónész (kb. 1324–kb. 1398), Szent Ágoston és az Aquinói műveinek görögre fordítója lett az ellenpárt

szellemi vezére. Philotheosz Kokkinosz patriarcha, Palamasz ifjúkori barátja és életrajzírója 1368-ban zsinatilag ítélte el az antipalamita nézeteket, ezzel együtt pedig a Küdónész-testvérpárt, Démétrioszt és Prochoroszt (kb. 1333/34–kb. 1369/70), és életszentségét elismerve Gergelyt a szentek sorába iktatta. Püspöki városának lakói Mürótáraszto Szent Demeter nagyvértanúval együtt máig is védőszentjükként ünneplik.

Nem véletlen, hogy Palamasz Szent Gergely (1296–1357) és a hészüchaszta hagyomány épp a Tábor-hegyi üdvtörténeti eseménynek kapcsán került konfliktusba Kalábriai Barlaámmal, aki a színeváltozás átistenítő valóságát csupán külső jelenségnek, szubjektív lelki élménynek tartotta. Palamasz teológiájában szüntelenül hivatkozik azokra, akik megtapasztalták a *theószisz*. Enélkül fejtegetése ugyanolyan teoretikus lenne, mint Barlaámnál, aki az átistenülést metaforának tartva azonosította a természetes tökéletességgel. Mivel azonban az isteni tevékenység átalakítja emberi természetünket, a *theószisz* ennél mérhetetlenül több, amint ez Krisztus színeváltozásának exegéziséből is látható. Négyszáz évvel később, az 1727 februárjában összeült konstantinápolyi zsinat kánonjai előírták, mely palamita tételeket kell tartaniuk az ortodox hívőknek: „9. A Tábor hegyén Üdvözítőnk és Istenünk, Krisztus színeváltozásakor felragyogott fényről azt kell vallani, hogy nem teremtmény, de nem is egyszerűen Isten lényege – hiszen Isten természetét és lényegét soha senki sem látta vagy magyarázta el –, hanem magából az isteni lényegből kiáradó teremtetlen és természetes ragyogás és tevékenység, amely az Istenembernek nem az egész isteni dicsőségét mutatja meg, hanem csak amennyire képesek voltak látni a tanítványok, és mivel vigyázott rájuk az Üdvözítő, azért nem mutatta meg nekik láthatatlan Országának teljes isteni dicsőségét, nehogy a látomással együtt életüket is elveszítsék. 10. Teremtetlennek kell vallani az Atya, a Fiú és a Lélek közös kegyelmét és az eljövendő korszak fényét, amelynek erejében az igazak úgy ragyognak majd, mint a nap, mint ahogy Krisztus is előre megmutatta, amikor a hegyen tündöklött, valamint a háromszemélyű istenségnek egyszerűen minden erejét és tevékenységét, és mindent, ami különbözik az isteni természettől, mert ami természetszerűleg Istenhez tartozik, abból semmi sem keletkezett.”⁸

Szentségek és a theószisz

Miközben a vita az *energeidákról* folyt, egy laikus, Kabaszilaszs Szent Miklós (Nikólaosz Kabaszilaszs Khamaetosz, 1322/23 – 1391 után), aki sokféle tudománnyal foglalkozott, köztük nemcsak az asztronómia, a jog és a filozófia, hanem a teológia is fontos helyet foglalt el, a szentségek, különösen az eucharisztikus liturgia kommentálásában mélyedt el, miközben fontos közéleti személyiségként vett részt például az áthoszi szerzetesek és Palamasz Szent Gergely követőinek védelmében a teológiai vitákban is. 1353-ban egyszerű laikusként ő is az egyik jelölt volt a konstantinápolyi patriarchai trónra. A palamaszi teológia szellemében fogant *Élet Krisztusban* című művében írja: „Aki egyesülni óhajt vele (Krisztussal), annak magához kell vennie a testét, részesülnie kell átistenítésében, közösségbe kell kerülnie eltemetetésével és feltámadásával. Így ezért keresztelkedünk meg, hogy azzal a halállal haljunk meg és azzal a feltámadással támadjunk fel; azért kenetünk meg, hogy az átistenülés ki-

rályi felkenésében részesüljünk; a legszentebb kenyérrel táplálkozva és a legistenibb kehely italából kortyolva ugyanabból a testből, ugyanabból a vérből részesüljünk, amelyet az Üdvözítő vett magára: így egyesülünk vele, aki értünk megtestesült, átistenült, meghalt és feltámadt.”⁹

Részletesen igyekszik kifejteni a szentségi *theósziszt*, miképpen kapcsolódik össze az Eucharishtiában Isten az emberrel. „Mivel lehetetlen volt, hogy (saját erőnkéből) felemelkedjünk, hogy osztozzunk (Krisztus tulajdonságaiban), ő maga szállt le hozzánk, hogy részesüljön a mi (tulajdonságainkban). Oly szorosan egyesült velünk, hogy azáltal, amit felvett tőlünk, önmagát közli velünk, és amikor emberi testben és vérben részesültünk, Istent magát fogadjuk lelkünkbe, és Isten testét, Isten vérének és lelkét, értelmét (*nűsz*) és szellemét, éppen úgy, mint az emberi (tulajdonságokat).”¹⁰

Miklós hangsúlyozta, hogy Krisztus emberségében kezdettől fogva végbement a *theószisz*, s a vele egyesülő részese mindannak az átváltozásnak, amely ennek következtében őbenne is végbemegy. „A táplálék átalakul azzá, aki eszi; a hal, a kenyér és minden más táplálék emberi vérré változik; itt azonban épp az ellenkezője történik. Mert az élet kenyere mozgatja azt, aki abból táplálkozik; Ő változtatja és alakítja át az evőt önmagává, és mi úgy tevékenykedünk és élünk, ahogy neki megfelelő, azzal az étellel, ami az övé – jóllehet megszokott esetben ez a szív és a fej dolga.”¹¹

A keresztséggel az ember elindul az Istenhez való hasonulás útján, testestül-lelkestül átalakul. „Akik pedig befogadták (az Igét), és akiknek hatalmat adott, hogy Isten fiaivá legyenek, azok nem a (testi) vérből születtek, bár (emberi módon), testi szülőktől születtek, és ez a (földi) születés megelőzte ugyan a másikat (a keresztségit), de a második születés annyira felülmúlta az első, hogy nyoma sincs, neve sincs. Így a szent kenyér az új embert viszi belénk, kitépi és kidobja a régi embert.”¹²

A Krisztusban újjászülető ember rátalál azokra a tulajdonságokra, amelyek felülmúlják teremtett készségeit, és célja eléréséhez vezetnek. A Krisztust felkenő és benne lakó Szentlélek szabadsággal ajándékozza meg a Krisztussal egyesült. Minden egyes, fontos liturgikus aktusban (nemcsak az Eucharishtiában, hanem a keresztségtől kezdve mindenütt, ahol az üdvösség titka válik jelenvalóvá) lényeges szerep jut az *epiklészis*-nek, a Szentlélek leledésének, aki nélkül nem teljesedhet be az *oikonomia*, Isten üdvöngöztetése. Ezért éneklé az egyház a szentáldozás után: „Láttuk az igazi világosságot, vettük a mennyei Szentlelket, megtaláltuk az igazi hitet. Imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, mert ez üdvözített minket.” A Szentlélek hoz bennünket közösségbe Krisztussal. Kabaszilas szerint „(Krisztus) feloldozza a rabszolgákat, és Isten fiaivá teszi őket, mert ő a Fiú, és mentes a bűntől; részesíti őket testében, vérében, Lelkében és mindenben, ami az övé. Így tehát újjáformálja, felszabadítja és átisteníti őket, amikor önmagát, a tiszta, szabad és igaz Istent vegyíti el velünk.”¹³ A személyes *theószisz*-ban a nemcsak névleg, hanem tényleg Is-

9 II,2-3 (Sources Chrétiennes 355, 134-136).

10 IV,26 (uo. 288).

11 IV,37 (uo. 332).

12 IV,48 (uo. 306).

13 IV,83 (uo. 336).

ten fiává váló ember az *eszchatont* éli meg. A liturgia istenemberi valósága ebben erősíti meg a hívőt.

Az isteni *energeiákról* szóló palamaszi tanítás kritikáját fokozta, hogy ellenfeleinek egy csoportja közvetlen kapcsolatba került a skolasztikus teológia iránt lelkesedőkkel. Ők úgy ítélték, hogy az isteni *energeiák* teremtetlenségéről szóló tan nem egyeztethető össze az isteni lényeg egyszerűségével. Ugyanakkor Aquinói Szent Tamás műveinek görögre fordítása új utat nyitott azok számára, akik az iszlámmal élet-halál harcot vívó Bizánc egyetlen mentsvárát a nyugati katonai segítségben látták, s ezért a teológia terén is kompromisszumra törekedtek. A Firenzei zsinatra érkező görög küldöttség tagjai nem képviseltek egységes álláspontot a *filioque* kérdésében, egymástól eltérő interpretációjuk eredményeképp azok nézete győzedelmeskedett, akik mindenáron megegyezésre hajlottak. Ezen kívül más teológiai igazságokról (epiklézis, *energeia*-tan) nem is nyithattak vitát – a cél az unió elfogadása volt, de alapvető egyetértés hiányában az 1439-ben aláírt egyezség kérészetűnek bizonyult, és a segítségül küldött maroknyi nyugati katona nem akadályozhatta meg Bizánc elesét.

Utóélet

A birodalom bukásával azonban nem ért véget a teológiai eszmélődés. Új problémákkal kellett szembesülni. Az oszmán hatalomátvétel után az első patriarcha, Gennadiosz Szkholariosz (1454–1456, 1463–1465) török nyelven összeállított egy keresztény hitvallást Hódító Mehmed számára, hogy világosan láthassa, mit is hisznek keresztény alattvalói.¹⁴ Egy évszázaddal később a nyugati reformátorok szerették volna megnyerni az ortodoxokat, hogy Rómával szemben igazolják: nem újítók, hanem ők is az ógyház hitének vallói. Melanchton a wittenbergi lutheránus teológusok nevében elküldte II. Jeremiás patriarchának (1572–1579, 1584, 1587–1595) az Augsburgi hitvallás görögre fordított szövegét, de ez nem talált kedvező fogadtatásra Konstantinápolyban.¹⁵ A török uralom alatti zavaros időkben a nyugati – mind katolikus, mind protestáns – hatalmak igyekeztek a maguk oldalára állítani a patriarchátust. Később a kálvinista nézetekkel rokonszenvező Kirillosz Lúkarisz (1620–1638 között öt alkalommal ült a patriarchai székben!) a Magas Portánál működő angol és holland követek támogatásával jelentette meg latin nyelvű *Confessio fidei*jét, de az ortodox egyház nem ismerte el, és 1638-ban a Konstantinápolyban, majd 1642-ben Jassyban tartott zsinatokon elítélte.¹⁶ A nyugati szellemi irányzatok harapófogójában az ortodoxia nem volt képes invenciózus módon válaszolni a nyugatiak által felvetett problémákra, de hűségesen ragaszkodott a későbizánci teológia lelki irányzatának eredményeihez. Ennek kései gyümölcse volt a Korinthuszi Szent Makáriosz és Szenthegyi Szent Nikodémus által összeállított és 1782-ben Velencében kiadott vaskos antológia, a *Filokália*, amelyet a 4. és 14. század között élt szent atyáknak az imádságot tárgyaló írásaiból állítottak össze. E műnek a révén új fejezet kezdődött az ortodox teológia történetében, amely joggal állította magáról, hogy a későbizánci teológia legjobb hagyományának örököse és immár kreatív folytatója.

¹⁴ Halasi Kun Tibor: *Gennadiosz török hitvallása*. Kertész József Könyvnyomdája, Budapest, 1936.

¹⁵ Vö. Gerhard Podskalsky: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*. C. H. Beck, München, 1988, 103–117.

¹⁶ Uo. 285–291.

ORTODOX TEOLÓGIÁK A BALKÁNON

András Szabolcs

1978-ban született.

Teológus, a

Babeş-Bolyai

Tudományegyetem

Római Katolikus

Teológia Karának

oktatója.

Napjaink olyan eseményei, mint a migráció és háború, ráirányítja figyelmünket Európa azon térségeire, ahol az ortodox egyház domináns szerepet játszik. Bár a külső szemlélő számára Dél- és Kelet-Európa vallásilag egységes ortodox tömbnek tűnhet, azonban, ha figyelmesen szemléljük a térséget, számos különálló egységet, megannyi belső szakadásvonalat fedezhetünk fel. A következőkben a balkáni térséget kívánjuk részletesebben megismerni egy kiemelkedő kortárs teológus, Pantelis Kalaitzidis iránymutatását követve. Kalaitzidis az ökumenikus párbeszédben vezető szerepet játszó voloszi teológiai akadémia vezetője, rendszeres teológus, aki az eszkatológia mellett az ortodoxia politikai-társadalmi-teológiai kihívásait tanulmányozza. Már itt megállapíthatjuk, hogy Kalaitzidis számára az ökumenizmus és az eszkatológia összefonódik, ugyanis a végcélra tekintve minden keresztény felismerheti, hogy ugyanaz a célja, a Krisztusban való üdvösség.

Politikai-történelmi szempontból a Kárpátoktól délre eső térséget tekintjük a Balkánnak, így a következőkben a görög, a szerb, a román ortodoxiát elemezzük, nem feledve, hogy más ortodox egyházak is vannak itt, mint a bolgár, a montenegrói vagy az észak-macedón. A Pew Research Center elemzése¹ alapján az ortodox térségben a kommunizmus összeomlása után az ortodoxia számbeli növekedése, a lakosság visszatérése az egyház kereteibe robbanásszerű volt, Romániában 81 százalékra, Szerbiában 88 százalékra növekedett a magukat ortodoxként meghatározó állampolgárok száma. Ezzel párhuzamosan azok aránya is növekedett, akik az ortodoxiát a nemzeti önmeghatározással azonosítják, a térség lakosságának 70 százaléka vallja ezt. Érdekességgéppen ez az arány a közép-európai katolikusoknál 57 százalék volt.

Aristotle Papanikolaou, egy szintén közismert görög teológus, némiképp árnyalja az ortodoxia 1989 utáni reneszánszát, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy nem annyira vallási újjászületésről van szó, mint inkább a posztkommunista nacionalizmus felíveléséről, amely eszközként használja a vallást, a bizánci múlt idealizálását.² Kalaitzidis osztja ezt a véleményt, és a jelenség gyökereit, okait kutatva megállapítja, hogy a balkáni ortodox identitás fontos eleme Konstantinápoly 1453-as eleste. Addig a bizánci (kelet-római) birodalom ernyője alatt az ortodoxok egységes egyházi keretben éltek az egyetemes patriarcha vezetése alatt, aki ezt a népképviselői szerepét a szultánsággal szemben/mellett is megőrizte. Az 1453 előtti Bizánc a mai ortodoxia számára a mitizált egység szimbóluma lett, különösen azért, mert a 19. században elkezdődött nemzeti önállósodási mozgalmakkal együtt nemcsak a török birodalomtól független nemzetállamok jöttek létre, hanem a konstantinápolyi patriarchától elszakadt

¹ Pew Research Center: *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*, 2017. május 10. (Forrás: <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe>. Letöltve: 2023.08.07.)

² Aristotle Papanikolaou: *Byzantium, Orthodoxy, and Democracy*. *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003/1), 77.

autokefál (saját egyházfővel rendelkező) nemzeti ortodox egyházak is. Ezt a jelenséget nevezik az egyháztörténelemben *filetizmusnak*.³

A bizánci ekkleziológia és társadalomelmélet alapja a szimfónia-elmélet volt: az ortodox egyház jó viszonyra törekszik az állammal, anélkül, hogy kereszteznék egymás hatáskörét. Az államnak kell biztosítania az egyház (mint egy nemzeti-társadalmi közösség, szervezet) működésének anyagi feltételeit, miközben az egyház gondoskodik a hívek neveléséről, hogy az állam lojális tagjai legyenek Isten országának építése útján. John Anthony McGuckin szerint ez azonban csak egy jól hangzó cél, nem kidolgozott politikai elmélet vagy gyakorlat.⁴ Lucian Leuștean tényként kezeli, hogy a szimfónia és a hasonló bizánci társadalmi elméletek táptalaja voltak az állami beavatkozásnak, az ortodoxia ezáltal pedig a nemzetfogalom része lett, egyszerűen olyan *szimbólum*, amelyre a természete szerint szekuláris nacionalizmusnak szüksége van.⁵ Leuștean állítása szerint a nemzet szimbólumok összessége, ezért lehetetlenség szétválasztani a vallásos és nemzeti jelképeket, következtetésképpen elkerülhetetlen a vallásos intézmények kereszteződése a politikai célkitűzésekkel. Ebből az egységes egészből kiemelkedik a választott nép esemény-jelképe, hiszen a kereszténység mindig Isten kiválasztott nemzeteként határozta meg önmagát. Innen már rövid út vezet a nemzetnek választott népként való politikai értelmezéséig. Kalaitzidis szerint más ideológiai elemek is a teológia része lettek, mint a territorialitás. A nemzet szükségszerűen egy földrajzi területhez kötődik, és a nacionalizmus felkarolása által az egyház csupán egyetlen földrészre, kisebb-nagyobb területre összpontosítja tevékenységét. Ez viszont ellentmond a zárandok egyházzal szemben tanításnak, amely épp az ellentétje ennek a felfogásnak. Másrészt a territorialitás sok esetben konfliktust is jelent különböző nemzetek között, márpedig az egyház nem lehet ellentétek hordozója.⁶

Kalaitzidis történelmi példákkal igazolja azt az állítást, hogy az ortodoxia az egykori egység felől a megosztottság felé halad, a román, a görög és a szerb teológia nemzetközileg is ismert szerzői tanításának bemutatásával világít rá a teológiai különbségek mélyülésére. „A román ortodoxia sajátossága, hogy egyszerre latin kultúrájú és ortodox hitű, ami ennek a hagyománynak a különleges kapcsolatát alkotja Európával. Románia a szenvedésekkel, áldozatokkal és vértanúkkal teli történelmét hozza Európának.”⁷ Teoctist pátriárka szavaiban megtaláljuk mindazokat a szimbólumokat, amelyek végigkísérik a romániai vallásos nacionalizmus fejlődését: a nemzet ősisége, őskeresztényi származás, mártíromság, egyetemes küldetés. Politikai rendszertől függetlenül ezek a jelképek mindig

3 Pantelis Kalaitzidis: *Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies*. In: Hans-Peter Grosshans (szerk.): *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*. Brill, Paderborn, 2022, 108.

4 John Anthony McGuckin: *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*. Blackwell, Oxford, 2008, 396.

5 Lucian Leuștean: The concept of symphonia in contemporary European Orthodoxy. *International Journal for the Study of the Christian Church* 11 (2011/2–3), 196. (Ford. A. Sz.)

6 Pantelis Kalaitzidis: Holy Lands and Sacred Nations. *Concilium: Religion and Identity in Post-Conflict Societies* (2015/1), 120.

7 Teoctist: *Exigențele ecumenismului actual din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române*, 1. Resurse Ortodoxe. 2003. (Forrás: <https://www.sfantulambrozio.ro/activitatile-parohiei/relatii-ecumenice/113-exigentele-ecumenismului-actual-din-punctul-de-vedere-al-bisericii-ortodoxe-romane>. Letöltve: 2023.09.25.)

alkalmazhatónak bizonyultak, ezért a román szimfónia állandó hivatkozási elemei.

A román ortodox nacionalizmus legikonikusabb megfogalmazója Nae Ionescu filozófus volt, akinek tétele szerint *jó román* bármilyen felekezetű lehet, de *egyszerűen román* csak az ortodox lehet.⁸ Tanítványa, Nichifor Crainic legfontosabb „alkotása” az *etnokrácia* fogalma: a többségi nemzetnek, esetünkben a románságnak joga van ahhoz, hogy saját vallása, az ortodoxia elveinek megfelelően kormányozzon, kizárva a hatalomból a kisebbségeket (itt elsősorban a görögkatolikusokra és a zsidókra gondolt).⁹ Crainic volt a mentora Dumitru Stăniloae-nak, korunk legismertebb román teológusának, aki egyben a nemzeti ideológiát is teológiai tartalommal töltötte meg.

Stăniloae szerint a 20. századi nacionalizmus megfelel annak a teológiai elvnek, hogy az emberi lét minden formája Istentől származik, Istentől indul ki; ez az istenképűség lényege, amely Isten felé tart, vagyis a teózis, a megistenülés folyamatába illeszkedik. Nemzeti jellegzetességet talál a teológus abban, hogy ki hogyan viszonyul az isteni küldetéshez és istenképűséghez, mit vall a Szentháromságról. Ugyanis a nyugati, vagyis a Tiszától nyugatra élő nemzetek a *filioque*-tannal téves személy-fogalmat alakítottak ki. Márpedig aki az isteni személyt és a Szentháromságot nem érti helyesen, annak a társadalomról is téves képe van.¹⁰ A román ember létéből fakadóan tudja, hogy a világ nemcsak ember és anyag, ezért a társadalmat az egyház hasonlatosságára látja, így pedig megfelel a szentháromságos istenképnek. Stăniloae látásmódjában a hit, a nemzet, az egyház és az állam majdhogynem szinonimák, egymást lefedő fogalmak. Ebben a felfogásban az igazság csakis az ortodox gondolkodás sajátja, mivel a Nyugat már nem képes rá, hogy hordozza az igazságot.¹¹ Számára a román nép nem egy racionális, jogilag meghatározható formátum, hanem spirituális közösség, amely erős missziós öntudattal rendelkezik.¹² A választott nép e missziós képessége az igaz hit, az *ortho-doxia* megőrzéséből források.

Kalaítzidis értékelésében Stăniloae az antiszemitizmust is beépítette vallásos nacionalizmusába, amit más román teológusok is magukévá tettek. A román teológus felfogásában csak a nemzeten keresztül üdvözülhet az egyén, ezzel viszont megbontja az egy egyházzal szóló keresztény tanítást, és az ortodoxok közötti megosztottságot mélyíti el.¹³ Hasonló jelenséggel találkozunk a görög teológia esetében is. A kiindulópont a Georges Florovsky nevéhez fűződő *pszeudomorfizmus* elmélete, miszerint az ortodox és nyugati teológia közti modern találkozás hatására az előbbiben torz alakzatok jelentek meg, vagyis az ortodox tanítás eltávolodott eredeti formájától, ezért pedig vissza kell térnie a gyökerekhez. A jelszó a

⁸ Nae Ionescu: *Îndreptar ortodox*. Artemis, București, é.n., 88–93.

⁹ Idézi Lucian Leuștean: „Fort he Glory of Romanians”: Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918–1945. *Nationalities Papers* 35 (2007/4), 730.

¹⁰ Dumitru Stăniloae: *Ortodoxie și românism*. Tiparul Tipografiei Arhiecezane, Sibiu, 1939, 43.

¹¹ Dumitru Stăniloae: *Theology and the Church*. (Ford. Robert Barringer.) St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1980, 107.

¹² Dumitru Stăniloae: De ce suntem ortodocși. *Teologie și viața* Serie nouă, anul I (LXVII), nr. 4–8, aprilie–august, 1991. 15–27.

¹³ Pantelis Kalaítzidis: *Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies*, i. m. 125.

visszatérés az egyházatyákhoz lett.¹⁴ „Mi mindannyian görögök vagyunk” – e kijelentésével Florovsky mintegy megalapozta a mai pánhellenista gondolatot.¹⁵ Ennek hatására alakult ki Görögországban az úgynevezett 1960-as generáció, amelynek legismertebb képviselői Joánnisz Ziziúlasz, Khrisztos Jannarasz és Joánnisz Romanidisz.

Romanidisz a *romioi* és a *romanoi* fogalmakkal különböztette meg az ortodoxokat és a heterodoxokat. Az előbbiek a hellenizálódott római keresztények, akiknek a leszármazottai a bizánciak, illetve a görögök, az utóbbiak a nyugati rómaiak, illetve azok leszármazottjaiként a nyugati keresztények, akik már 476-tól kezdve fokozatosan eltértek az ortodoxiától.¹⁶ Tehát az új nemzedék központi fogalmai a hellenizmus és a bizánci gyökerek.

Jannarasz szerint a hellenista kereszténységnek egyetemes küldetése van, ezért szükségképpen ütközik a magát szintén egyetemesként értelmező nyugati kereszténységgel. Szemléletmódjában a kereszténység hellenista keretek között alakult ki, amelynek örököse a bizánci kultúra (azon belül a palamizmus) volt, mai hordozója pedig a görög teológia. Kalaitzidis úgy véli, hogy Jannarasz és nemzedéke „babiloni fogságnak” titulált Nyugat-ellenességével torz képet rajzol a valós helyzetről, és megalapozza a szélsőséges görög nézeteket: „Ez a teológiai irányzat gyakran a Nyugat eltorzított karikatúráját mutatja be, egy képzeletbeli Nyugatot, amely nem felel meg a valós és önálló, változatos, összetett irányzatokkal, elméletekkel, egyházi és teológiai valóságokkal rendelkező Nyugatnak.”¹⁷ Márpedig úgy néz ki, hogy a görög egyház számára, úgy vallásilag, mint nemzetileg, a legnagyobb jelenlegi kihívás a nyugati hatásokhoz való viszonyulás. Az ország az 1980-as évektől (a katonai diktatúra vége, EU-s csatlakozás) elindult a közös európai úton, a politikai változások átalakítják a társadalmat, és eléri az egyházat is. Joánnisz Ziziúlasz szerint ezzel hamis vita kezdődött el az egyházban, amely demokratikus szervezetet követel, és az ortodox tanítást pusztá ideológiává változtatja.¹⁸

Papanikolaou az úgynevezett 1980-as nemzedékhez vagy tesszalóniki iskolához tartozik, amely kritizálja azt, hogy Jannarasz és társai a bizánci nosztalgijával megalapozzák az új görög nacionalizmust. Az új nemzedék legfőbb kifogása, hogy a pánhellenista nacionalizmus miatt az ortodox egyház elvesztette missziós jellegét.¹⁹ A nép érdekeire való hivatkozás az ottomán időre vezethető vissza, amikor az egyház maradt az egyetlen intézmény, amely képviselte a görögöket a szultánnal szemben.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a görög ortodox egyház álláspontját alapvetően a múltbeli valós vagy képzelt értékek határozzák

14 Athansios N. Papathanasiou: Some key themes and figures in Greek theological thought. In: Mary B. Cunningham – Elisabeth Theokritoff (szerk.): *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 218.

15 Idézi John Anthony McGuckin: *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, i. m. 61.

16 Athansios N. Papathanasiou: *Some key themes and figures in Greek theological thought*, i. m. 227.

17 Pantelis Kalaitzidis: New trends in Greek Orthodox theology: challenges in the movement towards a genuine renewal and Christian unity. *Scottish Journal of Theology* 67 (2014/2), 131.

18 John Zizioulas: *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*. (Ford. Elisabeth Theokritoff.) Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2001, 6–7.

19 Pantelis Kalaitzidis: *New trends in Greek Orthodox theology*, i. m. 144.

meg: a hellenista eredet, a bizánci hagyományok, a hitvalló és nemzeti ellenállás az oszmán-izlámmal szemben, a nyugati hatásokkal való több évszázados konfliktus. Az új teológusnemzedék célja, hogy a görög kereszténység újra ökumenikus legyen, de továbbra is erős az olyan ultra-konzervatív szereplők hatása, mint például az Áthosz-hegyi kolostorközösség, amely az ökumenikus párbeszédet is befolyásolja.

A szerb egyház már azzal különleges helyet foglal el az ortodox egyházak sorában, hogy 1219-ben elsőként megkapta a patriarkátusi rangot. Ezzel együtt gyakorlatilag elszakadt a bizánci fejlődési úttól, amit az oszmán uralom tovább erősített: a szerb vallásosság holisztikus-panteisztikus jelleget öltött,²⁰ amelyben különböző népi elképzelések (például Jézus szerb származása) mellett a családi ősök és a nemzeti hősök vallásos tiszteletének jut nagy szerep. Ez a mentalitás – amelyet *Krasna Slavának* neveznek – ma is létezik, sok szerb meg van győződve, hogy maga Isten is szerbül beszél, valamint a hivatalos hierarchia mellett létezik egy családi szertartás is, amelyen a hősekről emlékeznek meg. Ezért Christos Mylonas territoriális vallásnak nevezi a szerb ortodoxiát.²¹

Az identitás legfontosabb eleme a nemzet „megvilágosítója”, Szent Száva, a szerb ortodoxia megtestesítője (a herceg, akiből Áthosz-hegyi szerzetes, majd az autokefál egyház megalapítója lett), ezért a pravoszláv kifejezés helyett a szerbek magukat *svetosavljének* nevezik.²² A történelmi mítoszok közül a 14. századi kosovopoljei csata a legfontosabb, ahol a muzulmán törökök legyőzték a szerb birodalmat, és gyakorlatilag évszázadokra megszűnt a szerb nemzetállam. A népi és egyházi mentalításban Szerbia fogalma transzcendens lett, ezután nem feltétlenül földi állam formájában értelmezték, hanem legalább annyira egy mennyei ország megnevezése.²³

A jelenkori szerb teológia első ikonikus alakja Nyikolaj Velimirovics volt,²⁴ aki társadalmi ellenállást hirdetett a Jugoszlávia és a Szentszék között kötendő konkordátum ellen (1935), mert az nem csak az ortodoxiát, hanem a teljes nemzeti identitást veszélyezteti. A kommunizmust új vallásnak nevezte, amely az Isten helyére az idoloikat, az embert helyezte. Az idol központi fogalom Velimirovics kritikájában, viszont a II. világháború idején szimpatizált Hitlerrel és a náciizmussal.²⁵

Velimirovics tanítványa és munkásságának folytatója Jusztin Popovics volt. Popovics meggyőződéses antikommunista volt, így gondolatvilágának középpontjában a szenvedő egyház állt. Vallotta, hogy az egyház semmilyen engedményt nem tehet az ateista rendszernek, hiszen az csak egy időbeli-történelmi alakzat, azaz mulandó.²⁶ Popovics teológiájának

20 Pantelis Kalaitzidis: *Church and State in the Orthodox World*, i. m. 63.

21 Christos Mylonas: *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*. CEU Press, Budapest–New York, 2003, 56.

22 Darko Djogo: *Serbian Neopatristic Theology. Teologia XVI*, 53 (2012/4), 14.

23 Mitja Velikonja: *Religious and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*. Texas A&M University Press, College Station, 2003, 93.

24 Boško Bojović: *Eglise – société – Etat. L’Église orthodoxe serbe à la fin du XXe siècle. Balcanica 41* (2010), 235.

25 Pantelis Kalaitzidis: *Orthodox Theology Challenged by Balkan and East European Ethnotheologies*, i. m. 142.

26 Arhimandrit Iustin Popovici: *Biserica și Statul. Adevărul despre Biserica Sărbă în Yugoslavia. Apologeticum*, h.n., 2006, 5. (Ford. A. Sz.)

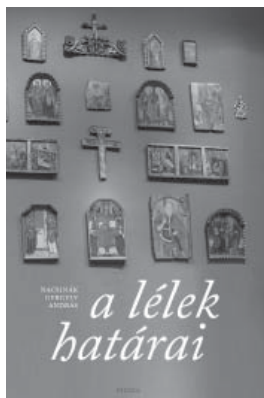
legfontosabb jellemvonása a krisztocentrizmus és teandrikus perspektíva: egyszerre kell beszélni Jézus Krisztusról mint Isten Fiáról és mint valószínű emberről. Popovics népiessége, a népre való hivatkozása nem tekinthető olyan nacionalizmusnak, mint amilyen Velimirovicsnál vagy Stăniloae-nál találkoztunk. Itt a nép egy adott vallási-földrajzi keretek által behatárolt közösség, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy őrzi az igaz hitet,²⁷ ezért a nemzeti kötődés nem Isten akarata. Ezzel képes ellenállni az egyház a kommunista, ateista rohamnak. Popovics akarata ellenére szavait mégis gyakran felhasználják a szerb vallásos nacionalizmus alátámasztásához.

Popovics álláspontját osztja Kalaitzidis is, amikor megoldást keres annak a veszélynek az elkerülésére, hogy az ortodoxia pusztá eszközzé váljon a politikai gyakorlatban. A megoldást az eszkatologikus szemléletmód nyújtja: az egyház nem a földi királyságot építi. Ezt Florovsky úgy fejezte ki, hogy a keresztények az államban élnek, de nem az államért.²⁸ A balkáni térség ortodoxiájának szemléletmódjára negatív hatást gyakorolt Konsztantinápoly 1453-as bukása, mert az egyháznak magára kellett vállálnia a keresztények politikai képviseletét is, idővel pedig ez a gyakorlat az identitás részévé vált. A nemzetállamok létrejöttékor a politikum továbbra is igényt tartott arra, hogy az egyház közéleti szerepet vállaljon. Kalaitzidis viszont kitartóan az egyház eszkatologikus irányultságára hívja fel a figyelmet, tehát napjainkban a Balkán ortodoxiája a konfliktusos jelen és a Krisztusban beteljesedő jövő feszültségében él.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

NAC SINÁK GERGELY ANDRÁS:

A lélek határai



A kötet a közismert ortodox teológus legújabb írásait gyűjti össze. Az esszék és tanulmányok tartalmi íve a keleti kereszténység alapvető teológiai kérdéseitől (a lélek fogalma, a Szentlélek teológiája) a keresztény élet alapkövein át (szerzetesség, termékenység) kiemelkedő gondolkodók bemutatásáig és aktuális kérdésekig (a háború ortodox megítélése) terjed. Nacsinák Gergely András ezúttal is a hagyomány ismeretében és közérthetően fejt ki számos megrögzött elképzelésünk újragondolására készítő meggyőződéseit.

Ára: 3.800 Ft

²⁷ Arhimandrit Iustin Popovici: *Biserica și Statul*, i. m. 16.

²⁸ Pantelis Kalaitzidis: Church and Nation in Eschatological Perspective. *The Wheel* 17–18 (2019), 52–61.

AZ ALBÁNOK: EGY FELEKEZETI KIHÍVÁSOKKAL KÜSZKÖDŐ ETNIKAI NEMZET

„Ahol a kard, ott a vallás.”¹

Csaplár-Degovics
Krisztián

1976-ban született
Győrben. Történész,
a HUN-REN BTK
Történettudományi
Intézet tudományos
főmunkatársa.

Magyarországon folyamatos érdeklődés kíséri a nemzet állapotának, megosztottságának kérdéséről szóló eszmecseréket. A vonatkozó viták, gondolatmenetek érdekessége, hogy mára eltűnt belőlük egy olyan fontos töréspont, ami bizony évszázadokig terhet jelentett a magyar társadalom számára. Ez a töréspont a felekezeti megoszlás és az egyes felekezetek közötti viszony kérdése volt. Ma már egyértelműen a magyar nyelv jelöli ki a „mi” és az „ők/mások” közötti határt, a felekezeti válaszvonalak háttérbe szorultak. Mindez hatalmas sikernek számít, hiszen egy felekezetek feletti modern nemzeti gondolat és egység megteremtése nem mindenhol sikerült. A Balkán-félszigeten például a hosszú 19. században sok szlávok/ortodox keresztények lakta régióban az döntötte el a nemzeti hovatartozás kérdését, hogy a modern nemzeti eszmét melyik ortodox egyház kezdte terjeszteni (a görög, a bolgár vagy a szerb). De gondolhatunk a határaink mellett élő délszláv népekre is, amelyekben a katolicizmus, az ortodoxia és az iszlám ma már egy-egy nemzeti identitás szerves része lett úgy, hogy a szerbek, a horvátok és a bosnyákok nyelvi határai átjárhatók.

Van azonban egy olyan nép Délkelet-Európában, amely a magyarhoz hasonlóan erős etnikai tudattal rendelkezik, körében a felekezeti sokszínűség hasonló a miénkhez, és a vallási hovatartozás kérdése bizonyos régiókban és társadalmi csoportokban még ma is megkérdőjelezi a nemzeti ideológia mindenhatóságát. Ez a nép nem más, mint az albán.

Az albánok felekezeti megoszlása, a mai állapotok (arányok, területi elterjedtség) kialakulása a 19. század második felében rögzült. Ekkor az albánok az Adria keleti partvidékén éltek az olasz Otrantói-szorossal szembeni földszávon. Tengerparti lakhelyük mellett ők adták a Közép-Balkán muszlimjainak többségét is, nagyrészt a mai Észak-Macedónia és Koszovó területén. Persze a 19. században az albánok lakta területek még az Oszmán Birodalom részét képezték, nem volt önálló államiségük. Az Albánia elnevezéssel mégis gyakran lehetett találkozni a Balkán-félszigetről szóló külföldi híradásokban. Albánián a korban földrajzi fogalmat értettek: azt a területet, ahol az albánok többségben élnek.

Ez a nép, hasonlóan a magyarhoz, mindig is nyelvi szigetet alkotott, közel s távol nem voltak nyelvrokonai. Van azonban egy fontos különbség a magyar és az albán nyelv szigetszerűsége között: a magyar nyelvnek sosem voltak jelentős nyelvjárásbeli különbségei, melyek kommunikációs akadályt jelentettek volna az etnikai közösségen belül. Az albánt ellenben olyan erős nyelvi törésvonalak terhelik, amelyek az eltérő szókincs és kiejtési szabályok miatt szövegértési nehézségeket jelentenek a nyelvi közösségen belül. Két nagy nyelvjárásuk, az északi *geg* és a déli *tosz*k számos további alnyelvjárásra oszlik. (Ennek megfelelően a *geg* nyelvjá-

¹ Albán közmondás, Robert Elsie: *A Dictionary of Albanian Religion, Mythologie, and Folk Culture*. Hurst & Company, London, 2001, 123.

rásokban beszélőket *gegek*nek, a toszk nyelvjárásokban beszélőket pedig *toszkok*nak hívják az albán nyelvi közösségen belül.) A nyelvi törésvonalak eredendően a földrajzi adottságokhoz igazodtak, amelyeket a felekezeti eltérések csak tovább erősítettek.

Az albán vallástörténet kutatása folyamatos kihívást jelent az albanológusoknak, mivel ez a nép mindig olyan részén élt Délkelet-Európának, amelyet a nagy vallási és felekezeti töréspontok kettészeltek. A törzsi hiedelmek először az ókori Hellász és Róma politeista nézeteivel ütköztek, aztán a pogányság szorult háttérbe a kereszténység elterjedésével (1–4. század). A Római Birodalom kettészakadása az albán nép őseit is kétfelé osztotta a 4–5. században, és ennek megfelelően hosszú távon az etnikai közösség egyik fele Róma, másik fele Bizánc irányába tájékozódott. A 15. században aztán megérkezett az iszlám, pontosabban annak két felekezete: míg az albán muszlimok többsége szunnita lett, addig kisebb részben a dervisrendek, főképp a bektasik szereztek híveket köreikben. De hogyan is történt mindez pontosan?

Keresztény egyházak az albánok között

A népvándorlás viszontagságai miatt kétszer krisztianizált Albániában az 1054. évi skizma a Shkumbi folyó mentén húzta meg az új vallási határt: a gegek – akárcsak a toszkok – a tengerparti területeken katolikusok, a mai Koszovó és Észak-Macedónia területén pedig ortodoxok lettek.²

A középkor végén, az antivari (ma: Bar, Montenegró) és a durazzói (ma: Durrës) érsekségekre támaszkodó katolikus egyházzervezetet az oszmán hódítás zilálta szét. A 15. században a katolikusok nem voltak kitéve erőszakos iszlamizálásnak. A 16. században azonban erősen csökkent a papok száma, képzettségük alacsony volt, az egyházfők pedig nem tartózkod(hat)tak egyházmegyéjük székhelyén – szemben a konstantinápolyi ökumenikus pátriárkával, a római katolikus pápa szintén „külföldön” székel. Ráadásul 1569-ben II. Szelim szultán Bursa, Konstantinápoly és Drinápoly kivételével lefoglalta a katolikus egyház bevételeit.³

A 16. században ennek középtávon az lett a következménye, hogy az 1577-ben még nagyrészt katolikus Észak- és Közép-Albániában a 17. század első évtizedeiben egyre nagyobb teret nyert az iszlám vallás. Egy 1610-ben végzett apostoli vizitáció megállapította, hogy északon csak a hegyi törzsek állnak ellen az iszlamizációnak – ennek okai a földrajzi elszigeteltség, az iszlamizációs nyomás hiánya és a ferences rend missziói voltak.⁴ A 17–18. században a Habsburg–Oszmán háborúk hoztak újabb változást: a Balkán szívéig diadalmasan lehatoló keresztény seregek hatására számos sikertelen katolikus felkelés robbant ki. Az elbukott felkelések egyik következménye volt a bűnös törzsek széttelepítése (elsősorban a mai Koszovó területére) és az iszlamizáció (büntetésből, erőszak hatására vagy a büntetés elkerüléseként önként).

A kora újkortól kezdve akadt az albániai katolicizmusnak egy a pápánál és Velencénél hathatósabb külföldi támogatója: a Habsburg Biro-

2 Peter Bartl: *Albanien*. Friedrich Pustet, München, 1995, 38.

3 Stavro Skendi: Religion in Albania during the Ottoman Rule. *Südostforschungen* 15 (1956), 312.; Molnár Antal: *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon I.* (1572–1647). Balassi Kiadó, Budapest, 2002, 29–101.; Georg Stadtmüller: Die Islamisierung bei den Albanern. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 6 (1955), 408–412.

4 Georg Stadtmüller: *Die Islamisierung bei den Albanern*, i. m. 424.

dalom. A magyarországi török háborúkat lezáró békék a 17. század elejétől biztosítottak Bécsnek beleszólási jogot az Oszmán Birodalom területén élő katolikusok ügyeibe. A Habsburg Birodalom, később az Osztrák–Magyar Monarchia kultuszprotektorátusi jogait konstantinápolyi nagyköveten keresztül gyakorolta. Bécsnek joga volt támogatni a helyi vallási életet, templomokat építeni, iskolákat alapítani, kórházakat fenntartani. A helyi katolikusok védelmében diplomáciai képviselteinek jogában állt fellépni az oszmán hatóságoknál. Az osztrák–magyar kultuszprotektori jogkör a 19. század végére elősegítette a katolikus egyházszervezet megerősödését.⁵

A függetlenség hajnalán Albániában a katolikusok lelkigondozását hét egyházmegye látta el: a shkodrai érsekség (29 plébánia) és a szervezettileg alá tartozó sappai (26 plébánia), pulati (15 plébánia), illetve lezhai (12 plébánia) püspökségek; a durëssi érsekség (22 plébánia), a skopjei érsekség (10 plébánia) és az Oroshiban (Mirdita területe) található önálló, a pápának közvetlenül alárendelt Szent Sándor főapátság (16 plébánia).⁶

A századfordulós Albániában két szerzetesrend tevékenysége határozta meg döntően a katolicizmus arculatát. A ferencesek már 1248 óta folyamatosan jelen voltak albán földön. Az első misszionáriusok itáliaiak voltak, akik rendházaikat elsősorban a kikötővárosokban és a Shkodrai-alföld településein alapították meg. Az, hogy a katolicizmus megmaradt az oszmán hódítást követő évszázadokban is, kizárólag az itt tevékenykedő ferences barátoknak köszönhető. Miután a dubrovnikai ferencesek 1634-ben új missziós felhatalmazást kaptak a pápaságtól, a rend dalmáciai tagjai Shëngjin kikötővárosában és a mirdita törzsszövetség területén kezdték meg tevékenységüket. A 19. században a hegyvidéki katolikusok lelkigondozása mellett jelentőssé vált iskolaszervezési és kulturális tevékenységük is. 1855-ben alapították meg Shkodrában a *Collegium Illyricum*ot, az első albán tannyelvű iskolát. 1861-ben ugyanitt gimnáziumot indítottak. A 19–20. század fordulóján működött még a városban egy nyomdájuk is, ahol vallási- és tankönyvek mellett számos periodikát is nyomtattak. 1886-ban az albánlakta területeken négy apostoli prefektúrába szerveződtek: a pulati (Kis-Hegyvidék), kastrati (Nagy-Hegyvidék), macedón és a szerb (Koszovói vilajet).⁷

A jezsuita rend első – szicíliai származású – szerzetesei 1841-ben érkeztek Albániába. 1859-ben nyitották meg Shkodrában a papi szemináriumukat (*Collegio Pontifico*), amely mind a hét albán egyházmegyének képzett papokat. A papnevelés és a hit propagálása mellett az intézményt különféle oktatási és kulturális célokra is felhasználta a rend, amely a városban saját nyomdával rendelkezett. A jezsuiták másik híres shkodrai intézménye volt az 1878-ban alapított *Xaverianum*, amely a ioanninai görög *Zosimea* gimnázium mellett a másik olyan oktatási intézmény lett, amely az albán nemzetté válás politikusainak és íróinak többségét kinevelte. A *Xaveria-*

5 Anna Hedwig Benna: Studien zum Kultusprotektorat Österreich-Ungarns in Albanien im Zeitalter des Imperialismus (1888–1918). *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 7 (1954), 14.

6 Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv (ÖStA HHStA), I/8, Kt. 710, Die Schulaktion in Albanien; ÖStA HHStA, Nachlaß Szápáry, Kt. 4, Allgemeines.

7 Marin Sirdani: *Frangëskanët në Shqipëri dhe shqypitarët katolikë në lamë t'atdhetaris*. Shpresa, Prishtinë, 2002, 11–39.; Georg Stadtmüller: *Die Islamisierung bei den Albanern*, i. m. 408.; *Orbis Seraphicus, Historia de tribus Ordinibus, a Serpaphico Patriarcha Francisco institutis, per Fratrem Dominicum de Guernatis*. Tom. II, Lib. IV. Edit. ad Claras Aquas, Typ. Colleg. S. Bonaventurae, 1886, 414.

num az elitnevelés mellett egy elemi, egy kézműves és egy kereskedelmi iskolát is működtetett. A jezsuita rend a vidéki paphiány miatt az 1880-as évek végétől kezdve rendszeresen missziózott azokon a helyeken, ahol nem működött állandó plébánia. Vándorszerzetesei emiatt gyakran kerültek konfliktusba a vidéki lelkigondozás nagyrészt ellátó ferencesekkel.⁸

Az oszmán hódítást követően az ortodox egyház különleges helyzetbe került a birodalmon belül. Konstantinápoly 1453-as eleste után II. Mehmed szultán meghagyta az ortodox keresztények egyházi struktúráját, és ezzel a legtekintélyesebb keleti keresztény egyházfő oszmán fennhatóság alá került. Az állam bizonyos keretek között tiszteletben tartotta az ortodox egyházi intézményeket, a keresztény egyházi törvényeket és szokásokat. Az egyházi igazságszolgáltatás, pénzügyi közigazgatás és általában az egyházi élet, ha nehezebb körülmények között is, de tovább élhetett. Az egyházi központok és kolostorok, pópák és szerzetesek részesei lettek az Oszmán Birodalom mindennapjainak.⁹

Szemben az északi katolicizmussal az ortodoxia keményebb ellenfele volt az új vallás terjeszkedésének: az erősebb egyházszervezet, a hatalmi helyzet a hívekkel fenntartott szorosabb kapcsolat és a birodalmi fővárosban („belföldön”) rezideáló ökumenikus pátriárka megnehezítette az iszlám térnyerését. A 17. század az ortodoxoknál is nagy – részben önkéntes – áttérési hullámot hozott, többek között Himarában (a Jón-tenger keleti partja).¹⁰ Az ezt követő alapvetően békés 18. században a térség relatív nyugalmanak köszönhetően megerősödött a dél-albániai ortodoxia: az egyházszervezet decentralizálódott, számos új metropolita-központ alakult, és ez a kultúrában is éreztette hatását. A Korça környéki Voskopoja (Moschopolis) lett néhány évtized erejéig a balkáni ortodoxia egyik legjelentősebb kulturális centruma: a város több tucat templomával, nyomdájával, az 1744-ben alapított *Nea Akademia*-val, festészeti iskoláival stb. az arumán¹¹ nép eddigi történelmének legdicsebb korszakát adta. A 18. század folyamán aztán az albánok lakta területek déli részén beálltak a 19–20. század fordulójának vallási határai.¹²

Az ortodox egyház privilegizált helyzete a 18–19. század fordulóján megváltozott. Egyrészt 1774-től kezdve Oroszország a balkáni ortodox népek protektora lett: vallási köntösbe bújtatva jogot szerzett az oszmán belügyekbe való beavatkozásra. Másrészt a 19. században megjelentek az alkotmányos berendezkedésű nemzetállamok a Balkánon, amelyek mindenkitől – legfőképp az Oszmán Birodalomtól – szeparált, saját és önálló

8 Ines A. Murzaku: *The Activity and the Role of the Jesuits in the Albanian History and Culture* (1841–1946). Pont. Inst. Orientale, Rome, 1996; Robert Elsie: *A Dictionary of Albanian Religion*, i. m. 132–133.; Carlo Villavicenzo: *Im belagerten Skutari. Nach den Aufzeichnungen der Skutariner Jesuiten*. Verlag der Kongregationszeitschriften, Wien, 1913, 4–6.

9 Csorján Ferenc: Nem-muzulmán közösségek az Oszmán-birodalomban. *Limes* 13 (2000/2–3), 23–38.

10 Peter Bartl: Zur Topographie und Geschichte der Landschaft Himara in Südalbanien. *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 7–8 (1991), 323–330.

11 Arumán, más néven: cincár, vlach, mauro-vlach. Egy újlatin nyelvet beszélő balkáni népcsoport. A mai Albánia, Görögország, Macedónia, Bulgária és Románia területén élnek; nem azonosak a románokkal.

12 Steliu Lambru: Nemzet és utópia. Az elveszett város nyomában. *Limes* 13 (2000/2–3), 197–209.; Hasan Kaleshi: Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung – Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes. In: Martin Camaj – Matthias Bernath (szerk.): *Südosteuropa unter dem Halbmond. FS Georg Stadtmüller*. Trofenik, München, 1975, 134.

nemzeti egyházszervezetek létrehozására törekedtek. Az új nemzeti egyházak létrejöttével megváltozott a hagyományos állam–egyház és egyház–nép viszony. Az ok mindkét esetben a szekularizmusra és a nacionalizmusra vezethető vissza: az ortodox egyház a nemzeti mozgalom eszköze lett, utóbbi pedig egyház–nemzet kapcsolattá alakult át. A nemzeti egyházak létrejötte egyúttal máig tartó problémát teremtett az új egyházak és egyházfők isztambuli ökumenikus patriarkátussal fenntartott kapcsolatában.¹³

Az autokefál görög nemzeti egyházat 1833-ban hozta létre I. Ottó király dekrétuma, amelyet csak 1850-ben hagyott jóvá a konstantinápolyi pátriárka. Az ortodox albánok életének másik fontos alakítója a századfordulón az 1870-ben létrejött bolgár exarchátus volt. A függetlenség előestéjén az albánok egyházjogilag az isztambuli ökumenikus pátriárka (közvetlenül a berati, korçai, elbasani és durrësi metropolitákhoz), az athéni görög metropolita-ethnarcha (közvetlenül a ioanninai, konicai, gjirokastroi, paramythia, kastoriai, satistai és grebenai metropolitákhoz) és az isztambuli bolgár exarcha (közvetlenül a dibrai, florinai, kastoriai, bitolai, ohridi és veleši egyházfőkhöz) alá tartoztak.¹⁴

Az orosz védnökség és a görög nacionalizmus megjelenésével a 19–20. század fordulójára kialakult az igény egy autokefál albán egyházra is, albán egyházi nyelvvél. A dél-albániai albán ortodoxok erős nacionalista nyomásnak voltak kitéve az athéni görög egyház részéről, de fenyegető volt az ortodoxia mögött álló moszkvai hatalom is. Érdekes módon az első autokefál albán püspökség – még a függetlenség kikiáltása előtt – nem a Balkánon, hanem az Egyesült Államokban alakult meg. A New York-i orosz egyházfejedelem engedélyével Bostonban Fan Stilian Noli püspök¹⁵ 1908-tól hivatalosan is albánul misézhetett.¹⁶

A szoros keresztény–muszlim együttélés egyik jellegzetesen albán terméke a kriptokereszténység.¹⁷ Ennek egyik kulturális alapja az albánság felszínes vallásossága. Hasan Kaleshi (1922–1976) korszói albán történész szerint az idők folyamán a kereszténység sem vált az albánság „saját” vallásává, a mögötte húzódó görög, szerb és latinósító törekvések miatt, amelyek a hagyományos törzsi társadalmak kereteit feszegették. Ugyanakkor Mohamed vallása sem tudott mindenhol mély gyökereket verni, az iszlamizáció sok helyen felszínes maradt.¹⁸ (Ma már kritikával tekintünk az oszmántudatú családból származó Kaleshi nézeteire, és az albánok felekezeti jellegzetességeit nem önmagukban, hanem balkáni összefüggéseket szem előtt tartva vizsgáljuk.)

Szintén figyelemre méltó, hogy a Shkumbi folyó alkotta geg–toszk, azaz katolikus–ortodox határvonal mentén tért nyerő iszlám nemcsak a szunnita irányzatot hozta magával, hanem az „eretnek” dervisrendeket is,

**Kriptokereszténység
(vallási
szinkretizmus)
az albánok között**

¹³ Hans-Christian Maner: Zwischen Staat und Nation. Die orthodoxen Kirchen in Südosteuropa in 20. Jahrhundert. *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 3 (2001), 27–30., 34.

¹⁴ Ekrem Bej Vlora: *Aus Berat und von Tomor. Tagebuchblätter*. Kajon, Sarajevo, 1911, 30.; Edith Mary Durham: *The Burden of the Balkans*. Nelson&Sons, London, 1905, 331.; Eugenio Barbarich: *Albania. Monografia antropogeografica*. Enrico Voghera, Roma, 1905, 148.

¹⁵ Fan Stilian Noli (1882–1965): politikus, költő, műfordító, ortodox püspök.

¹⁶ Edith Mary Durham: *The Burden*, i. m. 244.; Robert Elsie: *A Dictionary of Albanian Religion*, i. m. 197.

¹⁷ Peter Bartl: *Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien*. Trofenik, München, 1967, 118–126.

¹⁸ Hasan Kaleshi: *Das türkische Vordringen*, i. m. 128.

amelyek vallási toleranciája és szinkretista nézetei hamar népszerűsége tettek szert. Ily módon az albánság túlnyomó többsége a katolikus, ortodox, szunnita és bektasi-dervis hitelvek követőjévé vált. Az ismert földrajzi körülmények között élő lakosság életének mindennapos része lett a vallások alapvetően toleráns együttélése, amely vallási szinkretizmust szült. A másik kulturális összetevő a hagyományos törzsi-nemzeti társadalmakat megtartó íratlan szokásjog, amely minden vallási előírást felülírt, és amely a törzshöz/nemzetiséghez való tartozást mindennél fontosabbnak definiálta.¹⁹ A látszólagos iszlamizációnak emellett praktikus okai is voltak: egyrészt el lehetett kerülni a keresztényeket sújtó fejadót, másrészt utat nyitott az érvényesülés, a karrierépítés felé.

Az északon a hegyek közé visszaszorult katolicizmustól, illetve délen a stabilabb egyházzervezetek védelmébe visszavonuló ortodoxiától a muszlimmá váló lakosság számos szokást és rituálét örökölt. A vallási szinkretizmusnak számos megjelenési formája volt. Általános stratégia volt, hogy a család tagjai muszlim keresztnevet vettek fel eredeti hitük megtartása mellett, vagy csupán a családfő, esetleg a család férfi tagjai váltak muszlimmá, míg a többiek, elsősorban a nők, keresztények maradtak (ennek egyik közösségi változata, hogy a törzsből egy falu tért át, a többi pedig nem).²⁰

A felületes vallásosságot, illetve iszlamizációt tanúsítja, hogy a lakosság sok helyen mindkét nagy vallás ünnepeit megtartotta. Voltak muszlim területek, ahol ünnepelték a húsvétot; Lurjában pedig a muszlimok keresztény misét látogattak. Általános volt muszlimok között a keresztelés, a keresztény kegyhelyekre tett zarándoklat és a szentkultusz. A keresztények és a muszlimok közötti társadalmi kapcsolattartásnak további vallási formái a vegyes keresztapaság (például muszlim keresztapa és keresztény keresztfiú) és nagyon ritka esetekben a vegyesházasságok.²¹

A katolikus egyház tudott a kriptokeresztények léteéről, de egészen a 17. század végéig tehetetlen volt a jelenséggel szemben. Az 1703-ban Merchigna városában tartott albán „nemzeti zsinat” célul tűzte ki többek között a látszat-muszlimok visszatérítését, amit a 18–19. századi egyházi zsinatok (1871, 1895) során újfent megerősítettek. Érdekes módon – számos konkrét esetből kifolyólag – az Oszmán Birodalom csak az 1840-es években szembesült azzal a ténnyel, hogy az albánok egy része csak látszólagosan muszlim. Végezetül fontos megjegyezni, hogy a kriptokereszténység jelenségét a legtöbb kérdéssel foglalkozó kutató túlbecsüli.²²

Az iszlám és az albánok

Az iszlám terjedése nemcsak egy új vallás felvételét jelentette a balkáni népek részéről, hanem az ehhez tartozó politikai, gazdasági, jogi, kulturális – összefoglalóan: civilizációs – értékrend elfogadását is, ami azonban nem jelentett a hódító török népekhez való automatikus asszimilációt. A balkáni iszlamizáció több fázisban és népenként eltérő intenzitással történt. A mai Albánia területe 1385-ben került közvetlen

19 Franz Baron Nopcsa: *Aus Šala und Klementi. Albanische Wanderungen*. Kajon, Sarajevo, 1910, 83.

20 A muszlimok között mindkét keresztény felekezetnek voltak titkos hívei („crypto-cattolici”, „crypto-ortodossi”). Eugenio Barbarich: *Albania*, i. m. 149.

21 Lovro Mihačević: *Durch Albanien. Reiseeindrücke*. Bonifatius, Prag, 1913, 121.; Georg Stadtmüller: *Die Islamisierung bei den Albanern*, i. m. 412.; Peter Bartl: *Kryptochristentum*, i. m. 126.

22 Peter Bartl: *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878–1912)*. Harrassowitz, Wiesbaden, 1968, 31–37.; Edith Mary Durham: *Die slawische Gefahr. Zwanzig Jahre Balkanerinnerungen*. Lutz, Stuttgart, 1922, 130–131.

kapcsolatba az iszlámmal, de maga az iszlamizáció lassú folyamat volt és egészen 1912-ig tartott.²³

Az első áttérésekre a 15. század első felében került sor. Szemben Boszniaival, ahol a hódítást követően az új hit hamar elfogadottá vált a szélesebb néprétegek körében is, az albánok között az első áttérésekre csupán az előkelők közül lehet példát hozni. Szintén különbség Bosznia és Albánia iszlamizációja között, hogy az albánok többsége nem egyszerre, hanem több hullámban tért át, és ennek mindig valami konkrét, közvetlen kiváltó oka volt (felkelés leverése, adóemelések stb.). A század első felének magányos renegátjait hamarosan követték a nemesi családok. Az elit áttérését a 16. században az újjáalakuló városok lakói (részben betelepített kézművesek) és a folyók menti alföldeken élő nép egyes tagjai is követték. A 17. század végéig az áttérések önkéntesek voltak, lassú ütemben történtek és nem voltak tömegesek.²⁴

Az Adria keleti partjainál végbement sikeres iszlamizáció titka az albánok heterogén vallási identitása, az egyházi struktúrák hiánya illetve a földrajzilag szétdarabolt etnikum és nyelv állapota volt. Az áttérésnél a vallási meggyőződés nem mindig játszott komoly szerepet, az itt élőket elsősorban az élet praktikus oldala érdekelte. A vallásváltással az itt élők egyben felcserélték a jogbizonytalanságot a jogbiztonsággal, valamint másodrendű alattvalóból elsőrendű alattvalóvá váltak. Az iszlám elfogadásával ugyanis adókedvezmények és karrierlehetőség járt együtt. Az albánok ezt nagyszerűen kihasználták és hamar a birodalom katonái, közigazgatási és vallási elitjébe emelkedtek.²⁵

A 17–18. századi Habsburg–Oszmán háborúk lenyúltak a Balkán középső területeire, ami rendszeresen kiváltotta a keresztény albánok felkeléseit is. A Habsburg csapatok visszahúzódása után aztán a mai Észak-Albániában, Koszovóban és Északnyugat-Macedóniában a tömeges és erőszakos iszlamizáció a megtorlás része lett. A hódítók hite elérte a hegyek lábát és az alacsonyabban fekvő falvakat is. Az oszmán seregek végigpusztították a megmaradt katolikus püspökségek javait, templomokat romboltak le, számos papot, szerzetest és pópát meggyilkoltak. Hatalmas adókat vetettek ki a keresztényekre, akár évente többször is. Ennek eredményeként a 16. század végén még meglevő keresztény többség a 18. század elejére elveszett.²⁶

Az 1730-as években elsősorban ortodox vidékek váltak muszlimmá. Itt azonban az áttértek közül nem mindenki „választotta” a szunnitizmus elveit, sokan az általános mentalitáshoz közelebb álló toleráns bektasizmus hívei lettek. Az albán iszlám a 19. század végén érte el keleti és déli határait, éppen akkor, amikor az áttérés valójában szinte „értelmét veszítette”. A *Tanzimat*, az oszmán reformkor (1839–1856) intézkedései ugyanis vallásszabadságot biztosítottak a birodalom népeinek, az iszlám lassanként elveszítette az előnyeit. Ezzel az albán felkelések is új irányult-

23 Stavro Skendi: *Religion in Albania*, i. m. 312.; Skënder Rizaj: *The Islamisation of the Albanians during the XVth and XVIth centuries. Studia Albanica* 2 (1985), 128.

24 Peter Bartl: *Albanien*, i. m. 39–53.

25 Georg Stadtmüller: *Die Islamisierung bei den Albanern*, i. m. 404–405.

26 Hasan Kaleshi: *Das türkische Vordringen*, i. m. 134; Petrika Thëngjilli: *Aspekte të islamizimit në Shqipërinë e Veriut në shekullin XVII. Studime Historike* 56 (2002/1–2), 29–48.

ságot öltöttek: a muszlim albánság egészen a függetlenség kikiáltásáig alapvetően ezekért az elveszett előjogokért ragadott fegyvert.²⁷

Az albán muszlimok között a 19. század végéig nem volt jellemző a vallási intolerancia. A 19–20. század fordulóján fanatikus albán muszlimok Gjakova és Shkodra városaiban, Lurjában (a terület éppen ekkor vált muszlimmá!), és a déli albán–görög etnikai határvonal mentén éltek. Az erőszakos intolerancia megjelenésének oka a Shkumbitól északra, a mai Albánia területén, a Bosznia-Hercegovinából 1878 után elmenekült muszlimok megjelenéséhez és letelepedéséhez is köthető, míg délen a nacionalista görög nemzeti (egyházi) törekvések váltották ki a hasonló muszlim ellenreakciót. 1912-ben az albánok közel kétharmada volt muszlim.²⁸

A bektasik

„A bektasik nemcsak egymás között, hanem minden emberrel szemben testvérek és lelkek. A többi muszlimot és keresztényt úgy szeretik, mint a saját lelküket, és minden emberrel szemben jól és szépen viselkednek.”²⁹ „A jó bektasi nem tehet különbséget a muszlimokkal és a nem-muszlimokkal szembeni viselkedésében, és a nem-islám vallásúakat is befogadhatja a rendbe.”³⁰

A dervisek és maguk a dervisrendek eredete az iszlám előtti időkre megy vissza és alapvetően a nem iszlám eredetű néphitben gyökerezik. Az új vallást elfogadó közel-keleti népeknek szűk volt az arab sivatagban kialakult világszemlélet és vallásgyakorlat, továbbra is szükségük volt arra a misztikára, amely a terület korábbi vallásait áthatotta. Ebből a lelki igényből született meg a szufizmus. A szufizmus azután megteremtette a maga vallási közösségeit és „egyházszervezetét”; síita területeken így szerveződtek meg az első „szufi testvériségek”, az első dervis hordák. Albániában az Oszmán Birodalom évszázadaiban számos dervisrend megtelepedett (halveti, rufai, kadiri, szinani, mevlevi stb.), amelyek közül nagysága és jelentősége folytán kiemelkedik a bektasi rend.³¹

A bektasi rend tanai a 13. században alakultak ki Anatólia területén. Az alapító a Perzsiából érkezett Hadzsi Bektaş Veli (†1270) volt, akinek szinkretista vallási nézeteit a társadalomtól elzárva, számos vallási hagyományra alapozva alakította ki. Tanításának legfontosabb forrásai az iszlám misztika (szufi) és a tizenkettes sítizmus voltak.

Bektaş utódai és hívei a 16. századra alakultak renddé, de erre az évszázadra kristályosodtak ki a legfontosabb tanok is. A bektasik rugalmas elveket alakítottak ki, nem volt egységes rituáléjuk és vallási doktrínájuk. Az iszlámot lazán értelmezték (a nők vallásuk szerint nem másodrendűek), az alkohol és disznóhús fogyasztásával kapcsolatban toleránsak voltak. Panteista nézetük szerint egy Isten van, aki minden élőben és élettelenben (például a zenében) jelen van. A szunni szigorú vallási előírásait (mecset-

27 Georg Stadtmüller: *Die Islamisierung bei den Albanern*, i. m. 412–425.

28 Antonia Baldacci: *Itinetari albanesi (1892–1902)*. Società Geografia Italiana, Roma, 1917, 279.; Peter Bartl: *Die albanischen Muslime*, i. m. 93–94.

29 Naim Frashëri: *Die Bektaschis. Balkan-Archiv* 2 (1926), 240.

30 Margaret Hasluck: *The Non-Conformist Moslems of Albania. Contemporary Review* 59 (1925/May), 605.

31 John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*. Luzac & Co., London, 1937, 13., 210–215.; Nathalie Clayer: *Der Bektaschi-Orden in Albanien*. In: Werner Daum (szerk.): *Albanien – Zwischen Kreuz und Halbmond*. Staatliches Museum für Völkerkunde, München, 1998, 105.; Sudár Balázs: *Gül baba*. In uő (szerk.): *Gül baba: Egy török dervis a magyar végeken*. BTM – BTK TTI, Budapest, 2022, 69–89.

látogatás, napi öt ima stb.) nem tartják kötelezőnek. Univerzalizmusukból fakadóan – vallástól függetlenül – minden embert testvérnek tartanak. Etikájuk tiltja a lopást, a házasságtörést és a hazugságot. A bektasiknak nem mecseteik vannak, hanem kolostoraik (törökül: *tekke*, albánul: *teqe*), ahol beteg- és utasápolás mellett lelkigondozással is foglalkoztak.³²

A rend tanainak fontos forrása volt a kereszténység is. Ez nem merült ki abban, hogy a bektasik a legmesszebbmenőkig toleránsak voltak a keresztényekkel, hanem számos vallási elemet és rituálét át is vettek a kereszténységtől. A Korán mellett a Biblia is szent könyvnek számított. A keresztények szent (zarándok)helyeit a bektasik is tisztelik. A kalendarizmus és a szentek (például Szent György) tisztelete szintén keresztény gyökerekre megy vissza. Ezen orientalista spirituális közösség tagjai hisznek az áldásban, a szentelésben és a csodákban. Allah, Mohamed és Ali egyfajta Szentháromságot tölt be hitvilágukban. A bektasizmus erőteljesen táplálkozott kereszténység és iszlám előtti (pogány/népi) anatóliai török, közép-ázsiai türkmén, perzsa és indiai gyökerekből is. Előbbiek esetében sámánisztikus elemeket (szent fák, rituális tánc stb.) is megőrzött, míg az indiai hagyományt legszembetűnőbben a lélekvándorlásba vetett hite őrizi.³³

Az Oszmán Birodalom egyik nagy rejtélye, hogy a szunni dogmák között hogyan tudtak a dervisrendek is teret nyerni a balkáni iszlamizációban, és hogyan tudtak ilyen szorosan kötődni a hadsereghez és ilyen befolyásos szerepet játszani annak életében. Habár a rend korai története kevésbé ismert, annyi bizonyos, hogy a perzsa alapító közösségének tagjai az oszmán dinasztia (később egyben szunnita kalifák) zászlai alá álltak, amely hagyta, hogy a hadsereg révén eljussanak egészen a birodalom határaiig.

A rend egyik legfontosabb sajátossága – heterogén tanítása mellett – a janicsársággal fenntartott szoros viszonya volt. Az iszlám misszionáriusai, „Hacı Bektaş fiai”, illetve „Hacı Bektaş szolgái” a janicsárok kaszárnyáiban éltek, de életük minden más egyéb tekintetben is összefonódott. A rend maga II. Murád (1421–1451) csapataival, Evrenos Gazival, a janicsárok egyik alapítójával érkezett Közép-Anatóliából albán földre. II. Bajezid (1481–1512) idején alakultak meg az első teqék az albánok lakta területeken. Vallási toleranciájuk, helyi nyelven tartott szertartásaik (szemben a szunni arab nyelvhasználatával) és a korábban említett okok miatt az albánság hamar befogadta a rendet, amely sehol nem volt olyan sikeres, mint a földrajzi Albániában. A rend 17–18. századi terjeszkedését nagyon megkönnyítette a rend – ferencesek szerepével összevethető – népi jellege.³⁴

A janicsárság 1826. évi erőszakos feloszlatásakor a szultán egyúttal elrendelte a bektasi rend feloszlatását, a teqék lerombolását és több ezer hívő kivégzését is, amely a rend tagjaiból heves reakciót váltott ki. Az elalbánosodott bektasik hamar magukra találtak: a szunnita szultánnal eddig is vallási ellenzékben levő vallási közösség az 1850-es években, illetve 1878 után újjáépítette teqéit és az albán nemzeti újjászületés élharcosa lett. Kolostoraiban (illegális) iskolákat működtetett, ABC-s könyveket, újságokat és egyéb írásokat terjesztett és sokszorosított. A századforduló

³² Nathalie Clayer: *Der Bektaschi-Orden in Albanien*, i. m. 153.

³³ Hans Joachim Kissling: *Aus dem Derwischwesen Südosteuropas*. Trofenik, München, 1967, 66.

³⁴ John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*, i. m. 80., 422.; Hans Joachim Kissling: *Aus dem Derwischwesen Südosteuropas*, i. m. 64.

tanult albán értelmiségének jelentős része a bektasik köréből került ki (például a Frashëri család). A szellemi fegyverekkel vívott küzdelem mellett az egykori harcos dervisek utódai az erőszaktól sem riadtak vissza: kolostoraikban nemcsak a nemzeti mozgalom tagjai találkoztak, hanem a fegyveres harcot vállaló katonai parancsnokok is, akik bandájuk, illetve çetáik szervezésében is számíthattak a babák támogatására.³⁵

A 19–20. század fordulóján a bektasik hierarchikus szervezetben éltek, a rendnek négy csoportja volt: 1. *aşik* – azon bektasik, akik nem rendtagok; ide tartozott a hívek többsége; 2. *muhip* – ezt a csoportot a rendbe felvettek alkották, akiknek joga volt bizonyos rituálékon részt venni; 3. *dervis* – a teqében cölibátusban élők, joguk volt a hivatalos fejfedő viseletéhez (*tac*); 4. *baba* – spirituális mester, a *teqe* vezetője. A babák „felettese” egy-egy területen a *dede* (albánul: *gjysh*) volt. A rend élén állt a *dede baba* (albánul: *kryegjysh*), akinek a munkáját egy babákból álló tanács segítette.³⁶

A 20. század elején az albánok körülbelül 15 százaléka volt bektasi. Megoszlásuk a gegek és toszkok között Elsie szerint 30–70 százalék, Bartl kutatásai alapján 10–90 százalék lehetett.³⁷ A Shkumbitól északra a bektasik Kruja, Tirana és Elbasan körül éltek, a Shkumbitól délre pedig Malakastra, Tomor, Gjirokastra, Leskovik, Përmeti és Tepelena körzeteiben. A rend 1933-ban összesen 7,5 millió hívőt számolt, ebből 200.000 volt albán.³⁸

Utószó

Albánia vallási képe tehát a Balkán többi népéhez képest meglehetősen vegyes: mind a kereszténységnek, mind az iszlámnak megtalálható itt két-két nagy irányzata. Szemben a félsziget többi népével, kifejezetten nemzeti egyház nincs.

A mai Albánia legnagyobb vallási csoportját a szunniták adják. A hozzávetőlegesen 3,4 millió lakosból (2000) mintegy 55 százalék, ami körülbelül 1.870.000 főt jelent. Ez a százalék nagyjából változatlan a második világháború óta. Az 1928. december 13-án elfogadott albán alkotmány alapján 1929-ben jött létre az autonóm albán szunnita közösség, élén egy, az uralkodónak felelős főmuftival. A Hoxha-rendszer idején, hasonlóan a többi valláshoz, a szunnitizmusnak is nehéz időket kellett átélnie: iskolái nem lehettek, illetve „a világ első ateista államában” még a vallásgyakorlatát is betiltották. A rendszerváltás után 1991 óta indult meg a szunnita közösség újjászerveződése, nagyrészt a közel-keleti iszlám világ támogatásával. 1993-ban létrehozták a Kultuszminisztérium kebelén belül a „Vallások államtitkárságát”, ahol 1998-ban a szunniták az ortodoxok és katolikusok mellett saját állandó képviselőt kaptak.

Az albániai muszlimok másik nagy csoportja a bektasi dervisrendhez tartozik. A bektasi dervisrend a nemzeti mozgalomban játszott szerepe miatt óriási presztízsnak örvend a mai napig. Ennek ellenére szervezeti különállását csak 1998-ban nyerte el. 1929-ben az önálló szunnita közösségen belül alkotott autonóm közösséget, majd 1945-ben szervezetiileg is függetlenné vált. A kommunista diktatúra alatt ez az egyházsszervezet szenvedte el a legnagyobb veszteségeket. Míg a többi vallásnak a centru-

35 Nathalie Clayer: *Der Bektaschi-Orden in Albanien*, i. m. 153–154.

36 Peter Bartl: *Die albanischen Muslime*, i. m. 101.

37 Robert Elsie: *A Dictionary of Albanian Religion*, i. m. 29.; Peter Bartl: *Die albanischen Muslime*, i. m. 105.

38 John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*, i. m. 15.

ma külföldön volt (például a katolikusoknak Róma), óriási veszteségeik ellenére mindig megvolt az esélyük az újjászerveződésre, addig a bektási rend az 1920-as évektől kezdve Albánia központtal szervezte meg életét. Az iskolák megszűntével, a *babák* börtönbe vetésével, illetve deportálásával gyakorlatilag teljesen megsemmisítették az 1450-es évek óta folyamatosan itt tevékenykedő rendet. A fordulatot követően 1991-ben szerveződtek újjá az egyházszervezet egységei, a *gjyshaták*. A Vallási államtitkárság létrehozásakor, annak ellenére, hogy többen vannak a katolikusoknál is, a szunniták közösségéhez csatolták őket. 1998-ban, a novemberben hozott alkotmány helyezte őket a szunnitákkal egyenrangú státusba. Napjainkban jellemző trend, hogy számos bektasi áttér a szunnita közösségbe.

A kereszténység két nagy felekezete Észak-, illetve Dél-Albániában található meg. Létszámában az ortodox egyház a nagyobb. A hívők száma 680.000 fő körül mozog (20 százalék). Az egyház története elválaszthatatlan a görög kisebbség történetétől. A katolikusok 1942-ben az albániai lakosság 10 százalékát alkották, amely arány a vallás 1990 utáni óvatos expanziója mellett némileg megnövekedett (11–13 százalék). Az Albán Kommunista Párt hatalomra jutásával az ötvenes évekre megszűnt a hét püspökség, mind a 231 plébániájával.³⁹ A rendszerváltást követően Róma segítségével hamar megindult az egyház újjászervezése: 1992-ben II. János Pál két új érseket és egy püspököt nevezett ki. 1996-ban már 135 plébánián látták el a hívők lelki szükségleteit. Ebben az évben 216.300 főt tartottak megkeresztelkedettként számon, de a katolikusok valódi számát 340.000 főre lehetett becsülni.⁴⁰ Érdekes jelenség, hogy az albán területeken teret nyertek a protestáns és szabad keresztény egyházak is; bár jelentőségük napjainkban még teljesen marginális.

Végezetül érdemes röviden utalni arra, hogy a nemzeti gondolat és nemzeti egység jelenlegi állapotát, a politikai viszonyok mellett (öt balkáni országban él egymás mellett az albán nyelvűek közössége egy tömbben), részben a felekezeti törésvonalak mentén érik kihívások. Egyrészt az egykor, 1878 és 1914 között Bosznia-Hercegovinából elmenekült és mára elalbánosodott muszlim közösségek a mai napig őrzik harcias muszlim hagyományukat. Ahogy teszik azt Shkodra városában vagy az Észak-Albán Alpokban élő bizonyos katolikus közösségek is (a kommunizmus alatti elnyomást részben felekezeti elnyomásként élték meg, amelyért az állam a rendszerváltás után sem vállalt felelősséget). Másrészt Törökország és az arab államok erőteljes, politikai alapú iszlamizációs folyamatokkal próbálnak befolyást szerezni az albánok között. Végezetül nem szabad elfelejteni, hogy a modern albán nemzeti identitás egy muszlim nagyhatalom, az Oszmán Birodalom területén szökkent szárba, muszlim talajon. Ez pedig egészen más alapokat jelentett egy modern, európai nemzeti identitás kialakításához, mint a magyarok esetében, akik Közép-Európában, egy keresztény birodalom keretei között, keresztény többségi alapon tették meg ugyanezt.

39 Albert Gaultier: *Le communisme et l'Eglise catholique, le livre rouge de la persécution* (Fleurus, Paris, 1956) című könyvét idézi: Center for Documentation and Information on Minorities in Europe – Southeast-Europe. Minorities in Southeast-Europe: Catholics of Albania. www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-catholics.doc (a letöltés dátuma: 2002. október 10.) 34.

40 Center for Documentation and Information on Minorities in Europe – Southeast-Europe. Minorities in Southeast-Europe: Catholics of Albania. www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-catholics.doc (a letöltés dátuma: 2002. október 10.) 2.

Varga Szabolcs

1978-ban született

Veszprémben.

Történész, a

HUN-REN BTK

Történettudományi

Intézet tudományos

főmunkatársa, a

Vigilia szerkesztője.

TÁVOL A BALKÁNTÓL: HORVÁTORSZÁG

Sokan sokféleképp jellemezték már a Balkánt mint a földrajzi meghatározottságon túlmutató történelmi, kulturális és civilizációs egységet. E térben és időben eltérő módon születő definíciók részben fedik egymást, de egészen pontos, bármilyen helyzetben releváns immanens leírás nem született. Nem véletlenül, hiszen a Balkán egy „viszonytér”, melynek határai és tulajdonságai a vizsgálat időpontjától, szempontjaitól és helyszínétől függnék: más Párizsból, Berlinből, Brüsszelből vagy éppen Bécsből, Budapestről és Zágrábból nézve. A Balkánnal foglalkozók talán csak egy dologban értettek egyet, jelesül, hogy saját magukat, nemzetüket és országukat kívül helyezték a Balkán fogalmán.

„Döntsünk mi magunk a mi Horvátországunk sorsáról” (*Odlučimo sami o sudbini svoje Hrvatske*) – ez szerepelt a Horvát Demokratikus Közösség (*Hrvatska demokratska zajednica*, rövidítve HDZ) plakátjain Horvátország első demokratikus választásán 1990-ben. De vajon mit is jelentett ez valójában? A Jugoszlávia felbomlásának egyik fontos állomásaként megtartott horvátországi választások tétje jóval nagyobb volt az ország számára, mint hogy éppen ki fog kormányozni a következő négy évben. Az 1990. május 30-án megalakuló HDZ vezette kormány (e nap azóta a Horvát Államiság Napjaként – *Dan državnosti* – állami ünnep) legfontosabb elképzelése az volt, hogy Horvátországot vissza kell vezetni oda, ahová mindig is tartozott: Európába, és ezzel megalapozta egy új, homogén horvát identitás kialakulását.

Az 1980-as évek horvát elitjében megfogalmazódó „vissza Európába” gondolat azonban nem önmagában állt, hanem szorosan összefüggött egy egyre sötétebb színben felvázolt Balkán-képpel. Az ő szemükben ugyanis Jugoszlávia történelme egyre inkább arra az egyszerű összefüggésrendszerre szűkül, amelyben az európai Horvátország a szerb vezetésű Balkán áldozatává vált. Ennek pedig természetes folyományaként értelmezték át saját történelmi önképüket, miszerint az identitásában és kulturális örökségében európai horvátok a szerencsétlen földrajzi elhelyezkedés okán és más szomszédos államok terjeszkedési vágya miatt minden korban hatalmas áldozatokra kényszerültek megmaradásuk érdekében. E felfogás szerint ez történt az oszmánokkal vívott háború során, az Osztrák-Magyar Monarchia idején és 1918-tól kezdve – függetlenül az államformától – Szerbiával. Gazdaságilag kizsákmányolták őket, és nyíltan vagy rejtett módon rombolták a nemzet életerejét. E nehéz történelmi helyzetben a horvátoknak nem lehetett más feladatuk, mint nyugati keresztény államként helyállni a keletről érkező muszlim és ortodox fenyegetéssel szemben, és ez a máshol is jól ismert „propugnaculum-eszme” lett a horvátok történelmi küldetése. Ehhez az értelmezéshez kellő muníciót szolgáltatott a korai horvát államiság 9. századi történelmének újbóli értelmezése, amelynek keretében a Karoling Európa délkeleti határterületeként identifikálták e rövid életű fejedelemségeket.

A Horvátország mint áldozat történelmi narratívája magával hozta a Balkánnal kapcsolatos leegyszerűsítő és negatív képzetek megerősödését. Az 1990-es évektől kezdve a Balkánt földrajzi, kulturális, társadalmi és

szimbolikus értelemben is redukálták a szláv ortodoxiával azonosított szerb Jugoszláviára, függetlenül a különböző történelmi kontextusoktól. Az időtől elszakítva egyfajta állandó ellenséges monolit államként jellemezték, amelyben a horvátok sorsa nem lehetett más, mint az elnyomás elleni küzdelem. Ez persze valamennyire válasz is volt egyes szerb értelmiségi körök azon törekvésére, amellyel megpróbálták a maguk számára kisajátítani a Balkán fogalmát, ám így paradox módon a horvát múltértelmezés szinte tökéletesen illeszkedett a vele szemben pozicionált szerb felfogáshoz. Az ily módon megszilárduló Balkán-értelmezés tehát a horvát és a szerb szellemi elit jelentős részének egyetértésére épült.

Mindez természetesen nem pusztán a horvát értelmiségi önkényesen kreált szellemi konstrukciója volt, bőven táplálkozott a 20. századi jugoszláv történelmi tapasztalatból. Így látszólag nem volt ellentmondásban azon egymást erősítő sztereotípiák halmazával, mely a Balkánt Jugoszláviával, Jugoszláviát Szerbiával, Szerbiát erőszakkal, elmaradottsággal, primitivizmussal, a horvát nép történelmi elnyomásával, a Balkánt pedig Jugoszlávián és Szerbián keresztül a kommunizmussal, a szabadság hiányával és az állami elnyomással azonosította. Az 1990-es években a horvát nemzeti ideológia elfogadta és egyben újjáélesztette azt az elképzelést, hogy a szerbek igazi vad, balkáni emberek, és ők reprezentálják a Balkánt.

A horvátoknak az elmúlt harminc évben a Balkánról vallott képe jól illeszkedett a Nyugat-Európában a szovjet megszállás alá került Kelet-Európáról alkotott negatív elképzelések rendszerébe. Ugyanúgy, ahogy összevágott a Keletről és az ázsiaiságról alkotott általános új- és modernkori orientalista, ám minden történelmi korszakra kivetített képzetekkel. Éppen ezért nem okozott problémát az a gondolat sem, hogy a jelen problémái, a „balkáni vírusok” nem mások, mint az Oszmán Birodalom és Jugoszlávia örökségei.¹ A leegyszerűsített, ám szerkezetében teljesen koherens múltértelmezés szerint az oszmánok meghódították a Balkánt, és évszázadokon át despotikusan uralták területét. Őket követték a franciák és az olaszok, akik szintén csak pusztítottak. 1918 után a szerbek lettek az oszmánok örökösei, akik ha nem is mindig nyíltan katonai erővel, ám gazdaságilag, kulturálisan és nyelvvileg rombolták Horvátországot. 1945 után ugyanők immár kommunistaként tették ugyanezt, ugyanolyan erőszakosan és a nép akarata ellenére. A Balkánhoz való tartozás elfogadása tehát azt jelentette volna az 1990 utáni horvát diskurzusban, hogy ezt a katasztrófával felérő viszonyt folytatják, vagy éppen újítyják meg Szerbiával, Jugoszláviával és a kommunizmussal, avagy globálisan a Kelettel. Azaz számukra a Balkánhoz való bármilyen szintű tartozás elismerése az önrendelkezés és a demokrácia elleni választásnak hangzott, és így teljes joggal elfogadhatatlan volt.

Az állami függetlenség óta a horvát politika következetesen törekszik arra, hogy szimbolikus is kimentse az országot a Balkánról, és azt minden szempontból Európához kapcsolja. Ha ez nem megy másként, legalább át kell nevezni ezt a területet, megfelelő helyettesítő kifejezéseket kell találni, és ezzel enyhíteni azt a földrajzilag menthetetlen álla-

¹ Đuro Njavro – Zoran Stiperski: Hrvatska i Zapadni Balkan. In: *Hrvatska i Zapadni Balkan. Rasprave o suverenitetu, nacionalnom identitetu i vanjskoj politici*. Udruga Hrvatski instinski preporod, Zagreb, 2007, 181.

potot, hogy az ország területének jórésze valóban a félszigeten fekszik. E tudományos nyelvi zsonglörködés célja az eredeti jelentéstartalmak és a kulturális hovatartozások finomítása vagy elfedése. Az egyik ilyen elnevezés volt a Délkelet-Európa, amelybe Magyarországtól délre minden terület kivétel nélkül beletartozott. Ez azonban – miképp Molnár Antal e lapszámban közölt írásában is olvasható – idővel összekapcsolódott a náci *Süüdosteuropa* fogalommal, és így mindörökké szalonképtelenné vált. A másik fogalom Kelet-Európa volt, amelybe aztán minden olyan ország beletartozott, amely 1945-ben kommunista uralom alá került. Ezért Marija Todorova és mások inkább Közép-Európáról beszéltek, amelyből ki lehetett hagyni az egykori Szovjetunió területét, ám ez sem sokat segített a Balkán belső sokszínűségének reprezentálásában.

Napjainkban az e területekről szóló közbeszédben a Nyugat-Balkán elnevezés lett az uralkodó, amely az Európai Unió által szorgalmazott politikai kifejezésként született meg. Horvátországban nem is igazán örültek ennek a fogalomnak, és már a kilencvenes évek elején heves kritika érte. A HDZ berkein belül úgy értelmezték, hogy valójában egy Nagy-Szerbia klónja, és ez a regionális szemlélet egy új balkáni, azaz jugoszláv integrációba taszítja őket, amelyben ugyanazok az erőviszonyok érvényesülnek, mint az átkos múltban.

Tény és való, hogy a Nyugat-Balkán elnevezéssel sok probléma akad, és valóban az uniós bővítés kapcsán zajló hivatalos diskurzus részeként terjedt el, sőt, Horvátország számára az Unióba való belépéssel valós értékke konvertálódott. Ettől függetlenül az egyik legfőbb kritika vele szemben, hogy a levegőben lóg, ugyanis mellette nem létezik egy Kelet-Balkán, miközben Nyugat-Európával szemben ott van (vagy volt) Kelet-Európa. Emellett több keleti ország, így Románia és Bulgária már régóta az EU tagjai, azaz politikai értelemben már nem számítanak a Balkánhoz. Valójában tehát eredetileg Nyugat-Balkánon egy olyan civilizált térséget értettek az Unió intézményeiben, melynek lakói egyszer talán az EU polgárai lehetnek. Ez jelen pillanatig csak a horvátoknak sikerült, akiknek viszont innentől elemi érdekük eliminálni ezt a fogalmat magukkal kapcsolatban.

A Balkán sötét bélyegétől való szabadulás vágya oly erős volt az 1990 utáni horvát értelmiségben, hogy a hozzá fűződő minden szellemi kapcsolatot, így az elnevezést is igyekeztek megszüntetni. A horvát nemzeti iskolák számára Zágrábban 2000-ben kiadott történelem- és földrajzkönyv szerint Horvátország Kelet-Európa délkeleti részén terül el, és a Kárpát-medencével, valamint Észak-Adriával határos. Európa nagy régiói közül a mediterrán, az Alpok, a Közép-Duna-vidék, valamint a Dinári-terület részeiből áll össze, kulturális értelemben pedig mindig is a közép-európai, a mediterrán és a római katolikus szférákba tartozott.² Mindez természetes úton kapcsolódott össze Duško Topalović horvát geográfus felvetésével, miszerint inkább Kelet-Adriai Európáról („istočnojadranska Europa”) vagy Adria-Duna térségről („jadransko-podunavski prostor”) kellene beszélni.³ Ezért aztán nem is érdemes azzal foglalkozni, hogy Horvátországnak mi köze van a Balkánhoz, hiszen láthatólag semmi.

2 Povijest i zemljopis Hrvatske. Priručnik za Hrvatske menjinske škole. Nakladna kuća Dr. Feletar, Zagreb, 2000, 136–137.

3 Duško Topalović: *Balkanska Europa, geopolitičke teme*. Diorama, Zagreb, 2000, 147.

A meddő elméleti vitákra pedig csattanós választ a nyugati értékek iránt elkötelezett állami politika ad majd.

Topalovićéhoz hasonló véleményt fogalmazott meg a Horvát Tudományos és Művészeti Akadémia (HAZU) tagja, Dragutin Feletar geográfus is, aki már magát a Balkán-fogalom relevanciáját vonta kétségbe. Szerinte már Johann August Zeune német földrajztudós 1809-ben megjelent, *Gea* című művében alapvetően tévesen született meg a Balkán fogalma, amely a század folyamán az európai Törökország (*Europske Turske*) szinonimája lett, és az 1878. évi Berlini Kongresszus után egyeduralkodóvá vált. Így aztán még földrajzilag sem védhető az az álláspont, hogy a félszigetnek bármilyen közös jellemzője lenne, azok a történelmi és politikai hatások pedig (bizánci örökség, ortodoxia, oszmán hatás), amelyek bármilyen keretet adnak ennek a térségnek, Horvátország esetében egészen egyszerűen irrelevánsak. Azaz, mivel Horvátország a mediterrán, a római katolikus és a közép-európai kultúrkörhöz tartozott, lakói nem fogadhatnak el semmilyen balkáni besorolást.⁴ Sőt, Horvátország semmilyen módon nem fogadhatja el, hogy bármilyen kontextusban a „Balkán”, „Nyugat-Balkán”, „Balkán-félsziget” és hasonló fogalmi keretek szerepeljen.⁵

E markáns megfogalmazások mögött egyszerre húzódnak tudományos elképzelések, valamint aktuális kül- és belpolitikai megfontolások. Utóbbiak azonban többnyire „elkopnak” a tudományos diskurzus folyamatában, ezért érdemes rögzíteni azt a tényt, hogy a horvát politikai párttömrölések közötti polémia leginkább a Balkánhoz való tartozás kérdésében a lehangosabb. A horvát jobboldal ugyanis visszatérően azzal a váddal illeti a szociáldemokratákat, hogy a mediterrán és az európai kapcsolatok rovására az ország balkáni dimenzióját hangsúlyozzák. Ezért aztán a horvátok Balkán-elutasítása mögé kell értenünk azt is, amikor azt mondják, hogy „a HDZ egyenlő az állami függetlenséggel és az európai orientációval, míg az ellenzék és a kritikus értelmiség az új jugoszláv közösséggel és a Balkánnal”.⁶

A Horvátországgal együtt értett Jugoszlávia valósága és a Balkánt eszmeiségében is elutasító politikai diskurzus között láthatóan hatalmas a szakadék, és az igazság minden bizonnyal a két véglet között található. Egyrészt tagadhatatlan, hogy a) földrajzi értelemben Horvátország egyes területei (különösen a Szávától délre) a Balkán-félszigeten fekszenek, a) Horvátország 1918 és 1992 között egy olyan többkomponensű államalakult része volt, amely a Balkánon fekszik és sok tekintetben balkáni vonásai voltak, c) a szláv nyelvcsalád részeként szintén e régióval állt szoros kapcsolatban. Másrészt viszont a római katolikus egyházhoz való tartozás, a latin ábécé használata és a nyugati kultúrkörhöz való tagadhatatlan tartozás tudata nyilvánvalóan elválasztja és megkülönbözteti a Balkán összes többi társadalmától. Ha Európa határai ott húzódnak, ahol jelen

4 „Hrvatska pripada i gradila mediteransku i rimokatoličku kulturu i srednjoeuropski kulturni krug na njezini stanovnici ne mogu prihvatiti bilo kakve »balkanske« kvalifikacije.”

Dragutin Feletar: Zablude nepostojećeg poluotoka. *Meridijani* 141 (2010), 93.

5 „Svrstavanje Hrvatske u bilo kakve okvire ili nazive »Balkana«, »Zapadna Balkana«, »Balkanskog poluotoka« i slično, ne možemo prihvatiti. Ni po koju cijenu” (uo).

6 „HDZ jednako državna samostalnost i europska orijentacija, a opozicija i kritička inteligencija jednako nova jugoslavenska zajednica i Balkan.” Katarina Luketić: *Balkan: od geografije do fantazije*. Algoritam, Zagreb–Mostar, 2013, 189.

volt a humanizmus, a gótika és a reneszánsz, akkor Horvátország szintén sajátos jelenség a Balkán összes többi országához képest.

Az ellentmondás feloldásához érdemes úgy feltenni ezt a kérdést, hogy vajon mikor és milyen tekintetben voltak dominánsak a nyugati struktúrák a horvátok között. Elég ugyanis ránézni a horvát címerre, hogy lássuk, a mai Horvátország valójában sok, rendkívül eltérő karakterű – különböző időkben más és más kiterjedésű – területből jött létre 1991-ben. Szlavónia a középkorban a Magyar Királyság része volt, ahol így érthetően a magyar intézményrendszerek domináltak. A középkori Horvátország nagy hányada a mai Bosznia területén keresendő, és az oszmán hódítás során a 15–16. században végleg elenyészett az ország számára. A velencei dominanciájú Dalmácia – hasonlóan az 1808-ig fennálló Raguzai Köztársasághoz – csak a napóleoni háborúkat követően került a Habsburgok jogara – és nem Horvátország fennhatósága – alá. Isztria csupán a második világháborút lezáró párizsi béke révén jutott Horvátországnak, illetve Jugoszláviának 1947-ben.⁷ Könnyű belátni tehát, hogy az oszmán hódítástól megkímélt északnyugati Zagorje lakosa egészen máshogy viszonyul a Balkánhoz, mint a horvát polgári közigazgatásba csak 1881-ben inkorporálódó katonai határ-örvidék (*Vojna Krajina*) likai katona leszármazottja.

A területi széttagozódás mellett ugyancsak fontos jelenség az eltérő nyelvhasználat és írásmód. Közismert, hogy a horvát nyelven belül megkülönböztetünk što, ča és kaj nyelvjárást, melyből 1850-ben egy politikai-értelmiségi döntést követően emelkedett horvát irodalmi nyelvvé az előbbi. Ha csak a nyelvet tekintenénk a nemzeti identitást formáló tényezőnek, akkor azt mondhatnánk, hogy az 1850-ben megkötött bécsi irodalmi egyezményben, amelyben elfogadva Vuk Karađžić javaslatát a szerb nyelvhez legközelebb álló és a legtöbbek által beszélt što nyelvjárás ije-ző dialektusa mellett tették le a voksot, a horvátok arccal a Balkán felé fordultak. Ám ez az értékelés leegyszerűsítő és téves. Hiszen hiába volt ez a kor épp a horvát Ljudevit Gaj által felkarolt nagy közös illír – azaz délszláv – haza gondolatának a virágkora, hiába alapítottak 1861-ben Zágrábban Jugoszláv Tudományos és Művészeti Akadémia (*Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti*, rövidítve: JAZU) néven intézményt Josip Juraj Strossmayer diakóvári püspök hathatós anyagi támogatásával, a Magyar Királysággal államszövetségben levő Horvátország és Szlavónia nem lett „balkánibb”, mint korábban.

A nyelv mellett érdemes egy pillantást vetni az írásbeliségre is. Mára ugyanis egyöntetűvé vált a latin betűk használata, ám a horvát nemzettudat egyik pillérének számító baskai kőtábla (*bašćanska ploča*) 1100 körül ugyanúgy glagolita betűkkel és ószláv nyelven íródott, mint a másik alapforrásnak számító vinodoli törvénykönyv (*vinodolski zakon*) ča nyelvjárással készült szövege. Ha ehhez hozzávesszük, hogy 1483-ban szintén ilyen betűkkel készült el egy gyönyörű misszálé (*Misal po zakonu rimskoga dvora*) Velencében vagy a Líka megyei Kosinjenben, és Senjenben a 16. század elején ugyancsak ilyen betűkészlettel dolgozó nyomda működött, akkor nehéz tagadni, hogy mindez jellegzetesen szláv karaktert kölcsönöz a hor-

vát vallási kultúrának. Amennyiben elfogadnánk Horvátország „balkániságának” teljes tagadását, úgy ki kellene metszeni a horvát művelődésből, ám erről szó sincs, sőt a horvát egyetemek horvát irodalmi képzéseiben máig kötelező tantárgy a glagoljica írás.

Hogyan magyarázható mégis történeti eszközökkel az a folyamat, amelynek végpontja a totális nyugatiságot valló nézőpont? Nem kizárt, hogy a probléma kulcsa az oszmán hódításban keresendő, amely valóban olyan szinten eliminálta a horvátokra gyakorolt balkáni hatást, hogy az a gyakorlatban, majd a történeti múltrekonstrukcióban is láthatatlanná vált. Tagadhatatlan ugyanis, hogy a balkániság kulturális, civilizációs stb. meghatározottságának domináns része az Oszmán Birodalommal lett egyeduralgoló képe a félszigetnek. 1875-ben az angol utazó tudós, Arthur Evans, a krétai Knósszosz későbbi felfedezője a Száva-parton állva fogta fel, hogy a Habsburg Monarchián belül a Magyar Királysággal közös Horvátország még Európa, és a Száván túl, alig néhány perces átkelést követően már Ázsia fogadja őt Boszniában.⁸ Utóbbinak több köze volt Szíriához és Egyiptomhoz, mint a tőle néhány kilométerrel északabbra fekvő vidékhez. Ettől a sorstól pedig a Balkánon egyes egyedül Horvátország keresztény kézen maradt maradéka (ostaci ostataka), illetve egy part menti keskeny sávon néhány város menekült meg. E maradék Horvátország pedig alig néhány négyzetkilométert jelentett a Bihács–Senj–Ogulin határolta háromszögben, és csupán Szlavónia megmaradt Zágráb, Varasd és Kőrös megyei részeivel adott ki egy politikailag értelmezhető területet.

Az oszmán hódítás valósággal benyomta a számos balkáni hatással bíró középkori Horvát Királyságot a Magyar Királysághoz tartozó, a Balkánba soha bele nem értett Szlavóniába, és minden bizonnyal ez volt az a kulcsfolyamat, amely az újkori Horvátországot még inkább megerősítette nyugati identitásában. Ennek során került kitüntetett helyzetbe a horvát rendi politikán belül a zágrábi püspök vezette katolikus intézményrendszer, és ekkor dőlt el – nem utolsósorban a magyar rendek protestantizmusa ellenében –, hogy a horvát nemzeti identitás egyik oszlopa a katolicizmus lesz. Ez a katolicizmus táplálkozhatott volna a boszniai ferences missziók eredményeiből is (és ez a balkáni kötődést is erősíthette volna), ám sokkal inkább hatottak rá a közvetlen itáliai (főleg római és bolognai) kapcsolatok, valamint a magyar katolikus egyházszervezetben való szervesülés.⁹

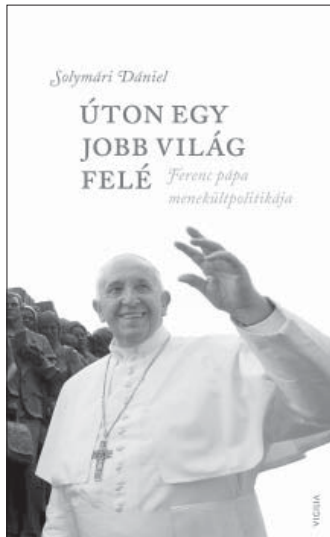
A nyolcszáz éves közös államiság miatt érdemes lenne megvizsgálni a magyar és a horvát nemzeti önkép párhuzamos változását. Itt most ennek csak egyetlen aspektusát, jelesül az oszmánokkal szembeni viszonyt érintem. Tudjuk, hogy ez az időszak, a „török hódoltság kora” a magyar történelmi emlékezetben rendkívül ambivalens. Miközben nem tagadjuk az okozott pusztítást, mégis gyakran felröppennek olyan hangok, miszerint valójában „két pogány”, a Habsburgok és az oszmánok között őrlődünk, és mindkettő a vesztünkre tört. A horvát történelmi emlékezet azonban korántsem ilyen megengedő az oszmán megszállókkal szemben. Nincsenek „reálpolitikusaik”, helyettük a harcot, és ha kell, akkor a katonahalált is vállaló hőseket találunk. Nem véletlenül tűntek el szinte nyomtalanul

⁸ Mark Mazower: *A Balkán*. (Ford. Komáromy Rudolf.) Európa, Budapest, 2004, 30.

⁹ Antal Molnár: *Zagrebačka biskupija i osmanska Slavonija u 17. stoljeću Uloga Katoličke crkve u teritorijalnoj integraciji kontinentalne Hrvatske*. Hrvatski institut za povijest, Zagreb, 2022.

a muszlim szakrális épületek a visszafoglalt területekről, melyek iránt semmilyen nosztalgia nem ébredt a romantika idején.¹⁰ Persze amíg nálunk komoly kultusz alakult ki az oszmán emigrációba kényszerülő II. Rákóczi Ferenc és követői, majd 1849 után Kossuth Lajos és hívei körül, a horvát földről nem akadt olyan, az emlékezet számára meghatározó személy, akit a Porta felkarolt volna. Nem is beszélve Erdélyről, amelynek kora újkori léte ugyancsak sokat nyomott a latban az oszmánok megítélése szempontjából. A horvátoknál mindez hiányzott, így viszont a 19. századi nemzetépítés építőkövei közé nem kellett becsempésznük egy pozitívabb törökképet. Ezzel pedig visszakanyarodunk az eredeti kérdéshez, vagyis ahhoz, hogyan került ennyire távol a Balkántól Horvátország. A horvát történelmi emlékezetben évszázadokon keresztül az Una folyón túl terpeszkedő oszmán katonák testesítették meg a Balkánt, és az ellenük vívott kérelhetetlen küzdelem lett identitásuk központi eleme. Utóbbiak szerepét vette át Szerbia, és mindennek a tagadása lökte Horvátországot mind beljebb (1918-ig Magyarországon keresztül) Európába, aminek jelen végállomása az európai közös fizetőeszköz, az euro bevezetése és a schengeni határovezetbe való bekerülés. Horvátország ma sokkal inkább Európa, mint bármikor máskor az elmúlt ezer évben. Azt pedig majd az idő dönti el, hogy az ország az ajtót inkább bezárja maga mögött vagy – vállalva balkáni gyökereit – nyitva hagyja az újabb érkezők előtt.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



SOLYMÁRI DÁNIEL
Úton egy jobb világ felé
Ferenc pápa menekültpolitikája

Azzal együtt, hogy a menekültek és a migránsok kérdése az elmúlt nyolc évben különös hangsúlyokkal jelent meg a nyilvánosságban, olyan tényezőt jelent, amely rendkívül világosan tanúsítja a folytonosságot a 20. század pápáinak gondolkodása és Ferenc pápa üzenete között. Solymári Dániel nemcsak hiánypótló, de téves beidegződések lebontásában és a kortárs pápai tanítóhivatal pontosabb megértésében is segítséget nyújtó könyve maga is kidomborítja ezt a

folytonosságot. Ferencel végső soron az önmagát a II. világháború után új módon meghatározni próbáló katolikus egyház kitüntetett eseménye, a zsinat értelmezése lép új szakaszba – és ennek óriási jelentősége van (*Görföl Tibor előszavából*). Ár: 2.700 Ft

¹⁰ Zlatko Karač – Alen Žunić: *Islamska arhitektura i umjetnost u Hrvatskoj. Osmanska i suvremena baština*. Arhitektonski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2018.

HOMMAGE À DŽEVAD KARAHASAN (1953–2023)

Már az időpontot is egyeztettük, hogy Szarajevóról beszéljünk mint közös kultúránk origójáról, amelyben a fájdalom és a különbözőek közössége megnyitja a tágasságot és a mélységet. Aztán jött a halálhíre. A beszélgetés helyett utolsó könyvét lapozgatom. *Lebegőgyakorlat*. Az eredetiben *Uvod u lebdenje*, amit a német kiadás úgy fordított, hogy *Einübung ins Schweben*, *A lebegés begyakorlása*, megtoldva alcímmel: *Etikai és egzisztenciális határélmény Szarajevó irodalmi krónikásától*.

„Itt minden lebeg. Füst lebeg a számtalan tűzhely felett, az egész város felett, ahol mindig ég valami. Lebegnek a meggyilkoltak és a temetetlen testek lelkei felettünk és körülöttünk. Lebegnek a legyek szemétkupacok és hullák felett. Lebegnek részeg barátaink, és most, ott, lebegnek a madarak is. És mindez a lebegés a világ legdrámaibb városában zajlik” (*Schweben* 97.).

Karahasan első neve – egy boszniai muzulmán esetében csak nem beszélhetünk keresztnevről – arab, perzsa eredetű és azt jelenti nemes, nagylelkű, irgalmas, a Korán szellemében Allah egyik, ha nem a legelső jelzője, tulajdonsága. Szemléletét és műveinek témáit lehet lebegőgyakorlatoknak is felfogni. Miközben egzisztenciális és neveltetési gyökerei Boszniához kötik, legmeghatározóbb sorseseeménye Szarajevó szenvedése, nyelvét és alkotói életét ugyanakkor Grazhoz is kapcsolja és a német nyelvhez. Ha távolodik, árnyaltabb a megértése, ha közelít, mindenét szétszaggatja a megélt szenvedés és együttérzés.

Néhányan az utcán álldogáltak, majd egyikük, a város közismert misztikusa elköszönt, és azt tette, amit a városban két és fél évig tilos volt tenni, kilépni az úttestre, a szerb mesterlövészek célkeresztjébe. Szeme láttára szakította szét ezt a tiszta embert a robbanó lövedék, aprócska testdarabokra. Az előbb még ott volt, aztán már eltűnt, mint Illés a szekeren, mint Jézus az apostolok ámulatára. Felfoghatatlan, elfogadhatatlan, elviselhetetlen. Néven nevezni a halált, szavakat keresve, dadogást találva beszélni, elbeszélni a történeteket és az események mögötti értelmet. Igen, lebegés, hogy ne nyeljen el a sors és hogy ne távolodjunk éteri magasba sem.

„Az úgynevezett határhelyzetek értékes, válságos állapotok, amelyek megóvnak attól, hogy azt választod, ami helyes, ahelyett, amit valójában akarsz” (*Schweben* 34.).

Karahasan legtöbb regénye számára Szarajevó a vízzel, miközben a kortárs kulturális törésvonalak és feszültségzónák kérdéseivel foglalkozik. A *Sara und Serafina* (2000) az életveszélyes városból való menekülés története, a hovatarozás eldöntetlenségének mélységes dilemmáival. Kulcsfogalom és metafora egyben a *kuferashi* státus, ami annyit tesz: gyökértelen. A fogalom a monarchia idején jelölte azokat, akik a császári ad-

**Máté-Tóth
András**

1957-ben született
Kalocsán.

Teológus, vallás- és
kommunikációkutató,
a Szegei

Tudományegyetem
vallástudomány

professzora és a HUN-
REN-SZTE Convivence

Vallási Pluralizmus

Kutatócsoport

vezetője.

minisztrációhoz és hivatalnoki réteghez tartoztak, helyben voltak, de nem voltak helybéliek. Az *Ein Haus für die Müden* (2019) [A fáradtak háza] történetei melankolikus elbeszélések Szarajevó száz évéről egy szerelmes postás figuráján keresztül, tele eldöntetlenséggel és talánnyal, amelyek átívelik az évszázadot és amelyre máig nincsen megnyugtató válasz.

„Úgy tűnik, nem lehetsz tényleg jelen. Az élet elkerül téged, bármit teszel, bármi történik veled. Bármi előfordulhat, csak éppen áldás nem száll rád sohasem” (*Ein Haus* 131.).

Még az a valóság is talány, amit a szétlőtt házak, a mesterlövészek által kilőtt emberek tetemei, a folyamatos rettegés, élelemvadászat, valamint a maradás vagy menekülés nyomasztó dilemmája fémjelez. Talány, mert a pusztá tények személytelenek, Szarajevóban azonban senki nem objektív tényeket tapasztalt, hanem nagyon is szubjektíveket, melyek lenyűgöznek a szó mindkét értelmében. Egyszerre belevonnak a kényszerűségek igájába, és egyszerre átemelnek oda, ahol az irodalom és az imádság lakozik.

„Az irodalom megmentett a valóságtól és azoktól, akik ezt a valóságot meg akarják szabni. Menedéket nyújtott nekem, és ami még fontosabb, megmentette a nőt, akit szeretek” (*Tagebuch* 26.).

A megmenekülés nem hátrahagyást jelent, elfelejtést, akár megtagadást. Ellenkezőleg, azt jelenti, meglátni, megérteni, felelősnek lenni, és hálnak. Az elviselhetetlen elviselésére való képességet, anélkül, hogy le kellene tagadni a drámát, és anélkül, hogy a kiszolgáltatottság az élet zsákutcáját jelentené. Az egyik megmentő a *sevdalinka*, ez a szefárd dalmokkal tarkított bosnyák népdalkincs. Karahasan szerint a Monarchia közvetítésével került újra Boszniába. Lehet, hogy ebben téved, de amit ki akar vele fejezni, az pontos és lényeges. Félre kell húzni azt a függönyt, amit úgy mondanak, „tipikus bosnyák”. A függönyt kulturális és katonai nagyhatalmak szőtték. Ami tipikus, a gyarmati lét lenyomata. Mögöttese rejtezik az eredeti, amit végső soron soha nem lehet a maga tisztaságában megragadni, de ami biztosít egyfajta távolságtartást és egyben óvatosságot is. Mert az érdekek lelepleződnek.

A *Tagebuch* [Napló] szerint a várost „azért akarják tönkretenni, mert négy vallás templomai állnak benne” (47.). Katolikus és pravoszláv, muzulmán és zsidó. Ami Szarajevóban, amit kis Jeruzsálemnek is szoktak nevezni, magától értetődő és beleillik a sokféleség harmóniájába, az a politikai és kulturális hatalmi érdekek számára elfogadhatatlan. A homogenitás és az uniformitás érdekeit hajtván a megszállók egyre-másra rombolták le vagy gyújtották fel a legfontosabb szimbolikus jelentéssel bíró épületeket. Közzöttük a Nemzeti és egyetemi könyvtárat 1992 augusztusában. Karahasan ott állt a lángoló épület előtt, együtt sokakkal, olvasókkal és nem olvasókkal. Valahogy mindenki érezte, hogy ami itt lángoknak válik martalékává, az nem csak papír és betű, hanem a város szelleme. Az, amit Európa lelkének is nevezhetünk, mert ötvözete a kereszténységnek, a zsidóságnak és az iszlámnak, és ötvözete a kritikus modern racionalitásnak.

Amit a város elárul erről a lerombolt és kiégetett kultúráról, az ottaniról és az itteniről hasonlóképpen, az a súlyos tény, miszerint „mi” már nem egy ostromlott társadalom vagyunk, hanem ellenségektől „megfertőzött” közösség, az ellenségek nem „körülöttünk” vannak, hanem közöttünk, bennünk (*Tagebuch* 92.).

A szarajevói könyvtár leégésének szörnyű és meghatározó élménye keltette életre Karahasan talán legjelentősebb művét, amely eredeti nyelven 2015-ben jelent meg *Što pepeo priča* [Amit a hamvak mesélnek] címmel. A német kiadás a három részből álló regény középső részének címét választotta főcímként: *Der Trost des Nachthimmels* [Az éji mennybolt vigasza]. A könyvtárban ugyanis odaveszett az egyik középkori arab bölcs könyvének eredeti kézirata, amit a szerzőnek kellett volna feldolgoznia és lefordítania. A regény arra tesz kísérletet, hogy leírja azt, amit nem olvasott, megteremtse azt, ami örökre a tűz martaléka lett. Történelemalkotás, visszamenőleges nyombiztosítás, értékek elhelyezése a múltban a jelen megmentése érdekében.

„Ha elég sokáig nézed az éjszakai égboltot, megérted, hogy minden egyes csillag egyedül van, végtelen távol a többitől, de mindannyian egy törvénynek vannak alávetve, és ez a törvény megszünteti magányosságukat” (*Trost* 155.).

Az individualizálódó társadalom Boszniában, akárcsak egész Európában, végtelen távolságokat nyit az egyének között, amely elvileg lehetetlenné teszi a szolidaritást, a közös emlékezést. Éppen azt, amit az idézet „egy törvénynek” nevez. Annak a tudatát, átélését, hogy végső soron oda, egészen messze, vissza vagy egészen magasra, hosszan tekintve a teremtés alapvető léttörvénye alá tartozunk mind, megannyi magányunkkal. Azért lett ember teremtve, hogy legyen, aki emlékezik erre a teremtet világra. Az ember a világ emlékezője. Az egyetlen törvény erős köteléke őrzi meg az embert attól, hogy inkább legyen akár csak egy kis szobácskában a maga ura, mint az egész világ ura, de ügynököknek kiszolgáltatva (408.). A csillagos égbolt nem hazudik, nem csal meg, megérdemli mindazok bizalmát, akik hűségesen fürkészik. Bár a regényben nincs utalás a csillagot követő három keleti bölcsre, mégis eszünkbe juthat. Óhatatlan és talán szándékolatlan vallomás arról, hogy az a csillag a minden bizalmat megérdemlő és minden vigaszt megadó valaki jászálhoz vezet. De csak azokat, akik képesek álmaik szerint élni, ahelyett, hogy életük szerint álmodnának (724.).

A *Lebegés* főhőse látogatóba érkezik Szarajevóba, fiatal helybéli kollégájához. A vendéget elvarázsolja a város, amely a teljes pusztulás és kilátástalanság fenyegetésében mégis éli a maga életét, és keretet ad a sokféleség konvivenciájának. A varázslatból megszállottság válik, amikor a szabadságból érkező a „mindent lehet és minden lehetek” csapdájába kerül. Úgy gondolta, „a szabadság legmagasabb foka egy megszállt városban nyílik meg” (311.). Ebben különül el egymástól a közösségi és az individuális egzisztencia, mintha áthidalhatatlan csillag-távolságra. Isten azonban azzal bünteti a bolondokat, hogy teljesíti vágyaikat (215.). A ven-

dég megjárja vágyai poklát, elköveti mindazt a bűnt, amelyre otthon még csak gondolni sem lett volna képes. Az ő kudarcos kalandja döbbenti rá a szerzót, hogy a világ legveszélyesebb félreértése az, ha vágyaink kiélésre törekszünk, és azt hisszük, az a szabadság, ha nem kell senkire tekintettel lennünk. Ahogyan a Szarajevót több mint két évre ketrechalálra ítélő szerbek gondolták és hitték, hogy megtehetik és meg is tették.

Valóban kifürkészhetetlenek Isten útjai, különösen azok, melyek a szabadságba vezetnek (266.). Ere emlékezteti a várost és az egész kontinenst, és ezt hagyta örökül Dževad Karahasan. Méltósággal érintsük jobb könyökünket jobb combunkhoz, emeljük fel jobb kezünk mutatóját az ég felé, mint a muzulmán temetéseken, és így ajánljuk nemes szerzőnket Allah könyörületes irgalmába.

Mile Stojić

Boszniai horvát költő,

1955. január 21-én

született a boszniai

Dragičinában.

1992 után egy ideig

Horvátországban

és Ausztriában élt,

majd visszatért

Szarajevóba. Az

itt közölt versek

Večera bez politika

(Egy vacsora politika

nélkül) című 2005-ben

megjelent kötetéből

származnak.

Csordás Gábor

fordítása

TESTVÉRISÉG ÉS NŐVÉRISÉG

Ha újra születnék
és választhatnék, nem választanám
ezt a nyelvet, se ezt a foglalkozást.

Se ezt a hitvallást, se ezt a remény
nélküli hitet. Nem fogadnám el,
hogy gyilkosok tanítsanak az igazságra.

Nem választanám ezt a kort,
se ezt a földet, amely vigasztalan.
Se ezeket a testvéreket, akik

eladtak engem. Se ezt a nemzetet,
amelyik aranyborjút
hoz fiainak. Eldobnám

nevemet. Csak téged
választanálak újra, akit naponta
ezerszer megérintek

odaadó és fényes tekintetemmel.

1978. JANUÁR 25.

Minden él. A völgyben a folyók, a kristályok a hegyen,
a tengerben a halak és az angyalok az égben.

A kőpartokban lüktet kőszívük.

Növények és állatok bukkannak elő a kenozoikumból mint anyaméhből.

Selyempihébe, szőrloboncba burkolva repesnek.

Eleven minden. Hölderlin és az Erünniszek élnek. Csak
szerelmem halott.

OREMUS

Akik lopnak, azt mondják: ne káromold.
 Akik gyilkolnak, azt mondják: tiszteld az Úr napját.
 Akik az Úr napját tisztelik, nem tisztelik az Urat.
 Akik meggyilkolják Istent, azt mondják: Isten nevét hiába
 Szádra ne vedd.

Akik hazudnak, parancsolataidra hivatkoznak:
 Ötödik ne ölj, hatodik ne lopj, nyolcadik hamis tanúbizonyságot ne tégy.
 Akik lopnak, hamisan tanúskodnak.
 Akik lopnak, azt mondják: ne kívánd más felebarátját.
 Akik gyilkolnak, azt mondják: én vagyok a te urad istened
 És nincsen más isten kívülem.

Akik hazudnak, tisztelik az Úr napját,
 és maradék parancsolataidra hivatkoznak.
 Akik lopnak, azt mondják: ne kívánd, ami a másé,
 hogy hosszú és jó életed legyen a földön.

Akik gyilkolnak, azt mondják: tiszteld azokat, akik lopnak,
 hogy hosszú és jó életed legyen a földön.
 Akik hazudnak, azt mondják, neved tanúskodik,
 És azt mondják: Isten nevét szádra ne vedd

Hiába

EGY ESTE POLITIKA NÉLKÜL

Annyi év után
 Szeretném ha ezt a vacsorát politika nélkül fejeznénk be
 Szeretnék egyszerűen megölelni
 Mint a víz a parti kavicsot
 Hajadba sügni egy varázsló szavait
 Aki bűvös erejét elveszítette rég
 A szövetség és bocsánatkérés pohárköszöntőjét.

Csak ez az élet
 Melyben elégünk mint a meggyújtott gyufaszál
 Ez maradt és ennek van értelme
 Neked köszönhetően
 Akinek arcát megismertem a boldogság tükeiben
 És a fájdalom tükeiben.

Most ideje kimondanom
 Elég volt
 Visszateszlek bordáim közé

Ahonnán Isten kitépett téged a kezdet előtt
Az idők előtt.

A HÉT CSILLAG NEVŰ UTCA

A Mariahilferstrassén a templom előtt
Két koldus ül egymás mellett
Az első furulyát fúj, időnként égő
Cigaretára cseréli, míg a második
Egy nagy juhászkutyát simogat maga mellett.

Az emberek mindkét ágrólszakadt mellett
Úgy mennek el, mint török temető előtt
Csak néha vetnek egy-egy pénzdarabot
A második kalapjába, azt dünnyögve:
„Szegény kutya”

*

A Práterben elveszett egy felhő,
Egy bűvész, egy varázsló házába bújt,
Az meg darabokra vágta
A boldogságra vágyó gyerekeknek.

És így megváltozott minden, csak a játék maradt ugyanaz
Prinz Eugen, a francjozefinizmus, az ausztrioszlavizmus
A vereség Tirolban, a pogrom Galíciában
Az első köztársaság mellyel a szobafestő végzett
A katasztrófa az összes fronton.
A második köztársaság, mint egy kockacukor.

A császárság elpárolgott, mint a felhő a Práter fölött
Eltűnt mint egy galamb a bűvész kalapjában.

*

Dicsőség nektek gránitburkolat építői a Heldenplatzon
Ott rajzolódik ki igazán lépteink hiábavalósága
Dicsőség nektek sötét katedrálisok építői
Hitünk szikrái bennük hunynak ki igazán.

*

Ugyanaz az Arkangyal nevű angyal
Úzte ki az első embereket a Paradicsomból
És szomszédaimat meg engem az Alipašina negyedből
Minden egyéb metafora jóról és rosszról
Jó törpékről és gonosz Hófehérkékről
Hazugságok az üdvözülésről

*

Bár elárultam neked minden titkot
 Azt nem szeretném megmondani
 Hogy lelkemben olyan alma term
 Amitől meghalsz
 Ha beleharapsz

*

A Siebenstern nevű utcában
 Odalép hozzám egy fiatal békepárti aktivista
 És azt mondja: *Scheisskapitalismus!*
Das Gute wird das Böse besiegen!
 És kinyújtja rám a nyelvét

Jawohl, felelem és csak arra gondolok,
 Ez nem nyalás útján fog bekövetkezni
 Sem tiltakozó gyűlések szervezésével.
 Nem jön el a szabadság vodka és joint mellett
 Vérnek kellene folynia, *Meine Liebe*, és ezt
 Senki sem szeretné.
 Mert ahhoz, hogy a hősök jól elintézzék a gonosz szolgálait
 Egy kis időre gonosszá kéne válniuk, elkeveredni köztük.

HÚSVÉT VASÁRNAP

Odisszéasz Elítisz

Egészen áttetsző ez a nap. A szél elülni látszik
 miként a hegy, valahol nyugat felé.
 És a tenger: csukott szárnyakkal, lent a mélyben,
 az ablak alatt.

Nacsinák Gergely
András fordítása

Kedved támad röpülni, magasra, és onnan szerteszórni,
 elpazarolni a lelked. Alászállni aztán, vakmerőn, s érteni immár
 a sírban a téged megillető helyet.

A KÖLTÉSZET KEZDETE

Hát ezért írok. Mert a költészet kezdete ott van, ahol nem a halálé
 az utolsó szó. Egy élet vége, egy másik kezdete, amely az elsőtől
 nem különbözik – de annál mélyebbre hatol, addig a legvégső pontig,
 melyet még felismer a lélek, a határig, ahol az ellentétek: a Nap és a
 Hádész összeér.

A TENGERRÉK EMLÉKEZÉS KORA

Olajfák és szőlők, egész a tengerig.
Halászbárkák pirosa, egész az emlékezetig.
Augusztusi tetők aranya, déli szenderegésben
moszattal, osztrigával. És az a csónak
frissen zöldre festve, az öböl derűjében is
látszik rajta a név: „Őriz az Isten”.

Levelek, kavicsok, néhai évek.
Ifjú hajósokra emlékezem, akik útra keltek:
mint a szívüket, a vitorlát olyanra festették,
a láthatár négy sarkát megénekeltek,
északi viharok képével mellkasukon.

Mit is kerestem, amikor eljöttél: a napkelte színeivel ékesen,
szemedben tengerévekkel gazdagon?
Tested ép, akár a nap – mit is kerestem?
A tengermélyi barlangok alján, tágterű álmokban
Ahová érzéseinek tajtékját a szél mind odahordja?
Mellemen ismeretlen, kék tetoválás:
a nyílt tenger jelképe.
Homokkal ujjaim között zártam össze ujjaim
Homokkal a szememben kulcsoltam össze ujjaim
Ez volt a szenvedés.

Emlékszem: április volt, midőn először
éreztem meg emberi súlyodat.
Emberi tested – bűn és agyag
Éppúgy, mint az első napon a földön.
Az amarilliszok ünnepe volt – De emlékszem fájdalmadra:
mély harapás az ajkakon,
itt-ott egy mély karmolás a bőrön,
ahol az idő újra és újra otthagyja nyomát.

Elhagytalak akkor.
Bömbölt a szél, felkapta a fehérre festett házakat,
odafent frissen mosott fehér érzelmek
az égen, mely csak ragyogott, mint egy mosoly.

Most enyém a halhatatlanság vizével teli korsó,
enyém a szélformájú szabadság, melytől reszketnek majd
kezeid is, melyeken kényúr a szerelem,
és az a kagylód, melyben visszhangot ver az Égei-tenger.

PHILIP SHERRARD ÉS AZ ÚJABB GÖRÖG KÖLTÉSZET

1956 júniusában az athéni Pedíon tu Areósz park szélén álló ortodox templomban rendhagyó szertartásra került sor. Noha csak néhányan voltak jelen, négy olyan személy is az éppen festés alatt álló falak között tartózkodott, aki meghatározó jelentőségre tett szert a század második felének ortodox teológiájában és kultúrájában. A szertartást Joánnisz Romanídisz vezette, aki a következő évben írt doktori értekezésétől fogva nemcsak alaposan megbolygatta, de át is alakította a görög teológia világát (átfogóan fel kívánta eleveníteni a patrisztikus örökséget, olyannyira, hogy magára vonta az akadémiai teológia heves bírálatát). Szintén jelen volt a templom festését végző Fotisz Kontoglu, aki Görögországban gyakorlatilag egymaga hajtotta végre azt az ikonfestés és az ikonértelmezés 18–19. századi mintái helyett az eredeti bizánci festészeti hagyományhoz visszatérő fordulatot, amelyet a francia emigrációban Leonyid Uspenszkij és Gregorij Krug.¹ A szertartáson az eucharishtiához járult Dimítrisz Kutrubisz, aki a negyvenes évektől a jezsuita rend tagja volt, de ezen a júniusi reggelen visszatért az ortodoxiához, s ezt követően nemcsak elsőként írt görög nyelvű tanulmányokat a 14. század nagy teológus szentjeiről, és nemcsak elsőként fordította görögre az orosz emigráció kiemelkedő gondolkodóit, de rendkívül eleven tanítványi csoportot is maga köré szervezett, s tanítványainak valóságos szellemi és lelki mestere lett (e körben kifejtett hatása miatt Khrisztosz Jannaras egyenesen azt állította, hogy a modern görög teológia története Kutrubisz előtti és utáni korszakra osztható). És végül szintén a szentséghez járult egy harminchárom éves angol férfi, aki először részesült az eucharishtiában az ortodox egyház keretei között: Philip Sherrard, aki idővel meghatározó képviselője lett az ortodox teológiának, s könyveiben éppúgy foglalkozott a szerelemmel, mint a keleti és a nyugati kereszténység különbségeivel, a technika kultúrára gyakorolt hatásaival és a vallási hagyományokkal. Ha pedig valaki megkérdezte volna tőle, hogyan került ide, talán azt felelte volna, hogy „azért van jelen, mert kilenc évvel korábban úgy érezte, levelet kell írnia egy görög költőnek”.²

A görög költő nem volt más, mint Jórgosz Szeferisz, a diplomata, akit 1963-ban irodalmi Nobel-díjjal tüntettek ki. A brit hadsereg tagjaként az akkor csupán huszonnégy éves Sherrard 1946-ban egy athéni könyvesboltban akadt rá Szeferisz verseinek francia fordításaira, és a költemények, amelyeket elolvasott, megváltoztatták az életét. Visszaemlékezései szerint ez az esemény jelentette „Görögországról szerzett tapasztalataim, »Európa másik szellemiségével« kialakult kapcsolatom kiindulópontját, amikor ugyanis olvasni kezdtem e verseket, hirtelen tudatára ébredtem, hogy olyan hang szólal meg bennük, olyan válasz és reakció az életre, amely bár kapcsolódott az általam ismert európai és amerikai költészethez, olyan minőséggel bírt,

Görföl Tibor

1976-ban született
Pécsett. A Pécsi
Tudományegyetem,
a Pázmány Péter
Katolikus Egyetem
és a Szent Atanáz
Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
oktatója, a Vigilia
főszerkesztője.

1 Kari Kotkavaara: *Progeny of the Icon. Émigré Russian Revivalism and the Vicissitudes of the Eastern Orthodox Sacred Image*. Abo Akademi University Press, Tartu, 1999.

2 Vincent Rossi: *Another Country, Another Mind. What Sherrard Discovered in the Poetry and Person of Seferis*. In: Denise Sherrard (szerk.): *This Dialectic of Blood and Light. George Seferis – Philip Sherrard, an Exchange: 1947–1971*. Denise Harvey, Limni, 2015, 23.

amilyennel még soha nem találkoztam. Szó szerint ledöntötte gondolati kereteimet, megkérdőjelezte az egész talajt, amelyen álltam, s azt követelte, hogy lépjek át egy olyan kapun, amelynek addig a létezéséről sem tudtam.”³ Nem sokkal később levelet írt Szeferisznak, aki ekkor már megalkotta alighanem legismertebbnek tekinthető, nagyszabású költeményét, a *Fenyőrigót*, vagyis érett és sikeres költő volt. A következő huszonöt év során, ha nem is rendkívül intenzív, mégis folyamatos levelezés bontakozott ki közöttük, és a megszólításokban már 1951-től „Kedves Jorgoszom” és „Kedves Philipem” váltotta fel a kezdeti távolságtartó formulákat. Nemcsak életük eseményeit és olvasmányaikkal kapcsolatos tapasztalataikat osztották meg egymással, hanem esszéket és tanulmányokat is küldtek egymásnak. Természetesen már önmagában az is figyelemreméltó, hogy egy neves ortodox teológus és egy tekintélyes költő hosszú éveken át eszmét cserél általában a költészet lényegéről és konkrétan a görög kultúra vonásairól, ám Sherrard esetében ennél többről volt szó. Egyrészt (Edward Keeleyvel vállvetve végzett) fordítói munkája a modern görög költészet legkiemelkedőbb angol közvetítőjévé tette, s aki angol nyelvterületen érdeklődik Konsztantinosz Kavafisz, Odisszeasz Elítisz, Ángelosz Szikelianosz vagy Nikosz Gatszosz művészeire, óhatatlanul találkozik Sherrard munkásságával. Másrészt az a belső átalakulás, amelyet a fentebb idézett önéletrajzi visszaemlékezés említ, átfogó kultúra- és valláselmélet kidolgozásához vezetett. Sherrard számos könyvében arra törekedett, hogy a világhoz fűződő görög viszonyból, a görög érzékelésmódból és a görög létezésfilozófiából kiindulva világítsa meg a technika természetét, a természeti környezettel kialakítható helyes viszonyt, az ember kozmoszban elfoglalt helyét és a különböző vallások „szent hagyományainak” jelentőségét. Mindebben nélkülözhetetlen szerepet juttatott a költészetnek, mivel pedig azt, ami görög, nem tudta elvonatkoztatni az ortodoxiától, a görögség iránti vonzalma egyenes utat nyitott számára az ortodox egyházhoz.

Már első megjelent könyvében, amelyben öt görög költő elemzésére vállalkozik, azt próbálta igazolni, hogy az élethez és a világhoz fűződő sajtóosan görög irodalmi viszony a görög emberek tapasztalati formáiból és a görög hagyományból táplálkozik, abból az életből, amely „a török megszállás hosszú évei alatt talán szegény, nyomorúságos, korlátozott, kemény és kegyetlen volt, de megőrzött egy olyan költészetet, olyan életerőt, a teremtettség iránti olyan tiszteletet és csodálatot, amely másutt gyors ütemben elenyészett. A görögök szemében a természeti világ nem kísérleti eljárások, elemzések és kizsákmányolás tárgya volt, sőt egyáltalán nem is volt tárgy, hanem titokzatos erők járták át, s életükben megmaradt az a gazdagság és méltóság, amely annak tudatából fakad, hogy az ember maga is részt vesz ezeknek az erőknek a dinamikájában.”⁴ E szavak alapján könnyen kialakulhat az a benyomás, hogy a II. világháború megpróbáltatásai után a neveltetésénél fogva művészi körökhöz egyébként mindig is közel álló Sherrard a görög életformáról és világlátásról alkotott nyugati konstrukciója alapján nem tudott ellenállni valamiféle természeti romantika kísértésének – csak-

3 Philip Sherrard: *The Other Mind of Europe*. In: Denise Sherrard (szerk.): *This Dialectic of Blood and Light*, I. m. 37–50., 40.

4 Philip Sherrard: *The Marble Treshing Floor. Studies in Modern Greek Poetry*. Denise Harvey, Limni, 1992, 128.

hogy a természet modern tönkretételéről és a „szent kozmológiáról”⁵ szóló könyvei nem hagynak kétséget a felől, hogy valójában a keleti keresztény hagyomány világról alkotott képéhez kívánt visszanyúlni, amelyet a nagy keleti egyházatyáknál, nem utolsósorban Hitvalló Szent Maximosznál fedezett fel, egyidejűleg azonban az Áthosz-hegyen és a görög falvak lakóinak körében is megtapasztalt. E konkrét tapasztalatok és teológiai vizsgálódások nyomán ébredt fel benne annak igénye, hogy szót emeljen a technika által meghatározott felszínes világtapasztalatot megelőző, a valóság és a létezők lényegéhez közelebb hatoló „szent” vallási hagyományok rehabilitálásáért, s ennek jegyében vett részt a Temenos nevű kezdeményezésben is.

A Temenos a különböző vallások „szent hagyományainak” megismertetését tűzte ki célul, és alapító tagjai (Sherrard mellett Kathleen Raine, Keith Crichtlow és Brian Keeble) korántsem azonos módon vélekedtek e hagyományok egymáshoz fűződő viszonyáról. Nem ritka az a félreértés, miszerint Philip Sherrard annak a tradicionalista iskolának a felfogását osztotta volna, amely egyetlen egyetemes és egyöntetű hagyományt feltételez valamennyi vallási hagyomány mélyén, és azonos rangúnak tekintené az összeset.⁶ Valójában viszont annak ellenére, hogy Sherrard megállapítja a hiteles hagyományok azonos strukturális jegyeit (tanítás, szertartások, hierarchikus rend), nélkülözhetetlennek tartja, hogy az ember elkötelezze magát egyetlen hagyomány mellett, sőt saját hagyományának abszolút igazságigényét is magáévá tegye. Ha mégis elengedhetetlen más vallások megismerése és megértése, mindenekelőtt azért, mert saját vallásának megértéséhez végességénél fogva mindenki rá van utalva más hagyományok felismeréseire, és a többi vallás gazdagítani tudja a sajátáról nyert megértést. Sherrard elgondolásai tehát azon a meggyőződésen alapulnak, hogy „az abszolútum emberi megértése maga soha nem lehet abszolút”.⁷

Mindenesetre ilyen eredendő hagyomány és eredendő tapasztalat-mód megnyilvánulását fedezte fel 1946-ban Szeferisz költészetében. Jóval később, a *Temenos* című folyóirat első számához írt bevezetésében úgy fogalmazott, hogy sajnálatos annak a természettudományos és technikai meghatározottságú mentalitásnak a térnyerése, amelynek következtében „már nem látjuk, hogy azt, ami viszonylagos, fénybe vonja az, ami abszolút, azt, ami emberi, fénybe vonja az, ami isteni, azt pedig, ami természetes, fénybe vonja a természetfeletti”.⁸ Persze sokféle jeremiád ismert a mennyiségi szempontokra korlátozott, technikai kötődésű és a kozmosz szépségétől elszakadó tapasztalatiság eluralkodásával kapcsolatban, és talán nem is mindig könnyű komolyan venni az efféle panaszokat. Ám Philip Sherrard azért tűnik ki a „szent kozmológia” érvényesítésére törekvők köréből, mert megfontolásainak teológiatörténeti alapot ad, és a költészettel is összefüggésbe hozza őket. A *Temenos* első számában megjelent beköszöntőjében a költészetet a képek tartományához rendeli, olyan képekhez, amelyek

5 Philip Sherrard: *The Rape of Man and Nature. An Inquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. Golgonooza Press, Ipswich, 1987; uő: *Human Image, World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*. Golgonooza Press, Ipswich, 1992.

6 Így nyilatkozik például Paul Ladouceur: *Modern Orthodox Theology*. T&T Clark, London etc., 2019, 304–305.

7 Andrew Louth: *Philip Sherrard and the Experience of God* (előadás a Temenos Academyn 2022. július 7-én, kézirat).

8 Editorial: *The Arts and the Imagination*. *Temenos* 1 (1981), 1–6. (idézi Andrew Louth: *Philip Sherrard and the Experience of God*).

feltárnak valamit a valóság igazi szerkezetéből és lényegéből, s ily módon új tudatállapot, új létezés mód szintjére emelik az embert. Sherrard szerint pontosan ezeknek a képeknek a világával szakadt meg a folytonosság a 20. században, s ezzel együtt annak tudata is kihunyott, „hogyan olyan világminőségben élünk, ahol minden látható dolog azt a láthatatlan jelenlétet idézi meg, amelyet kifejez, s ezért bizonyos mértékben minden szent, amit látunk, teszünk, érzünk és átélünk”.

Ezt a költészet által őrzött szent kozmológiát Szeferiszzen kívül első sorban Odisszeasz Elítisznél fedezte fel, akit azért is kiemelkedőnek tartott, mert a világ érzékelésének problematikáját összefüggésbe hozta a görög önazonosság kérdésével. Elítisznek, aki szintén irodalmi Nobel-díjban részesült (1979-ben), többféle identitásajánlattal kellett szembenéznie: az 1821. évi függetlenségi háború előtt nyugati politikai eszmék hódítottak görög értelmiségi körökben; később arra támadt igény, hogy a reneszánsz idején kialakult görögség-képhez igazítsák a görög identitást, és az ókori görögségből kiolvasott eszményeket helyezzenek középpontba. Kosztisz Palamásztól Odisszeasz Elítiszig azonban költők egész sora igyekezett szembehelyezkedni a reneszánsz idején kialakult eszményekhez szabott görögség-képpel, amelyet az európai tudományosság „lefagyasztott” görög igazságának könyveltek el, szemben azzal az „élő igazsággal”, amelyet ugyan a történelem ismeretében, de csak konkrét tapasztalatok alapján lehet megfogalmazni. Philip Sherrard ezt az identitáskereső költőt becsülte Elítiszben, aki először a (nyugati) szürrealizmusban találta meg annak lehetőségét, hogy megszabaduljon mind a görögségről rajzolt különböző (nyugati) képektől, mind a valóság leszűkített érzékelésmódjától. Ez a fajta szürrealizmus, hangsúlyozta Sherrard, „hitet tesz, maradéktalanul hitet tesz az ember szellemi képességei mellett; kijelenti, hogy az érzékszerveinkkel meg tapasztalt dolgok sokkal kevésbé valóságosak, mint azok, amelyeket szellemi képzelőerőnk révén jelenítünk meg; [...] a művészetnek pedig az a feladata, hogy ne pusztán megismételje, »költői« nyelven, a hétköznapi élet eseményeit és tapasztalatait, hanem úgy mutassa be a dolgokat, ahogyan a szellem fényében megmutatkoznak”.⁹

Nem véletlen, hogy a görög költő eljárásának ecsetelése során Sherrard szinte ugyanazokat a kifejezéseket domborítja ki, amelyekkel a „szent” hagyományokban tükröződő észlelésmód lényegét mutatja be: Elítisz (saját önértelmezése szerint is) láthatóvá teszi a láthatatlant, érzékelhetővé a szellemi valóságokat, konkrétá az, ami nem konkrét. Mindennek az ad sajátos minőséget, hogy Elítisz elhatárolódik attól a költői hagyománytól, amely megadja magát „a szenvedés csábításának, az enyhén beteges jelenségek bálványozásának és a kétségbeesés közszemlére tételének”, azoktól az alkotóktól, akik „szorongásukat és a pokolra taszított ember léthelyzetét igyekeznek kifejezni” (főként Baudelaire-t tartotta ilyennek), és inkább azokkal vállalt közösséget, akik „természetüknél fogva az élet folyamatos megújítása felé haladnak, s leküzdhetetlen szükségét érzik annak, hogy közvetlenül kifejezésre juttassák a paradicsom felé húzó vonzódásukat”, annak tudatában, hogy olyan „boldogsághoz kötődünk, amelytől csak a saját hibánk fosztott

meg minket”.¹⁰ A görög költő Sherrard szerint azért beszél oly sokat a lélek megtisztításának szükségességéről, a tiszta lélek elsődleges fontosságáról, mert az emberi látást, az emberi érzékelést kívánja tisztává tenni – és ennek köszönhető, hogy a költeményeiben megjelenített egyszerű, hétköznapi dolgok áradó felsorolása mintegy olyan liturgia formáját ölti, amelyben a világ dolgai „az érzékelés megszenteléséből” fakadóan tudnak emelkedetté válni.

Philip Sherrard nem volt nehéz helyzetben, amikor Elítisz költészetét szent hagyománnyal és a görög ortodoxiával igyekezett összefüggésbe hozni. Még a nem éppen vallásos Szeferisz esetében sem ütközött komoly nehézségekbe valamilyen „szent” világlátás felmutatása, hiszen a *Fenyőrigó* keletkezéséről és jelentéséről írt egyik levelében Szeferisz egyebek mellett arról beszélt, hogy „szervesen átérzem, emberi életem azonos a természet életével”, „szilárd szálak kötik össze az embert és a természeti elemeket”, sőt „a napvilág és az emberi vér egy és ugyanaz a dolog”.¹¹ Sokkal komolyabb feladatot jelentett Kavafisz költői világának olyan értelmezése, amely teret enged vallási és keresztény megfontolásoknak, elvégre az uralkodó benyomások dekadens és romlott költőt láttak Kavafiszban. T. S. Eliot és Kavafisz poétikáját egybevető tanulmányában Szeferisz maga is „szemfényvesztések, csapdák, ügyeskedések, félelmek, gyanúsítgatások, téves számítások, meghíúsuló várakozások és hiábavaló küszködések”¹² egyvelegével azonosítja a kavafiszi világot, s akik felfedeztek némi őszinteséget Kavafisznál (mint például W. H. Auden), még azok is inkább csak rendhagyó (főként erotikus) tapasztalatok vallomásos megjelenítőjének tartották. Sherrard egyikükkel sem ért egyet. Elfogadja, hogy Kavafisz számos kisszerű és nyomorúságos alapállást és élethelyzetet mutat be, de arra hivatkozva, hogy a bemutatásukon túl soha nem alkot ítéletet róluk, „látszólagos toleranciájával és közönyével végső soron annak adja jelét, hogy meggyőződése szerint [ezek az emberi állapotok] önmagukra vonják és önmagukban hordozzák büntetésüket”¹³ Mi több, még abban is mer reménykedni, hogy Oszlopos Szent Simeonról írt angol nyelvű esszéjében Kavafisz valójában olyan eszményt fogalmazott meg önmaga számára, amelyet minden látszat ellenére soha nem veszített szem elől.

Ha igaz, hogy Sherrard szerint az ikonok „már az eljövendő világ anyanyelvét beszélnek”,¹⁴ akkor egész látásmódja nyugodtan nevezhető ikonikusnak. Lesznek, akikre ez vonzóan, és lesznek, akikre taszítóan hat. Ettől függetlenül tagadhatatlan, hogy Sherrard ezt a világot akarja a végső isteni világosságban láttatni, akárcsak az ikonok: T. S. Eliot és Szeferisz költészetét összehasonlító írásában pontosan azért marasztalja el Eliotot, mert nem e világi megoldást keres a világ nyomorúságára, míg Szeferisz (aki görögre fordította az *Átokföldjét*, de nem szerette, ha Eliot-hoz hasonlították) éppen ebben a világban keresi a megoldást, abban, ami megmutatkozik ebben a világban.

¹⁰ Uo. 277–278.

¹¹ Letter to George Katsimbalis on *Thrush*. In: Denise Sherrard (szerk.): *This Dialectic of Blood and Light*, i. m. 104–126.

¹² George Seferis: Cavafy and Eliot: A Comparison. In: *The Mind and Art of C. P. Cavafy*. Denise Harvey, Athén, 1983, 60–88.

¹³ Philip Sherrard: C. P. Cavafy: A Reappraisal. *Temenos* 5 (1984), 167–187., 179.

¹⁴ John Chryssavgis: Beauty and Sacredness in the Work of Philip Sherrard. *Journal of Modern Greek Studies* 16 (1998), 91–109., 93.

Kalász Márton

ZUHANÁS

vedd észbe, lelkecském, ezt a világot
 már reggel a düh tárja égre; borsódzik a hátad
 halljuk, lent a ház üzemében
 cseng a rajnai vízesés, őrzöng millió üvegcserép
ömlik, nem tudható, mibe, hova – kiáltva
 vethetted magad ágyra, kaszabolt, járt a hang körülötted
 főlhallatszott hozzád esedezése
 balszerencséhez – a ház nem téged átkoz
 tanult varjúlidérc vagy mégis idefönt
 aki szinte ránk hoz minden kellemet, hol az élet
 semmit nem tartogat már, rá se szorulna más: volna közös
 végül csak kezünk pangása kezekben
 senki lelke a lelkünkben – mindennap így feküdnél
 fulladva, látod, sebző-fájó törődéseink alatt

Bartusz-Dobosi

László

1971-ben született
 Siófokon. Író,
 irodalomtörténész,
 a Mathias Corvinus
 Collegium
 középiskolás
 programjának vezető
 oktatója. Legutóbbi
 írását 2023. 8.
 számunkban közzéltük.

A SEMMIBE HULLÓ ELME

Kalász Márton 1996-os keltezésű *Sötét seb* című kötete egy 1990–94 közötti stuttgarti kiküldetés gyümölcse. A kulturális misszióban eltöltött évek kifelé mutató tendenciái mellett mindenképpen említést érdemelnek azonban a költészetében végbement változások is. Ebben komoly szerep jutott a Stuttgarttól déli irányban, mindössze negyven kilométeres távolságban fekvő Tübingen városának is. Ez a város ugyanis hosszú időn keresztül annak a Johann Christian Friedrich Hölderlinnek (1770–1843) volt az otthona, akinek gondolkodásmódja már korábban is nagy hatást gyakorolt a Kalász-életműre.

Hölderlin nyelvezete, gondolatvilága, magányra való éhsége, bizonyos értelemben vett sebzettsége olyan példa előtte, amellyel a legtermészetesebb módon volt képes azonosulni. Bármennyire is érdekli a körülötte zajló világ, benső bonyolultságának megfejtése nagyobb feladat elé állítja. Ez a fajta életvezetés kicsit emlékeztethet minket a szerzetesi önvizsgálatnak a lélek benső celláihoz vezető útjára, amely mind Hölderlinnél, mind Kalásznál oly természetes velejárója mindennapjaiknak.

Erre, a lélek mélyére vezető „expedícióra” utal a kötet címe: *Sötét seb* és a Frederick Bunsen borítóra helyezett festményéből tátongó fekete lyuk (*Black hole*) is.

A *Sötét seb* tehát újabb fordulópont, vagy inkább állomás az immáron hatvanadik évén túllépő költő világában. „Itt, a hazától távol születik meg – a szerepértelmezést tekintve is jellemvallató próbaként – a költő új énje. A tübingeni toronyszobában raboskodó Hölderlin boldog szenvedéseihez fordul, hogy ezzel a korszerűtlenül is korszerű álarcral egyszerre leplezhesse és még kiáltóbbá tegye fájdalmát” – olvashatjuk a kötet hátoldalának értelmező szövegében. Ha pedig végigsorjázunk a közel száz költeményen, úgy érezhetjük, mintha Hölderlin életének legfőbb biográfiái

és mentális állomásait járnánk végig. Helyszínek, kortársak, s egyre-másra a korszakot megjelenítő helyzetképek nyomaira bukkanunk. A *Sötét seb* olyan, mintha a költő lírába ágyazott élet-, sőt lélekrajzi filmkockákat vetítene Hölderlin életéből. Szinte belebújik a kétszáz évvel korábban élt költőelőd toronyszobájába, lényébe, s a bennfentes biztosságával tekeri ennek a nem létező diavetítőnek a tekerceit.

E szerepbe helyezkedés egyik kiváló példája a *Zuhanás* című vers, amelyben Kalász megdöbbenő hitelességgel vetíti elének a minden ember lelkében kavargó zűrzavart, amelyet hajlamosak vagyunk tébolyként kezelni. A gondolatúritéses módszer – amit már korábbi köteteiben is előszeretettel használ – kiválóan alkalmasnak tűnik visszatükrözni ezt, az ember szellemi csapongásainak ritmusát követő különleges létállapotot.

A *Zuhanás* nemcsak címében, hanem mondandójában is a semmibe hulló elme fájdalmas segélykiáltása. A címbe emelt motívum, a széttört, őrjöngő üvegcserep hasonlat, a varjúlidérccel való önazonosulás gondolata fullasztó lelki sivárságról árulkodik. Szinte már ijesztő magányra utaló kép a „senki lelke a lelkünkben” felismerés, amelyről még nem tudjuk, hogy Hölderlinre vagy magára vonatkoztatva említi. A versbeszéd megközelítéséből valószínűsíthető, hogy a kettő egy. S ahogy egykor Zimmer asztalosmester jelentette a közvetítőkapcsot a külvilággal Hölderlin számára, úgy most a '90-es évek elején lezajló rendszerváltozás bizonytalan külső közegében ez a hölderlini párhuzam jelenti Kalász számára az önkifejezés eszközét. Valami nagy-nagy lelki fekete lyuk (*Black hole*) tátong a költői világ kráterében. Üresség. Bizonytalanság. Félelem.

Már a vers nyitása is megdöbbenő. Azzal a felismeréssel szembesít, hogy „ezt a világot / már reggel a düh tárja égre”, azaz perel a menyországgal, elfordult a helyes útról. Békétlen. Fölfele tekint, de közben zuhan, mint a rajnai vízesés tehetetlen víztömege, amely „ömlik, nem tudható, mibe, hova”, az ismeretlenbe, a bizonytalanba. Pont úgy, ahogy a költő az ágyba, a tehetetlenség szimbólumába. Hiszen az ágy az álmokban való kibogozhatatlan, illetőleg a betegségekben fekvő ember teljesen kiszolgáltatott létét hivatott jelképezni. Ráadásul nem valami egyszeri esetként, hanem permanens folyamatként tekint erre az állapotra: „mindennap így feküdnél / fulladva, látod, sebző-fájó törődéseink alatt”. Fuldoklik. A vízben, az ágyban, a zuhanás tehetetlenségében. Van ebben valami nagy-nagy fájdalmas felismerés.

Érdekes azonban megállapítani, hogy a lelki, azaz tartalmi zaklatottság nem von magával formai rendszertelenséget, sőt. A már korábbi kötetekből (például *Nyílt versek*, 1978, *Az imádkozó sáska*, 1980) megismert álszonettek szabad, rímtelen, mégis kötött, tizennégy soros világa köszön vissza a *Sötét seb* költeményeiben is. A tőle megszokott fegyelmezettség még ebben a zaklatott lelkivilágot festő kötetben sem tűnik el. A kontroll, ami Hölderlinnél elveszett, az ő esetében mindvégig irányítás alatt marad, s választott versformáival, hangulatfestő képeivel, a Hölderlin által rajongásig szeretett antikvitásra utaló motívumokkal hitelesíti kétszáz évvel későbbi párhuzamos versvilágát. Még a félbehagyottnak tűnő gondolatok, mondatok, sorok sem esetlegesek, töredezettségükkel érzékeltetni igyekeznek a kötetből és a versből áradó tragikumot, s az egyre bonyolultabb világ legfőbb kérdéseit.

A közhelyszerű hagymahasonlatra utalva magunk is úgy látjuk, hogy a kalászi technika nehéz, de nem megoldhatatlan feladat elé állítja az olvasót. Az egymásra épülő finom rétegek türelmes, elmélyült lebontása viszont újabb és újabb értelmezéstechnikai világokat tár fel a kitarító szemlélő előtt. Ha a középkori mezőgazdasági megújulás elsőre talán meglepő hasonlatához fordulunk, a költő nem a kezdetlegesebb extenzív vers-terület növelésének módszerével igyekszik többet elmondani az általa tapasztaltakról, hanem a végtelig kiaknázott intenzív, mindent magába szippantó fekete lyuk kozmikus sűrítésének eszközével.

S itt érkeziünk vissza a kötetet indító borítóképhez és a hozzá választott, kifejező címhez. A fekete lyuk ugyanis a téridő olyan tartománya, ahonnan az erős gravitáció miatt semmi, még a fény sem tud távozni. Nagy tömege, hihetetlen sűrűsége ellenére igen kicsi, amiben a gravitációs erő minden más anyagi erőnél nagyobb lesz. Az anyag egyetlen pontba húzódik össze és mindent elnyel.

Az életútban is szinte a kezdetektől nyomon követhető az egymásra építkező kötetekben kialakított sűrítési technikának egyre erőteljesebb „szívó” hatása. Többek között szóösszetételeivel, szótani, szintaktikai alakzataival a formatágítás különleges asztronómiai terét varázsolja versei köré. Az általa teremtetett lélekmagaslati, légritka levegőjű versvilág – ahogy a hátsó borítón a szerkesztői összefoglalásban is olvasható – magába szippantja „a kegyetlenségről és a megbocsátásról is, de kiváltképp a gögösségében még az Istent is elhomályosítani igyekvő – az öldöklésben megmagyarázhatatlan kéjvágyát kielégítő s a világ fölrobbantásában ön-maga kiteljesedését képzelő – emberszörnyeteg” cselekedeteit.

Az általa ilyen formán „égre rajzolt” eseményhorizonton belülre kerülő metaforatömegek belezuhannak a sötét sebként tátongó fekete lyukba, ami a költő lelke, aki ezzel mintegy magára veszi a világban tapasztalt bajokat.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



SIMONE WEIL

Pilinszky János fordításai és cikkei

Pilinszky János az 1960-as évek közepén fedezte fel Simone Weil műveit, amelyek nagy hatást gyakoroltak rá spirituális és esztétikai szempontból egyaránt. Könyvünkben először jelennek meg egybegyűjtve a költő Weil-fordításai és Weiről szóló cikkei, átfogó képet adva arról, hogyan értelmezte, illetve fordította és tette egyúttal ismertté nálunk a francia szerző írásait.

Ára: 3.700 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető:

1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: www.vigilia.hu

Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: vigilia@vigilia.hu

BALKÁN ELBESZÉLŐJE ÉS KUTATÓJA: IVO ANDRIĆ

Thomka Beáta

Irodalomtudós,
professor emerita
(PTE BTK).

Ivo Andrić (1892–1975) neve világszerte összeforrt Boszniával, prózája a Drina, Žepa folyókkal, hidakkal, Szarajevóval, Travnikkal. Az 1961-ben Nobel-díjjal kitüntetett jugoszláviai író egyetemi és doktori tanulmányait Zágrábban, Bécsben, Krakkóban, Grazban folytatta. *Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Erwirkung der türkischen Herrschaft* (A szellemi élet fejlődése Boszniában a török uralom hatása alatt) című doktori értekezését 1924-ben védte meg Grazban.

Forrásai között szerepel Asbóth János: *Bosznia és a Hercegovina. Úti rajzok és tanulmányok* (1887)¹ című könyve is. A munka a török hódoltság előtti boszniai kulturális és szellemi élet vázlatával kezdődik. A három központot a katolikus, a szerb pravoszláv egyház, valamint a bogumilok (*das Patarenertum*) képviselik. Andrić behatóan foglalkozik a török hódítás előtti körülmények elemzésével. A továbbiakban figyelme a török uralom közvetlen hatásaként érvényesülő iszlám terjedésére összpontosul. A felsőbb társadalmi rétegeket és kultúrájukat befolyásoló változások fokozatosan a társadalmi rétegek mindegyikét érintik. A nép alsóbb köreiben ez magát a véráldozatot (*der Knabezins*) jelenti. Az értekezés történelmi dokumentumokkal részletezi a nem muzulmán lakosság és az egyházi élet korlátozását, a török befolyást, amiben Bosznia elmaradottságának magyarázatát látja.

Andrić különös alapossággal kutatja a ferences rend boszniai történetét a 13–19. század közötti török korszakban. A szerb pravoszláv egyház, papság, egyházközségek, kolostorok feltárása vázlatosabb. A két keresztény felekezetnek szentelt fejezetek központi tárgya kulturális hatásuk alakulása. Kiemelt tárgya a katolikus könyvkiadás, a ferencesek nevelői tevékenysége és befolyása a katolikus lakosság szellemi életére. Andrić tudományos kutatásának színvonala, tág látóköre és módszertani alaposága fontos háttérrel képez azok számára, akik szemléletmódját, regényeit, elbeszéléseit, életművének esztétikai minőségét kívánják megérteni és értelmezni jugoszláv, balkáni, európai és világirodalmi összefüggésben.

Kivételesen értékes doktori értekezésének kiadására a hagyatékát gondozó belgrádi alapítvány vállalkozott. A *Sveske Zadružbine Ive Andrića* 1. (Belgrád, 1982) a doktori disszertáció eredeti német szövegét, Zoran Konstantinović fordítását, jegyzeteit, valamint a grazi Karl Franzens-Universität 1924-ben lebonyolított doktori folyamat dokumentumait tartalmazza. A munka rövid részletét ajánlom az olvasók figyelmébe.

1 Johann v. Asbóth: *Bosnien und die Herzegovina*. Wien, 1888.

Ivo Andrić

Thomka Beáta

fordítása

A SZELLEMI ÉLET FEJLŐDÉSE BOSZNIÁBAN A TÖRÖK URALOM HATÁSA ALATT (RÉSZLET)

A boszniai muzulmánok hibrid írásos emlékei mint az iszlám hatás megnyilvánulási formája a lakosság ezen részére¹

A boszniai lakosságnak az a része, amely áttért az iszlámra, a török uralom idején az uralkodó katonai kasztot jelentette, amely minden erejét elsődlegesen a hódításra, később pedig az elfoglalt területek védelmére fordította. Ennek a kasztnak a szellemi élete egy idegen vallás és egy ismeretlen nyelv formáiban szilárdult meg.

Egyes boszniai muzulmánok Bosznián kívül, Konstantinápolyban fejtettek ki irodalmi tevékenységet, török (illetve arab vagy perzsa) nyelven, amely boszniai hittársaik számára részben vagy teljes egészében ismeretlen volt. Tevékenységük – még ha nem is értéktelen, vagy megérdemelné a figyelmet – nem lehet munkánk tárgya, mivel nyelvük és szellemiségük alapján más kultúra szférájába tartoznak.²

A boszniai muzulmánok szellemi tevékenységének azonban mégis létezik egy korlátozott területe, ami munkánk teljessége érdekében nem maradhat említetlenül. Ezek a 17., 18. és 19. századi boszniai muzulmánok művészi költészeti kísérletei, amiket arab írásmóddal jegyeztek fel szerbhorvát nyelven.

A költészet e változatának létezéséről elsőként Alexander Hilferding³ boszniai orosz konzul készített feljegyzést. Ezt a hibrid írásbeliséget pedig Boszniában Otto Blau, Poroszország szarajevói konzulja⁴ (1861–1872) dolgozta fel elsőként szakszerűen. Nagy hozzáértéssel gyűjtötte és publikálta a megtalált szövegeket. A muzulmán költészet e kritikai, végleges kiadása⁵ csak 1912-ben látott napvilágot.

A versek száma és minőségi jelentősége elenyésző (tizenegy költő tizenhét verse). Hogy mint a hibrid írásbeliség különös megnyilvánulásai mégis bizonyos figyelmet érdemelnek, abból következik, hogy konkrét példái a keleti kultúra szlávokra tett hatásának.

Az iszlám vallású boszniaiak megőrizték ugyan anyanyelvüket, ám adminisztratív okok és még inkább az iszlám vallási intézmények szükségessé tették, hogy kényszerűen átvegyenek bizonyos számú török és arab

1 Ivo Andrić: *Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Erwirkung der türkischen Herrschaft. Sveske Zadužbine Ive Andrića* 1. Belgrad, 1982, 186–190., 236.

2 Safvetbeg Bašagić volt az egyetlen, aki a szerbhorvát irodalom történetében megkísérelte bemutatni az iszlamizálódott (eltörökösödött) bosnyákok irodalmi munkásságát. Gazdag tanulmányt közölt: *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*. (GZM, XXIV, 1912, 1–88.; 29–390.) Több mint hetven író nevét találta meg, akik kisebb vagy nagyobb munkákkal járultak hozzá az iszlám irodalomhoz, származásuk szerint pedig boszniaiak voltak.

3 A. Hilferding: *Bosnia, Hercegovina i Staraja Srbija* (Zapiski Impre. geogr. Obščestva XIII). St. Petersburg, 1859. *Neudruck im Sobran. Sočinenij III*, St. Petersburg, 1873.

4 *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, V.2. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1868.

5 Scheich Seifudin el Kemura und V. Čorović: *Serbo-kroatische Dichtungen bosnischer Moslems aus dem XVII., XVIII. und XIX. Jahrhundert*. Sarajevo, 1912 (Zur Kunde der Balkanhalbinsel II. Quellen und Forschungen, Heft 2.). Ugyanerről értekezik St. Novaković: *Srbi i Muhamedovci i turska pismenost*. Glasnik Srp. uč. društva, XXVI. 220.; F. S. Krauss: *Slavische Forschungen*. Leipzig, 1908.

kifejezést; ebből kifolyólag azok a turcizmusok, amiket a muzulmánok átvittek a szerbhorvát nyelvbe, az iszlám erkölcsi-vallási fogalomkészletéből származnak.

A Koránnak, az egyetemes iszlám vallás alapkönyvének fordítása tiltott volt, az iskolás gyerekek előtt ezért fel kellett olvasni, amit fejből megtanultak – ami nem azt jelenti, hogy az elhangzottakat meg is kellett érteniük. A boszniai muzulmánok a vallásoktatás által egyidejűleg az arab ábécével is megismerkedtek.

Noha a nép egyes muzulmán rétegeibe így módon eljutott bizonyos számú turcizmus, a boszniai muzulmán többség számára a török nyelv mindvégig ismeretlen és idegen maradt. (A vallási iskolákban – a mektefekben – az oktatás az ábécére és a Korán fejből tanulására korlátozódott).

Ahhoz, hogy a muzulmán lelkeszség Boszniában a szélesebb néprétegek körében is nevelő szellemben terjessze az iszlámot, szerbhorvát nyelven kellett beszélnie. Vallási okokból és az anyanyelvű írásos műveltség hiánya következtében az arab íráshoz folyamodtak. Ez vezetett Boszniában a hibrid költészet létrejöttéhez.

E versek tartalma jórészt tanító, vallási jellegű. Java részük kaszida és iláhi, a török didaktikus és vallási költészet kedvelt formái. Négysoros strófák, hét, ritkábban nyolc trochaikus sorral, melyek közül az első három rímes, a negyedik pedig refrénszerű ismétlés.

Ezeket a verseket magától értetődően átjárták a turcizmusok, a nyelv pedig, amennyiben szerbhorvát volt, eltorzítottá vált azáltal, hogy bele lett kényszerítve az idegen költői formába. A rímek rendszerint mindig hibásak, szabálytalanok, az egész vers tónusa száraz és nem ritkán közönséges. Az ilyen verseket fejből tanulták, felmondták, a didaktikus *Avdiĵa* című például nagy népszerűséget ért el a muzulmán lakosság körében.

A még elérhető másolatok formai és tartalmi szempontból is sokban különböznek egymástól. Nem is lehetne másként, minthogy e versek olyan ábécével íródtak, amely nem ismer magánhangzókat, s ez nagy ortográfiai zavart és értelmi bizonytalanságot okoz. Az iszlámnak e téren is tehát fékező és terméketlen hatása volt.

**Máté-Tóth
András**

BESZÉLGETÉS NÉMET LÁSZLÓ SVD BELGRÁDI ÉRSEKKEL

Német László
1956-ban született a
vajdasági Hódáságon.
1977-ben belépett az
Isteni Ige Társaságába
(a verbita rendbe),
és 1983-ban pappá
szentelték. 1987
és 1990 között a
Fülöp-szigeteken
volt egyetemi
lelkész. 1994-ben
teológiai doktorátust
szerzett a Pápai
Gergely Egyetemen,
majd dogmatikát
és missziológiát
tanított az ausztriai
Mödlingben és
Budapesten. 2004
és 2007 között az
Isteni Ige Társasága
magyarországi
tartományfőnöke
volt. 2008-ban a
nagybecskereki
egyházmegye
püspökévé, 2022-ben
belgrádi érsek-
-metropolitává
nevezték ki.
A beszélgetőtársak
közötti évtizedes
barátságra tekintettel
az alábbiakban
megőriztük a tegező
formát.

Ha azt a kifejezést hallod, hogy Balkán, mi jut eszedbe?

Először is megkérdezem önmagától, hogy mit is jelent ez a fogalom, vagy pontosabban: mi mindenre használják ezt a főnevet vagy az abból levezethető más formájú szavakat. Nekem jobban tetszenek azok a jelzők, amelyek térségünket a Nyugat-Balkán vagy Délkelet-Európa fogalmával határozzák meg.

Van a Balkán megnevezésnek, a balkáni jelzőnek egyfajta pejoratív melléklöngéje.

Igen, van. Különösen az angol nyelvű szakirodalomban, de a németben is – különösen, ha Bécsre vagy Münchenre gondolok – arra vonatkozik ez a kifejezés, hogy kis helyen sok nemzet él együtt, és mindegyik békétlenséget szít. Ez pedig valóban így van, különösen az elmúlt száz esztendőben. Előtte persze volt a török uralom, a *pax ottomanica*, amely mindenkit sakkban tartott. Aztán az első és a második balkáni háború visszaszorította az Oszmán Birodalmat a mai határokig. Ezt követően a sok kis állam önállóságot nyert, de valahogy mindegyik a másik kárára. Legalábbis a vesztes felek ezt fájlalják, és adott esetben ezt hánytorgatják fel. Ennek a folyamatnak a feldolgozása még gyerekcipőben sem jár. Úgy tűnik, ehhez nem fűződik érdeke senkinek, mindenki számára fontosabb a jelenlegi status quo fenntartása.

Rálátásod van a katolikus egyház balkáni jelenlétére. Melyek a főbb tendenciák? Szerb katolikus – önellentmondás?

A katolikus egyház ebben a régióban eltűnőben van, a szó szoros értelmében. Fizikailag a kihalás felé száguldunk. Ezzel kapcsolatban több tényezőt vagy okot is fel tudnék sorolni. A legfontosabb – szerintem – a kivándorlás, amely a berlini fal leomlása óta egyre nagyobb méretet ölt. Mert sajnos az elvándorlás nem állt le az etnikai tisztogatás után, amely a volt Jugoszlávia szétesését jellemezte (minden harcoló oldalon). Mi több: az Európai Unióhoz való közeledés könnyebbé tette a kivándorlást, a kettős állampolgárság intézményét minden itt élő nemzet gyakorolja, az ordító munkaerőhiány néhány fontos uniós országban oda vezet, hogy ma már a fiatalok több mint fele az érettségi előtt vagy a középiskola befejezését megelőzően már Nyugatra tekintget. A szerb katolikus nem ellentmondás önmagában, de Szerbiában törvényileg sem elképzelhető. A törvény szerint léteznek szerbiai katolikusok, de nem szerb katolikusok. Szerbiában a törvény szerint csak a pravoszláv egyház használhatja a szerb jelzőt, mi, „többiek” csak a szerbiai jelzőt.

Katolikus szempontból talán adekvátabb is a szerbiai jelző, hiszen a katolikus egyház lényegénél fogva nemzetek fölötti. Szemben a pravoszláv egyházakkal, melyek nemzetiek.

2006-ban fogadták el Szerbiában a vallásügyi törvényt. Ez úgy fogalmaz, hogy Szerbiában vannak történelmi egyházak, a törvény szövege hagyományos egyházaknak (*tradicionalne crkve*) nevezi őket. Ezek közé tartoznak a katolikusok, a protestánsok stb. és a muzulmán közösségek. De a szerb egyház kifejezést csak a Szerb Ortodox Egyházra szabad használni a törvény szerint. Ennek értelmében nincsenek szerb katolikusok, mert azok a szerbek, akik katolikusok, szerbiai katolikusnak nevezik magukat. A törvény úgy említi, hogy Római Katolikus Egyház Szerbiában. Jelenleg az a törekvésünk, hogy a törvényből vegyék ki a római jelzőt, ugyanis az automatikusan kizárja a görögkatolikusokat. Pedig van görögkatolikus püspökség is, a bácskerekesztúri. Tizenöt évvel ezelőtt ratifikálták a törvényt, nagyon remélem, hogy sikerül ezen a megnevezésen változtatni. Mindenesetre mi minden helyen katolikus egyházat említünk, beleértve a görögkatolikusokat is. Ez azért is fontos, mert a „római” jelző sokak fejében negatív reakciókat vált ki. Visszaidézi azt a félelmet, hogy majd „Róma” vagy utódja, a „Nyugat” újra terjeszkedni akar errefelé. Egyébként egy másik szempont is kiemelendő. A horvátok számára ugyanis problematikusnak tetszik, hogy vannak szerbiai katolikusok. Egészen friss élményem, hogy a múlt héten tartottam egy beszédet Poroszlón, ahol egyházpolitikai kérdéseket is tárgyaltam. Azonnal jött egy ultraradikális horvát pap részéről a vád, miszerint szerb katolikusok márpedig nincsenek. Nyilván én katolikus szerbekről beszéltem, ami korrekt, de az ő nacionalizmusa ezt úgy hallotta és értelmezte, hogy a horvát katolikusok ellen szólok fel. Sokan nem tudják elfogadni, hogy a szerbiai katolikuság nagyon vegyes. Vannak közöttük németek, lengyelek, románok, csehek, bolgárok, és persze magyarok is. Ez a horvát érzékenység megrekedt a 19. században vagy a kommunizmus idején, amikor valóban csak a horvátoknak volt katolikus létjogosultságuk.

A horvát katolicitás részértől mintha máig lenne egy erős igény arra, hogy meghatározzák a katolikus jelenlétet Bosznia-Hercegovinában és Szerbiában is. Vajon Szlovénia felé is megmutatkozik ilyen törekvés?

Szlovéniában nem, mert ott már 1987-ben, még a volt Jugoszláviában megalakult a szlovén katolikus püspöki konferencia, és azt követően ők már nem jártak a jugoszláviai ülésekre.

Milyen fontosabb tendenciákat látsz a balkáni pravoszláv egyházakban? Tradicionalizmus, korszerűség, ökumenikus nyitottság, útkeresések a modern világban? Milyen hasonlóságokat és eltéréseket látsz a magyarországi tendenciákhoz képest?

Itt minden egyház, amely önállósággal rendelkezik (tehát autokefál), sajátos utat jár. Nem lehet őket egyszerűen egy kalap alá venni. A szláv ortodox egyházak egyben azonban majdnem azonosak: nagyon vallásos közösségeket találunk minden országban. Itt nincs különbség a más szláv nemzetek között észlelhető és működő katolikus vagy ortodox egyházak vallásossága között. Az itteni pravoszláv nép vallásos, ami külsőleg mérhető, látható. Hogy mennyire hatja át a társadalmat a keresztény gondolat és értékrendszer, arról egyelőre jobb hallgatni.

A nyugati kereszténységben a vallásosság egyértelműen individuális hangsúlyú, a pravoszláv világban pedig közösségi, nemzeti hangsúlyú. Talán ennek is köszönhető, hogy a Balkánon sokkal lassabb a szekularizáció folyamata, mint Európa nyugati országaiban.

A pravoszláv egyház hasonló szerepet játszik a szerb történelemben, mint a kálvinista a magyarban. A saját értelmezésük szerint ők őrizték a magyarságot, a magyar nemzeti öntudatot, mert ugye a katolikusok behódoltak a Habsburgoknak. A pravoszlávia ugyanakkor a szerb nemzeti identitást tartotta fent. Erdélyt is említhetjük párhuzamként. Ahogyan ma sokan kiemelik Erdély jelentőségét, úgy hangsúlyozódik a szerb nemzeti azonosság számára a pravoszlávia. Az ortodoxia hihetetlen befolyással és hatalommal rendelkezik itt, és ez szűrője, hogy ne mondjam: akadály minden külső kulturális és vallási hatásnak. Az egyházon belül ellenállnak minden változásnak. Emellett az emberek vallásossága itt is éppen olyan, mint bárhol másutt. Itt is léteznek laicizálódási tendenciák és közömbösségek. Ami azonban a társadalomban történik, annak sincs nagy hatása az egyház hivatali arculatára. Ezt a nemzeti öntudatot fenntartó ortodox egyházi alapállást pedig erősen támogatja a kormány sajtója. Itt is vannak megmondóemberek, véleményvezérek, akik hajszálpontosan érzik, hogyan lehet az embereket egymásnak uszítani, illetve a gondolkodásukat vagy inkább az érzelmeiket egyfelé irányítani. Az egyházi vezetőknek is óvatosnak kell lenniük, hogy ne vegyék át a médiából áradó propaganda szempontjait, és ne ezen a szemüvegen keresztül lássanak mindent.

Térjünk ki a Szent Círill és Metód Nemzetközi Püspöki Konferenciára, amelynek elnöke vagy. Mit kell tudnunk erről az együttműködésről? 2010-ben, még a konferencia titkáráként többek között arról beszéltél, hogy a nemzetköziség nem magától értetődő, és hogy a társadalmi kérdésekben különösen nehéz az együttműködés.

Továbbra is „nemzetközi” formában működünk, mert a Szentszék még mindig ezt tartja számunkra a legmegfelelőbbnek. A társadalmi-politikai berendezkedés miatt, amely a püspökségeinkre jellemző, ma sem igazán tudunk még tárgyalni közös pasztorális tervekről, legfeljebb arról, hogy találkozhatunk mi, püspökök és a képviselőink. A nyelv miatt (magyar, horvát, macedón, albán stb.) minden ilyen összejövetelen tengernyi pénz kell fordítókra. Pénz pedig mind kevesebb van ilyen célokra; még jó, hogy fegyverekre mindig van elég.

Kicsit csodálkozom, hogy fordítók kelljenek, hiszen nem régen még ott volt a közös nyelv, amit szerb-horvátnak neveztek.

Még értjük egymást, különösen az idősebb generáció. De az a tendencia, hogy egyre inkább nem értik egymást a fiatalok, a fiatal papok. Mi még minden további nélkül eldiskurálunk koszovói kollégákkal, de a fiatal papok, meg egyáltalán a fiatalok már átváltak angolra. Az egyházi rendezvényeken már nem tudunk a macedón papokkal szerbül beszélgetni, hanem inkább olasz a közvetítő nyelv, hiszen sokan tanultak Rómában.

A jugoszláv korszakban kötelező volt minden iskolában szerb-horvátot tanulni. Ennek már majdnem harminc éve vége lett. Felnőtt egy olyan generáció, amely a szerb-horvát helyett angolul vagy franciául tanul. Prištínában a fiatalokkal angolul tudok beszélgetni, minden nehézség nélkül. De ha megszólalnék például szerbül, azt egyrészt nem értenék rendesen, másrészt zokon is vennék, hiszen számukra Szerbia merő fenyegetés. Elmúltott a szerb-horvát világ, ennek vége.

A közös nyelvet sokan valami „egység a sokféleségben”-csodának látták. Peter Handke is lelkesedett ezért, vagy Drago Jančar szlovén író.

A jugó-nosztalgia egyfajta betegség, amiből még nem sikerült kigyógyulni. Érthető számomra, hogy az emberek nosztalgiával gondolnak vissza arra az időszakra, amikor bármelyik tartományban megértették őket, amikor nem kellett másfél óránként útlevelet felmutatni és várni a határon, ha például Újvidékről elmentél Dalmáciába a tengerre, vagy Novi Pazarból Szlovéniába síelni. Mindenütt otthon voltál. Benne van ebben a *ressentiment* is, annak fájdalmas emléke, hogy Jugoszlávia hatalmas ország volt. Tito diktátor volt itthon, de a saját politikai útját járta a függetlenséggel. Annyira, hogy ő volt egy időben az el nem kötelezett államok szövetségének az elnöke, ismerték és respektálták az egész világon. Tehát sok pozitívum is volt, Tito öregkorára az ellenőrzés is lazult, az útlevéllel Nyugatra is lehetett menni, lehetett vendégmunkát vállalni. Sok volt a közös a hétköznapi dolgokban.

Milyen törekvések és esélyek jellemzik az ökumenikus együttműködést a Balkánon? Hogyan érzékelik az egyházak a kortárs társadalmi és kulturális folyamatokat? Mit tanul(hat)nak egymástól az itteni egyházak?

Az ökumenikus együttműködés mindenképpen nagyon fontos helyet kap az itteni katolikus közösségek életében. Ez elsődlegesen a konkrét együttélés terén mutatkozik meg, hiszen nagyon sok vegyes házasság van a különböző vallások hívei között. Ez már azonban nem annyira jellemző, mint a kilencvenes évek háborúi előtt, de most is jelen van errefelé. A második szint, ahol együttműködésről beszélhetnénk, az egyházi hierarchia képviselői közötti kapcsolatok ápolása. Ez is mindenhol más. Szerbiában most egy jó „korszakban” vagyunk, amióta pedig Belgrádban Porfirije (Perić) pátriárka ül a szerb ortodox egyház trónusán, a helyzet még javult is. Nagy eredményekről vagy szenzációs bejelentésekről még nem beszélhetünk, szép nyugodtan mennek a dolgok előre. Ott, ahol sok követője van az iszlámnak, vallásközi párbeszédről is beszélhetünk, ez a szükségletektől függően meg is történik (tehát: ha kell valami, találkoznak a képviselők).

Beszéljünk a teológiáról is! Milyen sajátos hangsúlya, íze, illata van a balkáni teológiának? Milyen eszközök, alkalmak állnak rendelkezésre a teológiai életben?

Köszönöm a bizalom megelőlegeztetését, de ilyen teológiáról még nem hallottam. Ugyanis a legnagyobb nyelvcsoportok képviselői (horvátok,

magyarok, albánok, románok) inkább azon dolgoznak, hogyan oldják meg a pasztorális problémákat, az emberek „megfogását” a közösségeikben, mint hogy egy „itteni” teológiát művelnének. Ehhez tartozik az is, hogy a magyar és horvát teológiai gondolkodás központjai a szigorúan vett délkelet-európai (balkáni) térségen kívül találhatóak, az albán pedig csak most kezd szerveződni, hiszen alig van még hús-vér albán teológus.

Hadd kérdezzek konkrétan is két teológiai műhelyről, melyekről úgy tudni, hogy a II. Vatikáni zsinat szellemiségének elkötelezettjei. Az egyik a Kršćanska sadašnjost zágrábi könyvkiadó, a másik pedig a Bogoslovska smotra, a zágrábi teológiai kar folyóirata.

Ilyen értelemben talán lehet beszélni az itteni teológia sajátosságáról. Ehhez meg kell érteni, hogy *Kršćanska sadašnjost* abban a korszakban jött létre, amikor a nem nyugati világban, a szocialista blokkban sehol sem volt szabadság. A horvát egyház számára ez volt a szelep, amely megengedte, hogy bizonyos dolgok nyilvánosságra kerülhessenek és megvitathatók legyenek. Nem arról van szó, hogy a horvát egyháznak lenne saját teológiája. Voltak komoly teológusok, főképpen biblikusok, de az ő munkásságukat én nem nevezném horvát teológiának. A *Bogoslovska smotra* inkább a kar tanárainak a cikkeit adta ki. Erre sem mondanám, hogy sajátos horvát teológiát műveltek, nem volt ez annyira eredeti, hanem inkább arra voltak specializálódva, hogy közvetítették a zsinat utáni nyugati teológiai belátásokat. Olyan teológiaművelési forma ez, amely megpróbálja átültetni a saját nyelvre a másutt megfogalmazott mondanókat. Arra törekedtek, hogy az emberek számára hozzáférhetővé tegyék és tudatosítsák, mi történt a zsinaton és a zsinat után.

A balkáni háborúval kapcsolatos múltfeldolgozás hogyan zajlott és zajlik a társadalomban (politikában) és az egyházban (püspöki szinten és az egyházi közösségek szintjén)?

Erről tényleg nem sokat tudok mondani, ez még egy nagyon is nyitott fejezet az itteni népek együttélésében. Szerintem most még azon a szinten vagyunk, hogy éljünk legalább akármilyen békében, jobb egy rossz béke, mint egy jó háború. Lehet, hogy majd egyszer elérkezik a megbékélés ideje is.

Főleg Bosznia-Hercegovinában működnek vagy működtek NGO-k, melyek a háború utáni megbékélést tűzték ki célul. Van ennek a munkának érezhető hatása?

Azt hiszem, ezeket lehet miniprojekteknek nevezni. Dolgoznak az ilyen szervezetek, de valójában nem látni a hatásukat. A korábbi szarajevói érszek nagyon szeretett ezekkel az egyesületekkel és projektekkel együttműködni. Próbálta megérteni a szempontjaikat, de ő is belátta, hogy valójában nem tudtak jelentősebb eredményt felmutatni. Lehet persze gyönyörűen beszélni a kiengesztelődés célkitűzéseiről és a történelmi megbékélésről. De ha nincs kézzelfogható eredmény, akkor az egész valahogy a levegőben lóg, az eszmék világában marad és nem hoz valóságos társadalmi hasznot.

Mikor az ember azzal él, hogy békét hirdet, és azt tapasztalja, hogy a helyzet most még rosszabb, mint 1995-ben, a Daytoni békeszerződés aláírásakor. Amikor azt látjuk, hogy a boszniai szerb tartomány vezetője, Milorad Dodik szélsőséges nacionalista politikát folytat, és ugyanakkor külföldi támogatások nélkül összedőlne az egész tartomány, nem tudna fizetést biztosítani a tanároknak, orvosoknak, rendőröknek. Ezeket a folyamatokat gyanakvással kell kezelni, és látni kell, hogy milyen valóságos érdekek húzódnak meg mögöttük.

Te voltál a második püspöke a Nagybecskereki egyházmegyének 2010. január 1-től, Huzsvár Lászlót követve, aki 1988-ban foglalta el az újonnan alapított egyházmegye püspöki székét. Miért volt szükség erre az egyházmegyére? Milyen tapasztalatokkal és nyitott kérdésekkel kell megbirkózni? Térjünk ki a zsinatra is, amelynek jelmondata az volt: „Jó nekünk itt”.

Gondolom, hogy egy egyházmegye megalapítása önmagában nagyon hosszú folyamat végén következik be. A Nagybecskereki egyházmegye történetében ez majdnem 65 évig tartott. Szerintem túl későn alakult meg, öt évvel a jugoszláv háború kitörése előtt. Azért említem a háborút, mert választópont az egyházmegye életében. Azóta nőtt meg az elvándorlás, amely különböző okok miatt még ma sem állt meg. A másik kihívás a hívek aktiválása, bevonása az egyházi életbe. Erre nagyon jó volt az egyházmegyei szinódus, sok gyümölcsöt hozott, most próbáljuk megvalósítani annak irányelveit.

Miket emelnél ki konkrétan a szinódussal kapcsolatban?

Amit Ferenc pápa próbál megtenni az egyház nagy keretein belül, azt sokkal kisebb keretek között, ugyanakkor sokkal szabadabban sikerült megvalósítanunk. Azért említem a szabadságot, mert számomra igazi szabadságélményt jelentett a prágai szinódusi találkozó, ahol a küldöttek tudtak ragaszkodni az ott született belátásokhoz és az általunk megszövegezett nyilatkozat kijelentéseihez. És egyben ellen tudtak állni annak a kísértésnek, hogy az egészet rábizzák a Szentszék szakértőire, akik készségesen át is vállalták volna a záródokumentum megfogalmazását. A nagybecskereki szinódus szabad volt abban az értelemben, hogy sem én, sem a papság nem fogalmazott meg semmilyen elvárást. Az egyházi élet valóságával akartunk találkozni. A szinódus jelmondata az volt, „jó nekünk itt” és nem az, hogy jó lenne nekünk itt, ha ez vagy az másképpen lenne. Vagy majd jó lesz nekünk itt, ha ilyen és ilyen elvárásoknak sikerül megfelelni.

Az egyházban elindult egy megállíthatatlan folyamat, ezt ne felejtsük el. Amikor a küldöttek kijöttek a zsinaton az első ülés után, várták őket az újságírók, ők pedig elkezdtek beszélni. Ami eddig *sub secreto*, tehát a titoktartás fátyla alatt volt, az nyilvánosságra került. Azt szerettük volna a nagybecskereki szinóduson és a prágai előkészítő tanácskozáson is, hogy szembesüljünk a tényekkel. Azon dolgoztunk, hogy az egyház belső folyamatainak a dinamikája elé ne vessünk gátakat. Ez a valós képe az

egyháznak, ezzel kell tisztába jönni, és ezt kell hittel és elkötelezettséggel megtölteni. Ez a mi egyházunk, amit a miénknek vallunk.

Annyit még hozzátennék, hogy egy éve már Belgrádban vagyok, és ingázom Nagybecskerek és Belgrád között. Az egyházmegye kormányzója maradtam, de már nem akarok olyan döntéseket hozni vagy a szinódus alapján olyan folyamatokat elindítani, amik megkötnék az utódom lehetőségeit.

„Püspök/érsek atya” – az egyik megszólítás. Most éppen a magyarországi piaristák nyári lelkipályakorlatán vagyunk, ahol a papi mivolt a fő téma. Mit jelent számodra atyai módon jelen lenni egy egyházmegyében, elsősorban a papok között?

Nehéz kérdés. Először is nehéz meghatározni az „atyai” kifejezésnek a helyes értelmét. Atyai fenytés, atyai ölelés, atyai megértés, atyai félrenézés? Ezt mind lehet gyakorolni a papokkal való együttlétben. Nem vagyok ezen a téren túl érzélgős, inkább szeretem, ha mindenki végzi a dolgát, és ebben tudok én is segíteni. Azt szoktuk mondani, hogy a papok a püspök legközelebbi munkatársai, és ebben van sok igazság is. De mivel mindannyian Isten népének szolgái vagyunk, szerintem azon kell dolgoznom, hogy az egész egyházmegyém közösségként működjön, hogy ahol lehet, a látható egységet támogassam az emberek és a papok között. De a papok között is, és végezetül velem, a főpásztorral. „Atyai” nálam azt is jelenti, hogy gondját viselem mindegyik papomnak, próbálom segíteni abban, hogy könnyebben haladjon a saját életútján, segíték a papok anyagi megélhetésében, amikor újabb és újabb anyagi forrásokat keresek. Mert sokszor csak püspökkel állnak szóba különböző segélyszervezetek. Ez mind benne van.

Belgrádi érsekként mi az, amivel a legnehezebb lesz megküzdened, és mi az, amit elsősorban szeretnél elérni, megvalósítani?

Biztos nehéz lesz „összeszedni” a híveket, hiszen hatalmas területen, ötvenezer négyzetkilométeren fekszik a főegyházmegye. Az egyházhoz való tartozás erősítése mindenképpen nagy kihívás lesz. Ugyancsak nagy feladat lesz, hogy megmaradjanak a jó kapcsolatok az állam képviselőivel. És végezetül az ökumené is nagy kihívás. Remélem, hogy a jó Isten ebben is meg fog segíteni.

GIESSWEIN SÁNDOR POLITIKAI ÚTKERESÉSE MEGEMLÉKEZÉS HALÁLÁNAK SZÁZADIK ÉVFORDULÓJÁN

Szilágyi Csaba

BEVEZETÉS

Ki volt Giesswein Sándor? Giesswein nevét gimnazista koromban ismertem meg. A győri bencés gimnázium tanulójaként, az 1970-es években bencés tanáraitól hallottam a győri kanonok nevét. Jánosi Gyula OSB (1910–1978) – történelem-latin szakos tanárként – könyvet szeretett volna kiadni Giesswein életéről, s a munkán haláláig dolgozott. Jánosi kéziratának címe: *Új idők küszöbén. Giesswein Sándor élete és kora*, és Somorjai Ádám OSB jóvoltából immár könyv alakban is olvasható.¹

Giesswein Sándor 1923. november 15-én hunyt el. Halálának 100. évfordulóján rá emlékezem ezzel az írással. Célom Giesswein életének rövid felvázolása után olyan gondolatok, események kiemelése, amelyek napjainkban is aktuálisak lehetnek, illetve továbbgondolásra serkentenek. Főleg – a teljesség igénye nélkül – a képviselőházban elmondott beszédeire, illetve a háborúval és békével kapcsolatos állásfoglalásaira gondolok. Giesswein 1856. február 4-én született Tatán. Elzászi eredetű családból származtak ősei, akik Mária Terézia idején kerültek Magyarországra. Középiskoláit Tatán és Győrött végezte, majd a bencések győri főgimnáziumában érettségizett. Győrbe már papnövendékként került, és tanulmányai elvégzését követően itt is szentelték pappá 1878-ban. Később a pesti Pázmány Tudomány Egyetem teológiai fakultásán tanult, ahol 1880-ban teológiai doktor lett, majd több évtizedes munkája elismeréseként 1914-ben a Magyar Tudományos Akadémia a tagjai közé választotta. Tudományos kutatóként bibliai régészettel, összehasonlító vallástörténettel, általános nyelvészettel, társadalombölcselettel és szociológiával egyaránt foglalkozott.² Nyolc nyelven beszélt, és az eszperantó lelkes magyarországi népszerűsítője volt. 1903-ban a Szent István Társulat egyházi alelnökévé választották, majd ennek keretében ő lett a Szent István Akadémia megalapítója.

Politikai pályája tulajdonképpen 1898-ben kezdődött, amikor Győrben megalapította az első magyarországi keresztény munkássegyletet. 1905-ben a Katolikus Néppárt tagjaként, ám szociális programmal választották országgyűlési képviselővé a magyaróvári (Mosonmagyaróvár) választókerületben. Politikusi teljesítményét mutatja, hogy más-más politikai háttérrel, ám ugyanazzal a

programmal az összes választást megnyerte, melyen elindult. 67 évesen hunyt el 1923. november 15-én Budapesten.³

POLITIKAI TEVÉKENYSÉGE

Számomra az egyik izgalmas kérdés az volt, hogy mi motiválta, honnét jött Giesswein számára a szociális-politikai érzékenység. Az életét, munkásságát kutatók ezzel a kérdéssel nem igazán foglalkoztak, illetve beérték a XIII. Leó pápa által kiadott *Rerum novarum* kezdetű enciklika tartalmának ismertetésével, mondván, ennek hatására indult meg Magyarországon a munkások helyzetével való egyházi érdeklődés.⁴ Szerintem viszont már jóval korábban kimutatható. A Budapesti Központi Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája 1876-ban egy „tudományos” művet fordított le és dolgozott át *Munkáskérdés és szocializmus* címen.⁵ Giesswein 1874 és 1877 között – mint ahogy már jeleztem – pesti teológiai tanulmányai során a Központi Papnevelő Intézet lakója volt. Itt működik mind a mai napig a Magyar Egyházirodalmi Iskola. A Szechenyi Könyvtárban megvan az említett munka, s a legnagyobb örömömre megtaláltam a tagok között Giesswein nevét is. A munka több mint 300 oldalas; nem tudom bizonyítani, hogy Giesswein milyen mélységben vett részt a munka fordításában (nagyon

3 Giesswein részletes életrajzára vonatkozóan (Jánosi Gyula mellett) két fontos művet emelek ki: Szolnoky Erzsébet: *Szociális igazságosság és keresztény szeretet. Giesswein Sándor a magyar keresztényszociális és kereszténydemokrácia gondolkodás megalapozója*. Éghajlat, Budapest, 2003; M. Szebeni Géza: *Giesswein Sándor keresztény szocializmusa*. Magyar Szemle Alapítvány, Budapest, 2016. Bővebb irodalmi jegyzéket lásd Jánosi Gyula: i. m. 144–151. (Somorjai Ádám összeállítása.) Internetes összefoglalás: <http://lexikon.katolikus.hu/G/Giesswein.html> (utolsó megtekintés: 2023. június 12.)

4 Tóth Tihamér (szerk.): *120 éves a Rerum novarum. Tanulmánykötet*. Pázmány Press, Budapest, 2012. A kötet elsősorban az enciklikát jogi és napjainkra történő hatások szemszögéből vizsgálja. Ebben olvasható jelen írás szerzőjének egy tanulmánya is: Szilágyi Csaba: *A magyar szociálpolitika és a pauperizmus a Rerum novarum és a Quadragesimo anno korában*, in: Tóth Tihamér (szerk.): i. m. 125–137.

5 *Munkáskérdés és socializmus*. Írta Dr. Reischl Károly Vilmos a müncheni egyetem volt r. tanára. Tudományos szakmunkák nyomán átdolgozta a Budapesti Központi Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája, Budapest, 1876.

1 Jánosi Gyula: *Új idők küszöbén. Giesswein Sándor élete és műve*. (Sajtó alá rend. és jegyzetek Somorjai Ádám.) METEM, Budapest–Győr, 2022.

2 Ezekről részletesebben lásd Jánosi Gyula: i. m. 53–73.

jól tudott németül, tehát aktívan dolgozhatott), de mindenképpen ismernie kellett a szöveget. Miről van szó? Reischl Károly Vilmos (Wilhelm Karl Reischl) katolikus teológusnak, a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität tanárának könyvéről (*Arbeiterfrage und Sozialismus. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1871, aus seinem Nachlass herausgegeben*, München, 1874), amely a vallás- és munkáskérdéssel, a szocializmus elméleti kérdéseivel és gyakorlati megoldásokkal foglalkozik. Szót ejt például a sztrájkokról, de a nők helyzetéről is, akiknek jogaiért később Giesswein is síkraszállt. A Reischl-féle könyvben olyan nők társadalmi helyzetéről van szó, akiknek „hajadon vagy özvegyi állapotukban semmi más érzelmi forrásuk nincs, mint két kezük forrása”.⁶ Giesswein 1919-ben, a képviselőházban az ipari üzemekben alkalmazott nők éjjeli munkájának eltiltásáról szóló törvényjavaslat tárgyalásánál rámutatott a gazdasági fejlődésnek azon útjára, mely a nőt régi foglalkozási köréből, a családból kiemelte, s számára más működési teret biztosítani nem tudván, őt magát is kenyérkeresővé tette.⁷ A Reischl-féle könyvből továbbá megismerhetjük a manzi püspök, Wilhelm Emmanuel von Ketteler munkásságát is, aki szerint a „társadalmi kérdés csak a kereszténység által oldható meg”.⁸ Ezek alapján ki merem jelenteni, hogy e könyv indíthatta el Giessweint azon az úton, amely elvezette a keresztényszocializmus gyakorlati megvalósításához. Giessweinnek 1913-ban jelent meg írása a *Keresztény szociális törekvések a társadalmi és gazdasági életben* címmel,⁹ amely véleményem szerint a Reischl-féle könyv modern átdolgozása volt. Ebben a munkában foglalkozik a francia keresztényszociális mozgalom teoretikaival is, így például Pierre Guillaume Frédéric Le Play munkásságával.¹⁰ Szolnoky Erzsébet szerint „Giesswein idealisztikusnak tartja Le Play elveit, aki az európai munkások életét jól ismerte, az volt a meggyőződése, hogy »a társadalmi béke szempontjából a kormányforma nem határoz, csupán az erkölcsiség foka s a tízparancsolat

megtartása. [...] Az állam jóléte és fejlődése érdekében szükséges a család etikai [...] alapja».”¹¹

A következőkben Giesswein 1910 és 1918 között a képviselőházban elmondott beszédeiből idézve mutatom be politikai elképzeléseit. 1907-ben ezt mondja: „midőn egy politikai átalakulás előtt állunk, először a szociális alapot kell erősen megvetni, amidőn politikai fejlődés előtt állunk, először is a szociális fejlődésnek alapjait kell előkészíteni”.¹² A szociális törekvések eszményi célja az erős, kiegyensúlyozott nemzeti társadalom, amelynek gerince a középosztály és alapelve a munka megbecsülése. „Nekünk az a főtörekvésünk kell, hogy legyen – úgymond – hogy az állam számára egy jólétben levő, egészséges és intellektuálisan képzett középosztályt teremtsünk meg és tartsunk fenn, még pedig nem az alsó néprövéására, hanem azon belül kell lenniünk, hogy a legalsóbb rétegek a proletárizmusból minél inkább a középosztályba emeltessenek.”¹³ A középosztályhoz sorolja a kisiparosokat is, kiknek támogatását szintén fontos állami feladatnak vallja. „Magyar nemzeti szempontból is – hangsúlyozza – a legnagyobb veszedelemnek tartanám, ha úgynevezett kisembereink, a nemzetnek nagy tömege, gerince, ti. a kisiparosok, amelynek egyúttal a nemzet függetlensége elemének is kellene lennie, ha ez elpusztulna vagy proletárrá válnék.”¹⁴ A sztrájkokról így vélekedik: „a sztrájk hatalmi kérdés”, mely ellen a munkásságnak nemzeti, igazságos alapon való megszervezését sürgeti. Fontosnak tartja azt, hogy „a harcnak szükségességét lehetőleg kikerüljék és az igazságot ne az ököljog alapján, hanem az örök igazság alapján döntsék el”.¹⁵ Nem rejti véka alá azt a meggyőződését, hogy a „mi rendszertelen szakszervezeteink úgy viszonyulnak az igazi, rendszeres szakszervezetekhez, mint a portyázó csapat a rendezett hadsereghez”.¹⁶ A vallás szerepéről pedig így vélekedik: „és mert a vallás a legerősebb szociális tényező, a szociális nevelésből a vallásnak sem szabad hiányoznia”.¹⁷ Giesswein állama olyan eszményi közösség, amelyben a nemzet az általános választójog következtében nem süllyed le a számtanilag legerősebb alsó néprétegek szellemi és erkölcsi színvonalára, hanem, ellenkezőleg, az alsóbb osztályok is magasabb értelmi és morális színvonalra emelhetnek, mert hangoztatja azt is, hogy a demokrácia csak az erkölcsösség által tartható fenn. Másutt ezt mondja: „Ott, ahol a lehető legszélesebb demokratikus alapra helyez-

6 Uo. 338.

7 Nagy Miklós: Giesswein Sándor mint politikus. In: *Giesswein-emlékkönyv*. Kiadja az országos Emlékműbizottság, Budapest, 1925, 227. (A képviselőházban 1911. június 27-én elhangzott beszéd.)

8 Reischl Károly: i. m. 316.

9 Giesswein Sándor: *Keresztény szociális törekvések a társadalmi és gazdasági életben*. Stephaneum Nyomda, Budapest, 1913. Szolnoky Erzsébet azt írja, hogy ez Giesswein legkiérleltebb munkája (Szolnoky Erzsébet: i. m. 74.).

10 Reischl Károly: i. m. 57–76.

11 Szolnoky Erzsébet: i. m. 77–78.

12 Nagy Miklós: i. m. 223. (1907. május 16-án elhangzott beszéd.)

13 Uo. 223–224. (1906. július 5-én elhangzott beszéd.)

14 Uo. 224. (1906. december 1-jén elhangzott beszéd.)

15 Uo. 224.

16 Uo. 224.

17 Uo. 227. (1914. május 2-án elhangzott beszéd.)

kedtek a parlamentek, tudott a modern szociális követelmények szerint működni [...] Az általános választójog ígéri nekem azt – mondta –, hogy a szociális érzék a maga egészében itt helyet foglalhasson. Mert én azt megengedem, hogy lehet igen szép és tetszetős szociális programokat megalkotni, de hogy azt keresztül is vihessük, ahhoz az egész nép támogatására van szükségünk.”¹⁸ A szabadságról pedig így vélekedik: „minden szabadság akkor jó, ha szabályozva van, de nem szabad azt rendszabályozni”.¹⁹ A parlament összetételéről úgy nyilatkozott, hogy „minden parlamentnek okvetlenül egy konzervatív és egy progresszív szárnyból kell alakulni, mert csak akkor van egészséges fejlődés”.²⁰ Az idézeteket lehetne tovább sorolni, de úgy gondolom, hogy a leírtak is híven tükrözik Giesswein nézeteit.

A HÁBORÚ ÉS A BÉKE KÉRDÉSE

Giesswein 1917-től gyakorlatilag elszigetelődött a saját politikai környezetében, amikor a liberális demokratáktól a szociáldemokratákig szinte mindenhol szövetségeseket keresett. Ennek fő mozgatórugója az általános, titkos választójogért való küzdelem, illetve a munkásvédelem volt, ám 1917-ben a háború elítélése és a béke kérdése is közös platformba sodorja őt a radikálisokkal.

A háború ellen, a béke ügyében tett fáradozásait kiválóan összefoglalta M. Szebeni Géza.²¹ „A háború okait több oldalról közelítette meg, s egyáltalán nem fogadta el azokat az »elméleteket«, melyek szerint a háborúnak »faji«, vagy kulturális ellentétekből származó okai lennének. Határozottan szögezte le, hogy a háború okai között a német-angol gazdasági érdekösszeütközés, az orosz birodalom szabad tengeri kijáratok iránti igénye és Elzász-Lotharingia miatti francia reváns szerepel. Hozzáfűzte, hogy ennek a világ-háborúnak lényegében gazdasági szempontokból egyetlen győztese lesz: az Egyesült Államok.”²²

A háború elleni közdelemben új szövetségesekre talált, így például a nőkben. Jánosi Gyula idézi Szirmai Oszkár gondolatait: „a nők ügye Giesswein Sándorban mindig igaz megértésre és bármely felmerülő alkalommal készséges védőre talált, de a háború hatása alatt lett benne szilárd a meggyőződés, hogy a pacifista eszme igazi diadalát csak a politikailag szervezett nők közre-

működésétől várhatjuk. az élet megalkotójában, a nőben kereste az élet védelmezőjét, a háború elszánt ellenzőjét. Nemcsak az anyai ösztöntől várta a segítséget, hanem a magasabb értelemben vett anyaiságtól és az anyai kötelességek szolidaritása érzetében szervezett nőktől.”²³

Jánosi Gyula könyvének végén szép válogatás olvasható Giesswein munkáiból. Most egy részletet közlök, amely jól jellemzi az I. világháború okozta traumát: „A tudományos, technikai és gazdasági életben is tele vagyunk nemzetközi vonatkozásokkal. S mindezeknek a háború véget vetett. Különösen mi itt, Közép-Európában egyszerre csak szűk földrajzi körzetre szorultunk, s hogy mit jelent ez, azt most a háború után kezdjük érezni leginkább; érezzük mi, de érzi egész Európa, sőt Amerika is gazdasági téren, s érezzük most, midőn a békés múltban beraktározott készlet teljesen elfogyott. De aki lelki életet él, annak már a háború folyamán épp oly nélkülözést okozott az, hogy megszűnt a népeknek az a lelki közössége, melyet az európai kultúrába a nemzeteket átölelő keresztény szellem beleoltott, és ezáltal minden kultúra fölé emelt. Azt mondhatjuk, hogy épp ez a közösség tette vezetővé az egész világon a kised Európát.

S íme, midőn 1914. év augusztusában az első puskalövések eldördültek, egy csapásra idegeinkké lettünk egymáshoz. Hova tűnt az az idő, midőn a Titanic katasztrófája vagy a messzinai nagy földrengés szánakozó mozgalomba hozta az egész kultúr-emberiséget, s minden művelt állam parlamentjében részvénytárgyalatok hangzottak el? Őt éven keresztül nem csekély számú exaltado (forrófejű) azt kívánta, hogy Európa egyik részében örüljenek azon, ha a másikat minél nagyobb veszteség éri, és aki ennek a divatnak be nem hódolt, a hazaáruló címét kapta díjmentesen és rang nélkül. Az ember szinte kérdezte magát: keresztények vagyunk-e még, emberek vagyunk-e még? Egy angol államférfiú most a háború folyamán mondotta azt a komoly szót, hogy jelenleg a Hegyi Beszéd fel van függesztve. Nem is csoda, hisz a háború alatt maga a tízparancsolat is fel volt függesztve, – hogy lett volna az embereknek érzékük az evangéliumnak általánosan altruisztikus, mindenkire kiterjedő szeretete iránt.”²⁴

POLITIKAI ELSZIGETELŐDÉS

A Tanácsköztársaság bukása után Giesswein szerint a nagyon megnőtt „újkeresztények” hirtelen

18 Gergely Jenő: Giesswein Sándor, a politikus. In: Kovács K. Zoltán (szerk.): *Demokrácia – Kereszténység – Humanizmus. Giesswein Sándor a modern kereszténység előfutára*. Barankovics István Alapítvány, Budapest, 1994, 31. (1906. május 19-én elhangzott beszéd.)

19 Nagy Miklós: i. m. 230. (1913. december 15-én elhangzott beszéd.)

20 Uo. 230. (1912. január 27-én elhangzott beszéd.)

21 M. Szebeni Géza: i. m. 161–191.

22 Uo. 185–186. (in: *Nemzetközi élet*, 1916, 9–10. sz.)

23 Jánosi Gyula: i. m. 97. (in: *Giesswein-emlékkönyv*, i. m. 163.)

24 Jánosi Gyula: i. m. 137–138.; [Giesswein Sándor: *Háború és béke között*. Budapest, 1921 (Aurora Könyvtár), 25.]

„megtért” tömegei annyira alámesták az eredeti keresztényszocialista eszmét, hogy megtagadta a csatlakozást Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártjához, és újraalapította a pártját Keresztény Szociális Néppárt néven. E tetteért sok támadás érte, kikiáltották a keresztény egység megbontójának. Hasonlóan vélekedett Prohászka Ottokár is. Nem bocsátották meg neki, hogy a háború és azt követően az októberi forradalom idején együttműködött a baloldallal. A Bangha Béla szerkesztette *Katolikus Lexikon*ban pedig ez olvasható: „élete vége felé optimisztikus jóhiszeműségében, túlságosan közeledett bizonyos radikális körökhöz, amit sokan zokon is vettek tőle”.²⁵

1921-ben így indokolta e politikai lépéseit: „A szociális kérdés nemcsak gazdasági kérdés, hanem az igazságosság keresése, tehát erkölcsi kérdés. És íme ez az a platform, ahol a szocializmus a kereszténységgel találkozik, s ezen a platformon kell a megértést megtalálni a mai kor legelterjedtebb szocialisztikus szervezetének a szociáldemokráciának és a kereszténységnek, nevezetesen a ma is legegységesebb és valószínűleg a legkevésbé radikális szervezetnek, a katolicizmusnak. Nézetem szerint a megzavart világképét ennek a két világszervezetnek kölcsönös megértése hozhatná helyre. Az egyik ez egyház, az ő ma is hatalmas erkölcsi erejével, a másik a szociáldemokrácia, gazdasági szervezkedésével adhatná meg azt az alapot, amelyen a népek szövetsége fölépülhetne. Hisz mindnyájan beláthatjuk, hogy a kapitalisztikus, militarisztikus és diplomatavilág sem XV. Benedek pápa, sem Wilson elveit nem veszi be. Azért mondott csüttörköt a versailles-i és saint-germaini béke és még inkább neuilly-i vagy trianoni. A népek jogaiért a háború folyamán a római pápa, a tartós béke hágai szervezete, a szociáldemokraták stockholmi és zimmerwaldi tanácskozásai keltek síkra. Ennek a négy szervezetnek meg kellene egymást találnia, hogy a népek békéje létrejöjjön.”²⁶

Giesswein egyházi elszigetelésének egyik látványos következménye volt a Szent István Társulat Szent István Akadémiájának elnöki tisztségéből történő felmentése. 1903-ban lett a Szent István Társulat alelnöke, 1915-ben kezdeményezésére jött létre a Társulatban belül a Szent István Akadémia, amelynek 1916-ban elnökévé választották. Négy szakosztályban működtek, rendszeres felolvasó estéket tartott egy-egy tudományág jeles képviselője.

1921-ben azonban harminc akadémiai tag úgy nyilatkozott, hogy megvonják bizalmukat Giesswein elnöktől, aki „közéleti szereplésében – szorosan vett politikait teljesen figyelmen kívül hagyva – úgy a katolikus világnézet, mint a magyar nemzeti érzés és érdek szempontjából több ízben oly elvi álláspontot foglalt el és oly magatartást tanúsított, mely a Szent István Akadémia többségének meggyőződésével ellenkezik.”²⁷ Ezért kérték, hogy tiszttét bocsássa az Akadémia rendelkezésére, és mikor erre Giesswein nem volt hajlandó, az elnöki széket megüresedettnek nyilvánították, hogy „a távozó elnöknek Akadémiánk érdekében tanúsított fáradozásairól és itt többször hallott, eszmékben gazdag beszédeiről tisztelettel és köszönettel megemlékezzünk.”²⁸

1920 után Giesswein ritkán szólalt fel a nemzetgyűlésben, 1923-ban egy liberális-demokrata párt élére állt, amikor az úgynevezett Reformpárt elnöke lett. Ezzel is jelezte, hogy végleg szakított a jobboldali keresztény politikával, ám még ebben az évben meghalt, így nem lehet megítélni világnézeti változásának valódi spektrumát.

ÖSSZEGZÉS

Giesswein volt 1918-ig az egyetlen olyan képviselő a parlamentben, aki tudatosan képviselte a „kisemberek” sorsát, továbbá a béke ügyét. (A szociáldemokraták parlamenten kívüliek voltak.) 1919 után kitartóan ragaszkodott ahhoz a „szövetségi” koncepciójához (főleg német példa alapján), miszerint a szociáldemokrácia nélkül nem lehetséges a munkáskérdés megoldása, annak ellenére, hogy a párt a Tanácsköztársaságban komoly szerepet játszott. (Tegyük hozzá: az Antant is ragaszkodott a szociáldemokratákhoz 1919 utáni kormányokban.) Viszont az már nem az ő hibája volt, hogy az 1920-as években formálódó „keresztény kurzus” nem folytatott olyan politikát, amely nagyobb figyelmet szentelt volna a munkáskérdésnek, s annak képviselőire. Írásom végén – egyetértve vele – M. Szebeni Géza Giesswein „baloldaliságával” kapcsolatos gondolatait idézem: „»A baloldaltól« egyértelműen az választotta el, hogy rendszerkritikája soha nem foglalta magában a tulajdonviszonyok megváltoztatásának igényét, a revolúció helyett az evolúcióban bízott. Álláspontja e tekintetben hiba nélkül illeszkedett XIII. Leó kereszténydemokráciáról kiadott rendeletében foglaltakhoz: »...semmi közösség nem lehet a szociáldemokrácia és a kereszténydemokrácia között, s a kettő annyira különbözik egymástól, mint a szocializmus tana és a keresztény hitvallás.«”²⁹

25 László T. László: *Egyház és állam Magyarországon 1919–1945*. Szent István Társulat, Budapest, 2005, 146. adn. 71.

26 Mihályi Ákos: *Giesswein Sándor emlékezete*. In: *Giesswein-emlékkönyv*, i. m. 36–37.

27 Mészáros István: *A Szent István Társulat százötven éve 1848–1998*. Szent István Társulat, Budapest, 1998, 148–149. Uo.

29 M. Szebeni Géza: i. m. 9. [XIII. Leó pápa: *A keresztény demokráciáról*. Bölcséleti Folyóirat, 1901. (március 15.), 4.]

CRAIG CALHOUN – DILIP P. GAONKAR – CHARLES TAYLOR:

DEGENERATIONS OF DEMOCRACY

HARVARD UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE, MASS., 2022

Balázs Zoltán

A három szerző (szociológus, kommunikációkutató, filozófus) közül alighanem Charles Taylor a legismertebb magyar értelmiségi körökben. A modern én-ről szóló monográfiája, amely tulajdonképpen az „én” egész nyugati történetét feldolgozza, széles körben idézett (magyarul nem olvasható, de egy rövidebb lélegzetű tanulmánya, amely a főbb téziseket jól összefoglalja, igen).¹ Taylor 2019-ben megkapta – megosztva – a Ratzinger-díjat Ferenc pápától, ami egyrészt jelzi, hogy az egyetemes egyház közösségében is jelentős gondolkodóról van szó, másrészt talán azt is, hogy Taylor munkássága bizonyos rokonszenvet is élvez a Vatikán részéről. Az angolszász világban kommunikatívus koncepcióként ismert az a politikai-társadalmi felfogás, amely magától értetődőként elfogadja ugyan, hogy az idő kereké nem forgatható vissza, de kimondottan keresi és támogatni kívánja az individualizmust korrigáló, mondhatni, mederben tartó intézményeket, főleg közösségeket, beleértve természetesen az egyházakat és az egyházakhoz kötődő mozgalmakat is. A kommunikatívus konzervatív oldalon gyakran naivnak, elégtelennek, közösséglvűségét ha nem is szocialistának, főleg nem kommunisztának, de azért döntően baloldali irányultságúnak tartják. Mindehhez a magyar olvasó ma már sok szakirodalmat is talál, ezért a továbbiakban csak a jelen könyvre összpontosítok. Viszont ennyit érdemes előzetesen is tudni róla, mert érvei és főleg javaslatai inkább ehhez a felfogáshoz igazodnak.

A nyitófejezetet maga Taylor írta (a könyv fejezeteit külön-külön jegyzik, de vannak Taylor-Calhoun közös fejezetek is). Ez a demokrácia degenerációját, elfajulását, leépülését járja körbe. Három fő tengelyt jelöl meg. Az egyik az (állam)polgári hatékonyság, más szóval önérvényesítő képesség jelentős csökkenése. Ide tartozik a választási érdektelenség, elsősorban az eleve gyengébb érdekképviseléssel rendelkező csoportok körében; a közbizalomvesztés, a politikai köz- és közösségtudat (a kellemesebb visszhangkamrák terjedése). A második tengely a kizárás logikájának erősödése. Ez még akkor is szembeütő, mondja Taylor, ha vannak – fő-

leg jogi, intézményi szférákban – inkluzivitást növelő lépések és fejlemények. Ebben a részben Taylor már emlegeti a magyar és a lengyel példákat is, egyértelműen elítélőleg. A tendencia a bezárkózás, elsősorban a belső, mondhatni, a házon belüli ajtók lelakatolása. A demokrácia kultúrája ugyanis – a kötet szerzői nyilvánvalóan a politikai kultúrát tekintik elsődlegesnek egy jól működő demokráciához – a bezárkózás logikájával nem fér össze. Végül a harmadik tengely a polarizáció, a belső ellentétek szakítópróbáig való feszítése. A populizmus – bal- és jobboldali egyaránt – ezeknek a tünete, noha Taylor egyértelműen az exkluzivitást kimondottan főlvállaló jobboldali változatot tekinti a nagyobb veszélynek.

Egy hosszabb, kritikai könyvszemlében megengedheti magának a recenzens, hogy megossza kételyeit az olvasottakkal kapcsolatban. Azzal nem vitatkozik, hogy a demokrácia *republikánus* alapjai valóban recsegnek-ropognak, vagyis a politikai közösségtudat az elmúlt években valószínűleg erodálódott. Hazabeszélve: a kormánypárt támogatói sem hihetik, hogy saját politikai közösségük azonos az egésszel; de még azt sem, hogy a számszerű többséget képviselik. Ez másutt is így van: az egyértelmű társadalmi-politikai (republikánus) többség nehezebben reprezentálható, mint korábban. Viszont véleményem szerint a tények itt is finomabb értelmezést követelnek: a szélsőséges pártok/nézetek a tisztességes választásokon tendenciaszerűen mindenütt kisebbségben vannak, még összeadva is. Nem mutatkozik olyan morális összeomlás, amilyen az első és a második világháború előtt és alatt. Végül az sem zárható ki, hogy a demokratikus rendszerek – saját véleményem szerint helyesebb, ha a mérsékelt kormányzás fogalmát használjuk, amelynek a demokratikus választások és kormányzati elszámoltatás csak a *részei* – időről időre többé-kevésbé természetes módon tapasztalnak meg jelentősebb kilengéseket (polarizáció), amelyek éppen azért (bár nem törvényszerűen) csillapodnak, mert működésbe léphetnek olyan tartalékok, amelyek az állampolgári szunnyadás elfed, de egy válság elő tud hívni. S bár Taylor említi, hogy a balol-

¹ *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989; Charles Taylor: Humanizmus és modern identitás. In: *A modern tudományok emberképe.* (Szerk. Krzysztof Michalski.) Gondolat, Budapest, 1988, 150–215.

dali (inkább: modern liberális) identitáspolitikai maga is egyik oka a tágabb zűrzavarnak, ennek morális és lélektani horderejét alighanem alábecsüli. Föltéve és meg is engedve, hogy számos társadalmi csoport – elsősorban, és sajnos, főleg észak-amerikai (ideértve Kanadát is) történelmi emlékekre koncentrálna – joggal követel ilyen-olyan kompenzációt, pozíciókat, átértelmezéseket, éppen a Taylor által is emlegetett társadalmi-politikai kohéziót teszi lehetetlenné, amennyiben ezeknek a követeléseknek a teljesítése csak úgy lehetséges, ha az úgynevezett privilegizált csoportoknak kizárólag a bűnbánó szerep betöltése jut. Egyszerűen fogalmazva: ilyen szerepmegosztásra nem lehet hatékony együttműködést építeni. Sem kicsiben – például a családban –, sem nagyban.

A következő két fejezetet Calhoun jegyzi. Ezek elsősorban a „nagy átalakulások” rövid foglaltai, a vezérforrás Polányi Károly. A fő célpont a modern indusztriális és posztindusztriális kapitalizmus, amely – így a szerző – a demokrácia társadalmi feltételeinek aláásója, mivel a lokális és rurális életformákat megszünteti, amelyek egykor szorosabb társas kapcsolatokat biztosítottak az emberek számára. Szerencsére Calhoun észreveszi a modern világ új kapcsolatait is, amelyek fölváltják a régieket, ráadásul többé-kevésbé spontán szerveződnek, s így mégsem kell elkerülhetetlennek tartanunk a totalitárius rezsimnek újabb eljöttét.

A könyv elemző részének talán legbaloldallibb, Calhoun és Taylor által jegyzett fejezete az autentikusság és a meritokratikusság elveinek, vagy inkább tendenciáinak áttekintése. Az autentikusság – más szóval az identitás szabad megválasztása és megélése – a korábbiak szerint hordoz némi társadalmi kockázatot, s persze a jobboldalon virágzó változatainak nem örülnek éppen, de a szerzők alapján véve pozitív fejleménynek tekintik, mivel szerintük az elfogadás és egyáltalán a társadalmi láthatóság szempontjából nézve építheti a demokratikus kultúrát. Érveik nem nevezhetők különösebben cizelláltak, ez a rész meglehetősen elnagyolt. Jóval több teret kap a meritokratikus gondolkodás és eljárások elleni – nyugodtan nevezem így – kirolálásuk. Főleg a felsőoktatásból vett példákkal illusztrálják, hogy az érdem szerinti elosztás valójában esélyek szerinti elosztás, és a „meritokrácia mélységesen antidemokratikus ideológia. A polgárok egyenlő értékének demokratikus elismerése helyett azt sugallja, hogy egyesek

értékesebbek másoknál” (157.). Nos, a recenzius egyrészt elismerheti, hogy itt törőlt metszett, klasszikus baloldali meggyőződésekkal találkozik, s így – kis sóhajtatással – föltehet néhány nem kevésbé klasszikus kérdést: lehet, hogy a meritokratikus elv nem demokratikus, de – ez baj? Sőt: biztos, hogy a meritokratikus szabályok iránt nincs tömeges igény – akár többségi? Vagyis biztos, hogy a meritokratikus elosztás mögött nincs demokratikus akarat? Aztán: nyilvánvaló butaság tagadni a származás, öröklés, családi és egyéb háttér hatását a teljesítményre, de nem ugyanekkora ostobaság tagadni a személyes erények szerepét is a teljesítményben? Végül: az egyenlő értékűség maga is több dolgot jelent, a törvény előtti egyenlőség például tökéletesen megfér a meritokratikus elvekkel, így az idézett levezetés triviálisan nem igaz. Ezek persze olyan érvek és viták, amelyeket a politikai és morálfilozófia évtizedek óta folytat, s mindenképpen sokat levon a kötet értékéből, hogy ezekre még érintőlegesen sem tér ki.

Gaonkar fejezetei jóval kiegyensúlyozottabbak. Először annak okait igyekszik végiggondolni, hogy a – legalábbis nálunk illiberálisnak nevezett – autokratikus tendenciákat mutató demokráciák, s ezekből egyre több van (illetve egyre több embert uralnak) miért terjednek. Álláspontja szerint ezek a „csúnya” demokráciák rendszerint tisztességes és szabad választásokkal indulnak, de utána megkezdik a demokratikus intézmények fölszámolását és a demokratikus politikai kultúra átalakítását. Mégsem nevezhetjük egyszerűen valamiféle virtuális és globális összeesküvés részeseinek az autokratikus vezetőket. A demokratikus kormányzás labilitását a politikaelmélet kétezer éve fölismerte, kellő történelmi perspektívából nézve nincs semmi rendkívüli látnivaló. Gaonkar szerint mindenestre kedvezőbb irányba csak az állampolgári aktivitás, főleg a passzív-közömbös csoportok aktivizálódása révén lehet elindulni.

Ez azonban nem elég, illetve túl általános. Gaonkar ezért igyekszik megmutatni, hogy a demokratikus hatalomgyakorlás deformálódása vagy degenerálódása a Taylor által azonosított három tengely mentén miként történik, s mit lehet ezekkel tenni. Az első a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségek passziváló, tehetetlenséget okozó mértéke. Ha jól értelmezem, akkor Gaonkar szerint az egyenlőtlenség teljes mértékben nem küszöbölhető ki soha, azzal valamilyen módon együtt kell vele élni; viszont mindenkor politikai feladat a *túlzott*, destruktív egyenlőtlenség fölismerése. Ugyanez vonatkozik az etnikai nacionalizmusra is: akár tetszik, akár nem, a nemzetelvűség a belátható jövőben is a politika

realitása marad. S végül a demokrácia többségi elve sem vethető el, még akkor sem, ha azzal szintén bőségesen vissza lehet élni: választási többséget azonosítani a társadalmi többséggel, vagy akár a szuverenitás teljességével. Mindez magyar politikai szóhasználatra lefordítva talán érthetőbbé válik: a demokrácia a kormányzati kommunikációban azt jelenti, hogy vagy „az emberek”, vagy „a nemzet” vagy „a nép” érdekei szerint „kell” kormányozni, s ez minden egyéb szempontot (alkotmányosság, jogállam, törvények, szabályok) felülír. Gaonkar szerint ezeket az állandó kihívásokat tudomásul kell venni. De ugyanígy adottságként kell tudomásul vennünk, illetve a politikai elitnek is, mégpedig a populista (formálisan elitellenes) kormányzatoknak is, hogy a közvetlen állampolgári cselekvés – amely gyakorta ölthet erőszakos formát (az erőszak nem föltétlenül és mindig rossz, elég – tehetjük hozzá –, ha a kufárok kiűzésére gondolunk) – mind demokráciákban, mind autokráciákban a közös cselekvések egyik legfontosabb halmaza, amelyet nem lehet egyszer és mindenkorra kiiktatni. Nincs az a populista vezető, aki tökéletesen uralni tudná a politikát, az alattvalók vagy kormányzottak elméjét és tetteit, s nincs az az ideológia, amely képes volna maradéktalanul elhíttetni velük, hogy valójában ők uralkodnak. Ez a mindenkori populizmus csapdája.

Gaonkar nem tárgyalja, s ezt a recenziens némi sajnálattal regisztrálja, hogy a politikai erőszaknak a konszolidáltabb demokratikus rezsimekben tapasztalható példái vajon maguk is inkább a konszolidációt mozdítják elő (akár azért, mert „levezetik” a feszültséget, akár azért, mert a tényleges részvétel valamilyen formáját adják), vagy megnövelik a kilengések amplitúdóját, a „point of no return”-ig fokozva a feszültséget. Történelmi példa persze mindegyikre van. Az észak-amerikai polgárháború rettenetes próbatétele volt a nyolcvanéves köztársaságnak, mégis megerősödve tudott úrrá lenni önmagán.

A weimari köztársaság az ellenkezőre példa: hiába erősödött meg Németország átmenetileg, éppen az erő büvöletében lépett végzetes útra. Most sokan attól félnek, hogy Amerika veszi át a német példát, bár azt alkalmasint kevesen gondolják, hogy Németország fog példát mutatni a sikeres belső együttműködésre, megoldva a kelet-nyugat feszültségét. Annyi bizonyos, hogy a politika elméleti és gyakorlati kutatásában ma is az egyik legnagyobb feladat a centripetális és centrifugális „erők” fölmérése, ahol az „erő” messze nem azonos a választási részvétellel és pártpreferenciákkal.

A könyv zárófejezetét – *What Is to Be Done?* – jegyző Taylor–Calhoun szerzőpár ismét a klasszikus baloldali-szociáldemokrata alternatívát ajánlja (kommunitárius kiadásban): egyfajta új alkut, Green New Deal-t képzel el, lokális akciókkal kiegészítve. Ez, teszi hozzá a recenziens, természetesen politikai lehetőség, kérdés, hogy van-e/lesz-e mögötte politikai erő, mégpedig – akár tetszik, akár nem – az eliten belül. Nem lehet kizárni, hogy egy új, nem klasszikus liberális (szabadságelvű), hanem egalitárius baloldali alternatíva majd fölemelkedik egyes nyugati országokban, s ha igen, akkor ez a könyv minden bizonnyal sok politikai muníciót tud majd számára nyújtani. A recenziens mindenesetre óvatosabb, és nagyobb rokonszenvvel tekint az indiai származású Gaonkar szkeptikusabb érveire, amelyekből inkább a történelmi óvatosság és a helyesen alkalmazott politikai bátorság vegyítésének politikája látszik következni. De helytelen volna túl sokat beleolvasni a szövegbe: a könyv egészét nézve erősen ideologikus, de kétségkívül nagyon alaposan átgondolt és megérvelt elemzés, beleillik a demokratikus visszacsúszás (*backsliding*) egyre gyarapodó irodalmába.

Thomka Beáta

RITKA GAZDAGSÁGÚ REGÉNYVILÁG
VIDA GÁBOR: SENKIHÁZA. ERDÉLYI LEKTŰR
 MAGVETŐ, BUDAPEST, 2023

Vida Gábor: *Senkiháza. Erdélyi lektűr* című regényének hatását, az élmény szokatlanságát, váratlanságát próbálom jó ideje megfejteni. Két távoli példa bukkan fel váltig, amiknek nincs közvetlen köze a regényhez. A régi olasz, francia filmek meg Fellini jellegzetes falusi, kisvárosi figurái maradtak ilyen emlékezetesek, mint amilyeneket a *Senkiháza* fölvolnult. Elég egy utcakép panorámavázlata és közelítő képe, melynek házai, műhelyei, az üzlettulajdonosok nevei, a különféle mesterségek fokozatosan olyan alakok által elevenülnek meg, akik mozgásba hozzák a helyszínt, a kort, a kisvárost benépesítők sokféleségét. „Ott sorakoznak az üzletek, pék, hentes, kalapos, Krausz, Tiegelmann, Spierer, borbély, szabó, Spielberg, Schwartz, rövidáru, csemege, posta és takarékpénztár, a Birt és a Két Fenyő nevű kocsmá” (20.).

A másik asszociációban egy vásárhelyi vagy korondi öreg muzsikusként, táncmesterként régi, archívált rádiós beszéde visszhangzik. A néptánc új divatja idején már csak az idősök tudnak bármit átadni, ám „Az öregek rotyogtatnak, aztán ott maradnak, ahova léptek.” Ezért torzul el szerinte az egész forszírozott hagyományörzés, hisz ma már ez vált hiteles példává. A valamikori táncosok „egyszerre léptek, mint mi az osztrák hadseregben”. A mostani felvételekről meg csak annyit mond: „Szép vót, szép vót, de hun a tánc.”

Vissza-visszakanyarodva a regényhez az is nyilvánvalóvá vált, hogy ezt a valamikori hangemléket nem a közös erdélyi helyszín, hanem a *Senkiházában* a felütéstől a zárásig kitartott elbeszélésdinamika idézte fel bennem. A regényműfaj számára Cervantes nem írt elő poétikát, ám Stendhal úgy felfokozta az elbeszéltek mozgalmasságát, hogy az a mai felületességre kényszerített koncentrációt is kielégítheti. Az idős ember megőrzött hangfelvételen a táncmozdulatok megmerevedéséről beszél, én pedig arról az ernyedtségről, lassulásról, ami a kortárs magyar elbeszélésmód jellemzője. Az előregedő ízületek rugalmasságának csökkenéséhez hasonlítható nem csupán annak a pergő ritmusnak a hiánya, amire most Vida Gábor nyelve és komponálásmódja felhívja a figyelmet. A befogott és befogható világ szűkössége, a rálátás, a horizont

nyitottsága, a tudomásulvétel és elfogadás, a feltárás, ismeret, kutatás, a kritikai és ironikus attitűd, mindezek olyan nagy és kis dimenziók, minőségek, amiknek hiánya drámai módon befolyásolja a mai próza állapotát. Tómpítja, szűkíti, csökkenti jelentőségét, hatását és minőségét.

A *Senkiháza* fikciós működésmódja ellentétben áll a divatokkal, amik rendszerint az éppen uralkodó kritikai elvárásokhoz igazodnak. Elbeszélés-poétikai és kompozíciós megoldásainak frissességével mérhető látásmódbeli eredetisége, aminek szemléleti tágassága váratlan élmény. Vagy híján vagyunk bármiféle történeti tudatnak, vagy erőteljes hatása alatt ilyen-olyan aktuális befolyásoknak a többségi és a kisebbségi magyar közegekben. Különféle kényszerek folytán kell hogy így, hol úgy vélekedni a tényleges történeti tényekről. A *Senkiháza* olyan fikció keretében beszél el erdélyi, romániai alakjainak történetét a második világháború előtti és a háborús időkből, ami függetlenedik e kényszerektől. Csak ilyen független perspektívából bontakoztatható ki az a fikcióteremtő látásmód, amiben érvényesülhet a regény önálló világa. Mellékesen korrigálódnak fenntartások, tévképzetek, hiedelmek, egyoldalúságok. A *Senkiháza* történeti, tény- és helyismerete kiváló alapot nyújt arra, hogy alakjait a folyamatosan változó historikus körülmények között követhesse. Néha előtörténetük, jelenük, néha utótörténetük keretében. Ehhez közelnézet, egyedítés, valamint distancia is kell, hisz az elbeszélő átmenetileg sem hiszi el magáról, nem is áltatja olvasóját azzal, hogy betekintése lehet a dolgok alakulásába. A történet pergésének, az elbeszélésdinamikának poétikai jelentősége van, noha feltételezésem szerint az ezzel járó vázlatosság készíthette a szerzőt a *lektűr* alcímbe iktatására. Illetve az ironikus viszonyulás műhöz és műfaj(ok)hoz, amiben ugyanazon kritikai alapállást érzékelem, mint amit a sértetlennek tűnő nagy kategóriák, a történelmi, nemzeti, nyelvi, származásbeliek iránt tanúsít.

A második világháborúban az Erdélybe bevonult magyar hadsereg tisztje mondja: „Ahány hivatalos irata van, annyi néven szerepel, mondta egy százados Vásárhelyen, amikor végre beszóltatták az irodába. Călugăru Matei, Metei, Kologor Matei, Kalagor Máté, Cologor Mathias, Bukarestben született 1906-ban, Firtosváránálján anyakönyvezték 1916-ban, Kalagor Mátyás néven,

mint aki tízévesen született. A tiszt unottan letette a papírokat. Milyen név ez a Kalagor? Görög eredetű szó, mondta Kalagor, a kalugyer változata, szerzetes, azt jelenti, van egy ilyen nevű hegy is. Azt állítja, hogy magyar, mondta a tiszt gúnyosan, és a román hadsereg tartalékos tisztje. Hogy lett maga ott alhadnagy? [...] Tudom, vágta el a szót a százados. Sahaghian úr bőkezű örmény mágnás, ha adott valamit, el kellett fogadni, mindenütt ismerték, mindenüvé bejárása volt, a legmagasabb körökbe is, a király barátjának volt a barátja. És akkor maga mit keres itt, kérdezte a százados. Az őseimért jöttem. Na ne mondja, mosolyodott el a tiszt, de Kalagor átvette a szót, és elmesélte, hogy egyszer felpofozták, mert magyarnak vallotta magát” (337–338.).

Egyetlen kiválóan koncipiált 20. századi regényalak, egyetlen élethelyzete példázza a történelmi állapotokat, melyeket Románia, Jugoszlávia, Csehszlovákia második világháborús magyar megszállása kiváltott. A *Senkiháza* remek körképeket fest az állandó hatalomváltások, rendszerváltások következtében hol ide, hol oda, hol erre, hol arra tántorgó népekről. Csak vegyes népességű vidékek történelmét ismerve és a sérelmeken felülemelkedve lehet minderről

higgadtan, ironikusan, tényszerűen vagy szellemesen beszélni. „Közigazgatási szünet volt, nem először és nem utoljára a huszadik századi Európában, amikor sok ezer ember ődöngött papírok, egzisztencia és egy falat kenyér nélkül” (406.).

A regény nagy panorámába foglalja a *Béke van megint* című 23. fejezetben a kallódást, bizonytalanságot, mintha ugyanannak a tragédiának az első felvonásával szembesülnénk, aminek a további folytatásáról Visky András *Kitelepítése* (2022) beszél. A társadalmi, nemzeti hovatartozástól függetlenül mindenkit érintő és megrendítő történelmi folyamatok különféle művészi megoldásokat érleltek ki e két regényrónál. A magyar irodalomszemlélet perspektívájából kivételes jelentőségű az a szemléletmód, amit Vida Gábor és Visky András regényei képviselnek. Sokunk kisebbségi szituációja fikciójukban természetes emberi tapasztalat, élmény, társadalmi tény, a nemzeti, nyelvi, konfesszionális sokféleség pedig a közösség köznapiságának léte. Ennek az öröklött és megélt tapasztalatnak a talaján természetes a kultúrák egymás mellettisége, keveredése, és idegen tőle a nemzetközpontú irodalomszemlélet kizárólagossága. Legyen szó bármely kor államnyelvéről vagy a nemzeti nyelvről.

VIDA GÁBOR: SENKIHÁZA. ERDÉLYI LEKTŰR

MAGVETŐ, BUDAPEST, 2023

Forgách Kinga

Milbacher Róbert 2021 júliusában írt egy cikket az *Élet és Irodalom*ba a magyar magas irodalom lektűrösödéséről. A publicisztikában azzal érvelt, hogy a széppróza „elnöklapjásodott”, szerinte manapság nem az irodalmi alkotás alakítja az olvasót, hanem az olvasói igények az irodalmat. Az író véleménye komoly vitákat indított el, és ennek hatásaként tudható be az is, hogy Vida Gábor új regénye az *Erdélyi lektűr* alcímet kapta. A műfajmegjelölés azonban természetesen ironikus, a *Senkiháza* nem könnyed ponyvairodalom, hanem komplex elbeszélés az az 1930-as, 40-es évek Erdélyének történelmi viharairól.

Vida Gábor ál-lektűrje tehát sokkal inkább társadalmi tabló és krónika, mint szórakoztató szerelmi történet, bár a romantikus szál sem maradt ki belőle. A *Senkiháza* valójában egy, a történelmi regény műfajának dilemmáira és nehézségeire reflektáló izgalmas prózai mű, amely Erdély egyik különösen zűrzavaros és terhelt korszakáról mesél. Az 1936 és 1946 között játszódó történet egy fiktív kisvárosban, a Vársárhelytől nem messze fekvő – beszédes nevű – Namajdon játszódik, amelyet a szerző saját bevallása szerint Nyáradszeredáról mintázott.

A világtól elzárt település inkább falura hasonlít, mint városra, kicsi és jelentéktelen, és semmi sem történhet úgy, hogy azt ne tudja rögtön mindenki. A kisvárost – ahol főként magyarok laknak, de emellett románok, szászok, zsidók és örmények is élnek – egy kívülálló, Kalagor Máté szemszögéből ismerjük meg, aki a cselekmény elején „gyűttmentként” érkezik Namajdra, és aki aztán úgy lesz központi szereplője a helyi közösségnek, hogy egy kicsit mindig idegen marad.

A regény egyik legfőbb erénye éppen a főhős meghatározhatatlan identitása, amely lehetővé teszi, hogy elfogulatlanabb, árnyaltabb nézőpontból tekintsünk rá arra a nehéz időszakra, amikor Erdély hol Magyarországhoz, hol pedig Romániához tartozott. Kalagor Máté származását az elbeszélő a történet kezdetétől lebegteti, és ez így marad végig a regény folyamán: olyan embernek ismerjük meg, akinek a papírjai rendben vannak, de a lelke nincs. A fiatal mérnök tud ugyan magyarul, mégis románfö-

dinek tartják, néha keresgéli a szavakat, elrontja a szórendet. Olykor a román, olykor a magyar hadseregbe hívják be, és kettős életet is él, a havasokban családjá, Bukarestben szeretője van. „Ahány hivatalos irata van, annyi néven szerepel, mondta egy százados Vásárhelyen, amikor végre beszólították az irodába. Čalugăru Matei, Mateiu, Kologor Matei, Kalagor Máté, Cologor Mathias, Bukarestben született 1906-ban, Firtosváralján anyakönyvezték 1916-ban, Kalagor Mátyás néven, mint aki tízévesen született” (337.).

A *Senkiháza* cím éppúgy utalhat Kalagor Máté otthontalanságára, mint a namajdiak hánykódására, ugyanis ahogy a különböző rendszerek, uraságok, határok jönnek-mennek, úgy fordul állandóan a világ is Erdélyben. A cím emellett reflektál a háborút követő kiüresedés-élményre is, amelynek tanulsága szerint itt valójában nem voltak nyertesek, mindenki csak veszített. „Visszajött, és már nincs hova, már ide sem lehet csak úgy. [...] nincs otthon, és nincs már haza, épületek vannak, települések, emlékek, hiányok, fájdalmak és veszteségek, mindez nem adja ki többé a hazát” (408.). A regény központi témája a hazátlanság, amelynek tapasztalata több egyéni sorson és történelmi traumán keresztül átszűrődik.

A könyv fontos szimbóluma egy bizonyos turbina, amely szintén Kalagor Mátéhoz kötődik. Namajdon ugyanis a trianoni békediktátum után a legkorszerűbb technika szerint kiépített, Ganz-féle vízturbina adta az áramot, a berendezés azonban nem működik, amikor a főszereplő

a városba érkezik, ugyanis a generátor rézhuzalait ellopták. Kalagor mérnöki álma, hogy a fejlődést jelképező szerkezetet megjavítsa és újból üzembe helyezze, ám tervét a történelem sok ponton megnehezíti, és bár aztán sikerrel jár, a háború pusztítása végül a vízerőművet is utoléri, nem is történhet másképp.

Mert bár a *Senkiháza* első fele leginkább egy társadalmi tabló a Trianon utáni Erdélyről, idővel egyre nagyobb szerephez jut a regényben a második világháború. Ahogy haladunk előre a történetben, úgy jön egyre közelebb a front Namajdhoz, és egyre tisztábban rajzolódik ki, hogyan válik a hétköznapiokból történelem. Mai olvasóként sok párhuzamot felfedezhetünk az akkori időkkel, nehéz nem a jelenünkre gondolni, amikor városok bombázásáról, ársapkákról, hátravadászokról, rémhírekről és társadalmi megosztottságról olvasunk. Vida Gábor regényének az erőssége azonban éppen az, hogy az elbeszélő nem akar igazságot tenni vagy állást foglalni kérdésekben, hanem csak mesélni akar, annak tudatában, hogy a „hálátlan utókor” mindig többet tud, mint a jelennek kiszolgáltatott, hányattatott sorsú kisémbere. „Hálátlan utókornak lenni könnyű, mert nemcsak azt tudjuk, amit az elbeszélő események hősei nem, hanem azt is, mit sügnánk nekik. [...] Ha én ott lettem volna, ha én csináltam volna, minden egész másként zajlik. Itt és most sem könnyű a dolgokat igazítani vagy elfogadni, ott viszont kiválóan megoldottuk volna az összes megoldatlan feladatot. Ez a mi hálátlanságunk” (7.).

FIZESSEN ELŐ FOLYÓIRATUNKRA 2024-BEN IS



VIGILIA

a kortárs katolikus folyóirat

Ha érdekli, hogy milyen (lesz) a hagyomány gazdagságából élő katolikus egyház a harmadik évezredben, legyen a Vigilia baráti körének tagja! Katolikus teológia, filozófia és szépirodalom

éves előfizetés
(12 lapszám)

10.800 Ft

vigilia@vigilia.hu

VIGILIA
1056

vigilia.hu

SOMMAIRE

LE CHRISTIANISME DANS LES BALKANS

Antal Molnár: Réflexions historiques et historiennes sur les Balkans **Maria Todorova:** Culture balkanique, identité balkanique? **Levente Nagy:** L'identité chrétienne dans la province de Valeria du IV^e siècle d'après les sources archéologiques **István Baán:** La théologie byzantine tardive **Szabolcs András:** Théologies orthodoxes dans les Balkans **Krisztián Csaplár-Degovics:** Les Albanais: une nation aux prises avec les défis des confessions religieuses **Szabolcs Varga:** Loin des Balkans: la Croatie **Beáta Thomka:** Conteur et chercheur des Balkans: Ivo Andrić **András Máté-Tóth:** Hommage à Dževad Karahasan (1953–2023) **Poèmes de Odysseas Elytis et Mile Stojić** **Tibor Görföl:** Philip Sherrard et la poésie grecque moderne Entretien avec **László Német SVD,** l'archevêque de Belgrade

INHALT

DAS CHRISTENTUM AUF DEM BALKAN

Antal Molnár: Historische Überlegungen über den Balkan **Maria Todorova:** Eine einheitliche Kultur und Identität auf dem Balkan? **Levente Nagy:** Christliche Identität in der Provinz Valeria im 4. Jh. nach archäologischen Quellen **István Baán:** Die spätbyzantinische Theologie **Szabolcs András:** Orthodoxe Theologien auf dem Balkan **Krisztián Csaplár-Degovics:** Die Albanen und ihre konfessionellen Herausforderungen **Szabolcs Varga:** Kroatien: fern von dem Balkan **Beáta Thomka:** Ivo Andrić, Erzähler und Erforscher des Balkans **András Máté-Tóth:** Hommage à Dževad Karahasan Gedichte von **Odysseas Elytis** und **Mile Stojić** **Tibor Görföl:** Philip Sherrard und die moderne griechische Dichtung Gespräch mit **László Német SVD,** Erzbischof von Beograd

CONTENTS

CHRISTIANITY ON THE BALKANS

Antal Molnár: Historical Reflection on the Balkans **Maria Todorova:** What is or is there a Balkan culture? **Levente Nagy:** Christian Identity in the Province Valeriana in the 4th Century in the Light of Archeological Sources **István Baán:** Late Byzantine Theology **Szabolcs András:** Orthodox Theologies on the Balkans **Krisztián Csaplár-Degovics:** The Albans and their Confessional Challenges **Szabolcs Varga:** Croatia: far from the Balkans **Beáta Thomka:** Ivo Andrić, Storyteller and Explorer of the Balkans **András Máté-Tóth:** Hommage à Dževad Karahasan Poems by **Odysseas Elytis** and **Mile Stojić** **Tibor Görföl:** Philip Sherrard and Modern Greek Poetry Interview with **László Német SVD,** Archbishop of Beograd



Főszerkesztő: **Görföl Tibor**
Felelős szerkesztő: **Puskás Attila**
Felelős kiadó: **Gájer László**
Főmunkatárs: **Lukács László**
Szerkesztők:
Bende József, Deák Viktória Hedvig, Lázár Kovács Ákos, Patsch Ferenc, Varga Szabolcs, Vörös István
Szerkesztőbizottság:
Bábel Balázs, Heidl György, Hidas Zoltán, Horkay Hörcher Ferenc, Máté-Tóth András, Molnár Antal, Thomka Beáta
Kiadóhivatali titkár: **Fazakas Annamária**
Honlap: **Somfai Boglárka**
Betűtípus: **BROTHER 1816, FreightMicro & Sans**
Lapterv és tipográfia: **Jmtypography**
Tördelés: **Németh Ilona**
Kivitelezés: **VIRTUOZ Kiadó és Nyomdaipari Kft.**
Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024
Szerkesztőség és Kiadóhivatal: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443.
Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu.
Előfizetés, egyházi és templomi árusítás:
Vigilia Kiadóhivatala. 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, posta.hu webshop-ban (eshop.posta.hu/storefront), e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, telefonon +36 1767 8262 számon, levélben a Magyar Posta Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.
A Vigilia számlaszáma: OTP Bank Zrt: 11707024-20373432-00000000.
Előfizetési díj: egy évre 10.800Ft, fél évre 5.400Ft, negyed évre 2.700Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.).
Ára: EU országok: 10.800Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 112\$, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.
Szerkesztőségi fogadóóra: kedd, csütörtök 10–14 óra
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza

SZEMLE

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

LXXXVIII. ÉVFOLYAM

Thomka Beáta:

RITKA GAZDAGSÁGÚ REGÉNYVILÁG

Vida Gábor – SENKIHÁZA. ERDÉLYI LEKTŰR

Forrách Kinga:

Vida Gábor – SENKIHÁZA. ERDÉLYI LEKTŰR

A VICILIA KÖRKÉRDÉSE

2023 november

AZ ISTEN IRÁNTI VÁGY AZ IRODALOMBAN

Báthori Csaba, Hélène Bricout,
Decski Sarolta, Regina Elser,
Györfly Miklós, Kárpáti György,
Mekis D. János és Paul Tiltich
tanulmánya

Acsai Roland, Czigány György,
Filip Tamás, Halmai Tamás,
Iancu Laura, Mohai V. Lajos,
Oláh András, Oravecz Imre
és Szalagy Csilla írása



ISBN 977 004 260 200 5 23011 1200Ft



NKA
Nemzeti Kulturális Alap



MINISZTERELNÖKSÉG

