

VIGILIA



2023 május

VALLÁS ÉS GAZDASÁG

ZSOLNAI LÁSZLÓ *Vallás és gazdaság*

BARITZ LAURA SAROLTA OP – HÉJJ TIBOR –

SZILAS ROLAND FERENC *A Katolikus Egyház társadalmi tanítása*

és annak alkalmazása a gazdasági életben

ÓCSAI ANDRÁS – KELEMEN KÁLMÁN *Hindu éthosz a gazdasági menedzsmentben*

KOVÁCS GÁBOR – VALCSICSÁK ZOLTÁN *A buddhista ökonómia modelljei*

és az Össz nemzeti Boldogság koncepciója

JOHN W. O'MALLEY SJ *A pápai hatalom kialakulása*

CZESŁAW MIŁOSZ *Félelem*

MOGYORÓDI EMESE *Krízis és sors*

Beszélgetés MARKUS ENDERSSEL és BORIS WANDRUSZKÁVAL

VIGILIA 2023 május

VALLÁS ÉS GAZDASÁG

- Zsolnai László: VALLÁS ÉS GAZDASÁG 385
Baritz Laura Sarolta OP – A KATOLIKUS EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSA ÉS ANNAK
Héjj Tibor – Szilas Roland Ferenc: ALKALMAZÁSA A GAZDASÁGI ÉLETBEN 387
Ócsai András – Kelemen Kálmán: HINDU ÉTHOSZ A GAZDASÁGI MENEDZSMENTBEN 395
Kovács Gábor – Valcsicsák Zoltán: A BUDDHISTA ÖKONÓMIA MODELLJEI ÉS
AZ ÖSSZEMZETI BOLDOGSÁG KONCEPCIÓJA 404

TANULMÁNYOK

- Vassányi Miklós: PÜSPÖKI HATALOM, HIERARCHIA, SZERZETESSÉG
NÉHÁNY KORAI SZÍR FORRÁS ALAPJÁN 412

SZÉP/ÍRÁS

- Háy János: NEM ADNÁD; SÖTÉT; EDÉNYEK; MI VOLT ITT (versek) 418
Darvasi László: HALHATATLANOK (regényrészlet) 420
Déri Anna: SZOKÁSJOG; HAJLÁSOD MINTÁJA; BILLEGEK (versek) 428
Száz Pál: AZ ÖNGYILKOSOK HÍDJÁ: A SVATOPLUK ČECH HÍD
(esszé) 429
Németh Béres Csilla: HAGYOD (vers) 439
Halmosi Sándor: A TÖRTÉNET TELE VAN; NEM TUDOM FELIDÉZNI;
BAUHAUSNAK MONDJUK (versek) 441
Czesław Miłosz: FÉLELEM (esszé) 442

KORTÁRS VERS KORTÁRS SZEMMEL

- OsztróLuczky Sarolta: SAJÁT KABÁT. ORBÁN OTTÓ HALLOD-E TE SÖTÉT
ÁRNYÉK CÍMŰ VERSÉRŐL 444

ESSZÉK

- Varga Szabolcs: A ZSINATOK TÖRTÉNÉSZE: JOHN W. O'MALLEY
(1927–2022) 449
John W. O'Malley SJ: A PÁPAI HATALOM KIALAKULÁSA 450

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

- Gájer László: MARKUS ENDERSSEL ÉS BORIS WANDRUSZKÁVAL 455

MAI MEDITÁCIÓK

- Mogyoródi Emese: KRÍZIS ÉS SORS 463

NAPJAINK

- Mezey Katalin: SZÁLAK A GOMBOLYAGBÓL 467

KRITIKA

- Mihálycsa Erika: James Joyce: STEPHEN HERO 470

SZEMLE

- 473 részletes tartalom a hátsó borítón

VALLÁS ÉS GAZDASÁG

Zsolnai László

Gazdaságtudományi
Központ, Corvinus
Institute for Advanced
Studies, Budapesti
Corvinus Egyetem
& Blackfriars Hall,
University of Oxford

A vallás és gazdaság kérdéskörét Max Weber korszakos művei – A *protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (1904–1905) és a *Világvallások gazdasági etikája* (1920) – állították az érdeklődés homlokterébe. Weber és nyomában számos szociológus és közgazdász azt kutatta, hogy a különböző vallási rendszerek miként hatnak a gazdasági fejlődésre. Az összefüggés nem teljesen egyértelmű, de az bizonyos, hogy a kapitalizmus különféle változatainak kialakulásában jelentős szerepet játszottak a nagy világvallások eszméi.

Kevésbe kutatott terület, hogy a vallási és/vagy spirituális eszmék miként befolyásolják a gazdaság működését a gazdasági szervezetek és az egyének szintjén. Előnyt vagy hátrányt jelent, ha a gazdasági szervezetek, illetve annak vezetői és alkalmazottai vallási és/vagy spirituális értékeket is figyelembe vesznek a működésük során – a gazdasági racionalitás követelményei mellett?

A kérdés nem triviális. A gazdasági racionalitás a főáramú közgazdaságtani paradigmát követve materialista és individualista értékelveket testesít meg, míg a vallási-spirituális értékelkötelezettség hátterét transzcendens, nem-materialista világszemlélet adja. Tematikus összeállításunk tanulmányai azt vizsgálják, hogy miként járulhatnak hozzá a vallások és a spirituális tradíciók gazdasági koncepciói a gazdasági működés ökológiai, etikai és humán megújításához. Az antropocén korszak problémái – a klímaváltozás, a biológiai sokféleség vesztesége, az ökoszisztémák összeomlása, a társadalmi egyenlőtlenségek növekedése és a jóléti deficit felhalmozódása – olyan megoldásokat követelnek meg, amelyek túlmutatnak a materialista és individualista gazdasági modelleken. Ebben a szellemi útkeresésben nyújthatnak segítséget a gazdasági spiritualitás innovatív eszméi és jó gyakorlatai.

A *Katolikus Egyház társadalmi tanítása és annak alkalmazása a gazdasági életben* című írásukban Baritz Laura Sarolta OP (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola), Héjj Tibor (Proactive Management Consulting Kft.) és Szilas Roland (Budapesti Corvinus Egyetem) bemutatják a Katolikus Egyház társadalmi tanításának a gazdasági életre vonatkozó legfontosabb üzeneteit. Felvázolják a Katolikus Egyház társadalmi tanításának a főbb alapelveit és fejlődésének meghatározó szereplőit. Zárásként a szerzők a Katolikus Egyház társadalmi tanításának az alkalmazására mutatnak be példákat, felvázolva az „erény struktúrái” gondolat fejlődését, a KETEG egyetemi képzési programot és a Fokoláre Mozgalom vállalkozásainak gyakorlatát.

A *Hindu éthosz a gazdasági menedzsmentben* című írásukban Ócsai András (Budapesti Corvinus Egyetem) és Kelemen Kálmán (Budapesti Corvinus Egyetem) kifejtik, hogy a több ezer éves védikus tanításokban megjelenő hindu éthosz, annak modern értelmezései és az általa inspirált új üzleti modellek releváns válaszokat adhatnak korunk problémáira, Indiában és a világ más részein is. A tanulmány tárgyalja a „spirinomics” és a spirituális intelligencia koncepcióit, valamint az Organic India, az

Aravind Eye Care System és a Krisna-völgy üzleti és társadalmi modelljeit, amelyek a hindu éthosznak a mai gazdaságban való sikeres megvalósítási lehetőségeit szemléltetik.

A buddhista ökonómia modelljei és az Össznemzeti Boldogság koncepciója című írásukban Kovács Gábor (Budapesti Corvinus Egyetem) és Valcsicsák Zoltán (Budapesti Corvinus Egyetem) áttekintik a buddhista közgazdaságtan kialakulását és fejlődését. Összefoglalják a buddhizmusnak a gazdasági élet számára releváns alapelveit és értékeit, valamint ismertetnek négy, a buddhista értékelvek által inspirált vállalkozást. Bemutatják továbbá az Össznemzeti Boldogságot, ezt a Bhutánban alkalmazott többdimenziós, gazdasági-társadalmi-környezeti fejlődési keretrendszert és mutatót, valamint az Össznemzeti Boldogság magyarországi alkalmazásának a kísérletét a budapesti József Attila-lakótelepen.

Reményeink szerint a „Vallás és gazdaság” tematikus összeállítás inspirációval szolgál az olvasóknak a gazdaság és a gazdálkodás mélyebb, egzisztenciális-spirituális dimenziójának a megértéséhez és a megfelelő cselekvési modellek kimunkálásához. Az érdeklődő olvasók további tanulmányokat és eseteket találnak a Budapesti Corvinus Egyetem Gazdaságtudományi Központja által megjelentetett *Gazdaság és vallás. A gazdasági spiritualitás innovatív modelljei* című kötetében, amely szabadon hozzáférhető a következő weboldalon: <http://unipub.lib.uni-corvinus.hu/7537/#>

A KATOLIKUS EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSA ÉS ANNAK ALKALMAZÁSA A GAZDASÁGI ÉLETBEN

**Baritz Laura
Sarlotha OP**

*Sapientia Szerzetesi
Hittudományi Főiskola*

Héjj Tibor

*Proactive
Management
Consulting Kft.*

**Szilas Roland
Ferenc**

*Szervezeti Magatartás
Tanszék, Budapesti
Corvinus Egyetem*

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása a társadalmi élet minden területére kiterjed – azonos pilléreken nyugvó, holisztikus rendszert alkotva, így a gazdasági élet, az üzleti tevékenység, a vállalkozási és menedzsment kérdések is fontos részét képezik ennek a tanításnak. Jelentősége messze túlmutat az egyház híveinek orientálásán, és éppen az utóbbi évtizedekben jelentősen erősödött hatása, például olyan konzultációs folyamatokban, mint a Párizsi Éghajlatvédelmi Egyezmény (COP 21) aláírása, melyben jelentős szerepet töltött be Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikája.¹

A Katolikus Egyház társadalmi tanításának meghatározó jellemzője, hogy a változó világ és az egyház párbeszédéből születik, lényegét tekintve társadalomerkölcsi tanítás, „az emberi együttélés és a társadalom egészét átfogó rend, normarendszer (erkölcsteológia)”.² Egy nyitott, fejlődő rendszer, amely alternatív megoldásokat nyújt egy-egy gazdasági, társadalmi, politikai helyzetre, a keresztény hit alapján. Alkalmas kiindulópontként szolgál számos vallásközi és interkulturális kezdeményezés számára, melyek közül a legutóbbi időszakban a gazdasági élet területén az egész világot behálózó, fiatal generációk ezreit megszólító, Assisi központtal működő *The Economy of Francesco* (2022) rendezvénysorozat³ emelhető ki.

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása 12 pápai enciklikát⁴ és más dokumentumokat (a Hittani Kongregáció 2 nyilatkozatát, püspöki szinódusi dokumentumokat, apostoli buzdításokat és leveleket) tartalmaz. Fontos hangsúlyozni, hogy a Katolikus Társadalmi Gondolkodás (*Catholic Social Thought*), illetve a Katolikus Társadalmi Tradíció (*Catholic Social Tradition*) ennél sokkal bővebb és szélesebb körű irodalmat mondhat magáénak, azon tudományos és népszerűsítő gondolkodók írásait is ideértve, akik a Katolikus Egyház társadalmi tanításából kiindulva vagy ahhoz kapcsolódva fogalmazzák meg javaslataikat.

A Katolikus Egyház társadalmi tanításának gerincét alkotó pápai enciklikákra jellemző a „párbeszédes-stílus, mely nemcsak az elvi és gyakorlati szempontok, a deduktív és az induktív logika ötvözését jelenti, hanem azt is, hogy a pápa számos kérdésben illetéktelennek mondja magát, s felszólítja a helyi és regionális egyházakat és a szakembereket az önálló véleményalkotásra... Sőt, minden keresztény hívő felszólítást kap a társadalmi tanítás ápolására (OA 48–52).”⁵ A gazdasági élettel foglalkozó fejezetek megírásakor a pápák jellemzően közgazdász és más szakértőket kértek fel a közreműködésükre.

**1. A Katolikus
Egyház társadalmi
tanításának
alapelvei,
legfontosabb
dokumentumai és
üzenetei**

¹ Helen Alford – Marina Russo (szerk.): *In a Different Voice. Reflections on Catholic Social Thought from and for Europe*. Angelicum University Press, Rome, 2020.

² Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Szent István Társulat, Budapest, 2005, 18.

³ *Economy of Francesco* (2022). <https://francescoeconomy.org/> (letöltve 2022. augusztus 23.)

⁴ A Katolikus Egyház társadalmi tanításának dokumentumait magyar fordításban az imént hivatkozott, *Az Egyház társadalmi tanítása* (Szent István Társulat, Budapest, 2005) című kötetben olvashatjuk.

⁵ Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása*, i. m. 18.

désre. A Katolikus Egyház társadalmi tanításának elvei és mondanivalója nemcsak a hívőknek, hanem minden jóakarátú embernek szólnak.⁶

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása természetjogi alapokon áll, a tomista (az Aquinói Szent Tamás-i) filozófiára épülve. Ez a filozófiai rendszer abból a felismerésből indul ki, hogy az ember alapvető hajlama a „jó”-ra irányul, az ember alapirányultsága révén az objektív értelemben vett „jó” megvalósítására hivatott. Ez a „jó” a nem hívő ember számára is felfedezhető, belátható és megvalósításra érdemes.

Történetileg a Katolikus Egyház társadalmi tanítása két részre osztható. A XIII. Leó pápaságától (1891: *Rerum Novarum* enciklika) XXIII. János Pál pápaságáig tartó szakaszban (1958 és 1963 között) inkább a természetjogon alapuló, elméleti tudományrendszer dominált, amely deduktív módon, a konkrét követelményeket az elvi tételekből vezette le. A II. Vatikáni zsinatot (1962–1965) követő szakaszban a tanítás magjává a világgal megkezdett párbeszéd vált, ami a Katolikus Egyház társadalmi tanításának újfajta kibontakozását tette lehetővé. A filozófiai alapok mellett megnőtt a társadalomtudományok, főleg a szociológia és közgazdaságtudomány szerepe. A tanítás logikája, stílusa, súlypontjai ennek megfelelően megváltoztak.⁷

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása egyrészt az emberi együttélés és társadalom egészét átfogó normarendszer, erkölcssteológia és társadalometika; másrészt viszont megfogalmazásait az aktuális társadalmi problémák, konfliktusok, ellentmondások és az azok feloldására való törekvés ösztönözték. Különböző történelmi helyzetekben más-más társadalmi és gazdasági kérdések váltak égetővé, igényeltek részletesebb elemzést és megoldási javaslatokat.

1.1. A katolikus társadalmi tanítás alapelvei

Fontos jellegzetessége a Katolikus Egyház társadalmi tanításának, hogy a pápák minden esetben alapoztak elődjeik enciklikáira, ezekből indultak ki saját műveikben, ebben a folyamatban alakult ki az alapelvek alábbiakban részletezett rendszere. Ezek az alapelvek „az emberről szóló, az értelem és a hit által megismert teljes igazság kifejeződései... általános és megalapozó jellegűek, így a társadalmi valóságot a maga összetett mivoltában tekintik...”⁸ A Katolikus Egyház, időbeli állandóságuk és egyetemes jelentőségük következtében úgy mutatja fel ezeket az alapelveket mint alapvető viszonyítási paramétereket, a társadalmi cselekvés elemzésének és irányításának kritériumait. Az egyes alapelvekre ugyanakkor nem külön-külön irányítja figyelmünket, hanem mindig szerves egységben tekinti őket, a maguk összefüggésében és egymáshoz kapcsolódásukban szemlélve azokat. A Katolikus Egyház társadalmi tanításának alapelvei minden alkalmazás esetén kölcsönös egymásrautaltságukban értelmezve a következők:

- *emberi méltóság* mint a tanítás legelső, legalapvetőbb eleme;
- *igazságosság* mint gazdasági, társadalmi, politikai rendezőelv;
- *közjó* mint az állam és az egyének által megvalósítandó gazdasági, társadalmi cél, amely az emberi kiteljesedést, boldogságot helyezi a gazdálkodás és az együttélés középpontjába;

6 Uo. 533.

7 Vö. uo. 17.

8 Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma.* (Ford. Déralatin és Horváth Pál.) Szent István Társulat, Budapest, 2007, 97.

– *szolidaritás*, különös figyelem a szegények, a hátrányos helyzetűek felé, valamint az emberek egymás iránti figyelme, az Én-Te viszony megvalósulása a társadalomban az emberek között;

– *szubszidiaritás* mint a társadalmi rendszer működésének szabálya: az alsóbb szinten álló egyének, csoportok önállóságának és a felsőbb szintek kiegészítő és nem elnyomó attitűdjének a megfogalmazásával. (A szubszidiaritás elve az Európai Unió alapelvei között is megtalálható.)

Ezekon kívül megfogalmazódik még néhány enciklikában a *javak egyetemes rendeltetésének* elve a magántulajdon társadalmi jellegének kapcsán a közjó elvéhez kapcsolódva; a *méltányosság* elve az igazságosság elvének kibővítéseként, amelyet akár egy állam is gyakorolhat; és az *integrált emberi fejlődés* elve, amely a kortárs menedzsment irodalomra is jelentős hatást gyakorolt.

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása és különösen a pápai enciklikák a társadalmi jelenségekre és eseményekre mindig a maguk összetettségében reflektálnak. A következőkben néhány olyan gazdasági témát emelünk ki, melyek egy-egy konkrét történelmi időszakban részletes elemzés tárgyává váltak ennek a komplex megközelítésnek a használatával.

A Katolikus Egyház társadalmi tanításához tartozó első enciklika az 1891. évi *Rerum Novarum*, XIII. Leó pápa tollából, aki kora *kapitalizmusának* jelenségeire, a nagyfokú kizsákmányolásra, a munkásság tarthatatlan helyzetére és a magántulajdon kérdésére reflektált. Marx és Engels tanaira reagálva az *osztályharc kérdésére* is kitért, s eltérően Marxék – a proletárdiktatúrát felvázoló – megoldásától, a pápa a szeretet talajára helyezte a megoldást. A pápa a kibékülés lehetőségét hangsúlyozta – az emberi méltóság és emberség talaján – „a két osztály barátságosan nyújt kezét egymásnak”.⁹ „Sőt, ha a keresztény vallás tanításainak engedelmeskednek, még kevés is a barátság, mert testvéri szeretet fogja egybekapcsolni őket.”¹⁰ Ennek a gondolatmenetnek a megvalósítási lehetőségeire irányul az 1931. évi *Quadragesimo Anno* enciklika XI. Piusz pápa részéről, aki – részben a fasiszta társadalmi rend elemzésén és kritikáján keresztül – az akkoriban létező *hivatásrendek* helyes működtetését javasolja, melyekben szakmák szerint alkotnak közösséget a tőkések és munkások.

A *magántulajdon* fontos témája a *Rerum Novarum* és a *Quadragesimo Anno* enciklikáknak is, ugyanakkor II. János Pál pápa 1987. évi *Sollicitudo rei Socialis* enciklikája szögezi le a legeggyértelműbben, hogy ez az elemi emberi jog nem megszüntetendő – ahogy Marxék állítják –, hanem kiterjesztendő, az emberi természetből fakadó jogosultság. A magántulajdonnak kettős jellege van: egyéni és társadalmi, jogalapja a természetben rejlik, használata azonban az erkölcsi rend kérdése. Ha a magántulajdon használatával kielégítettük a saját és a közvetlen környezetünk szükségleteit, a fennmaradó részt a közjó, a közösség javára kell fordítani, hiszen az anyagi javak, a világ anyagi része (erőforrások, nyersanyagok stb.) az egész emberiség javára teremtetek. Ez a javak egyetemes rendeltetésének elve, a magántulajdon társadalmi irányultsága.

1.2. A pápai enciklikák legfontosabb gazdasági vonatkozású témái

⁹ RN 20. In: Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Az Egyház társadalmi tanítása*, i. m. 39.
¹⁰ RN 21. In: uo. 39.

A *profitról* is új megközelítésben szól a Katolikus Egyház társadalmi tanítása. II. János Pál az 1991. évi *Centesimus Annus* enciklikájában, a célok és az eszközök helyes megközelítését felvezetve fogalmazza meg azt – az alternatív közgazdászok között is elterjedt – tételt, hogy a profit nem cél, hanem eszköz: „Az egyház elismeri a haszon jogszerű funkcióját, mint amely a vállalkozás jó működését jelzi. [...] De mégsem a haszon a vállalkozás egyetlen fokmérője... A vállalkozás célja ugyanis nem kizárólag a haszonszerzés, hanem cél maga a vállalkozás is mint emberek közössége... A profit tehát szabályozó szerepet tölt be a vállalkozás életében, de nem kizárólagos.”¹¹

A *kamattal* kapcsolatos gondolkodás a Katolikus Egyház társadalmi tanításában jelentős fejlődésen ment keresztül. Aquinói Szent Tamás idejében, és a középkor folyamán is a kamat a Katolikus Egyház által elítélt gazdasági kategória volt. Megítélése az új társadalmi-gazdasági összefüggésrendszerben alapvetően megváltozott, XXIII. János pápa 1961. évi *Mater et Magistra* enciklikája, mely a világ addigi fejlődését elemzi, már „normális tőkepiaci kamatról” és a hitelintézetek által megszabott „elviselhető” kamatról ír.¹²

Az *emberközponitú gazdaság* fogalmának az alapjait II. János Pál pápa 1981. évi *Laborem Exercens* enciklikájában rakja le: „az ember tehát, mint személy, a munka alanya... önmaga felől határozni képes alany”.¹³ Az ember tehát, mint test és lélek egysége, önálló alany, nem csupán fogyasztó, erőforrás, munkaerő. A munka a személyre irányul és belső lényegéből fakadó társadalmi vetülettel rendelkezik.

Az *ajándékozás* logikáját hangsúlyozza a 2009. évi *Caritas in Veritate* enciklikájában XVI. Benedek pápa, aki – hasonlóan elődjéhez, XIII. Leóhoz – a szeretet és az igazság talajáról elemzi a 20. század végi és a 21. század eleji világeseményeket. Rávilágít ezeknek az alapvető értékeknek a részben elfeledett, helyes értelmezésére és elválaszthatatlanságára, és javaslatokat vázol fel korunk gazdasági-társadalmi dilemmáira.

A legutóbbi években különösen kiéleződő *ökológiai válság* is jelentős szerepet tölt be a Katolikus Egyház társadalmi tanításában. Már a püspöki szinódus *De Iustitia in Mundo* kezdetű, 1971. évi záródokumentumában leszögezik a püspökök, hogy az élethez nélkülözhetetlen javak, mint levegő, víz, maga a bioszféra nem kimeríthetetlen, hanem „védelmünkre és éberségünkre szorul”.¹⁴ Ez a téma az idő előrehaladtával egyre markánsabb hangsúlyt kapott a pápáknál, II. János Pál a *Sollicitudo rei Socialis* és a *Centesimus Annus* enciklikákban, valamint a Béke Világnapjára írt leveleiben és felszólalásaiban részletesen kitért a környezeti problémákra. Ferenc pápa egy egész enciklikát, a 2015. évi *Laudato si'* enciklikát szentelte az ökológiai és a vele együtt kibontakozó gazdasági és társadalmi válságnak.

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása nem felülről erőltetett, belterjes tanrendszer. Az enciklikák „minden jóakarátú ember” megszólítására törekszenek, hiszen a vizsgált kérdések és válaszok keresése minden ember számára lehetőség, s a „jó” felismerése és a „közjó” megvalósítása mindannyiunk feladata. A Katolikus Egyház társadalmi tanításához kap-

1.3. A Katolikus Egyház társadalmi tanításának meghatározó szereplői

¹¹ CA 35. In: uo. 561.

¹² MM 134. In: uo. 134.

¹³ LE 23, 24. In: uo. 377.

¹⁴ IM 8. In: uo. 352.

csolódó közös gondolkodási folyamatban keresztény és nem keresztény közgazdászok és más gondolkodók egyaránt részt vállalnak. A teljesség igénye nélkül felsorolunk néhány olyan kortárs közgazdászt, akik munkásságukkal példát mutatnak erre.

Stefano Zamagni, a Bolognai Egyetem közgazdászprofesszora, Ferenc pápa tanácsadója, a boldogság közgazdaságtanának és a civil gazdaságnak a jeles képviselője. Az ő munkássága nyíltan épít a Katolikus Egyház társadalmi tanítására, éppúgy, mint számos publikációjában szerzőtársa, Luigino Bruni, aki a Közösségi Gazdaság (*Economy of Communion*) vállalkozói mozgalom elnöke és a boldogság közgazdaságtanának szakértője.¹⁵ Helen Alford, a Pápai Szent Tamás Egyetem (Angelicum, Róma) professzora szintén közgazdasági szakértőként képviseli a Katolikus Egyház társadalmi tanítását.¹⁶ Számos munkájában és előadásában tesz tanúságot a Katolikus Egyház társadalmi tanításáról John Kavanaugh jezsuita szerzetes, a *Krisztus követése egy fogyasztói társadalomban* című könyv szerzője.¹⁷ A magyar közgazdászok közül fontos megemlítenünk a néhai Muzslay Istvánt, aki a Leuveni Egyetem közgazdász professzoraként számos fontos munkát írt a Katolikus Egyház társadalmi tanításáról.¹⁸

A Katolikus Egyház társadalmi tanításához kapcsolódó diskurzus létrehozását illusztrálанд érdekes lehet bemutatni az „erény struktúrái” körül zajló eszmecserét. Hasonlóan a bűn struktúráinak gondolatához, létezik az erényeknek is struktúrája, melyet a „jóakarátú emberek” léte és tevékenysége alkot. Ennek a gondolatnak a felépülése több különböző forrásból eredeztethető:

Elisabeth Leseur (1866–1914) francia író nő az „erények struktúrái” tétel első világi megfogalmazója, de nem ezzel a címkével. Így ír egy párizsi lapban: „Minden lélek, mely magasabbra tör, emeli a világot is”.¹⁹

II. János Pál pápa hivatkozik rá és épít a gondolataira az 1984. évi *Reconciliatio et poenitentia* apostoli buzdításában, s így fogalmaz: „[az emberi szolidaritás] ...a szentek egyességének, ennek a mély és csodálatos titoknak a vetülete...”²⁰

Robert H. Frank neves amerikai közgazdász, számos gazdasági tárgyú könyv szerzője a *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments* című könyvében azt írja, hogy „a jó viselkedés ragályos”,²¹ s számos kísérletet ír le, amelyben az emberek nem csaltak, nem játszották ki egymást, pedig az anyagi érdekük azt diktálta volna.

Mind a három szerző hasonló gondolatot fogalmaz meg: az ember alapvető hajlamát a „jó”-ra, s ennek lehetséges kihatását az emberi közösségre és a társadalomra. Az „erény struktúráinak” felépülésére irányuló

2. A Katolikus Egyház társadalmi tanításának gyakorlati alkalmazásai

2.1. Az erény struktúrái: példa a KETT elméleti foglaimnak fejlődésére

¹⁵ Luigino Bruni & Stefano Zamagni: *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*. Peter Lang, Oxford, 2007.

¹⁶ Helen Alford – Marina Russo (szerk.): *In a Different Voice. Reflections on Catholic Social Thought from and for Europe*, i. m.

¹⁷ John F. Kavanaugh: *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban*. (Ford. Jávorné Barsi Boglárka.) Altern-csoport – Ursus Libris, Budapest, 2003.

¹⁸ Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*. Márton Áron Kiadó, Budapest, 1995.

¹⁹ Elisabeth Leseur: *Journal et pensées de chaque jour*. Gigord, Paris, 1918, 31.

²⁰ *Reconciliatio et poenitentia*, 16.

²¹ Robert H. Frank: *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2004, xii.

teljesebb megértésünket mindhárman eredeti módon, egymást kölcsönösen gazdagítva szolgálják.

2.2. A Katolikus Egyház társadalmi tanítása az akadémiai életben

A Katolikus Egyház társadalmi tanításának érvényesüléséhez fontos, hogy megjelenjen az egyetemi oktatásban is. A fiatalabb generációk ezen az úton sajátíthatják el a korábbi gondolkodók hosszú évtizedek alatt egymásra építkező felismeréseit és kaphatnak inspirációt arra, hogy saját hozzájárulásukkal gazdagítsák az aktuális társadalmi-gazdasági dilemmák megoldáskeresésének a folyamatát. A Katolikus Egyház társadalmi tanítása a kérdéseket a maguk komplexitásában, különböző diszciplínák szintézisében igyekszik megragadni. A katolikus egyetemeken világszerte arra törekcszenek, hogy a Katolikus Egyház társadalmi tanítása ne csak a teológiai fakultások tantervében szerepeljen, hanem egyfajta összekötő kapocsként szolgáljon a teológiai, a szociológiai és közgazdaságtudományi, illetve gyakran a természettudományi fakultások között (például bioetikai vagy technológia kérdések kapcsán).

Magyarországi példaként egy egyetemeken és országhatárokon átvélő együttműködést említünk meg, amely 2008 óta három felsőoktatási intézmény, a római Szent Tamás Egyetem (Angelicum), a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a Budapesti Corvinus Egyetem közös erőfeszítéseként valósulhatott meg. A Keresztény Társadalmi Elvek a Gazdaságban (KETEG) elnevezésű kétéves posztgraduális képzés, a hallgatók számára széles körben elérhető választható tárgyak, számos konferencia, könyv és oktatási segédanyag ennek az együttműködésnek a gyümölcsei. Központjában az a felismerés áll, hogy a Katolikus Egyház társadalmi tanításának fejlődéséhez és kibontakozásához egyaránt szükség van a korszerű gazdasági és menedzsment ismeretekre, ugyanakkor a filozófiai és teológiai gondolkodás sok évszázados hagyománya és aktuális eredményei szintén hozzájárulhatnak az aktuális társadalmi-gazdasági kihívások értelmezéséhez és megoldásához.

2.3. A Katolikus Egyház társadalmi tanításának alkalmazása a vállalati gyakorlatban

Elengedhetetlen, hogy vállalkozások is törekedjenek a Katolikus Egyház társadalmi tanításának megvalósítására. Ezek a vállalkozások az emberi méltóságból indulnak ki, a közjót szolgálják, alkalmazzák a szubszidiaritást és megélik a szolidaritást. Erre mutat példát – az elmélet szintjén is, és szer- te a világon sok, ennek megfelelően működő vállalkozással – a Katolikus Egyházból indult, de minden felekezet, vallás, sőt nem hívő felé is nyitott Fokoláre Mozgalom. A „Közösségi Gazdaság” (*Economy of Communion*) koncepciója szerint a társadalmi problémák megoldásában a Katolikus Egyház társadalmi tanítása szerinti vállalkozások tudnak jelentős segítséget nyújtani, melynek gyakorlati megvalósíthatóságát már a világ valamennyi kontinensén megtalálható több mint 800 ilyen elven működő vállalkozás bizonyítja, amelyek közül 463 Európában található, 220 Dél-Amerikában, 26 az USA-ban, 18 Ázsiában és 84 Afrikában.²²

Az emberi méltóság megélése az ilyen cégeknél akkor válhat valósággá, ha az emberi személy transzcendens méltóságának tiszteletben tartásán alapul, ezért mindenki tiszteletet és figyelmet érdemel. „Ezáltal az embert sohasem lehet úgy kezelni, mint egy dolgot vagy csupán mint nyereség-

forrást.”²³ Az ember személy, és nem tekinthető „profitot termelő humán erőforrás”-nak, azaz eszköznek a tulajdonosi érték maximalizálásához, hanem – mind a teológiai, mind a kanti megközelítés alapján – önmagában is „cél”.²⁴

Ez megnyilvánul a munka és munkahely jellemzőiben egyaránt. Vezetőként biztosítani kell, hogy az ösztönző hatású legyen, értelmes feladatok elvégzésére nyújtson lehetőséget, ami a dolgozókból az elégedettség érzetét váltja ki. Fontos a megbecsülés, és az elismerésen alapuló önállóság lehetősége, valamint a tanulási, fejlődési lehetőségek biztosítása. A munkahely szempontjából pozitív érték a jól-lét, a biztonság és a munkavédelem megléte, az egyenlő elbírálás és egyenlő esélyek tudata, a véleménynyilvánítás lehetősége és az igazságos bérezés.²⁵

A közjó szolgálata a Katolikus Egyház társadalmi tanítása szerinti cél támogatását jelenti, ami az „integrált emberi fejlődés”, és meghatározható úgy is, mint „az *egész* ember és *minden* ember fejlődése”.²⁶ Egy vállalkozás esetében ez azt jelenti, hogy az összes érintettre tekintettel kell lenni, és nem kizárólag az anyagi értékteremtés terén. Tehát nemcsak a tulajdonos érdeke számít, hanem az összes többi érintett is – még a céggel közvetlen kapcsolatban nem lévő, de a környezetében élő rászoruló is –, és az érintetteket a maguk teljességében, az anyagi, intellektuális és a lelki vonatkozásban is tekintetbe véve. Így jutunk el az alábbi holisztikus értékmátrixhoz.

A szintek és az átfogó érintetti lista integrációja teljes értékmátrixot ad ki – a közösségi gazdaság ennek teljességét célozza meg

Érintettek Szintek	Tulajdonos	Dolgozók	Vevők	Szállítók	Társadalom	Jövő generációk	Rászorulók
Lelki							
Intellektuális							
Anyagi (Pénzügyi)							

Forrás: Héjj Tibor: *Human Dignity in Managing Employees* (2019)

Fontos aspektus a szubszidiaritás, melynek egy vállalkozás életében az a lényege, hogy nem az emberek helyett, hanem a kompetenciáik kihasználását kiegészítve érjük el a célokat. Ez a vezetésben is más hozzá-

23 Domènec Melé: “Human Quality Treatment”: Five Organizational Levels. *Journal of Business Ethics* 120 (2014/4), 457–471. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1999-1>

24 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (Ford. Berényi Gábor.) Gondolat, Budapest, 1991.

25 Sharon C. Bolton: Being human: dignity of labor as the foundation for the spirit-work connection. *Journal of Management, Spirituality and Religion* 7 (2010/2), 157–172.

26 XVI. Benedek: *Caritas in Veritate*, 18.

állást igényel: az „uralkodó vezető” helyett a „szolgáló vezető” típusát. A „szolgáló vezetés” fogalom körülbelül öt évtizeddel ezelőtt honosodott meg, amikor Robert K. Greenleaf ezt a fogalmat létrehozta: „A szolgáló vezető elsősorban szolgál... Az a természetes érzés fogja el a személyt, hogy szolgálni szeretne, elsősorban szolgálni. Ezt követően egy tudatos döntést hoz és a vezetésre törekszik. Ez a személy élesen különbözik attól, aki elsőként vezet, talán azért, mert szüksége van egy szokatlan hatalmi vágy enyhítésére vagy anyagi javak megszerzésére... A vezető, aki először szolgál és a vezető, aki először vezet, két szélsőségesen eltérő típus.”²⁷ Ez a megközelítés az alkalmazottakra vonatkozólag a munkahelyi jól-lét révén manifesztálódik, melybe beletartozik az alábbi dimenziók mindegyike: társadalmi, pénzügyi, érzelmi, intellektuális, spirituális, kulturális, foglalkozási, környezeti és fizikai.

A szolidaritás is megélhető a vállalkozások világában. Miután a Fokoláré Mozgalom alapja a világméretű egység, sőt testvériség elősegítése, így ez az aspektus kiemelten fontos, hiszen: „A szolidaritás különös módon emeli ki az ember belső természetét, a méltóságra és a jogokra vonatkozó egyenlőséget, valamint az egyének és a népek egység felé vezető egyre elkötelezettebb közös útját.”²⁸ A Közösségi Gazdaság talán legsajátosabb jellemzője, ahogy ezt megéli: a megtermelt nyereség egy jelentős részét a szegénység elleni harcra adományozza, hiszen már Mózes 5. könyvében elhangzik a parancs: „Ne legyen köztetek szegény!” (15,4). Érvényesül a gazdasági fenntarthatóság, hiszen nem a teljes nyereség fordítódik erre a célra, viszont a korábban bemutatott holisztikus értékmátrixba éppen ezért kerülnek be a rászoruló is, akiket a cégek elsősorban anyagilag tudnak segíteni, de intellektuálisan és akár lelki téren is. Ennek érdekében a hátrányos helyzetűek segítése preferáltan személyes formában valósul meg. Az ilyen cégek tulajdonosai tehát elsősorban másokért vállalkoznak és komplexen élik meg a Katolikus Egyház társadalmi tanításának szellemiségét és spiritualitását, a gazdaságot is az isteni szeretetterv keretében szemlélve.

3. Következtetések

A katolikus hívek számára fontos, hogy megismerjék és gyakorolják a Katolikus Egyház társadalmi tanítását a gazdasági életben is. Lényegbevágó, hogy elkerüljük a „morális skizofrénia” csapdáját: kereszténynek nem csak a templom falai között kell lenni, a gazdasági aktivitás, a vezetés és a munkavégzés, a társadalmi és ökológiai kérdések tekintetében egyértelmű útmutatás létezik arra nézve, hogy mi a jó keresztény élet.

A nem keresztény, ugyanakkor az etikus, emberséges, fenntartható társadalmi és gazdaság alternatívákat keresők és építők számára a Katolikus Egyház társadalmi tanítása támpontokat és szellemi muníciót adhat, és gyakorlati példákat, tapasztalatokat, lehetséges együttműködő partnerséget nyújt. A Katolikus Egyház társadalmi tanítása a katolikus hitből fakad, de univerzális etikai alapelveket, a természetjog törvényeit követi, amely vallási hovatartozástól függetlenül összekötheti az igaz és jó élet keresőit.

²⁷ Robert K. Greenleaf: *The Servant as Leader*. Robert K. Greenleaf Publishing Center, 1970.

²⁸ II. János Pál pápa: *Sollicitudo rei Socialis*, 40.

HINDU ÉTHOSZ A GAZDASÁGI MENEDZSMENTBEN

A mai globalizált világban a kontinensnyi nagyságú India az egész emberiséget is sújtó ökológiai, társadalmi, gazdasági válságokkal szembesül. A fejlett országokhoz hasonlóan India is hozzájárul a globális éghajlatváltozáshoz: az 1950-es évek óta növekvő mértékben túlhasználja a rendelkezésére álló természeti erőforrásokat, az ország ökológiai lábnyoma 2018-ban háromszorosa volt biokapacitásának.¹ E problémák hátterében a modern, materialista értékek által uralt, piac- és növekedésközpontú, rövid távú haszonmaximalizálásra törekvő gazdasági és pénzügyi rendszer, illetve a fenntarthatatlan termelési és fogyasztási minták fedezhetők fel.²

India az 1991-es gazdasági válságig protekcionista gazdaságpolitikát folytatott, a pénzügyi nehézségekből való kilábaláshoz azonban meg kellett nyitnia és liberalizálnia kellett a gazdaságát. A szabadpiaci rendszer meghonosodása után India mára a világ egyik leggyorsabban növekvő gazdaságává vált. A globalizált piacok által irányított gazdasági erők és folyamatok azonban szöges ellentétben állnak a több ezer éves indiai spirituális értékekkel és etikával. Erre az értékkonfliktusra és a hindu éthoszra épülő sajátos indiai menedzsmentmodell hiányára hívta fel a figyelmet S. K. Chakraborty (1940–2018), a Kalkuttában működő Indian Institute of Management keretei között létrehozott Management Centre for Human Values alapítója. Hangsúlyozta, hogy a jelenkori India problémáira a spirituális hagyományok megerősítése, a magasabb rendű emberi értékekre és a hindu éthosz modern képviselőinek (Rabindranáth Tagore, Szvámi Vivékánanda, Mahátma Gandhi, Sri Aurobindo) a tanításaira épülő vezetési stílus és módszer nyújthat megoldást.³

A gazdasági liberalizáció és privatizációk sora Indiában a gyors GDP növekedés, a vezető társadalmi rétegek anyagi jólétének robbanásszerű növekedése mellett a fokozódó egyenlőtlenséget, a nyomornegyedek terjedését, a társadalom peremén marginális munkaerőpiaci helyzetben lévők és a hajléktalan gyermekek számának megugrását is magával hozta. A szerencsésebb helyzetben élő fiatalok jól fizető állások reményében küzdenek, hogy minél jobb iskolákban tanulhassanak, és csatlakozhassanak a jól fizetett menedzserek táborához. A városi szegények azonban egyre kilátástalanabbnak érzik a jövőt, és az indiai társadalom fokozatosan

Ócsai András

Gazdaságtudományi Központ,
Corvinus Institute for
Advanced Studies,
Budapesti Corvinus
Egyetem

Kelemen Kálmán

Gazdálkodástudományi
Doktori Iskola, Budapesti
Corvinus Egyetem

1. India mai problémái

1 Global Footprint Network: Country Work – Ecological Deficits and Reserves. <https://www.footprintnetwork.org/our-work/countries/> (letöltve: 2022. július 31.)

2 Club of Rome. <https://www.clubofrome.org/> (letöltve: 2022. augusztus 6.); László Zsolnai: *Post-Materialistic Business – Spiritual Value-Oriented in Renewing Business*. Palgrave Pivot, London, 2015, DOI: 10.1057/9781137525987; Paul Shrivastava – László Zsolnai – David Wasieleski – Mark Stafford-Smith – Thomas Walker – Olaf Weber – Cary Krosinsky – David Oram: Finance and Management for the Anthropocene. *Organization and Environment* 32 (2019/1), 26–40. DOI: 10.1177/1086026619831451

3 Sanjoy Mukherjee – László Zsolnai: Ancient Indian Wisdom for Modern Business. In: Sanjoy Mukherjee – László Zsolnai (szerk.): *Global Perspectives on Indian Spirituality and Management – The Legacy of S. K. Chakraborty*. Springer Nature, Singapore, 2022, 3–14. DOI: 10.1007/978-981-19-1158-3_1

szétszakad. Noha a COVID-járvány miatt mélypontra zuhanó növekedési ütem hozhatott volna kijózanodást, India a jövőjét továbbra is egyoldalúan a GDP növekedéséhez köti, és 2025-re a világ ötödik legnagyobb gazdaságává válást tűzte zászlajára.⁴

A gazdasági növekedés fokozására összpontosít az indiai miniszterelnök, Narendra Modi által meghirdetett „Make in India” program is; figyelmen kívül hagyva az erőltetett növekedés ökológia és társadalmi hatásait. A nagyra törő kezdeményezés célja, hogy India egy évtizeden belül globális feldolgozóipari központtá váljon. Ennek érdekében a megcélzott 25 ágazatban az éves növekedési ütemet 12–14 százalékra akarják emelni, 100 millió új feldolgozóipari munkahelyet hoznának létre, és elérnék, hogy 2025-re e szektorok adják az ország GDP-jének legalább a negyedét.⁵ Az időközi eredmények alapján javult ugyan az ország globális versenyképessége, logisztikai teljesítménye és a külföldi működőtőke-befektetések vonzása, de az ambiciózus célokat megközelíteni nem tudják. A növekedés nyitott új lehetőségeket, jobb munkahelyeket és magasabb fizetéseket sokak számára, de szinte minden más megfontolást (mint például az ökológiai fenntarthatóság, a társadalmi szolidaritás, vagy az egyenlő esélyek biztosítása) kiszorít a döntéshozók gondolkodásából. Óriási károkat okoz a kiterjedt korrupció a pénzügyi, gazdasági gyakorlatban, ami a társadalom szinte minden szféráját érinti. A mindennapi életben sokak által személyesen is megtapasztalt korrupció rombolja a fiatalabb generációk etikai értékalkötelezettségét is, ami tovább nehezíti a problémákkal való sikeres szembenézést.

2. A védikus hagyomány és annak modern értelmezése

Az ókori Indiában a szellemi megismerésre, a valódi, végső tudásra való törekvést minden fölé helyezték, ebben látták az élet valódi célját. A védikus bölcsesség tudományát a hagyomány szerint hat iskola (*darsana*) tanította, mindegyik kicsit eltérő filozófiai perspektívából. Ez a hat iskola a nyája, vaisésika, számkhja, jóga, mímásza és a védanta.

Ezeket a filozófiai iskolákat tekintik olyanoknak, amelyek megfelelnek a Védákban leírt alapelveknek. Nyugati olvasó szemével olykor elmentések találhatók közöttük, amelyek élesen szembeállíthatók volna egymással e rendszereket, ám a bennük mutatkozó ellentmondás csak látszólagos. E bölcséleti rendszerek mindegyike a megismerési fokozat (Vidjá-fokozatok) egyikéhez csatlakozik, s az illető fokozat sajátos szempontjából magyarázza a létezés problémáit. Ezt a toleranciát erősítette, hogy az indiai bölcsék nem azt tanították, hogy mi az igazság és milyen a valóság, hanem azt a módszert és szellemi utat kívánták megmutatni, amelyen keresztül az ember eljuthat a (végső) valóság megtapasztalásához. Az indiai látásmód szerint a Valóság egy, de az oda vezető út egyéneként különböző lehet.⁶

4 Manesh L. Shrikant – Jagdish R. Rattanani: Time for Business Schools to Teach Spirituality. In: Madhumita Chatterji – László Zsolnai (szerk.): *Ethical Leadership – Indian and European Spiritual Approaches*. Palgrave-Macmillan, London, 2016, 275–296. DOI: 10.1057/978-1-137-60194-0_16; Jagdish R. Rattanani: Teaching Ethics to Management Students in a Growth-Obsessed India. In: Sanjoy Mukherjee – László Zsolnai (szerk.): *Global Perspectives on Indian Spirituality and Management – The Legacy of S. K. Chakraborty*, i. m. 381–392. DOI: 10.1007/978-981-19-1158-3_31

5 Make in India. <https://www.makeinindia.com/> (letöltve: 2022. augusztus 8.)

6 Baktay Ervin: *Szanatána dharma. Az örök törvény. A hindu világszemlélet*. Révai, Budapest, 1936;

A védánta filozófia a klasszikus indiai világnézeti iskolák közül a legismertebb és máig hatóan a legfontosabb. Az indiai rendszerek közt ez a legnagyobb jelentőségű, a hinduk joggal tekintik a bölcelet betetőzésének, melyre neve is utal, a „véda-anta” jelentése: „végső tudás”.

A védánta tanítások legfontosabb alapszövegei az Upanisadok, a Brahmaszútrák (Védánta-szútra), melyek az Upanisadokban foglalt tanítások nagyon tömör, magyarázatai; és a Bhagavad-gíta („A Magasztos szózata”), a Mahábhárata című eposz híres verses dialógusa.

A védánta tanítások ontológiai és kozmológiai kérdések mellett főként az Abszolútum, a Brahman mibenlétét és természetét, a világ keletkezését és fejlődését, valamint az egyéni, személyes lét problémáját fejtik ki. Kiemelt téma az embernek a világhoz és Brahmanhoz fűződő viszonya, az Átman (egyéni lélek, Önvaló) – Brahman párhuzam, az emberlét hivatása, a lélek vándorútja, a szenvedésteli létből való megszabaduláshoz vezető utak, valamint az üdvösség kérdése. Közös a védánta irányzataiban, hogy valamennyi elfogadja a lélekvándorlás (szamszára) létezését, valamint azt, hogy az egymás után következő testesülésekben a lélek korábbi tetteinek a következményét éli meg (karma).⁷

A védánta iskolái közül a nyugati kultúrkörben a legismertebb a Sankara nevéhez kötött advaita (kettősség nélküli) védánta iskola. Eszerint csupán egyetlen dolog létezik, a Brahman, az örök, tiszta szellem, minden más csak illúzió, a világ is, az egyéni tudatok különbözősége is.

A végső valóság, amelyet meg kell ismerni, maga a Brahman. A világ a Brahmanból fakad, ám mégsem azonos vele. A világ megismerése tehát még nem Brahman ismerete, azonban a Brahman megismerése a világ ismeretét is jelenti. A Brahman túl van a tapasztalati észlelésen, mégis megismerhető kinyilatkoztatások által.⁸

A világon mindennek megvan a célja, küldetése, az emberi életnek is, amely a lelki fejlődés, Brahman kutatása. Az ind bölcsek a lelki kutatást tartják igazán emberhez méltó életnek. Az élet végső célja a megszabadulás (*móksha*), azaz az újjászületések végtelen sorozatából, a szenvedésteli létforgatagból való kijutás.

E létforgatagból való végleges megszabadulás a védánta szerint a tudás segítségével lehetséges. Ennek a tudásnak két szintje van: az apara-vidjá, vagyis általános tudás, ahová a köznapi tudományos ismereteken kívül a valóság mélyebb, rejtett összefüggéseinek ismerete is tartozik. A másik, a magasabb rendű tudás (*para-vidjá*), a végső valóságot kifejező „Tat tvam aszi” (Te Az vagy!) felismerése és személyes megtapasztalása. Ezen a tudásszinten nyilvánvalóvá válik a szubjektív és objektív végső azonosága, az, hogy minden ember kezdettől magában hordozza a brahman természetét, az isteni szellemiséget, sőt végső lényegét tekintve azonos vele.⁹

A megszabadulás csak e felsőbb tudás segítségével lehetséges, melynek előfeltétele az erkölcsi megtisztulás, a tudati szennyeződések, vágyak

Héjjas István: *India ősi bölcsessége. Az indiai eredetű vallások filozófiája és létszemlélete*. INOK, Budapest, 2006.

7 Malik Tóth István (szerk.): *Az egység tanítói. India misztikája*. Filosz, Budapest, 2013.

8 Sankara: *A Brahma-szútra magyarázata*. (Ford. Ruzsa Ferenc.) Kossuth, Budapest, 1996.

9 Christopher Bartley: *Védánta: Advaita Vedánta and the Schools of Vedánta*. In: Knut A. Jacobsen – Helene Basu – Angelika Malinar – Vasudha Narayanan (szerk.): *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*. 2018. DOI: 10.1163/2212-5019_BEH_COM_9000000078

és szenvedélyek felszámolása. Aki eléri a felsőbb tudást, felülemelkedik minden megkülönböztetésen.

A 19. század közepétől színre lépő indiai bölcsek és tanítók felismerték, hogy a védánta tanításai a nyugati embert foglalkoztató számos kérdésre és problémára adnak magyarázatot a személyiség pszichés és szociális vonatkozásaitól az én fejlődésének folyamatán át a lét végső céljának felismeréséig. Hatásosan közvetítették, hogy a védikus tudás minden ember számára használható, az élet bármely szakaszában, és megfelelő, egyéni utakat kínál az önfejlesztéshez.

E nagyhatású tanítók, mint például Rabindranáth Tagore, Szvámi Vivékánanda, Mahátma Gandhi és Sri Aurobindo hitelesen mutatták meg, hogy a védánta nem az aszkézisre való felhívás. Nem kéri a gyakorlót, hogy hagyjon fel a fizikai világban való részvétellel, vagy kerülje a fogyasztást. A materiális vágyak és célok helyett az önismeret útját nyitja meg előttük. Rávilágítottak, hogy minden emberben ott lakozik az istenség, amely fokozatosan megmutatkozhat az életében a spirituális fejlődése által.

A bráhmín család sarjaként született Rabindranáth Tagore mély ismerője volt az indiai klasszikus írásoknak, eposzoknak, az Upanisadoknak. Műveiben virtuóz módon közvetítette az ezekben gyökerező metafizikai tanításokat. Szerinte a vallás az emberi lét lényege: az ember belső természetének a kifejeződése. Tagore ellenezte a vallási fanatizmust, az aszkézist, a dogmatizmust, és azt állította, hogy nincs konfliktus a tudomány és a vallás között. Hangsúlyozta az oktatás fontosságát, és a védikus hagyományokon alapuló iskolákat alapított.

Szvámi Vivékánanda az indiai vallásbölcselet klasszikusa, az elsők közt közvetítette a védánta filozófia tanításait és a jóga gyakorlati útmutatásait a nyugati világ számára. Megkísérelte összeegyeztetni az indiai vallás szellemiségét a nyugati anyagi haladással, melyek szerinte kiegészítik egymást. Minden vallás lényegi egységét hirdette, kiemelve, hogy a különböző vallások ugyanahhoz a célhoz vezetnek, még ha más-más úton is. A védák egyetemes, humanista oldalát, a szolgálattételt szorgalmazta, hangsúlyozván, hogy az emberiség szolgálata Isten szolgálata is. Szvámi Vivékánanda a gyakorlatba is átültette tanításait. Küzdött az indiai szegénység, valamint a kasztrendszer akkori formája ellen. Hangsúlyozta a fiatalok pozitív attitűdű oktatásának a fontosságát, és figyelmeztetett a nemek közötti megkülönböztetés igazságtalanságára, mivel a léleknek nincs se neme, se kasztja. Hangsúlyozta, hogy egy nemzet fejlődésének legjobb fokmérője a nőkkel való bánásmód minősége.

Mahátma Gandhi vezérő eszméje az erőszak nélküli élet volt. Társadalmi gondolkodásának alapkövei vallási eredetűek (igazság – *szatja*; erőszakmentesség – *ahimszá*; az igazsághoz való ragaszkodás – *szatjágراها*). Gandhi elkerülendőnek tartotta, hogy az indiai társadalom a Nyugat életmódját utánozza. Szerinte a nyugati életmód alapja a fogyasztás, amely indukálja az anyagi vágyak folyamatosan bővülő áradatát. Úgy vélte, hogy ez nem segíti az ember morális fejlődését, mert a mértéktelen fogyasztás megöli a nemes, egyszerű és erkölcsös életmódot, és eltéríti az embereket az élet magasabb rendű céljának a megvalósításától.

Sri Aurobindo tanítása szerint az univerzum jelenségei mögött jelen van a minden dolog Énjének a Valósága, amely egy és örökkévaló. Sri Au-

robindo a tudat evolúciójának lehetőségét tárta az emberek elé és ennek eléréséhez a jóga gyakorlását jelölte meg. Szerinte a tudat fejlesztésével találhat rá az ember a belső, közvetlen tudásra és a tapasztalásra. Jógájának célja az egyén belső ön-fejlődése, amely által mindenki fel tudja fedezni a mindenben jelenlévő Egyetlen Ént, és elérheti a magasabb spirituális tudatot, amely istenivé teszi az emberi természetet. Az Ó szavaival: „Isten gyermekei vagyunk, és olyanná is kell válnunk, mint Ó Maga.”

Létezik olyan menedzsmentfilozófia és vannak olyan innovatív vállalkozások, amelyek a hindu éthoszt a modern üzleti élet keretei között is képesek értelmezni és hatékonyan megvalósítani.

S. K. Chakraborty szerint a védánta, Mahátma Gandhi sarvodaya mozgalma, valamint Sri Aurobindo, Swami Vivékánanda és Rabindranáth Tagore tanításai alapján túl kell lépni az uralkodó nyugati fogyasztói kultúrán, az ipari technológia és a kapitalista gazdaság materialista értékein. A nyugati közgazdaságtant szerinte fel kell váltania a szellemnek alárendelt közgazdaságtannak („spirinomics”), mert csak a létezők összekapcsolódottságát belátó spirituális attitűd vezethet el a fenntartható gazdasági működéshez. A globalizáció, az ökológiai válság, a szegénység, a természet és az emberi lények kizsákmányolásának problémáit a tradicionális hindu bölcsességből táplálkozó „Rājarshi (király, bölcs) vezetés” segítségével tekintette orvosolhatónak. E koncepció szerint az tud másokat jól vezetni, aki képes önmagán uralkodni. Az ideális vezető először önmagán gyakorolja a vezetést, amely során a személyiségén keresztül megnyilvánítja a benne rejtőző Szellemet. Ezután kaphat felhatalmazást mások vezetésére, és teremtheti meg a „világi” és a „szent” egységét a menedzsmentben.¹⁰

A globalizált világban a gazdaság és a vállalkozások nemcsak előállítják a termékeket és szolgáltatásokat, hanem aktívan befolyásolják is az emberek igényeit, szokásait, életstílusát. A legnagyobb vállalatok mérete, ereje országokéval vetekszik, és a nyakló nélküli növekedés, hatalom- és nyereségvágy, valamint az önközpontúságra épülő fogyasztói kultúra erősítése a modern üzleti világ alapértékei. A gazdasági vezetők hiányzó spirituális intelligenciájának (Spiritual Quotient, SQ) a felismerése segíthet tisztábban látni a hindu éthosznak megfelelő megoldások fontosságát. Shrikant és Rattanani szerint¹¹ az Upanisadok és a Bhagavad Gíta ősi spirituális koncepcióját szükséges bevezetni a vállalkozások irányításába és a gazdasági képzésbe. A mumbai-i S. P. Jain Institute of Management & Research üzleti iskola „Science of Spirituality” című kurzusában az üzleti készségeket a magasabb rendű, spirituális célok összefüggésében tanítják. A spirituális intelligencia alkalmazása elősegíti a méltányosság, az elosztási igazságosság és a fenntarthatóság mögött meghúzódó mélyebb elvek

3. Hindu éthosz a vállalkozásokban

3.1. „Spirinomics”

3.2. Spirituális intelligencia

¹⁰ S. K. Chakraborty – Debangshu Chakraborty: *Rājarshi Leadership: The Saving Role of Authentic Spirituality*. Sri Aurobindo Society, Puducherry, 2013; Bidyut Kumar Sarkar: *Life and Work of S. K. Chakraborty*. In: Sanjoy Mukherjee – László Zsolnai (szerk.): *Global Perspectives on Indian Spirituality and Management – The Legacy of S. K. Chakraborty*, i. m. 15–32. DOI: 10.1007/978-981-19-1158-3_2; László Zsolnai: *Spiritual Turn in Business and Management*. In: Sanjoy Mukherjee – László Zsolnai (szerk.): *Global Perspectives on Indian Spirituality and Management – The Legacy of S. K. Chakraborty*, i. m. 63–74. DOI: 10.1007/978-981-19-1158-3_6

¹¹ Manesh L. Shrikant – Jagdish R. Rattanani: *Time for Business Schools to Teach Spirituality*. In: Madhumita Chatterji – László Zsolnai (szerk.): *Ethical Leadership – Indian and European Spiritual Approaches*, i. m.

megértését. A védánta tanítása hatékony eszközként szolgálhat a holnap vezetőinek a képzésében.

3.3. Organic India

Az Organic India vállalkozás világelső az ájurvédikus Tulsi („szent bazsalikom”) teakeverékek és más gyógynövény-kiegészítők gyártásában és forgalmazásában. A céget Bhavani Lev és Bharat Mitra alapította 1997-ben az észak-indiai Lucknowban. Az alapítókat az intenzív mezőgazdasági tevékenység hatására pusztuló természeti környezet iránti felelősségérzet, valamint a hindu Hariwansh Lal Poonja mester (vagy ahogy követői nevezték, Papaji) tanításai inspirálták. Az Organic India küldetése, hogy etikus, társadalmi, környezeti és gazdasági szempontból egyaránt fenntartható vállalkozásként elősegítsék a regeneratív mezőgazdaságot, és több ezer helyi gazdálkodó számára biztosítsanak megélhetést és oktatást India hátrányos helyzetű közösségeiben.¹²

Az Organic India a tradicionális indiai bölcsességet világszínvonalú technológiával ötvözve biominősítésű teákat, gyógynövényeket, élelmiszereket és fűszereket állít elő, és minden eszközzel támogatja az ökológiai alapú fenntartható mezőgazdaságot. Sajátos üzleti modellje a felelős gazdasági, társadalmi és környezetvédelmi elveken, valamint a méltányos kereskedelmi partnerségen alapul. Az Organic India mára több mint tízezer hektárnyi korábban túlvegyszerezett termőföld és erdő talajának az egészségét, biológiai sokféleségét, termőképességét és vízháztartását állította helyre. Mindezeket túl 3000 kistermelői partnerségen keresztül a vidéki közösségek gazdasági, kulturális, egészségügyi fellendítéséhez tudott hozzájárulni. Fő célja a valódi jólét támogatása és a tudatosság növelése holisztikus, fenntartható üzleti modellen keresztül, amely a minden lény és az anyatermészet tiszteletén és szolgálatán, és a minőség iránti elkötelezettségen alapul.

3.4. Aravind Eye Care System

Az Aravind Eye Care System alternatív egészségügyi modellt Dr. Govindappa Venkataswamy, közismert nevén Dr. V. hozta létre 1976-ban Maduráj városban, a dél-indiai Tamilnádu államban. Fő célja az elkerülhető vakság problémájának az enyhítése, felismerve az indiai egészségügyi rendszert terhelő számos kihívást (növekvő népesség, nem megfelelő infrastruktúra, alacsony egy főre jutó jövedelem, a népesség elöregedése, a járványos betegségek terjedése és az írástudatlanság). A vállalkozás ötletét Sri Aurobindo, Dr. V. spirituális mestere ihlette. Az Aravind Eye Care System mára a világ egyik legnagyobb szemészeti intézményévé fejlődött. 14 szemészeti kórházat, 6 járóbeteg-szemvizsgáló központot és 100 egyéb szemészeti intézményt működtet Indiában. Emellett posztgraduális intézete, vezetőképző és tanácsadó intézete, szemészeti gyártóegysége, kutatóintézete és bankja is van.¹³

Az Aravind Eye Care System küldetése, hogy kiküszöbölje az elkerülhető vakságot, és tömeges, kiváló minőségű ellátást biztosítson a pácienseinek megfizethető áron, így járulva hozzá a közjóhoz. A páciensek fele térítésmentesen vagy nagyon kedvezményes áron veheti igénybe a

¹² Organic India. <https://www.organicindia.com/> (letöltve: 2022. augusztus 1.); András Ócsai: *Ecologically Conscious Business Organizations and Their Value Orientations*. In: András Ócsai: *Ecologically Conscious Organizations – New Business Practices Based on Ecological Commitment*. Palgrave Macmillan, Cham, 2021, 93–150. DOI: 10.1007/978-3-030-60918-4_5

¹³ Aravind Eye Care System. <https://aravind.org/> (letöltve: 2022. augusztus 1.)

szolgáltatást, a szervezet anyagilag mégis önfenntartó, nem szorul állami támogatásokra, segélyszervezeti adományokra vagy banki hitelekre. Alapértéke a méltányosság, hogy minden beteg ugyanolyan magas színvonalú ellátásban részesüljön anyagi helyzetétől függetlenül. Ezt egyrészt kereszttámogatások segítségével érik el, azaz az ellátásért fizetni képes betegek egyéni pénzügyi lehetőségeikhez mérten a költségeket meghaladó mértékű árat fizetnek ezzel finanszírozva hátrányos helyzetű betegtársaik kezelését is. A modell másik sarokköve a nagy betegszám, amely méretgazdaságossági előnyöket, alacsony egy főre eső beavatkozási költséget és kiugró „termelékenységét” biztosít. Az Aravind évente több mint 450 ezer szemészeti beavatkozást végez, ezzel a világ legnagyobb szemészeti szolgáltatója. Megalakulása óta a szervezet több mint 65 millió járóbetegét látott el, és több mint 7,8 millió műtétet hajtott végre. Országos és nemzetközi együttműködési hálózata is fejlett, 50 élenjáró egészségügyi szolgáltatói és tudományos kutatási partnerrel dolgozik együtt világszerte. Az emberiség és a tudomány önzetlen szolgálatért kifejtett tevékenységét számos díjjal jutalmazták az évek során.¹⁴

A Hare Krisna-mozgalom a hinduizmus egy monoteista, 15. századi reformmozgalmához, az úgynevezett „gaudíja vaisnavizmus”-hoz kapcsolódik. Alapítója, Csaitanja Mahaprabhu kezdte el tanítani, hogy Krishna minden isten felett álló Úr. Fontos alapelve a tanítványi láncon keresztüli tudásátadás. Legfontosabb tanításai a lélekvándorlásról, a karma törvényéről és erőszakmentességről szólnak. A Krisna-tudat erkölcstana a tisztaság, a lemondás, az igazmondás és a könyörületesség értékeire épül.¹⁵

A Magyarországon is működő mozgalom a nyugati világban 1965 után vált ismertté. Alapítója A. C. Bhaktivedanta Szvámi Prabhupád, aki az első közösségeket az Amerikai Egyesült Államokban hozta létre. A mozgalmat ma az International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) nevű szervezet koordinálja. Az ISKCON világszerte több mint 400, Európában 135 vallási központot, önellátó gazdaságot, iskolát és ételosztó helyet működtet.¹⁶

A Krisna-tudatú közösségek által követett tanítások egyik legfontosabb alaptétele az „egyszerű élet, emelkedett gondolkodás” elve. Ez azt jelenti, hogy nem helyes törekedni az anyagi gazdagodásra, mert az emberi élet céljának a megvalósítása az Istennel való kapcsolat helyreállítása. Ezért elégséges annyi erőfeszítést tenni a követőnek, hogy alapszükségeit fedezze, és ezen felül az időt és energiát a lelki fejlődésre kell használnia.

Ennek az életvitelnek a megvalósításához komoly lemondás, önmegtartóztatás és kitartás szükséges, amelyhez ideális környezetet az önfenntartó közösségek biztosíthatnak. Ezért a mozgalom egyik fontos célja a vallási alapokon nyugvó, önellátó farmközösségek létrehozása volt, amelyre Európa több országában (például Belgiumban, Nagy-Britanniában) is van példa. Magyarországon 1993-ban vették meg a hívők az első

4. A Krisna-völgy gazdasági modellje

14 Aravind Eye Care System. <https://aravind.org/> (letöltve: 2022. augusztus 1.); László Zsolnai: *Post-Materialistic Business – Spiritual Value-Oriented in Renewing Business*, i. m.

15 Farkas Judit: „Krisna-völgyből Új Vradzsa Dhám”. Hagyomány és újítás egy példája a gaudíja vaisnavizmusban. *Erdélyi Múzeum* 80 (2018/2), 128–141.

16 International Society for Krishna Consciousness. <https://www.iskcon.org/> (letöltve: 2022. augusztus 10.)

120 hektárnyi földet Somogyvámos határában. A kezdetben 20–25 fős közösség mára 150 főre duzzadt, 285 hektáron gazdálkodik. Közép-Európa legnagyobb ökofalujává vált, és élelmiszer-önellátásra törekszik.

A somogyvámosi Krisna-völgy szemléletes példája a védikus hagyományokon nyugvó fenntartható gazdaság működtetésének. Megmutatja, hogyan és mennyit lehet megvalósítani a modern, nyugati környezetben a tradicionális védikus társadalmi rendszerből. A közösség közel 30 éves története bizonyítja, hogy mai világunkban is van lehetőség arra, hogy önfenntartó módon biztosítsuk egy közösség tagjai számára a szükségleteik kielégítését.

Az alapvető szükségletek kielégítésének tervezésekor a cél a Krisna-völgyben az volt, hogy ezek kielégítése minél kevésbé függjön a külvilágtól. Ezért a kezdetektől törekedtek az élelem, a víz, a ruházkodás, a lakhatás és az egészség, a fűtés, a szállítás, a világítás és a kézműves termék önálló előállítására.¹⁷

A somogyvámosi Krisna-völgy a hazai ökofalumozgalom, a Magyar Élőfalu Hálózat tagja. A fenntartható közösségek kérdése messzebbre mutat a környezeti fenntarthatóságnál; „e közösségek egyfajta holisztikus szemléletet alkalmazva, egybekapcsolják a fenntarthatóság környezeti, társadalmi és gazdasági aspektusait, sőt gyakran egy negyedik, ritkábban hangoztatott dimenziót, a spirituális-vallási aspektust is bekapcsolják...”¹⁸

A krisnás társadalomfelfogás nem a hindu kasztrendszert, hanem a védikus kor óind szentírásokban leírt társadalmi rendszerét, a *varnasramát* tekinti alapnak, amelyről Krisna a Bhagavad Gítában így szól: „Az emberi társadalom négy rendjét Én teremtettem az anyagi természet (Mája) három minősége és a rájuk jellemző munka szerint...” (4.13).¹⁹

Vannak személyre szabott egyéni feladatok (*dharmák*) is, amelyek az egyén tehetségéhez, egyéniségéhez, életkorához, élethelyzetéhez, társadalmi helyzetéhez mérten szabnak rá feladatokat, ezek végső célja Isten szerető szolgálata.

A közösség tagjává válni egy hosszabb folyamat, amely során a jelölt spirituális elkötelezettségét és felkészültségét vizsgálják, ahogy a lemondással járó életre való felkészültségéről is meg kell bizonyosodni a közösség vezetésének. A közösség tagjává a megfelelő képzettség és az elkötelezettség bizonyítása után válhat valaki. Fontos fordulóponthoz jutunk, hogy amikor sikeres felvételi folyamat után a völgybe történő beköltözés mellett dönt, azzal kikerül az állam szociális ellátórendszereiből és átkerül az egyház kötelékébe, amely mind az egészségügyi, mind az élethez szükséges feltételeket biztosítja onnantól kezdve a számára.

Arra is van példa, hogy a Krisna-tudatú hívő nem költözik be a Völgybe, hanem a közeli Somogyvámoson telepedik le, onnan jár naponta a feladatait elvégezni. Ők az úgynevezett támogatói körhöz tartoznak, mun-

17 Mérő Mátyás: A védikus gazdasági rendszer megvalósítása a Krisna-völgyben. In: Zsolnai László – Kovács Gábor – Ócsai András (szerk.): *Gazdaság és vallás. A gazdasági spiritualitás innovatív modelljei*. Budapesti Corvinus Egyetem, Budapest, 2022, 169–182.

18 Farkas Judit: Ökofalvak és a társadalmi fenntarthatóság. In: Kun András – Rév Szilvia (szerk.): *Ökológiai lábnyomunk és a fenntarthatóság. Öko-völgy Alapítvány, Somogyvámos, 2012, 17–31, itt: 25.*

19 Bakos Attila – Bakos Judit Eszter: *Bhagavad gítá – Dvaipayana Vyasa eredeti műve nyomán*. Danvantara, Budapest, 2017, 60.

kájukért fizetést kapnak, ebből évente jelképes összeggel támogatják az egyházat.²⁰

A Krisna-hagyomány spirituális elemeinek a felhasználásával egyedi turisztikai élményt nyújtva a látogatók számára és a vallásukat is népszerűsítik. A Krisna-völgyet évente 30 ezer ember keresi fel, és vesz részt a közösség programjain. A bevételgenerálás fontos eleme tehát, a kézműves termékek értékesítése mellett, a turizmus keretében megvalósuló sokrétű szolgáltatás-értékesítés.²¹

Tanulmányunkban felvázoltuk, hogy milyen súlyos ökológiai, társadalmi, gazdasági problémákkal küzd a mai India. Az egyoldalú, erőltetett gazdasági növekedésre összpontosító politika tovább rontja a válságjelenségek enyhítésének az esélyeit. India azonban a több ezer éves hindu éthosz eredeti védikus tanításaira, azok modern tudományos értelmezéseire, illetve mai menedzsmentgyakorlatban működőképes regeneratív, az érintettek jóllétét és a közjót szolgáló üzleti modelljeire támaszkodva inspiráló példákkal szolgálhat a kiútkeresésre. A „spirinomics” és a spirituális intelligencia elméleti koncepciói, valamint az Organic India, az Aravind Eye Care System és a Krisna-völgy üzleti és társadalmi modelljei a hindu éthosznak a mai gazdasági gyakorlatban való megvalósítási lehetőségeit mutatják fel.

Ezek a példák a jelenleg uralkodótól gyökeresen eltérő alternatív gazdasági működési módokról tanúskodnak, és reményt adhatnak a változásra. Segítségükkel mai viszonyok között is értelmezhetővé válnak a védikus hagyományok. Azok kortárs tanítói és kutatói, valamint működési modelljei pedig iránymutatásokkal szolgálhatnak a változások helyes irányára és mikéntjére.

5. Összegzés

²⁰ Farkas Judit: Ökofalvak – betekintés egy kutatási projektbe. *Néprajzi látóhatár* 22 (2013/3), 4–6.

²¹ Krisztina Bence-Kiss – Orsolya Szigeti: Krishna consciousness in Europe: The way farming communities became the focal points of marketing. *Applied Studies In Agribusiness And Commerce* 14 (2020/3–4), 13–24. DOI: 10.19041/apstract/2020/2-3/2

Kovács Gábor

Gazdaságtudományi Központ,
Corvinus Institute for
Advances Studies,
Budapesti Corvinus
Egyetem

Valcsicsák Zoltán

Gazdálkodástudományi
Doktori Iskola, Budapesti
Corvinus Egyetem

A BUDDHISTA ÖKONÓMIA MODELLJEI ÉS AZ ÖSSZNEMZETI BOLDOGSÁG KONCEPCIÓJA

A „buddhista ökonómia” kifejezést Ernst Friedrich Schumacher angol közgazdász alkotta meg az 1960-as évek végén. Úgy érvelt, hogy a buddhista életfilozófia gazdaságban történő alkalmazása megszüntetheti a modern nyugati közgazdaságtan metafizikai vakságát (*metaphysical blindness*) – azt a materialista logikát, amely szerint mindennek az értékét azzal mérjük, hogy az hasznos és nyereséges-e.

Schumacher *A kicsi szép* című könyvében¹ buddhista szempontból vizsgálta meg (i) a munka szerepét, (ii) a közgazdaságtan vezéreszméit, valamint (iii) a természetes erőforrások felhasználását. Buddhista megközelítésben a munka nem szükséges rossz, hanem az emberi képességek fejlesztésének, valamint az együtt-munkálkodásnak a lehetősége, és az emberi élethez szükséges javak és szolgáltatások előteremtése. A buddhista közgazdaságtan vezéreszméi az egyszerűség és az erőszakmentesség, amelyek a gazdasági életben elősegítik a lokalizációt, vagyis a helyi szükségletek helyi erőforrások felhasználásával történő kielégítését. A buddhista megközelítés különbséget tesz a megújítható és a nem megújítható természeti erőforrások között és csak a megújítható erőforrások felhasználását (vagy legvégső esetben a nem megújítható erőforrások körütekintő felhasználását) tartja elfogadhatónak.

Schumacher célja a közgazdaságtan metafizikai vakságának megszüntetése volt, amelynek megvalósításához a buddhizmus megfelelő etikai keretet szolgáltatott. Elismerte azonban, hogy bármelyik vallási és spirituális hagyomány alkalmas lehet arra, hogy biztosítsa a közgazdaságtan etikai alapjait és lehetővé tegye az erények gazdasági életben történő megvalósítását.

Schumacher úttörő munkássága óta a buddhista közgazdaságtan jelentős kutatási területté vált. Egy olyan megközelítés lett, amely keleti és nyugati tudósok munkásságán keresztül a főárambeli, materialista gazdasági megközelítés alternatívájává fejlődött.

2. A buddhista ökonómia eszméi

A buddhista közgazdaságtan meghatározó mérföldköve Prayudh A. Payutto thai buddhista szerzetes és filozófus *„Közép Út” a piactudomány számára* című tanulmányának² a megjelenése volt 1994-ben. Payutto érvelésének kiindulópontja, hogy a modern nyugati közgazdaságtanból hiányzik az etikai dimenzió, valamint a felelősségvállalás kérdésköre. A buddhizmus arra tanít, hogy felelősséget kell vállalnunk döntéseinkért, cselekedeteinkért, valamint azok következményeiért. A felelősségvállalást a gazdasági életben a létezés mindhárom szintjén, a személyes, a társadalmi és a környezeti szinteken is szükséges gyakorolni. Payutto hangsúlyozza, hogy a buddhizmus célja a szenvedés felszámolása

¹ Ernst Friedrich Schumacher: *A kicsi szép. Tanulmányok egy emberközpontú közgazdaságtanról.* (Ford. Perczel István.) Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1991.

² Prayudh A. Payutto: *„Közép Út” a piactudomány számára.* In: Zsolnai László (szerk.): *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi.* Typotex, Budapest, 2010, 41–116.

a káros vágyak megszüntetése segítségével. Ehhez szükség van a káros vágyak (*tanhá*) és a hasznos törekvések (*cshanda*) megkülönböztetésére. A káros vágyak által vezérelt gazdasági tevékenységek felelőtlen, önző viselkedéshez vezetnek a gazdasági életben, amelyek célja a profit és a haszon maximalizálása. Ezzel szemben a hasznos törekvések eredménye a felelősségteljes gazdasági magatartás, amely a létezés mindhárom szintjén harmóniát és a szenvedések csökkentését eredményezi.

A káros vágyak és a hasznos törekvések közötti különbségtételen alapulva elkülöníthető a jótékony, illetve a káros fogyasztás. A hasznos törekvéseken alapuló fogyasztás az alapvető anyagi szükségletek (például élelmiszerfogyasztás, lakhatás, ruházzkodás, egészségi ellátás, oktatás stb.) kielégítését célozza, míg a káros fogyasztás az állandóan újraeledő, kielégíthetetlen vágyakra (például a vagyon, a hatalom, a presztízs, az érzéki gyönyörök) irányul. Payutto a fogyasztással és a termeléssel kapcsolatban is olyan buddhista erények gyakorlására hívja fel a figyelmet, mint a mértékletesség és a megelégedettség. A káros vágyak és a hasznos törekvések megkülönböztetésével összhangban értelmezhetővé válnak a nem-fogyasztás, valamint a túlfogyasztás jelenségei is, amelyeknek a jelentősége könnyen belátható, ha például a bőjtölésre, illetve a túlzott mennyiségű élelmiszer elfogyasztásából adódó egészségügyi problémákra gondolunk. Buddhista megközelítésben – a nem-fogyasztáshoz hasonlóan – létjogosultsága van a nem-termelésnek is. A termelés ugyanis csak akkor igazolható, ha az előállított termék vagy szolgáltatás nagyobb mértékben járul hozzá az emberi és nem-emberi szenvedés megszüntetéséhez, mint amennyi emberi és nem-emberi szenvedés annak az előállításához szükséges.

Payutto érvelésével összhangban a buddhista közgazdaságtan két legfontosabb jellemzője a valódi jól-lét megvalósítására való törekvés és a nem-ártás (*ahinszá*) gyakorlása. A valódi jól-lét megvalósítható az alapvető anyagi szükségletek optimális gazdasági eszközökkel történő kielégítésével és a káros vágyak buddhista gyakorlással való csökkentésével, illetve megszüntetésével. A gazdasági élet területén a nem-ártást minden emberi és nem-emberi érző lény esetében, azaz a társadalmi kapcsolatainkban és a környezettel való interakcióinkban is meg kell valósítani.

2009-ben jelent meg a *The Leader's Way* című könyv, amely Laurens Van Den Muyzenberg holland üzleti szakembernek a Dalai Lámával a buddhista közgazdaságtanról készített interjúsorozata alapján készült.³ A Dalai Láma – Payuttóhoz hasonlóan – a valódi jól-lét megvalósításának a fontosságát hangsúlyozza, és felhívja a figyelmet a buddhista tudatosság gyakorlásának és a bölcsesség megvalósításának a nélkülözhetetlenségére a gazdasági életben. A Dalai Láma úgy érvel, hogy a valódi jól-létet kizárólag a tudatosság és a bölcsesség helyes alkalmazásával lehet megvalósítani.

A 2000-es években a buddhista közgazdaságtan egyre inkább a tudományos kutatások részévé vált. Keleti és nyugati közgazdászok is a téma felé fordultak, amelynek következtében megkezdődött a buddhista közgazdaságtan önálló tudományterületté válása. 2006-ban jelent meg a *Business*

3 His Holiness the Dalai Lama – Laurens Van Den Muyzenberg: *The Leader's Way*. Hodder & Stoughton, London, 2009.

within Limits: Deep Ecology and Buddhist Economics című tanulmánykötet,⁴ amelyben keleti és nyugati tudósok publikálták kutatásaik eredményeit – többek között – a buddhista közgazdaságtan területén. A 2007-ben Budapesten rendezett „Economics with a Buddhist Face” című nemzetközi konferencia volt az első tudományos tanácskozás Európában, amelyet a Budapesti Corvinus Egyetem Gazdaságtudományi Központja a buddhista közgazdaságtan témakörének megvitatása céljából szervezett.⁵ Ennek a konferenciának az eredményeként jelent meg az *Ethical Principles and Economic Transformation – A Buddhist Approach* című tanulmánykötet,⁶ amely átfogóan mutatja be a buddhista közgazdaságtan témakörét és főbb eredményeit. Zsolnai, Ims és szerzőtársaik – Schumacherhez és Payuttohoz hasonlóan – hangsúlyozzák az egyszerűség, a mértékletesség és a nem-ártás jelentőségét a gazdasági életben. Mindezek mellett felhívják a figyelmet az önzetlenség, az összekapcsoltság és a buddhista tudatosság gyakorlati alkalmazásának a fontosságára is a gazdaságban.

A Berkeley Egyetem közgazdász professzora, Clair Brown a *Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science* című könyvében⁷ az egymással és a környezettel való összekapcsoltságunk (*interdependence*) fontosságát helyezi a középpontba. A szerző az összekapcsoltságból és az ebből fakadó együttérzésből kiindulva elemzi a közgazdaságtan legfontosabb problémáit, elsősorban a fogyasztók és a gazdaságpolitikai döntéshozatal szintjeire koncentrálna. Az összekapcsoltság és az együttérzés értelmében nem a személyes jól-létünk megvalósítására, hanem a társadalmi és a környezeti jól-lét elérésére kell törekednünk. Ebből adódóan Brown úgy érvel, hogy a buddhista közgazdaságtan célja a közös jól-lét megvalósítása egy fenntartható világban, a globális szenvedés csökkentése által.

Zsolnai László szerint⁸ a buddhista közgazdaságtan lényege – a nyugati maximalizáló megközelítéssel ellentétben – egy minimalizáló stratégia megvalósítása. A buddhista gazdasági stratégiának a filozófiai alapja az éntelenség (*anattá*) tanítása, amely kimondja a változatlan, szubsztanciális „én” nem létezését, amit a modern idegtudomány eredményei is alátámasztanak. Az éntelenségre építve a buddhista gazdasági stratégia alapelvei a következők: (i) a szenvedés minimalizálása, (ii) a vágyak leegyszerűsítése, (iii) a nem-ártás, (iv) a másokkal való őszinte törődés és (v) a nagylelkűség megvalósítása. Zsolnai értelmezésében a buddhista közgazdaságtan nem egy rendszer, hanem egy stratégia, ami bármilyen gazdasági környezetben, bármelyik rendszerszinten, bármikor megvalósítható.

3. Buddhista vállalkozások

A buddhista közgazdaságtan alkalmazásával megte-remthetők a tudatos piac (*mindful market*) legfontosabb feltételei: (i) a tudatos fogyasztás, (ii) a tudatos vállalkozási tevékenység és (iii) a

4 László Zsolnai & Knut J. Ims: *Business within Limits – Deep Ecology and Buddhist Economics*. Peter Lang, Oxford, 2006.

5 Payutto tanulmánya mellett a fent említett konferencia legfontosabb munkáinak a magyar nyelvű fordításai a már hivatkozott, Zsolnai László által szerkesztett *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi* (Typotex, Budapest, 2010) című tanulmánykötetben jelentek meg.

6 László Zsolnai: *Ethical Principles and Economic Transformation – A Buddhist Approach*. Springer, Berlin, 2011.

7 Clair Brown: *Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science*. Bloomsbury, London, 2017.

8 Zsolnai László: Buddhista gazdasági stratégia. In: Zsolnai László (szerk.): *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi*, i. m. 201–210.

tudatos gazdaságpolitika. A tudatos fogyasztás bölcs (azaz a valódi jólét megvalósítását segíti elő), nem-ártó (azaz nem okoz fájdalmat más érző lényeknek), valamint együttérző (azaz lehetővé teszi, hogy mások is kielégíthessék az alapvető szükségleteiket). A buddhista vállalkozás a buddhista értékek, erények és alapelvek tudatos megvalósítását jelenti a vállalkozási tevékenységek során.⁹

A buddhista vállalkozási tevékenységek megvalósítása során követett legfontosabb buddhista értékek és alapelvek a nem-ártás, az együttérzés, a bölcsesség, a tudatosság, a megelégedettség, a nagylelkűség, az egyszerűség, a mértékletesség, a felelősségvállalás és a jól-létre való törekvés.¹⁰ A következőkben négy példán keresztül szemléltetjük a buddhista értékek és alapelvek vállalkozásokban való megvalósulását a világ különböző pontjain.

A Patagonia egy kaliforniai székhelyű, szabadtéri ruházatok és sportfelszerelések előállításával és kereskedelmével foglalkozó nemzetközi vállalkozás. A céget az 1970-es évek elején alapította Yvon Chouinard hegymászó és környezeti aktivista, aki gyakorló zen buddhista is. Meggyőződése, hogy az üzleti élet kiváló terep a buddhista értékek megvalósítására. A Patagonia napjainkban a világ öt kontinensén működik, közel kétezer munkavállalót foglalkoztat, éves forgalma körülbelül egymilliárd dollár. A vállalat küldetése, hogy a lehető legkisebb károkozással gyártson jó minőségű termékeket, felelős vállalatként működjön a környezeti és társadalmi kihívások tekintetében, valamint teret adjon a munkavállalói kreativitás kibontakozásának. A Patagonia tudatában van annak, hogy a földi élet mai formáját az elpusztulás veszélyezteti, ezért a cég minden erőforrását az ökológiai problémák megoldására fordítja. Felismerték, hogy az üzleti tevékenységeik mai formái globális problémák okozói, ezért tevékenységeiket teljesen átláthatóan, a legnagyobb körültekintéssel, felelősségteljes módon végzik. A vállalat célja az erőforrás-felhasználás és a környezeti terhelés minimalizálása. Termékeik előállításához kizárólag organikus alapanyagokat használnak, és javítással és újrahasznosítással, továbbá használt ruhák kereskedelmével támogatják a körforgásos gazdaság megvalósítását. A Patagonia közhasznú vállalatként (B-Corp)¹¹ működik, méltó bérezést és megkülönböztetésmentes foglalkoztatást biztosít a munkatársai számára, valamint tagja a Fair Trade mozgalomnak is. Aktivista szervezetként számos környezeti és társadalmi hasznosságú akciót kezdeményez és támogat.¹²

3.1. Patagonia

A Greyston Bakeryt Bernie Glassman zen buddhista szerzetes alapította 1982-ben, New Yorkban. A vállalkozás fő tevékenysége a kiváló minőségű, hozzáadott ízfokozók és tartósító szerek nélküli brownie-k készítése és értékesítése. A szervezet nyílt felvételi rendszere (*open hiring policy*) lehetővé teszi, hogy a munkaerő-piacon hátrányos helyzetben lévő munkavállalók állásinterjú és előélet-ellenőrzés nélkül munkához jussanak és lehetőséget kapjanak a szegénységből és a kilátástalanságból való kitörésre. 1992

3.2. Greyston Bakery

9 László Zsolnai & Gábor Kovács: Buddhist Values for Creating Mindful Markets. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 18 (2021/1), 57–70.

10 Gábor Kovács: *The Value Orientations of Buddhist and Christian Entrepreneurs – A Comparative Perspective on Spirituality and Business Ethics*. Palgrave, New York, 2020.

11 A közhasznú vállalati forma jogi lehetőséget biztosít arra, hogy a B-Corp rendszerben tanúsított szervezetek az üzleti célokra kívül legitim, mérhető és számonkérhető társadalmi és környezeti célokat is kitűzzenek és megvalósítsanak.

12 Patagonia: <https://www.patagonia.com/home/>

óta a vállalat teljes profitját a Greyston Alapítvány kapja meg, amelynek küldetése a munkaerő-fejlesztés, a munkáltatók érzékenyítése a hátrányos helyzetben lévő munkavállalók alkalmazására, valamint a helyi közösségek támogatása. A cég 2008 óta tanúsított közhasznú vállalatként működik. A vállalkozás víziójában a működési modelljük elterjesztése szerepel, hogy munkalehetőséget tudjanak biztosítani az Egyesült Államok 10 millió hátrányos helyzetben lévő munkavállalója közül legalább 40 ezer számára.¹³

3.3. APOPO

Az APOPO nonprofit szervezetet 1995-ben indította útjára Belgiumban Bart Weetjens zen buddhista szerzetes és társadalmi vállalkozó. A cél az volt, hogy olyan technológiát fejlesszenek ki, amely lehetővé teszi a taposóaknak gyors, egyszerű és költséghatékony mentesítését a világ szegényebb régióiban. Bart Weetjens gyerekkora óta foglalkozott kisállatokkal – köztük rágcsálókkel – és tudta róluk, hogy intelligensek, szociálisak és kiváló a szaglásuk. Ez adta az ötletet, hogy patkányokat tanítson be a taposóaknak detektálására. Az évek során a társadalmi vállalkozásként működő szervezet több mint 150 ezer taposóaknát hatástalanított Kam bodzsában, Angolában, Zimbabweben, Mozambikban, Dél-Szudánban és Törökországban. Ezzel 71 millió négyzetméter területet tettek biztonságossá és élhetővé több mint 1,8 millió ember számára. Az általuk kifejlesztett módszer nagyságrendekkel olcsóbbá, biztonságosabbá és gyorsabbá teszi az aknakutatást. A patkányok mellett az APOPO ma már kutyákkal is dolgozik és TBC diagnosztikával is foglalkozik. Működésében kiemelten figyelembe veszi az állatok jól-létét és a helyi közösségek bevonását. Alapértékei – a minőség, az innováció, a sokszínűség, a társadalmi átalakítás, és a szolidaritás – mentén az APOPO mára vezető szerepet ért el a humanitárius és környezeti problémák megoldására fejlesztett, az állati szagláson alapuló technológiák területén.¹⁴

3.4. Green Monday

A Green Monday nevű vállalkozást David Yeung és Francis Ngai buddhista vállalkozók alapították 2012-ben, Hong Kongban. A vállalkozás neve szimbolikus: a zöld szín a fenntarthatóság és a természet jelképe, a hétfő pedig mint a hét első napja egy új kezdet lehetőségére utal. A szervezet célja a klímaváltozás elleni küzdelem és az élelmiszerbiztonság biztosítása a fenntartható életmód és a növényi alapú étkezés népszerűsítése által. A modern élelmiszeripari termelés, ellátási lánc és fogyasztás (különösen a húsfogyasztás) rendkívül energiaigényes. Már heti egyszeri növényi alapú (vagy húsmentes) táplálkozás is jelentősen csökkenti a fogyasztók ökológiai lábnyomát. A vállalkozás célja, hogy a heti egyszeri vagy többszöri, növényi alapú, „zöld” étkezés pozitív környezeti, társadalmi, egészségügyi és állat-jól-léti következményeire felhívja a figyelmet és előmozdítsa a vegetáriánus és vegán táplálkozás terjedését. Az alapítók célja nem az, hogy a húsfogyasztás teljes feladására ösztönözzék a fogyasztókat, hanem hogy felhívják a figyelmet a mértékletes húsfogyasztás, illetve a heti egyszeri növényi alapú táplálkozás pozitív következményeire. Környezeti és társadalmi felelősségvállalásának megvalósítása érdekében a Green Monday alapítványi és üzleti vállalkozási formában is működik. A szervezet stratégiai együttműködést alakított ki számos élelmiszeripari és egyéb

¹³ Greyston Bakery: <https://www.greyston.org/>

¹⁴ APOPO: <https://www.apopo.org/>; Bart Weetjens személyes honlapja: <https://bartweetjens.be/>

céggel, étteremmel és iskolával. Támogatja a növényi alapú élelmiszerek és húshelyettesítő termékek létrehozását, saját élelmiszerbolt-hálózatában pedig innovatív, vegán élelmiszereket forgalmaz, illetve iskolás korú tanulók számára figyelemfelhívó előadásokat tart a vegán életmód pozitív hatásairól. A buddhista inspirációval alapított vállalkozás teret ad a mértékletesség, a tudatosság, az egyszerűség és a nem-ártás megvalósításának az üzleti életben a szervezethez kapcsolódó partnerek számára.¹⁵

A buddhista közgazdaságtan megközelítését és elveit össztársadalmi szinten a himálajai Bhutáni Királyságban sikerült a leginkább érvényesíteni az ország egyedi, holisztikus fejlesztési modellje, az Össznmzeti Boldogság (*Gross National Happiness – GNH*) alkalmazásával. A GNH modell az 1970-es évektől alapjául szolgált a meghatározóan buddhista kultúrájú Bhután fokozatos és körültekintő nyitásához, modernizálásához, gazdasági és társadalmi fejlődéséhez, amelyben nagy szerepet kaptak az évszázados hagyományok és a természeti környezet megóvása. Az Össznmzeti Boldogság fogalom megszületése a IV. Vangcsuk királyhoz köthető, aki már fiatalon úgy gondolta, hogy országa saját, hagyományos értékeit és a globális gazdasági és politikai rendszer meghatározó elveit összeegyeztetni csak egy olyan átfogó fejlesztési keretrendszerben lehet, amely buddhista spirituális értékeken alapul, hosszú távú, holisztikus fenntarthatóságban gondolkodik, hangsúlyt fektet a természeti környezet megóvására és a helyi kultúra megőrzésére, és túllép a gazdasági növekedést erőltető megoldásokon. Ezzel a király Bhutánnak olyan fejlődési irányt szabott, amely egyszerre támaszkodik a buddhizmus tanításaira és járul hozzá azok újszerű, 21. századi továbbéléséhez.¹⁶

Az elmúlt évtizedek alatt Bhutánban – az alkotmányos monarchia és a parlamenti demokrácia alapintézményeinek kiépülésével párhuzamosan – az Össznmzeti Boldogság fokozatosan intézményesült: külföldi szakértők bevonásával tudományos, szakmai háttérrel kapott és szervesen beépült az ország közigazgatásába. A 2008-ban elfogadott bhutáni alkotmány végső fejlesztési célként és állami feladatként hivatkozik rá, és fontos közpolitikai döntéshozatali eszköznek tekinti. 2004 és 2017 között a hét egymást követő nemzetközi GNH konferencia, 2008 után a két első demokratikusan megválasztott miniszterelnök népszerű külföldi előadásai, a növekvő számú médiamegjelenés, az ország nyitottabbá válása, valamint a megélt tudományos érdeklődés következtében a GNH nemzetközileg ismert és kutatott terület lett. Bhutáni kezdeményezésre 2012-ben az ENSZ magas szintű találkozót szervezett „Jól-lét és boldogság: egy új gazdasági paradigma meghatározása” címmel, amely a tagállamokat arra ösztönözte, hogy alternatív mérőszámok bevezetésével segítsék a boldogság közpolitikai célok közé történő beemelését. A találkozóra kiadott első *World Happiness Report* részletes leírást közöl a GNH eredetéről, kulturális és történeti beágyazódásáról és a koncepció gyakorlati megvalósításáról.¹⁷

4. Az Össznmzeti Boldogság koncepciója Bhutánban

¹⁵ Green Monday: <https://greenmonday.org/>

¹⁶ Valcsicsák Zoltán: *Álmomban Bhutánban ébredtem*. Oniva, Budapest, 2018.

¹⁷ Karma Ura – Sabine Alkire – Tshoki Zangmo: Gross National Happiness and the GNH Index. Case Study: Bhutan. In: John Helliwell – Richard Layard – Jeffrey Sachs (szerk.): *World happiness report* – 2012. Earth Institute, Columbia University, New York, 2012, 108–158.

Az Összszemzeti Boldogság modellje négy pilléren nyugszik, amelyek (1) az igazságos és fenntartható társadalmi és gazdasági fejlődés, (2) a kulturális értékek megőrzése és gazdagítása, (3) a természeti környezet megóvása és (4) a jó kormányzás. E négy pillér megvalósulását kilenc dimenzióban mérik és értékelik, amelyek: (i) az emberek pszichológiai jól-léte (amely magában foglalja az étellel való megelégedettséget, az érzelmi egyensúlyt és a spiritualitás megélését); (ii) a fizikai és mentális egészség (iii) az oktatási rendszerben való részvétel; (iv) a kulturális ismeretek és a kulturális életben való részvétel; (v) a személyes időbeosztás (ideértve a munka és a pihenés arányát); (vi) a jó kormányzás (amely tartalmazza a politikai részvételt, az alapszolgáltatásokhoz való hozzáférést és a kormányzati teljesítményt); (vii) a kisközösségek és a család vitalitása; (viii) a természeti és a városi környezet hatása és változása; valamint (ix) az életszínvonal (amely magában foglalja a jövedelmet, a vagyontárgyakat és a lakhatási feltételeket).¹⁸

A 2000-es évek elején a Centre for Bhutan and GNH Studies nevű kutatóintézet kapta azt a feladatot, hogy egy olyan mérési rendszert alkosson, amely lehetővé teszi az Összszemzeti Boldogság számszerűsítését és a kifejlesztendő GNH index időbeli és térbeli változásának a követését. Az általuk létrehozott mérőszám egy 0 és 1 közé eső számmá (az adott időszak GNH indexévé) alakítja a lakosság körében időközönként elvégzett, kérdőíves GNH felmérés eredményeit. Az Összszemzeti Boldogság mérése szubjektív és objektív tényezőket is tartalmaz, és egyszerre vizsgálja a tudomány, valamint a buddhizmus által az emberi boldogság eléréséhez alapvetőnek gondolt feltételeket.¹⁹

2010-ben és 2015-ben reprezentatív mintán GNH felméréseket végeztek Bhutánban. Az adatgyűjtés során a kilenc dimenzióhoz 8 szubjektív és 25 objektív (összesen 33) indikátort rendeltek. A GNH index kettős küszöbérték (*cutoff*) módszert alkalmaz. Az összes indikátorhoz hozzárendelnek egy elégségességi küszöbértéket, amely megmutatja, hogy a vizsgált egyén milyen érték elérése felett tekinthető boldognak az adott indikátor tekintetében. A keresztdimenziós boldogság küszöb pedig azt jelzi, hogy az indikátorok hány százalékában kell az egyénnek átlépnie az elégségességi küszöbértékeket ahhoz, hogy összességében boldognak tekinthessük. A GNH jelentésekben Bhután lakosságát a keresztdimenziós boldogság küszöbértékek segítségével négy csoportra osztják: a mélyen boldog, a nagyon boldog, a valamennyire boldog és az egyáltalán nem boldog emberekre.²⁰

Az ország GNH indexe 2010 és 2015 között 0,743-ról 0,756-ra nőtt. Az Összszemzeti Boldogság alkalmazásának célja, hogy a közpolitikai döntéshozatal segítségével olyan gazdasági és társadalmi feltételeket teremtsen-

¹⁸ Centre for Bhutan Studies & GNH Research: *A compass towards a just and harmonious society: 2015 GNH survey report*. 2016. <http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2017/01/Final-GNH-Report-jp-21.3.17-ilovepdf-compressed.pdf>; Kovács Gábor: A buddhista közgazdaságtan. *Köz-Gazdaság* 11 (2016/4), 165–175.

¹⁹ Karma Ura – Sabine Alkire – Tshoki Zangmo: Gross National Happiness and the GNH Index. Case Study: Bhutan. In: John Helliwell – Richard Layard – Jeffrey Sachs (szerk.): *World happiness report* – 2012, i. m.

²⁰ Uo.

nek, amelyek minél több „egyáltalán nem boldog” embernek segítenek átkerülni a boldog emberek körébe.²¹

Az Össznmzeti Boldogság olyan makroszintű, többdimenziós, érték-alapú megközelítés, amely a fenntartható és harmonikus gazdasági és társadalmi fejlődést helyezi előtérbe, miközben hangsúlyozza a lelki egyensúly, a hagyományok és a természeti környezet megóvásának a fontosságát. Olyan, a buddhizmusban és a buddhista ökonómiában megtalálható értékekre épít, mint az összekapcsoltság és az ezzel összefüggő együttérzés, a személyes felelősségvállalás a közösségért és a természetért, a mértékletesség, a tudatosság, a kiegyensúlyozottság, és a szenvedések csökkentése.

Az Össznmzeti Boldogság szellemisége Bhután egyedi kultúrájában gyökerezik és mint ilyen, más országok számára inkább inspirációként, mintsem egy az egyben átvethető modellként szolgál. Mindazonáltal az Össznmzeti Boldogság keretrendszere más rendszerszinteken és más társadalmi környezetben is alkalmazható, amelyre Magyarországon is volt példa. A budapesti József Attila-lakótelepen valósult meg egy kvalitatív, feltáró kutatás 2020-ban, melynek során az Össznmzeti Boldogság kilenc dimenziójában értékelték a helyi lakosok jól-létét leginkább befolyásoló tényezőket.²² A kutatás eredményei azt mutatták, hogy a lakótelepen az Össznmzeti Boldogság kilenc dimenziója közül leginkább a közösségi vitalitás (például zárt közösségi terek kialakításával, a közösségi tervezésben rejlő lehetőségek kiaknázásával, a zöldterületek közösségi alapú karbantartásával stb.), valamint a természeti környezet állapota (a közbiztonság növelésével, a társasházak felújítására való tudatos felkészüléssel, a közlekedési problémák megoldásával stb.) szorul fejlesztésre.

A Schumacher munkássága óta eltelt idő bizonyította, hogy a buddhizmus releváns üzenetet hordoz a közgazdaságtan számára is. A buddhista értékek és alapelvek innovatív üzleti modellek és szakpolitikák megvalósítását inspirálhatják. A buddhizmus sokszínűsége a buddhista közgazdaságtan pluralizmusában is tükröződik:²³ az emberközpontú megközelítés, az emberi vágyakozásra építő értelmezés, a buddhista közgazdaságtan mélyökológiával kapcsolatos összefüggései, a tudatosság és bölcsesség gazdasági életben való gyakorlásának fontossága, a közös jól-lét megteremtése egy fenntartható világban, valamint a buddhista gazdasági stratégia a buddhista közgazdaságtan sokszínűségét mutatják.

5. Összegzés

²¹ Centre for Bhutan Studies & GNH Research: *A compass towards a just and harmonious society: 2015 GNH survey report*. 2016. <http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2017/01/Final-GNH-Report-jp-21.3.17-ilovepdf-compressed.pdf>

²² Kovács Gábor: A bhutáni Össznmzeti Boldogság koncepció és annak magyarországi alkalmazása a budapesti József Attila-lakótelepen. *Tér és társadalom* 37 (2023/1), 49–70.

²³ Gábor Kovács: *The Value Orientations of Buddhist and Christian Entrepreneurs – A Comparative Perspective on Spirituality and Business Ethics*, i. m.

Vassányi Miklós

1966-ban született

Budapesten.

Filozófus, a KRE BTK

Szabadbölcsezet

Tanszék egyetemi

docense. Legutóbbi

írását 2021. 8.

számunkban közöltük.

PÜSPÖKI HATALOM, HIERARCHIA, SZERZETESSÉG NÉHÁNY KORAI SZÍR FORRÁS ALAPJÁN ÁL-AREOPAGITA SZENT DÉNES (CCA 500) EGYHÁZI HIERARCHIÁJÁNAK SZÍR KONTEXTUSA

Három korai szír forrást szeretnék tárgyalni Ál-Areopagita Szent Dénes (*floruit cca 500*) Egyházi hierarchiájára (Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) való vonatkozásukban, különös tekintettel a „hierarchia” bennük megjelenő fogalmára és természetére, a szerzetesi erényekre, valamint különösen a szerzetesség és az egyház, közelebbről a püspök kegyelemközvetítő hatalma közötti viszonyra: a *Tamás-actát*, egy 4. századi rítuskönyvet (*De ordinationibus* szerkesztői cím alatt) és a *Liber graduum* néven ismert anoním prédikáció-gyűjtemény 12. homíliáját.

Dénes szír kulturális és egyházi kontextusa a kutatás mai állása alapján megkérdőjelezhetetlen ténynek látszik. Érdekes és fontos azonban ennek bizonyítékait számba venni és ellenőrizni. Ezek egyfelől egyháztörténeti-intézményi, másfelől dogma- és teológia-történeti természetűek. Utóbbiak Mopsuestiai Theodórosszal (*cca 350–cca 428*)¹, az antiochiai egyház püspökével és Mabbugi Philoxenossal (*cca 440–523*)² hozzák összefüggésbe Dénes egyes, különösen krisztológiai nyilatkozatait. Ezekkel most nem foglalkozunk, hanem Joseph Stiglmayr,³ Alexander Golitzin,⁴ Andrew Louth⁵ és Perczel István⁶ munkái nyomán, Anton Baumstark,⁷ Arthur Vööbus,⁸ Sebastian Brock⁹ és más szírológusok vezetésével három olyan forrásba lapozunk bele, amelyek valamilyen módon mind szövegszerűen

1 Raymond Tonneau – Robert Devreesse (szerk.): *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms. Mingana Syrr. 561* (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham). Biblioteca Apostolica Vaticana, Rome, 1949. – *Dionigi Areopagita: Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēsh'aynā* (VI secolo) edita da Emiliano Fiori. In aedibus Peeters, Lovanii, 2014, lxxvii, 93. jegyzet. (Corpus scriptorum Christianorum orientium, Volumen 656, Scriptores Syri, Tomus 252.) Fiori a *Contra Habib VII*, 26-ra és VI, 105-re, valamint a *Senuni szerzetesekhez írott levél* 61, 25–26-ra és 62, 3–5-re hivatkozik.

2 E. A. Wallis Budge (szerk.): *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbōgh*, Vols. I–II. Asher & Co., London, 1894. Az összefüggést említi Emiliano Fiori: *Dionigi Areopagita: Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēsh'aynā* (VI secolo) edita da Emiliano Fiori, i. m. lxxvii, 93. jegyzet.

3 Joseph Stiglmayr: Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die Christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. In: *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch*. Im Selbstverlage der Anstalt, Feldkirch, 1895, 1–96.; Uő.: Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten. *Zeitschrift für katholische Theologie* 33 (1909/2), 383–385.

4 Alexander Golitzin: *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Patriarkhikon Hidryma Paterikōn Meletōn, Thessalonikē, 1994 (Analecta Vlatadon 59).

5 Andrew Louth: *Denys the Areopagite*. Continuum, London – New York, 1989.

6 Perczel István: The Earliest Syriac Reception of Dionysius. *Modern Theology* 24 (2008/4), 557–571.; Uő.: Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin. *Le Muséon* 125 (2012/1–2), 55–97.

7 Anton Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn, 1922.

8 Arthur Vööbus: *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vols. I–II. Louvain, 1960 (CSCO 197); Uő.: Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syriac church. In: *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*. Stockholm, 1951, 22–23.

9 Sebastian Brock (ford.): *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1987 (Cistercian Studies, Vol. 101).

vagy tematikusan kapcsolódnak Dénes valamelyik művéhez, és az egyházon belüli hatalommegosztás kérdéséhez, különösen a szentségek kiszolgáltatásának tárgykörében. E források releváns részeit tematikus rendben tárgyaljuk, a „forradalmi”-tól a „regulatív”-ig haladva: 1. *Tamás-acta* (korai 3. század); 2. *De ordinationibus* (késői 4.-korai 5. század); 3. *Liber graduum* (4. század).

Alexander Golitzin thessaloniki pátriárka páratlanul széles perspektívájú Dénes-monográfiája szerint a *Corpus Dionysiacum* szülőhelye Szíria-Palesztína,¹⁰ mivel az a leírás, amelyet Dénes ad az *Egyházi hierarchia* VI. részében és a VIII. levélben a fel nem szentelt, hierarchián kívül álló remetékről (*anachóréteis*) és szerzetesekről (*koinobiteis*) – vagyis az önmagukat Istennek szentelő, tökéletességre törekvő Krisztus-követőkről –, feltűnő összhangban áll azzal, ahogyan a korai 3. századi, szíriai eredetű, de szíriul és görögül egyaránt fennmaradt forrás, a *Tamás-acta* mutatja be az aszketikus életvitelt, illetve a szerzetességet (*‘ihidaye’*).¹¹ A *Tamás-acta* (mely görögül jelentősen rövidebb, mint szíriul) ismeretes módon az indiai missziós útra küldött, Yehuda’ vagy – ritkábban – Thómas névre hallgató főszereplő apostol (*šliḥo’*) utazását és sikeres térítéseit írja le mintegy száz oldal terjedelemben, nyolc „cselekedet”-re (szír *praksis*, lat. *actum*) osztva fel a cselekményt, mely egy főúri hölgy házasságának vallási okból való megromlásával és az apostol ezzel összefüggő vértanúságával ér véget.¹² A szöveg nem egyszerűen eseménytörténet, hanem bővelkedik olyan részletekben, amelyek vagy elmélyült teológiai kifejtésekre adnak alkalmat (ilyen jó néhány igen hosszú imádság, illetve a nevezetes „Gyöngyhimnusz” a VIII. *praksis*ban), vagy részletekbe menően írnak le vallási rítusokat, különösen a keresztséget, illetve az Eucharisziát. Ugyanakkor azonban a cselekmény is igen informatív, és messzemenően alátámasztja a gyakorlati teológiai és aszketikus etikai tartalmat.

A szöveg talán legfontosabb része egy magas rangú úrhölgy, Migdonya’ megtéréseinek története a VIII. *praksis*ban. Migdonya’ férjes asszony, férje, Khariš bejáratos a rokonához, Mazdai királyhoz és befolyása van az udvarban. Amikor Migdonya’ hallja az apostolt prédikálni, ő is szeretne megtérni az „új Istenhez”. Ennek feltétele azonban az apostol szerint különösen a *qadišuto’* erénye. E terminus – mely szembeötlően rokona a „szent” jelentésű héber *qadoš* szónak – első szótári jelentése „szentség”, de az irodalom is felhívja rá a figyelmet, és maga a szöveg is különösen világosan jelzi, hogy ez itt elsősorban szexuális önmegtartóztatást jelent, közelebbről a házasság során, ezért angolra a *purity* terminussal fordítják. A szótári első jelentés azonban továbbból ebben a jelentésben is, hiszen az önmegtartóztatás, *temperantia* erényét csakis azért kell gyakorolni, hogy az Isten szentségét – vagyis a *qadoš* sémi jelentéstartalmának megfelelően az elkülönültségét – imitáljuk. A *qadišuto’* tehát a „szentség elérése önmegtartóztatás révén, a házasság állapot ellenére is”. Nem csoda, hogy az új hit elfogadása Migdonya’ részéről házasságának tragikus

1. A Tamás-acta

¹⁰ Alexander Golitzin: *Et introibo ad altare Dei*, i. m. 352.

¹¹ Uo. 356.

¹² A teljes korpusz modern, szír-angol kétnyelvű kiadása: Albertus F. Klijn (szerk.): *The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*. 2nd revised edition. Brill, Leiden – Boston, 2003.

tönkremenetelével jár, valamint azzal, hogy Khariš, a sértődött férj, feljeli Yehudát – *alias* Thómost – Mazdai királynál, aki kivégezteti őt. Ez azonban az *acta* szerint csak azt bizonyítja, hogy a világ nem fogadja be az új hit morális világosságát.

A VIII. *praksis* tehát világosan kidomborítja a korai szír kereszténység egy meghatározó vonását: a teljes szexuális önmegtartóztatás előírását. A szöveg a nemi aktust egyszerűen „undorító”-nak és „gyűlöletes”-nek nevezi; hogy egy házasság felbomlása az új erény gyakorlásának az ára, az egy csepp figyelemben, meggondolásban sem részesül. A „tisztaság, szentség, önmegtartóztatás” erénye a *Tamás-acta* beállításában ugyanis a legfőbb út Istenhez, amelynek szinte csodatévő hatásai vannak. A szakirodalom nyomán emeljünk ki egyet ezek közül, Yehuda’ első boldogságmondását a „tiszták”-ról: „Boldogok a tiszták, mert hatalom adatott nekik a bűnök bocsánatára”: *Tubaykun qadiše’, dtešbqun ḥtohe’ eštṭalatun*. Ez lényegileg azt jelenti, hogy az aszketikus életvitelű, megtisztult, „tökéletességet elért” *anachórétés* kiszolgáltathat egy hierarchikusan megköött, szabályozott szentséget, amelyet elvileg csak a felszentelt papnak vagy püspöknek van joga kiszolgáltatni. A „tisztá”, önmegtartóztató hívő teste továbbá a „Felkent temploma” lesz, mondja egy evangéliumi szöveghely nyomán a *Tamás-acta* – és ez a korai szír kereszténység egyik toposza, amennyiben többször előfordul a *Fokozatok könyvében* is. E testi tisztaság szigorú megkövetelése az új egyháztagoktól azonban összességében véve a *Genezis*ben adott isteni parancs – „Legyetek termékenyek, és legyetek sokan!” – megszegését jelenti.

Dénes *Egyházi hierarchiája* és VIII. levele egyértelműen szembeszegül ezzel a lényegileg hierarchia-ellenes tendenciával. Mint a VIII. levél hangsúlyozza, a *monachosok* helye a szentély ajtajában van – vagyis egy olyan helyen, amely közelebb van a „köz nép”-hez, mint az oltárhoz! Az oltárt csak a diakónus, a pap és a püspök veheti körül, tehát csak ők látják közvetlenül és közlő a misztériumokat; az ő feladatuk azután ezeket közvetíteni a *monachosok* számára is. *Monachos* még csak meg sem érintheti a szentségeket, meg sem közelítheti a szentélyt. Bizonyos – állítja szinte az egész irodalom egybehangzóan –, hogy az Areiopagités ezekkel a rituális előírásokkal a szerzetesség vindikált hatásköre, vélt előjogai körüli 4–5. századi szír vitában vett részt.

2. A De ordinationibus

Miután Joseph Stiglmayr egy filológiai rendkívül körültekintő, 1895-ban megjelent cikkében¹³ először kezdte el történetileg vizsgálni a dionysioszi corpus felbukkanásának körülményeit és datálását, legkorábban – 1908-ban – II. Ignác Efrém antiochiai pátriárka (1848–1929) figyelt fel arra,¹⁴ hogy az *Egyházi hierarchia* V. részének 2. fejezetében ismertetett felszentelési liturgiákat Dénes szinte szó szerint vette át egy Efrém pátriárka által közölt, 4–5. századi szír egyházi dokumentumból, melyet a – II. Abdülhamid török szultán (*sedīt* 1876–1909) birodalmában élő – pátriárka *De ordinationibus* latin cím alatt eredetiben és gondos

¹³ Joseph Stiglmayr: *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die Christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, i. m.

¹⁴ *Vetusta documenta liturgica primo edidit Latine vertit notisque illustravit Iganitius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum*. Typis patriarchalibus in Seminario Scharfensi de Monte Libano anno MCMVIII, 3. documentum: *De ordinationibus*, 54–66: latin fordítás; 22–32: szír eredeti (*Studia Syriaca*, Fasciculus III).

latin fordításban is közread (a kézirat – pontosabban kódexfejezet – saját címe *Ṭekso' uqonune' dkiruṭuniyoh d'idto' qdišto'* vagyis *A kézrátétel* <felszentelés> *rendje és szabályai a szent egyházban*). Szoros egyezés, illetve azonosság található a püspökök, a papok és a diakónusok felszentelési rítusának leírásában. Efrém pátriárka nyomán azután Joseph Stiglmayr¹⁵ kicsit részletesebben, de még mindig nagyon röviden fejtette ki, hogy a Corpus Dionysiacum (CD) egyes elemei a szír liturgikus hagyomány közelebbi ismeretére utalnak, és ezért a CD feltehetőleg szír egyházi kontextusban született.

A *De ordinationibus* rítuskönyv vonatkozó, felszentelésekkel foglalkozó szövegrészletét szemügyre véve szembeötlő, hogy mindhárom egyházi rendet (püspök, pap, diakónus vagy szerpap) csakis püspök szentelheti fel, jobbkezes kézrátétellel; ezenkívül mindhárom rítus egyaránt „szent invokációval” ér véget. Ami első közelítésben megkülönbözteti őket, az a fej köré csavart szentírási ige, ami csak a felszentelendő püspöknek jár ki; illetve a letérdelésnél alkalmazott térdek száma (a diakónus ugyanis csak egy térdre ereszkedik). A rítuskönyv egy további bekezdése külön is leírja a rítusok közös elemeit: eszerint a szertartás végén a püspök keresztet vet a felszenteltre, nyilvánosan kihirdeti a nevét, és elsőként ő ad neki békecsókot, majd az összes jelen lévő koncelebráns.

Mindezek a mozzanatok Dénes *Egyházi hierarchiája* V. részének 2. fejezetében szinte szó szerint ugyanígy és ugyanilyen sorrendben vannak leírva – mintha csak Dénes előtt ott feküdt volna az antiochiai rítuskönyv egy példánya kinyitva. A *Tamás-acta* tekintetében azonban nekünk most az a fontos, hogy mindenesetre Dénes szerint is csak a földi, *kath' hémas* hierarchia vezetője lehet a felszentelő – mint az *Egyházi hierarchia* már rögtön az első mondatában is szinte „sulykolja”, csak a hierarchián keresztül hat az isteni kegyelem és megváltás. Az *Egyházi hierarchia* tesz olyan kijelentéseket is, amelyek szerint Isten mintha elsősorban nem is a kegyelmet és a megváltást adta volna *philanthrópiája* jeléül az emberi nemnek, hanem mindenekelőtt a hierarchiát, amelynek kizárólagos jelleggel feladata a beavatottakat (*memyémenoī*), vagyis a megkeresztelteket felvezetni az isteni misztériumok közelebbi ismeretére, egészen az Istenrel való egyesülésig, a *theósisig*, *henósisig*. A hierarchia megkerülésével – vallja Dénes egészen nyíltan – egyszerűen nincs kegyelmi csatorna; csak a hierarchián keresztül teljesül Isten nagy terve: a teremtéssel előálló fenomenális sokaság visszavezetése, *epistrophéja* Istenbe. Ez a felmenetel, visszatérés Istenbe hierarchikusan kontrollált folyamat; Dénes egyházfegyelmi tárgyú VIII. levele külön is leszögezi, hogy a felszentelt pap felett nem törhet pálcát, annak szentségi cselekményeit nem írhatja, bírálhatja felül felszenteletlen, bár beavatott *anachórétés* vagy *koinobítés*.

A Kmoskó Mihály (1876–1931) pusztazámori plébános, a sémi filológia egyetemi tanára által máig ható érvénnyel kiadott, latin fordítással és monumentálisnak nevezhető történeti-filológiai bevezetéssel is ellátott, cím és szerző nélküli prédikáció-gyűjtemény, a szerkesztő által *Fokozatok* könyvének elkeresztelt szír corpus több darabja is adja magát az egyházi hierarchia, az egyházon belüli hatalommegoszlás té-

3. A Liber graduum

15 Joseph Stiglmayr: *Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten*, i. m.

makörének vizsgálatára.¹⁶ Hogy az anonimitását gondosan rejtő prédikátor Felső-Mezopotámiában, a Kis Zab folyó környékén működhetett, azt is csak egyetlen, az utolsó, 30. *homília*-ba elrejtett hasonlatból sejtjük. A jobbára parainetikus, rendszeres teológiával nem, csak gyakorlati teológiával foglalkozó szentbeszédek címzettje egyértelműen egy szentségre, tökéletességre törekvő testvérközösség: 'Aḥay! „Fivéreim!” – mondja a 12. *homília* megszólítása. A gyűjtemény implicit teológiáját az imádságra és az erkölcsi és aszketikus tökéletességre helyezett hangsúlya, valamint a „tökéletesek”, *gmire'* és az „igazak”, *zadiqe'* markáns gyakorlati teológiai megkülönböztetése miatt messzaliánus (szír *mšalyone'*, „imádkozók”) eretneknek tartotta a szöveget kiadó Kmoskó atya, de ezt a modern kutatás, közelebbről Sebastian Brock jogosan vitatja, sőt cáfolja, mondván, hogy különösen a XII. *homília* éppen az egyházi hierarchia megkerülhetetlen szentségközvetítő szerepét „sulykolja”.¹⁷ A messzaliánus eretnekség *lehetősége* persze ennek ellenére ott van a *Liber graduum*-ban is és Makarioszban is – előbbiben már az által is, hogy beállítása szerint a látható egyházat kifejezetten védeni kell azokkal szemben, akik úgy gondolják, hogy nincs rá szükség. A 12. *homília* tulajdonképpen éppen azt tanítja, hogy bár a keresztény lelkiség fő célja a szív egyházának ('*idto' dlebo'*) felfedezésén át a mennyei egyházba ('*idto' dbashmayo'* vagy '*idto' drawmo'*) való eljutás, ezen az úton mégis nélkülözhetetlen és alapvető a látható egyház ('*idto' dmethazyo'*) szentségi működése.

A gyűjtemény egyik fő témája a „kis parancsolatok” (az Aranyszabály) és a „nagy parancsolatok” (szüzesség, *btoluto'* és vagyontalanság) megkülönböztetése. A kis parancsolatokat megtartók az „igazak” (*kinē'* vagy *zadiqe'*, lat. *iusti*), a nagyokat megtartók a „tökéletesek” (*gmirē'*, gör. *τέλειοι*, lat. *perfecti*). A kis parancsolatok a „tej” (*halbo'*) és a „főzelék” vagy „zöldség” (*yarqo'*), vagyis a „lány eledel”, míg a nagy parancsolatok a „kemény eledel” (*qshayo'*; Heb 5,13–14). Van tehát egy szembenállás, sőt ellentétte fokozódó fokozati különbség a megigazult világi hívek (*kinē'*) és a tökéletességre törekvő szerzetesközösség (*gmirē'*) moralitása és szentségi állapota között. Ez azonban – így az ismeretlen prédikátor – nem mehet el addig, hogy a testvérek elvessek a látható egyház fennhatóságát és megszentelő hatalmát, mivel anélkül eleve nem lehet eljutni a szív vagy a menny egyházába. Ez egyben Dénes álláspontja is különösen az Egyházi hierarchia VI., a szerzetességről szóló részében, ahol a szerzetesek felavatásának leírása világossá teszi, hogy ők szentség tekintetében a legelső felszentelt egyházi rend, a diakónusok alá vannak rendelve hierarchikusan.

¹⁶ Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum. In: *Patrologia Syriaca – Malponuto' d'abohoto' suryoye'*, Vol. 3. Ediderunt Firmin-Didot et socii, Parisiis, 1926. E codicibus [...] edidit, praefatus est dr. Michael Kmosko in Universitate Budapestensi professor. Reprint: Darmstadt, 1959. – A szöveg modern angol fordítása: Robert A. Kitchen – Maartien F. G. Parmentier (ford.): *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*. Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 2004 (Cistercian Studies, Vol. 196); Kristian S. Heal – Robert A. Kitchen (szerk.): *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac "Book of Steps"*. Catholic University of America Press, Washington, DC, 2014.

¹⁷ Sebastian Brock (ford.): *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, i. m. 42. A „tökéletesek”-ről lásd Robert A. Kitchen tanulmányát: *Disturbed Sinners: In Pursuit of Sanctity in the Book of Steps*. In: Kristian S. Heal – Robert A. Kitchen (szerk.): *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac "Book of Steps"*, i. m. 205–220.

A *Tamás-acta* tehát a „tökéletesek kiségyháza”, az *ecclesiola in ecclesia* értékrendjét rögzíti, míg a *De ordinationibus* és a *Liber graduum* a nagyegyházi liturgikus rendet szegezi ezzel szembe. Dénes Egyházi hierarchiája azonban az a szöveg, ahol a nagyegyházi álláspont a legmagasabb rendű, újplatonikus metafizikába ágyazott megfogalmazását, apológiáját nyeri. Az Areiopagitis kétségtelenül részt vett a felszentelt egyházi hierarchia szentség-közvetítő és vezető szerepével kapcsolatos, korai szír kiségyház–nagyegyház–vitában, mivel az *Egyházi hierarchia* első három, valamint az V. részében ugyanazt a mérsékelt álláspontot foglalja el, mint a *Fokozatok* könyvének 12. homíliája. De Dénes sajátos, az athéni platonikus iskolában Proklosz és talán Damaszkiosz doktrínája révén formálódott gondolkodásában az egyházi hierarchia mint „szent vezérlés” egyszerűen a mennyei hierarchia szükségszerű meghosszabbítása a Földön, amelyben a püspök tulajdonképpen a legalsó anyagi rendeken keresztül Isten örökkévaló elrendelése folytán magával a Szent Háromsággal érintkezik; az isteni előjövetelek (*prohodoi*) rajta keresztül folynak át; Isten hatóerői (*dynameis*) rajta keresztül nyilvánulnak meg, még akkor is, mondja a VIII. levél, ha a püspök morálisan megfeddhető. A hierarchia végső soron Isten szentségéből fakad, azt közvetíti, és abba tér vissza ebben az Órigenész *apokatastasis*-át és az újplatonikus *exitus-reditus*-ciklust egyaránt felidéző, mindent átfogó, üdvtörténeti elgondolásban. Ezért Istenhez nem vezet „rövidebb út” a tökéletes, radikálisan aszketikus Krisztus-imitáción át sem.

Kérjük, támogassa adója 1%-ával a
VIGILIA KERESZTÉNY KULTURÁLIS ALAPÍTVÁNYT

A Vigilia Keresztény Kulturális Alapítvány a Vigilia folyóirat és könyvek kiadásával arra törekszik, hogy elősegítse a párbeszédet a kereszténység és a modern kultúra és társadalom között, másrészt szintézisben jelenítse meg a kereszténység és az irodalom értékeit. A Vigilia közel kilenc évtizedes fennállása alatt ezzel az egyedülálló törekvésével a magyar kultúra szerves részévé vált.

A fenti célokat támogatja, ha személyi jövedelemadójának 1%-át az Alapítvány javára ajánlja fel.

Adószámunk: 19660554-1-41

A legkisebb összeg felajánlását is hálásan fogadja a Vigilia Keresztény Kulturális Alapítvány.

1052 Budapest, Piarista köz 1.

OTP Bank Nyrt. 11705060-21452361

Háy János

NEM ADNÁD

Nem adnád senki másnak,
pedig épp most adod.
Nem mondanál le róla,
akkor sem, ha fáj.
Nem akarsz a másikat,
épp elég, ami neked is jár.
Nem különb senkinek sem,
mindenkinek saját enyém,
s mindenki épp ott feszül meg.

Minden reggel ugyanaz,
és ez lesz holnap is,
talán valami betegség,
egy kicsit módosít,
gyógyszer, még nem szedtem be,
kórház, talán még időben
bevisznek, de mihez képest
idő az idő.

Nem mondom le róla,
ragaszkodom, ragaszkodom,
ez az utolsó nóta.
Az orvos néz, a gyerekek
néznek abba a szembe,
ami valaha olyan élénken
mondta, hogy gyerekek,
akkor most bele a tengerbe,
gyertek, mert kész az ebéd,
ugye milyen szép, a
karácsonyfa vagy az ég.

A szem is visszanez,
látod, ennyi volt,
itt a vége és mégsem
tudom az egész mennyit ért,
mert aki nem él,
már semmit, semmit nem ért.

SÖTÉT

Sötét van.
Ki nyitja fel
a fények kapuját?
Ki emel fel oda,
ahol lenni akarok?
Ki ereszt kötelet
bele a sötétbe?
Ki köti kezemre
a fények láncát,
ha nem sikerült
megmenteni kötéllel.
Ki kínál nekem
szerelmet napfényben
tenyéren vagy tálcán?

Sötétben bújik mellém.
Sötétben szeret.
Titkos szerelem.
Mint az a kis
csoki régen a boltban.
Óvatosan közeledek.
Az eladó nem lát
és a kamerák sem
vesznek fel.
Titokban elemelem,
mert a szüleim
nem vesznek eleget,
pedig én szeretem.
Sötét van.
Mikor roppan meg
a keleti ég,
a csoki már a zsebemben,
hogyan végre a napból
ömljön ránk a fény.

EDÉNYEK

Mosatlan edények.
 Mintha ezt már írtam volna.
 Vagy csak csináltam,
 és arra gondoltam,
 hogy ilyet megírni,
 hogy mosatlan edények,
 és közben csináltam.
 Mit?
 Elmostam?
 Elmostad?
 Elmostam.
 Hányszor?
 És hányszor.
 Aztán újra.
 Mosatlan edények.
 Újra írom.
 Újra mosatlanok.
 Reggel van.
 Meddig bírom.

MI VOLT ITT

Mi volt itt régen?
 Nézed az új házat.
 Vajon minek a helyére
 épült, s hogy az emlékek
 tényleg, mit érnek,
 ha egyáltalán érnek
 valamit.
 Ha tudnám itt egy
 ilyen és ilyen, leírom,
 milyen ház volt előtte.
 azt mondanám, de kár,
 hogy nincs már,
 s hogy minden elmúlik,
 vagy épp elromlik,
 ami olyan jó volt régen.
 például ez a ház, amit
 őriznek az emlékek.
 Vagy épp azt gondolom,

de jó, hogy valakinek
 végre eszébe jutott, hogy
 egy jobb házat
 építsenek a helyére.
 De nem emlékszem.
 Nem emlékszem, hogy
 régebben kik éltek itt,
 ha éltek, amikor már
 én is itt éltem,
 vagy üresen állt
 már évek óta a ház,
 ha ház volt, s nem
 egy foghíjtelek, ahol
 hajléktalan emberek
 tanyáztak éveken át.
 Nem emlékszem, holott
 része volt az ittnek a
 valahai ház vagy a
 valahai ház helye,
 ami az új épülettel
 végérvényesen megszűnt.
 Végérvényesen megszűnt
 annak az élete,
 amire nem emlékszem.
 És még mire nem,
 kérdem magamtól,
 de csak a kérdésig jutok el.
 Még mire nem? S hogy az,
 ami volt folyamatosan
 veszik el, s hogy valójában
 akkor nem leszek, ha végül
 magamat felejttem el.

Darvasi László

1962-ben született

Törökszentmiklóson.

Költő, író, drámaíró,

publicista.

Legutóbbi írását

2022. 4. számunkban

közöltük. – Részlet

megjelenés előtt álló

regényéből.

HALHATATLANOK

A kétbőröndös Ármint már a hajnali szürkületben várta a csillanó feketére suvickolt autó. Nem volt egyedül. Ahogy pedig számítani lehetett volna, nem Vilmos került elő. Erna tűnt elő a reggeli párából, Zsigmond kezét fogta, szorongva integetett neki, ki nem hagyta volna a búcsú pillanatait. Ármin zavartan mosolygott, mintha azt kellene bizonygatnia, a legjobb történik. Zsigmond körbe futkározta a járművet, a nyelvét öltögette, az ülepét mutatta a fekete autó sofőrjének.

A feneketlen alföldi köd elnyelte őket. Az út hosszú volt és unalmas. A meglepően hosszú, már-már véget érni nem akaró Abony településnél megálltak inni. Van a faluban egy kastély, a Vigyázó-kastély. Itt is gyilkoltak Prónayék. Vagy város inkább? A sofőr is ivott a kocsmában, ahol csönd volt, nehéz levegő.

– Rákosi Mátvás elvtársra – emelte a poharát Ármin kísérője, nagydarab, erős férfi.

Körbe nézett. Petróleum szag vegyült a sár szagával. Lassan az a néhány ember is emelt a homályos poharán.

– Akkor az ő egészségére.

– Miért nem mindjárt Sztálinéra? – szólt oda valaki.

Pofádat befogod!

Kussolsz vagy fejedre húzom a gumicsizmádat!

Aztán a reptér mellett haladtak, annak az útját egy-két éve még izmos, erős muszos gyerekek csákányozták. Olyan sűrű helyére értek Pestnek, amit éppenséggel eléggé ismert, a város többi kerületében biztosan eltévedt volna. Látható, Budapest világváros, még ha rommá is lett lőve. Aránytalanul nagy a pusztítás. Ez itt a Berlińi tér és környéke. A sofőr nem szólt semmit, csak rámutatott a Westendre és bólintott. Elkanyarodtak a Vígsház felé. Ez már a Jászai tér. Tátra utca. Szép környék, ugye? Az. Modern. Világshívnál sokak szerint. A közelben élnek Keller bácsiék. Hamarosan találkozik velük. Ármin kapott egy súlyos kulcscsomót, ledobhatta két bőröndjét, egy kisebb táskáját a lakásban, stílszerűen az utcára néző nagyszoba közepére. Szét se tudott nézni, csak a két szobán futott végig, volt egy kicsi erkélye, kilépett volna, hogy megnézzze az utcát, máris vitték tovább, az intézetbe.

Átkeltek a folyón, a Mancsi hidat, mondta sofőr, inkább gyalogosok járnák. Aztán az egyetemre is eljutottak, ahová másnapról már egyedül járt be, egyes egyedül. Volt egy ív, amit a portás mindig egy alsó fiókból vett elő, odaírta a nevét, Arany Ármin, eh. Nem volt osztálytársa. Nem magántanulónak nevezik az ilyet?

A professzort, akinek a fennhatósága alá került, Rejtőnek nevezték. Ó, hát ilyen nincs is. A tudomány embere, mint szerencselovag. Mert nem csak egy híres író neveztek így, hanem a lovin is lovagolt egy hírhedt Rejtő nevű zsolé. Egérfejét sűrű bajusszal igyekezett ellensúlyozni, amitől olyan különleges benyomást keltett, hogy az embernek elment a kedve a nevetéstől. Nem furcsa. Akkor milyen. Rejtő magabiztos volt.

– Az első tanácsom, fiam. Fölfoghatod figyelmeztetésnek is. A nevemen röhöghetsz, bár nem látlak olyan viccelődős fajtnak. De ha konkrétan

a személyemen vagy a tudományon nevetsz, akkor véged. Elintézek, kicsinállak, fűrészpör lesz a farkadban ondó helyett. Érted?

Ármin értette. De miért ilyen harcias?

– Professzor úr, kérem, vegyen figyelembe egy apróságot.

– Éspedig.

– Buta vagyok.

Rejtő fűrkészte, játszik-e vele. Hát persze. De ez komoly játék, nagyon is az. Mint a cián.

– És mennyire buta maga?

– Sajnos nagyon.

– Kevés – mondta Rejtő, és azt hitte, ennyivel le is zárhatja.

Volt a professzor természetében valami mélységesen depresszív. Ami nincs, nem is kell. Ami van, felesleges. De azért nézzük meg, mi van és mi sincsen. Egye kutya, spekuláljunk el azon is, miből mi lehetne. A valószínűség a tudomány titkos libidója. Érti ezt, Gold? Ja, hogy buta. Mind egy. Ami nem lehetne, miért nem lehetne. Mi a van? Mi a tudomány célja? Végére is az ember mennél hosszabb idejű életben tartása. Nem? Vagy megőlése. Az is a tudomány territóriumává lett. A gyors halál. A tudomány segítségével sem leszünk hasonlatosabbak Istenhez. Csak közelebb kerülünk valamihez, amiről azt föltételezzük, hogy isten. A tudomány fejlődésre van ítélve, a határ a csillagos ég.

Ármin bólogatott, nem vitatkozott, hallgatta az eszmefuttatást, bár nehezebbre esett nem válaszolni.

– A tudomány nem vész el, mert nem emberi sajátosság. A tudományban a jövő épül. A művészet az emberi élet átutazása, jóllehet az örökkévaló után nyúlkal akármelyik bolond költő vagy zeneszerző. Bach is! Nem gondolod, fiam? Nem?!

Ármin hallgatott. Ez a különös ember biztosan pálcával verte már a hintalovát is. Sokat bántották. Sok gyalázatban volt része, másokét is megtapasztalta. A személyes bántalmak földühítették, a másokéi nem érdekelték. A homoszexuálisok és a táborlakók fölismerik egymást.

– Hát akkor mit gondolsz?!

– A kommunistáknak ez az okfejtés nem lenne kedvére, professzor úr. Egyébként szerintem is butaság.

Rejtő ordított, toporzékolt.

– Mert te nem vagy kommunista?

Nevetett, persze, hogy az vagyok, egy baloldali Pierrot. Mint aki viccet mond, kérlek szépen elmondom, csak ne nevésetek, ne nevésetek. Ma-napság már a jóisten is belépett a pártba, az összes angyallal egyetemben. Éva és Ádám kommunista gyorstalpalók. Mózes a kisúttörő, Áron a testvére kisdobos. A kísértő kígyó alapszervezeti titkár. Illés miniszter. Dávid király szintén párttitkár. Jézus és a tanítványok? Hát persze. Ők aztán igazán tagok. Kommunista vagyok, máskülönben hogyan lehetnék itt, professzor úr. A pártba nem kellett belépnem, eddig. Nem kényszerítették. Talán csak elfelejtették. Én meg azért nem nyújtogatom a karomat.

Ezt gondolta körülbelül, de másrt mondott.

– Azt hiszem, ön az elmélet tábornoka. Én a gyakorlat közlegénye vagyok, az is maradok.

– Azt nem maga dönti el, mi lesz. De nem is én. Az én utasításom az, hogy...

– Professzor úr, ne haragudjon. Igazán nem állt szándékomban neveletlennek lenni. De engem nem érdekel semmilyen utasítás. Tudok gyógyítani, néhány fogást elsajátítok, ez elég.

– Nem elég.

– Elismerem, nagy a mellény. Írja a butaság rovására.

– Mi volt a maga apja?

– Az apám boltos volt, szatócs, ha úgy tetszik, a nagyapám kalandor. Anyám bölcs asszony. Nagyanyám bátor. Testvéreim is voltak, Rebeka és Mirjam. Ők mind, az egész családom...

– Elég!

Rejtő sötéten és elveszetten szorította a száját. Őt ne húzzák csőbe. Nem kell ez a most *elmondok magamról mindent és ebből érthető lesznek* című társasjáték. Nem is számított ilyen bonyolult és elszánt ellenállásra. Talán nem helyes szó ez. A professzor úr nem szokott hozzá, hogy a tanítvány egyenrangú félként viselkedjen. Elvárta a minimális két lépést, de inkább ötöt, és föltétlen csodálattal is járjon. A doktorlás olyan, mint a katonaság, tisztelettudó, ha kell, alázatos a tudományos hierarchiát illetően. Az emberi test harctér. A betegség támad. Folyton, minden pillanatban. Itt van ez a fiatalember. Arany a kívülállóknak különleges példánya, nyilván meg lehetne törni, még ha nem is a tradicionális eljárásokkal, szellemi fenyegetéssel vagy lélektani megalázással, fenyegetéssel. Látszott, hogy ez az út nem éri meg. Hogyan szelídül meg egy ilyen végletekig elvadult, bár jámbor képpel sétáfkáló semmirekellő? Egy ilyen elvetemült. Egy félkegyelmű. Őt teszik próbára a megbízói, nyilván!

Na, kérem, lássunk hozzá, álljuk ki a próbát.

Rejtő mindent tudott a testről, és annak működéséről, a hibák keletkezéséről, a működés zavarairól, legalábbis Aranynak ezek voltak az első benyomásai, mely aztán megingathatatlan hitté szilárdult. Egy vércsöppről, izzadságról, egy szőlőszemnyi gennyzacskóról órákig mesélt. Mindeközben egy éles és hisztérikus elme. Öntörvényű, nem hiába zavarta Arany hamar deklarált függetlensége. Egy Galénosz, zilált kivitelben. Apró szemével figyelte Aranyt, mintha súlyosan szakadó esőn át bámulna, a víz ömlik az ablaküvegen, ki van kint, ki van bent. Sokáig eltartott ez a fürkésző vizsgálat. Kiült az arcára végül, sűrű bajusszal ékesített egérfarcára kiült a rettenetes csalódottság.

– Nem lehet téged betörni?

– Nem értem a kérdést, professzor úr.

– Te vagy az? Te? – bökdöste a mellét. Kemény ujjá volt, dühös.

– Én, én.

– Az istenit, jól nézünk ki!

– Mire gondol, professzor úr?

– Ne kérdezz vissza! Hogy merészeled?!

– Miért ne kérdeznék vissza?

– Ne kérdezz! Maradj csöndben! Tisztelet!

Arany Ármin ekkor föltartotta a két kezét. Mozgott a fonendoszkópja, míg beszélt.

– Professzor úr, maga a segítségemre van. De a rögeszméktől és a fantazmagóriáktól mentesítve vagyok.

– Ezt az arcot. Ezt a magabizást! A fene egye meg, hány éves maga?

– Sok.

Meg fog örülni. Rejtő professzor keserveset sóhajtott, elhomályosult a különben mindig éles és átható tekintete, így kiszúrni vele, egy átkozott túlélőt kapok. Semmire nem lesz jó az ilyen, csak pofázik, eljártssza, hogy túl van már mindenben. Min? Hány éves a kapitány. Egy nagy kamasz. Úgy halhattál volna meg, hogy senki észre nem veszi. Szép haláloz lett volna, észrevétlen. Mint egy kis, titkos áldás az ordító kórusban, úgy szálltál volna el. De nem. Neked az élet tetves kásája kellett. Ez a híg lötty. Élni akarsz, hogy a fene vigyen el. Megkaptad. Rám szabadítottak. Az anyjuk picsáját, azt. Most jön a haddelhadd. Hol laksz?

– A Táttra utcában. Van még telefonom is. Egy igazi telefon!

– A Táttra utcában hol?

– Az úgynevezett Turul ház előtt.

– Tudod-e, kinek a lakása volt?

– Nem kötötték az orromra.

– Hát persze, fogalmad sincsen. Nem tudom, nem tudom. Mindenki úgy járkal a világban, mintha elsőszülött lenne. Miért nem tudod?

– Meg fogom tudni, professzor úr.

– A szerénységed nem valami kifinomult.

– Elég, professzor úr.

– Mit mondtál?!

– Legyen, kérem. Ha jól értem, ön hisztérikus tüneteket mutat.

– Én?! Rólam beszélsz?!

Zsoké professzornak tátva maradt a szája. De nem adta föl, hogy őt szabályok aláztos követésére bírja, zabolázza és uniformizálja. Legalábbis a fejébe verje, hogy a világ s benne az emberi test, és annak működése bizonyos fókig megismerhető, de elégedettséget csak akkor érezhetünk, ha szenvedélyt is adunk a kutatómunkához.

Napról napra, minden délelőtt csak vele hepciáskodott, ő felügyelte az elméjét, a gondolatait irányította, emlékezetét éberben tartotta. Nehezen adta kölcsön, de ez a terv része volt, amit illet tiszteletben tartania. Rejtő is csak egy volt a sok közül.

Ármint időnként átvette egy másik orvosspecialista, aki a tüdőhöz értett inkább, megint egy másik a belek működéséhez, egy harmadik a csontok, az inak, az izomzat tudora volt. Raccsoltak, hebegtek-habogtak, az orruk alatt dűnnyögtek, kiabálva magyaráztak, még jártak Andrassy úti villákban, a Svábhegyen vagy Pasaréten. Polgár voltam. Különös hangsúlyt kapott képzésében a baleseti ellátás. Törések, repedések, belső sérülések, zúzódások hatásai. Fertőzésveszély. Hogyan lesz egy kicsiny sebből, egy karcolásból akár a halál albérlete. Nem csak orvosokkal volt dolga, de paciensekkel is. Azok között akadt egyenruhás és civil is, de mindegyik jelentékeny beosztásban és státusban lehetett. Nem akárkít fogadtak. Néha megkérdezte, ennek vagy annak mi baja lehet. Vesekő. Bélhurut. Szív. Máj.

– Honnan tudja?

Rejtő olyan ideges volt, hogy majd föl robbant.

– Honnan tudja?!

Egyszer bejött egy civilruhás, kezét fogott Arannyal is, már az erős, férfias szorításnál megérezett valamit. Aztán jobban megfigyelte a férfit, aki ötven év körüli, jól karbantartott alany volt. Szép, tiszta körmök. Baj van. Nevetve ment el, aztán, ki tudja miért, visszanyitott rájuk. – Jöjjön csak velem – ezt Arannak mondta. Parancsolt, ez volt a természetes beszéd-módja. Ő pedig nyomban lépett utána, érezte, hogy Rejtő elsápad, megkapaszkodott az asztalban. Kint elléptek az ajtótól. A férfi nézte őt, úgy mozgott a szája, mintha a fogai örölnének valami apró, szemcsés anyagot.

– Nagy a baj?

– Nagy, elvtárs – mondta Arany.

– Milyen nagy?

– Kijevi nagykapu.

– Jól van. Mit javasol? – A férfin egyáltalán nem látszott, hogy feszültté tette volna az információ. Hogy megijedt volna.

– Nem tudom, kérem. A sürgősebb dolgok talán. – Elgondolkodott. – Ha nekem lenne szeretőm, többet lennék vele. Egy feleség ilyenkor megmarad.

A férfi a fejét rázva nevetett, bólintott. Egyenesen lépett, a járása magabiztos volt, határozott. Két szóra megállt a folyosón, egy professzorral beszéltek. Barátságos szóváltás, ismerősök lehettek. Visszapillantott Aranyra. Három nap múlva jött a hír, hogy egy magas rangú elvtárs öngyilkos lett. Az csak belső információ volt, hogy egy nővel találtak rá, pisztolyt használtak. Rejtő szinte izgult. Másnap bejött az özvegy, és beszélt Rejtővel, aki olyan komoly és tekintélyes lett, hogy Ármint is meglepte. A nő vibrálva érkezett, mint aki mindjárt hosszú, véget nem érő sikoltásba fog, de megnyugodva távozott. Az orvosi munka része, Rejtő szórakozottan fújta a füstöt.

– Mit mondott neki, professzor úr?

– Agyi áttét, a személyiség rejtett torzulása.

– Ezt miből állapította meg?

– Nem állapítottam meg, csak mondtam.

Ezek a tudós és rigolyás emberek, akik Ármint hófehér és ráncatlan köpenyben, vastagkeretes szemüvegben oktatták baktériumok és vírusok viselkedésére, hamar megtanulták, hogy vele kapcsolatban csakis a tényekre szabad szorítkozniuk, mert semmiképpen nem viseli a hangulati egyenetlenségeket, a hisztériát, a kedvtelenséget, egyáltalán minden olyan érzelmi másállapotot, amely a valóságtól, illetve annak tanulmányozásától eltérítheti. Mert fogja a táskáját, az esernyőjét, a kalapját és hazamegy, mintha lejárt volna a munkára, tanulásra kirótt ideje, köszönés nélkül elsétál, ők meg akkor le lesznek teremtve a megbízójuk által, nem is jó szó ez a leteremtés, olyan fenyegetésözzön vár rájuk, hogy napokig rémálmaik lesznek, és elkerülhetetlenül tisztelni kezdték őt. Nem tartották egyenrangúnak, de csodabogárnak igen.

Ármint néha legyöngült, alig lélegző beteghez, máskor szomorú, sértődött holttetemhez vitték. Tessék, ez a példány, így mondták a furcsa, de láthatóan közülük való betegre, példány, még él. Mennyit saccol neki? Mi lesz a casus oka? Ismérvei? Figyelem, kérem. A lélegzés megszűnt, nem jár együtt föltétlenül a szív működés leállításával. Nők és férfiak, az élet csodás mókájából fukar adagokban részesülő gyermekek, akikre annyi

minden várt volna még. Nem csalódhattak eleget, nem rémülözhetnek, nem sírhattak, nem vádaskodhattak és nem bűnözhetnek annyit, amennyi kijár egy teljes életet megharcolt embernek. Túléltek a háborút, és tessék, a béke végzett velük. Hát nem ironikus, kérem? Szomorú.

Aki éppen okította, annak a karján szelíden kéklő számok sorakoztak, ahogy neki is. Többségükben túlélők voltak maguk is. Nemigen hallgattak klezmert, magyar népdalt, cigányzenét, dehogyis, Bachot vagy Händelt hallgattak, vagy Ralph Vaughan Williamst, akire már csak a Zeneakadémia-ára járó ingyencsek bólintottak, bár kétségtelenül befogadhatóbb volt, mint Mahler vagy Sztravinszkij. Németül és franciául olvastak, latin mondato-
kat kiabáltak rémálmaikban. Klemperer koncertjeire jártak, aki gyakran előfordult Budapesten. De még látták Marx óriás gipszszobrát a Hősök terén, pedig az Kun Béla idején, 1919-ben lett odabútorozva. Nagy idő harminc esztendő? Nem olyan tetemes, ha úgy vesszük. Az összes szobrot befedte a hatalmas, vörös, vidám és lelkes munkásasszonyok beszegte drapéria, mely alatt mintha elveszetten moco-rogtak volna a magyar történelem sötét lovagjai, alávaló kizsákmányolók, népnyúzó gazemberek.

Kérem, Kosztolányi hozzám szaladt először, amikor halálra rémült a nem gyógyuló foghúzástól, és joggal. Simon Béla egyetemi magántanárral, ki a nagy költőnek műtétet javasolt, s aki a betegségének súlyosságába dehogyis avatta be, igen jó viszonyt ápoltam. A számtalan sorscsapás sújtotta Teleki miniszterelnök úrnak a rezidensem írt föl többfajta kedélyjavítót. Én még meghallgattam Bartók Béla hegymászásra és visszafa-
joztott zongorázásra szakosított vándortüdejét. Az eminens Szálasi skizofrén volt, kérem, de azért zseniként indult, tudta ezt? Kikértük az agyát tanulmányozásra, nem adták. Hiba. Felelőtlenség. Egy nagy esély elszalasztása. Mikor lesz újra ilyen fasiszta agyunk?! Bajor Gizit ápoltam a Gestapó fogsága után, altató, nyugtató, teljes nyugalmat javasoltam, aki magam is bujkáltam és hamis spanyol követségi papírokkal futkorásztam, hiába, csak megmentette egy csoportból az unokaöcsémet.

A Gizi?

Igen, igen, a művésznő!

Arany Ármin beavató és fölkészítő professzorai túlélők voltak, elvitték egy beláthatatlan és fölfoghatatlan világba az egzakt, jóllehet nem minden empátia nélkül bíró tudományukat. Majd azt a tudást egy másik, nem kevésbé jelentékeny tapasztalattal társítva visszahozták, mert túléltek a túlélhetetlent, és most oktattak. Az óceánig vezető út és a zsákutca kombinációja. Hittek Istenben, a zsidó kultúra világformáló erejében, a kereszténység univerzális missziójában, még a szentháromságban is. Kommunisták is voltak, polgárok maradtak, ha szembejött volna velük, ahogy már soha nem fog. Márai Sándor, fölsímték volna erőteljes arcát, lemondó, talán megvető tekintetét, melyben mégis fölfedezhette a szemlélő az együttérzést. Nem mindegyik professzor volt hithű és elvakult, inkább afféle pragmatikus résztvevője lett a vörösbe öltöztetett túlélő túrának.

Abból is lehet hallani, hogyan mondja azt, hogy elvtárs.

Élvtárs. Elvtárs. Evtarsam.

Vtárs.

Mintha a szájába repült legyet köpné ki.

Úgy mondja, hogy ugyan párttag, de azért kihallatszik, nem az a vakbuzgó. Eddig keresztény közép voltam, oda asszimilálódtam nagy nehézségek árán, megalázkodva, családi örökségem jelentékeny részét rááldozva, szegénykonyhákat, színházakat, irodalmat is pártfogolva, mint az ő, a magyarok nemessége, árisztokráciája, jó, az egy Széchenyit kivéve. Most meg mi a túró van, de tényleg. A bútorokat egyszerűre faragják, az van. Voltak köztük némán vagy csöndesen kételkedők, néhány cinikus megjegyzésből kiderült, miféle gondolatokat táplál magában az ő orvos-doktora, Rejtő professzor is. Menjenek a francba, ha összefoglalhatom, fiam. De mindahányan. Ez egy igencsak radikális, és nem is terjeszthető nézet volt különben, tetszett Árminnak.

Őt a politikától többnyire elzárták, nem kell az a szükséges propagandán kívül, egyébként is mindjárt vége a marakodásnak. A szalámit már szeletelik az értő henteskezek, az egyházat darálják, belőlük fasírt lesz, a kigazdákából, lakkos csizmás műparasztaiból kolhozokását faló téeszelnők. A polgári szemüveges meg dideregve fogja be a pofáját, és ne Thomas Mannt, hanem *Szabad Népet* olvasson.

Ármin lakása a Tátra utcában kedvező hely volt, közel volt minden fontos helyhez, a Jászai Mari térhez, ahogyan a Parlamenthez is, az Oktogon gyalog se több mint negyedóra. Kicsit fentebb a szétszórt Lehel piac a sok csapzott sátorral és vaspántokkal megerősített bódéval, a hokedlin üldögélő, Angyalföldről és Újpestről bevillamosozó kofával, zsebessel és markecolóval. Berendezkedett. Kevés holmiját elpakolta, finoman fénylő, polgári bútorokat hagytak rá valakik. Poharas szekrény, milánói üvegbe-tétekkel. Karfás, ruganyos fotelek, olyan huzatokkal, melyeken pillangók szálltak és virágok nyíltak a nagymamák diszkrét, bár olykor lángra is kapó szellentései nyomán. Kihajtható ágy, ülőgarnitúra, modern csavarodású, kínai sipkás állólámpa. Többkarú, a drága fényt pazarolva szóró csillár. Még egy írógépe is volt, két ujjal ütötte, amikor az első napokban kipróbálta. De a följegyzéseit inkább egy tenyérben elférő noteszbe írta. Ki tudott állni a kicsiny erkélyre, még egy karfás szék is elfért ott, cigarettázott, a füst aláereszkedett, ha szél volt, fölkapta. Eszébe juttatta a kéményeket, hány is volt, öt vagy hat. Annyit látott a placccról. Hogy nem lehet ezt már nem tudni? Öt vagy hat jó kis birkenauai téglakémény. Brenner Kelemen biztosan emlékezne. Most itt vagyok, itt, leköszönt az utcára, jó napot kívánok, a férfi ingerülten nézett föl rá, mint akit megzavartak a semmire se jó töprengésben, nem ismerte, honnan is ismerte volna, azt hitte, csak szórakozik.

Mit köszönget?! Köszöngessen a jó édesanyjának, ezt harákolta fölfelé a tag, mintha egy angyalnak, dohogott, mint akit megbántottak. Ármin nevetett. Savlekötőt javasolt neki a reszelős, rekedt hangja miatt.

– Szódabikarbóna, uram!

– Mi?!

– Hogy hívják? Azt kérdeztem, mi a neve?

– Engem?! Ne rázza a fejét! Hát mi köze magának ahhoz?!

A mérges úr meglepődött. Rászólnak a rohadék kovácsoltvas erkélyük-ről, mert azt hiszik, olyan nagyvalakik.

– Dér Rezső, így már jobb?

– Örvendek, Dér úr. Szódabikarbóna!

– Én színházi ember vagyok!

– Még inkább!

A másik legyintett, és tovább sietett a Jászai felé.

Árminnak eszébe jutott a jó Bilek úr, aki a legokosabb ember volt a világon, a parkból vitt virágot, ha randevú várta. Volt is az a mondás, Keller bácsi sokszor előadta, hja, kérem, a Bileknek új kapcsolata van, mert mindig csak az első találkára vitt rózsát vagy szegfűt, aztán már csak a sliccgombját fényesítette. Akik viszont ismerték már, mint a rossz pénzt, és rózsaszálat tördelve vagy vagdosva látták a parkban, tisztában voltak azzal, hogy Bilek úr tágas, de személyre szóló egét egy új szerelem hajnalcsillaga, esetleg sebesen száguldó üstököse ragyogja be, ami késő délelőtt már el is halványul, sajnos. Nem kell ahhoz a déli harangszóig várni, mely a Lehel piac felől meg is fog érkezni, az élete nője. Keller bácsival jártak a parkba, amíg gyermek volt, és a család fölkirándult Pestre.

Nem, kérem, mondta tisztelettudóan Bilek úr, kalapját, akár egy kicsiny védőpajzsot a melle elé emelve mélyen meghajolt, én még nem állok készen a házasság szent intézményére. Ellenben igencsak szeretnék minden nőt, hogy kétség ne maradjon, megkapni, aki a látókörömbbe kerül. Már megbocsásson, Önt is, asszonyom.

Nem igaz, hogy mindenki sikoltott vagy fölháborodott. Igenis akadt olyan hölgy, aki elhúzta kedves kis száját és csak annyit pötytyentett, nagy a füst, kicsi a láng, Bilek.

Csücsörítve fújom el, érti, mire gondolok, Bilek?

Mondjuk, ilyesmit Hanna néninek nem mert volna mondani, és nem azért, mert barátja volt Keller Emilnek. A Csanády utca. Kelleréket meg kell látogatni. Mihamarabb. Ez tényleg nehéz és bonyolult feladat. Túlélő néz túlélő szemébe. Te, kérlek, hogyan. Csönd. Sikert. De hogyan. Csönd. Ajaj, miféle csavarok, tiplik, alátétek, vasak és pántok szerelik az ilyen csöndek traverzeit. Szó sincs róla. Nem ez fog történni, az fog történni, mint két ember nagy veszekedése után, amikor kitör az elfojtott indulat, mindent egymás fejéhez vágna, jogos és jogtalan vádak, aztán duzzogva, puffogva elvonulnak, és fél óra múlva úgy tesznek, mintha semmi sem történt volna. Mintha nem mondta volna neki, hogy önző dög, az meg nem mondta volna, hogy kétszínű, alávaló poloska. Pokolba veled! Nem, dehogyis hozzák újra szóba a vita tárgyát fél óra múlva.

Ő is így lesz Kellerékkal.

Kerülni fogják ezt a túlélő témát, és minden emberzsíros lepkeszárnyat, ami hozzáragad, és minden arcra száradt könnycsepp emlékét.

Mi élünk.

Ők meg.

Déri Anna

SZOKÁSJOG

Azt mondják,
minden megszokja
egy idő után a fájást.
Pont én ne szoknám meg,
amikor húsz éve naponta
eljár felettem szokásjogból a kezed?

Egészen kényelmessé vált
emlékeztetnem magam
a földön fekvő testedre.
Meztelen volt a lábad,
a hasad szőrös a köldököd körül.
Ájulás előtt még felém emelted a fejed.
Nem értettem, hogy nem veszed észre,
ahogy a sav belülről marja le rólad
az életünk.

HAJLÁSOD MINTÁJA

Lassan mentél össze előttem.
Messziről néztem, hunyorogva
hajlásod szelíd mintáját.
Először azt hittem, Isten játszik,
hosszú kezeivel formálja tested.

Aztán nem láttam mást, csak a tántorgást,
nem hallottam mást, csak az üvöltést.
Tovább nem maradtál, mint más,
de a szívemet távolról is csukva tartod.

BILLEGEK

Amerre járok, vigasztalást keresek a ki nem mondott bocsánatokért.
Nekidőlök az ajtóknak, a falaknak, az utcáknak, a körúti villamosnak,
mégis billegek nélküled, mint ahogy a részeg apám imbolygott haza.
Engedem, hogy belém akadjon az élet és húzzon magával lefelé,
mert te elengedted, de én nem felejttem a kezed. Érdes volt és bütykös.
Nincs más rajtad kívül, aki képes lenne megtámasztani.

AZ ÖNGYILKOSOK HÍDJÁ: A SVATOPLUK ČECH HÍD RÉSZLET A PRÁGAI HIDAK KÖNYVÉBŐL

A Svatopluk Čech híd (Čechův most) manapság leginkább arról nevezetes, hogy remekül lehet vesztegelni mellette. A túlsó oldalán, a rakparton parkolnak a kirándulóbuszok, az óváros felőli oldalán pedig a sétahajók. A tömegturizmus teljesen elprágaiatlanította ezt a prágai hidat is. Pedig nem tartozik az igazán nevezetesekek közé – azokból csupán egy jutott ebbe a városba. Éppen úgy, mint Višegrad vagy Mostar esetében – ám azokkal ellentétben Prága évezredes főváros. A Čech híd szép, s nem csak az építészek számára érdekes. Szecessziós hidakat ugyan más városokban is találunk, akárcsak kandeláberes, ívlámpás, fémszobros hidat. A Čech híd mégis egyedi eset.

A buszokra, a hídfő alatti rakparton vezető út hűgyszagára visszagondolva csak legutóbb tudatosítottam, hogy jártam a Svatopluk Čech hídon már sokkal korábban is, az utóbbi évek prágai otlétei előtt úgy, hogy egyáltalán tudatosítottam volna a híd létét. A gyanúmat nemcsak a homályos emlékek alapozzák, de a megérzés mellett a valószínűség is, és annak ténye, hogy busszal jártunk-keltünk ott. Amely közelebb nem parkolhatott.

A Čech híd persze nem erről nevezetes. S ha mindenáron nevezni akarunk, akkor kezdjünk ezen a nyelven nevezni, amelyen e mondat is íródik. A korának legnevesebb cseh költője nevét viselő cseh híd a magyar irodalom számára frissen meghódított territórium. Mindez pedig az egyik legnagyobb német írónak köszönhető.

Mióta elolvastam Borbély Szilárd nagy sokára (eredetiben is) kiadott, töredékben maradt regényét, a *Kafka fiát*, azóta vágyom vissza a Svatopluk Čech hídra. S ezzel együtt persze Prágába, a három évvel korábbi augusztusba, amikor Zével a Letnára igyekeztem a hídon át. A regény olvasása közben a legutóbbi, a koronabolondéria és eszement tiltások által lehetséges jövőből a múltba száműzött prágai napok idéződtek fel bennem – még akkor is, ha Borbély fikciója Kafkáról szól, s száz évvel korábban játszódik. A regényben szereplő, a Hajóhoz címzett ház, amelyben Kafka lakott, a mai Pařížská, avagy akkoriban a Niklasstrasse utca utolsó, új építésű *bérpalota* gyakori színhely – azt a szót használom, amelybe lépten-nyomon bele lehet botlani a szakirodalomban (s Borbélynál). A regény több passzusában is találkozunk a helyszín leírásával, pontosabban annak részletezésével, hogy mit lát Kafka az ablakból. Az egyik folytatatlan s befejezetlen fejezetben Borbély a híd történetét is bevonja az életrajzi elbeszélés keretei közé: „A hidat egy évvel az után adták át, hogy Kafkáék átköltöztek a Zeltnergasséról. [...] Amikor a hidat 1908-ban átadták a forgalomnak, a prágaiak kíváncsi serege átvonult megsejmelni ezt a jeles eseményt, ahol a birodalmi és a cseh kormányzat, valamint az egyházi előkelőségek feltűnésére lehetett számítani, a népiünnepély után a Josephsplatz környéke elnéptelenedett, és átadta helyét a gazdag belváros békés ritmusának. A hídon a teherszállító kocsik estenként haladtak át, vagy a kora hajnali órákban. A környező boltok és vendéglők diszkrétan intézték az ügyeket. A híd ívlámpái pedig minden

Száz Pál

1987-ben született
Vágsellyén, jelenleg
Pozsonyban
él. A pozsonyi
Színművészeti
Egyetem
színházrendező-
dramaturg szakán
diplomázott, majd a
Comenius Egyetem
Magyar Nyelv és
Irodalom Tanszékének
doktorandusza volt,
jelenleg ott tanít.
Író, szerkesztő.

Borbély és Kafka

szürkület után felizzottak, az estebéd után a gyomruk nyugtalanságával küzdő jóllakott polgárok sétáltak át rajta meg vissza. Csak vasárnap délutánonként pezsdült meg az élet, amikor a heti kimenőjüket kapták meg a polgári családoknál lakó szolgálólányok, akik ilyenkor kísértáltak, szendén lesütve szemüket, de közben figyelve a szintén kimenős katonákat és mesterlegényeket, akik flört, futó kaland vagy épp házasodás céljából mustrálták a leányokat” (69–70.).

A fikció tárgyilagos hangvétele akár egy várostörténeti munkába is beillhetne – ha nem lenne ilyen mívesen metszett. A várostörténet szimfonikus prozódíája helyett itt apró mozzanatokból felskiccelt életképet kapunk. Nem valószínű azonban, hogy Borbély Szilárd Prága történetét tárgyaló munkákat böngészett, *A prágai hidak könyvét* biztosan nem olvasta, hiszen nem fordították csehről más nyelvre. Nem mintha szüksége lett volna a hidak könyvére. A Borbélyt inspiráló leírás előképét nem találta meg a Kafka-szövegekben sem, pedig találkozunk a környékre utaló helyszíni leírásokkal a levelekben csakúgy, mint a *Naplókban*.

Az 1912. november 24-i keltezésű, Felicéhez írt levelet – amelyben az étkezésről, a vegetáriánusságról, az alvás alatti tárt ablakról értekezik – a csevegő hangnemet részletes tárgyalássá szélesíti, majd áttér annak a látványnak a leírásába, ami fűtetlen szobájának ablakából kínálkozik, amelyet éjjelre kitár, „pedig lent a híd korlátját, ha hó nem is, de dér lepi. Így próbálj versenyezni velem!” A *Napló* 1910. október 4-e bejegyzése pedig még a szoba falára besűrűdő közvilágítás összekuszálódott közfényéről is részletesen jelent: „Az odalenti elektromos ívlámpák felállításakor és e szoba berendezésekor semmiféle háziasszonyi figyelem nem számolt azzal, hogyan fog festeni a szobám ebben az órában saját világítása nélkül a kanapé felől.” De találunk a naplóban apró mozzanatokot is, mondjuk a hidat és a sétányt megzavaró csaholó kutyáról (1912. május 25.).

Borbély Szilárd természetesen szakirodalmat is használt, s a könyve végén az általa birtokolt Kafka-könyvek lajstromát kapjuk. Úgy gyanítom, ezek közül szempontunkból a legfontosabb Klaus Wagenbach prágai Kafka-útikalauza volt, s Borbély az ő útmutatásával lépett Kafka nyomába. A fent idézett részlet viszont nemcsak Kafka feljegyzéseit, de Wagenbach könyvét sem követi. Noha Borbély ezek alapján ismerte, előre elképzelte a helyet, s megírva felelevenítette a látványt. Saját Kafka-ablakot nyitott a világra. Mégis annyira valóságosnak tűnik, mintha maga is ott lett volna a helyszínen. Vagy az ablakban. Vajon járt Prágában Borbély – s Kafka nyomában?

A *prágai hidak könyvéből*, e késő normalizáció kori kiadványból, amely a szakmunka és az ismeretterjesztés arany félútján egyensúlyoz, minden részletet megtudhatunk a Svatopluk Čech hídról, amelyet ma csak röviden Čechův most-nak neveznek. Mindenekelőtt pedig azt, hogy 1904-től 1908-ig épült. Ha *A prágai hidak könyvét* összeolvassuk a Kafka-életrajzzal és Wagenbach mellett, kiderül, hogy a Hajóhoz címzett bérpalotába a Kafka család 1907 júniusában költözött be. Vagyis valóban Kafkáék orra előtt épült fel a híd, s adták át. Kafka negyedik emeleti ablaka alatt új valóság épül, míg ő megálmodja sajátját, amelyből az első nagy elbeszélések születnek. Ebben a fűtetlen szobában írta ugyanis *Az ítélet*, majd *Az átváltozás* című novellákat, és *A fűtőt*, amely lényegében az *Amerika* (avagy *Az elkallódott fiú*) első fejezeteit teszi ki.

A zsidóváros, a gettó lebontása az Óváros tér és Kaffkák előző lakása szomszédságában 1893-ban kezdődött, s 1908-ra fejezték be. Közben kiépült a szecessziós Josefov, közepén a Pařížskával (Niklasstrasse), amely a Hajóhoz bérpalota mellett fut ki oda, „ahol hidat építenek, s a túloldalon a csupa kert és domb Belvedere alá majd alagutat ásnak, hogy az utcáról a hídon átjutva a Belvedere alatt lehessen sétálni”. A Felicének szóló Kafka-levéltben olvasható terv valóban létezett, a sugárút azonban a hídon túl nem folytatódott, és sosem valósult meg. Fennmaradt több terv és vizualizáció is, magának a híd tervezője, Jan Koula 1907-es tervrajzán a boulevard, amely végül sosem folytatódott, impozánsan vágja keresztül a Letenská pláň dombját, az akkori Prinz Rudolf parkot, Kafka kedvelt sétaterepét, diadalívszerűen feszítve szét az út felett annak két oldalát.

A jövő álmai nem valósultak meg, a múlt árnyait viszont felszámolták. A gettó lebontása a közbeszéd vitás tárgya volt, korának sikeres írója, Vilém Mrštík *Bestia triumphans* című könyvében a középkori Prága felszámolását barbarizmusnak minősítette. MUDr. Lad. Prokop Procházka népegészségügyi okokra hivatkozott, majd a halandóság csökkenésével apellált a lebontás jogossága mellett. A *prágai hidak könyve* Procházkánál megjegyzi: „fyzik hlav. města Prahy (dnes bychom řekli hlavní hygienik města)”¹ – a posztkovidszindrómás nyelvünkben ez a normalizáció kora óta újabb negatív jelentőséggel bír. Mindenesetre a Procházka által szorgalmazott tervnek és a rombolás győzelmének köszönhetette létét a híd.

Hašek és Kafka, Kafka és Hašek, a nagy prágai írópárodixon, amely megunhatatlan játékszere a komparatistikának. Két hónap különbséggel, de azonos évben születtek, s mindketten korán haltak – egy év különbséggel. Ugyanazt a várost járták, de alighanem elmentek egymás mellett. Gond nélkül megértették volna egymást, noha anyanyelvük különbözött. Mint ahogy a Kafkaverzumnak sincs köze a Haškoverzumhoz, mégis, lépten-nyomon hasonlóságokba botlunk: a főhős zárványlabirintusban bolyong. Hosszas tanulmányokban lehetne kifejteni, hogyan lehet Švejk és Josef K. ugyanannak a folyónak a két partja. De az efféle hídépítés nem lenne úttörő, nem csak azért, mert mások már elvégezték. Mindennek ellenére egy próbálkozást mégis tehetünk – ígérem, nem lesz hosszú (rövid sem) –, méghozzá épp a hidak ürügyén. Az ugyan nem meglepő, hogy ugyanazokat a hidakat rótták: városuk azonos, noha az életterük különbözőképp lokalizálódott. De haladjunk a Hašek és Kafka közötti véletlen összecsilanások nyomán!

A Hašek és barátai által alapított párt, a Törvény Keretei Között Fontolva Haladók Pártja manifesztumában a következő szerepel: „Cseh nemzet! / Mielőtt a Habsburgok uralma alá kerülnél, előbb meg kellett születniük a Přemysleknek, a Jagellóknak, a Luxemburgoknak, és csak századokkal később kerülhetnél a Habsburgok uralma alá. És ehhez hasonlóan, a Svatopluk Čech híd sem épült fel egyetlen éjszaka alatt: előbb meg kellett, hogy szülessen Svatopluk Čech, híressé kellett válnia, meg kellett halnia, végbe kellett vinni a szanációt, s csak azután építhették fel a Svatopluk Čech hidat.”

Hašek és Kafka

¹ „Prága város f.építésze (manapság azt mondhatnánk, a főváros állami tisztifőorvosa)”.

A manifestum keltezése: Prága, 1911. április. Vagyis nem sokkal azt követően, hogy néhány hét után kiengedték Hašeket a Kateřinskáról, az elmegyógyintézetből. De erről később.

Valóban, a Fontolva Haladók Pártja ekkor keletkezett egy Vinohrady-i késő esti szeánszon, amikor néhány gyanús alakban (Jaroslav H. & Co.) felmerült, hogy indulni kellene a birodalmi tanácsba való júniusban esedékes választásokon a Vinohrady-i 10. körzet képviselőjeként. A viccpárt manifestuma retorikai klauniád, akrobatamutatvány a politikai porondon. Először azt gondolhatnánk, pusztán paródiáról van szó, s ilyesmiket a korabeli vicclapokban is találunk eleget. Jaroslav H. ennél ötletesebb volt, ugyanis nem paródiáról, de komoly és szeriőz igazságról van szó. A politika retorikai ráfogásokba menekül az igazság elől, ezzel szemben Hašek a retorikát az igazság antik értelemben vett feltárására használja, szabados argumentációját viszi végbe. A tartalom teszi persze viccessé, a logikája ugyanis kristálytiszt. A manifestum legelső példája is mutatja, hogy a haladás csak megfontoltan következik be, hiszen ahhoz, hogy Edison felfedezze a fonográfot, előbb a legnagyobb csehnek, Křištof Kolumbusznak ki kellett hajóznia Genovából és fel kellett fedeznie Amerikát, aztán valakinek rá kellett jönnie, hogy az ott Amerika, aztán ki kellett irtani az indiánokat, be kellett vezetni a rabszolgaságot... s csak aztán jöhetett Edison – mindez pedig a megfontolt haladás nevében. Röviden: Hašek exemplumai és érvei vaslogikával indokolják meg, hogy a párt miért nem hoz majd haladást, s ez a vaslogika bizony a karkai apparátus, a kastély vagy a törvénytörő működésével, a bürokrácia zárványgazdag útvesztőjével rokon. Hašek esetében a manifestum érthető módon propagandisztikus is: ahogy Kolumbusz felfedezésének jelentőségére is csak utóbb derült fény, éppúgy csak utóbb fog majd kiderülni, micsoda nemes és a hazát fényre derítő hivatása van a fontolva haladás pártjának a törvény keretei közt. Ebből következik logikusan a kimondatlan tanulság: meg kell választani a pártot.

Akárcsak Edison és Amerika esete, a fent idézett passzusban szereplő retorikai példa a Čech hídról éppily találó. A három évvel korábbi hídavatási ünnepekre apellál, s a hallgatóság bizonyára jól emlékezett az átadásra. Ezt az eseményt képzelte el Borbély Szilárd az előző részben idézett regénytöredékében.

A híd kimondottan szép volt, Jan Kolářt a párizsi Pont d'Alexandre inspirálta, s Josefov art nouveau-jához hasonló stílusban kandeláberekkel, virágcserepekkel, közvilágítással, hidrák és viktóriák szobraival díszítették, s csinos, növényi indát imitáló korláttal. A hidat sokáig csak új hídként, vagy pedig az utcáról elnevezve (Niklass, Mikulášsky) emlegették, és sokáig nem volt saját neve. Hašek retorikája szellemében: ahhoz, hogy a hidat az átadón, 1908. május 6-án el lehessen keresztelni, előbb nevet kellett találni. Ahhoz, hogy nevet lehessen találni, meg kellett halnia Svatopluk Čechnek február 23-án, akinek viszont előbb sikeres romantikus költővé kellett válnia, s a közelbe kellett költöznie, hogy a névadást meg lehessen indokolni – vagy politikus módon: rá lehessen fogni. Svatopluk Čech 1890-től haláláig ugyanis a Letohradská utcában lakott (557/44), a Letenská (akkor Rudolf trónörökös park) szomszédságában.

Vagyis mellette (alatta) haladt volna el a tervezett boulevard, ha folytatták volna az építését, s ha a más, nemviccpártok ezen serényebben

üggyködtek volna. Čech mellelleg itt írta a hazafias *A rabszolga dalai* (*Písň otrocka*) ciklusát, amely nagy sikert aratott – ennek híján talán nem is az ő nevét viselné a híd. Hašek logikája szerint tehát nem a név van a híderért, hanem a híd van a névért. A logika akkor is helyes, ha kifordított – akárcsak Kafkánál.

Az új híd közismertsége folytán Hašeknek remek példaként szolgált álpolitikai beszédében, bár kétséges, hogy szerzőnk gyakran megfordult volna rajta. Kafkának ellenben a hétköznapi valósághoz tartozott. Naplójában, az ablakból nyíló kép leírásainak emlegetett eseteként ír a hídról, fél évvel Hašek manifesztumának keletkezése után, október legvégén: „Úgy megragad ma a lépcsők látványa. Már reggel és azóta többször megörvendeztetett a háromszögletű részlet, amely a Cseh hídtól jobbra a rakpartra vivő lépcsők kövéből látható az ablakomból. Nagyon meredek, mintha csak röpke célzás volna.” Majd tovább folytatja a túlparti lépcsőkkel és uszodával. Vajon mit érthetett a célzáson? Borbély Szilárd előtt ott kellett, hogy lebegjenek a sorok, amikor a Hajóhoz-beli szobája ablakán kinézetten Kafkát befejezetlen regényében.

[A szerző itt egyhetes prágai tartózkodás és terepszemle után folytatja a félbehagyott kéziratot.]²

Van Borbély regényében egy hirtelen megszakadó rész, éppen a hídról szóló, korábban idézett passzust előzi meg (69.), egy leírás arról, hogy mit láthatott Kafka a negyedik emeletről. Ezt a leírását folytatni lehetne némi várostörténeti rekonstrukció alapján. Én azonban az elmúlt napokban a helyszínen nem azt kérdeztem, mit láthatott Kafka az ablakból, hanem hogy mi az, amit láthatunk ma még abból, amit Kafka látott. A negyedik emelet elveszett az épülettel együtt, a Hajóhoz címzett bérpalotát lebontották, helyén ma már egy másik világ maradványa áll, a szecesszió cifrái helyett szockós, geometrikus, nyersszürke és barna kocka. A hotel Intercontinental ma is működik, s ha a pontos nézőpontot, amely az elveszett ablakból nyílt, nem is ismerjük, a hotel felső teraszán lévő étteremből, amelyet Wagenbach is említ Kafka-kalauzában, talán hozzávetőlegesen feltárható. Ha nem újítanak az egész Intercontinentalt, és nem lenne lezárva a teljes idei, 2022-es évre. Így vagy úgy, a nézőpont elveszett, tehát a hídról a rakpartra vivő meredek lépcsősor és korlátja által bezárt háromszög is, amely annyira elkápráztatta Kafkát, hogy a naplójába kellett írnia a fenti sorokat. Szemszög híján rögzíthetetlenek a szögek. A lépcsősor és a korlát azonban ma is megvan.

A naplóbejegyzés folytatása, amelyet nem idéztem, említést tesz még a túlsó parton egy folyóhoz vezető lépcsőről, amely ma már biztosan nincs meg. A túlsó partot az ötvenes években ugyanis teljesen átépítették az elvtársak. Ennek köszönhetően vesztelhetnek ma ott a buszok. A polgári uszoda épületét, amelyről ebben a folytatásban említést tesz, ma szintén láthatjuk (benne étterem), de a folyón elhelyezett stégeket már nem. Láthatjuk persze a parkot, s benne a századfordulós Hanau pavilont, amely mellett Kafka is gyakran elsétált a Chotkovy sady (a napló szerint Prága „legszebb helye”) és tovább a Belvedere felé. S láthatjuk a hídról a Letenská parkba felvezető lépcsősort is, amelyet Kafka még

Hašek és Sztálin

2 A terepmunka 2022. augusztus 14-én és 16-án zajlott.

nem láthatott, s amely ott mered, ahová a parkot átvágó alagutat, vagy az azt kettévágó viaduktot tervezték. Végül ez lett a Niklass boulevard folytatása. A jövő tervei pedig úgy valósultak meg, ahogy ma már nem láthatjuk, s nem láthatta Kafka sem. Tudniillik a monumentális Sztálin szoborcsoportot, amelyet az egykori Prinz Rudolf park dombjának csúcsára helyeztek, s azóta elbontottak. Ma a prágai metronóm áll a talapzatán, amelynek hosszú piros mutatóját sosem láttam működni. Egyébként Jan Koula tervét a díszviaduktról és a boulevard folytatásáról érdemes összevetni egy régi képeslappal: az óváros szívéből nyílegyenesen a Párizskán és az ívlámpás hídon a lépcsősor tetején velünk szemben áll a világ legmagasabb, 16 méteres Sztálinja.

Vajon ennek felavatása micsoda példaként szolgálhatott volna Hašek, a Fontolva Haladók Pártja politikusa számára?

Pé eSz: Igazán Hašek tollára illő elbeszélést lehetett volna keríteni abból, ahogy elintézték a legfőbb titkár szobrát, amelyet 1955-ben lepleztek le, a legfőbb titkár halála után két évvel. A desztalinizáció idején, 1962-ben felrobbantott kolosszust előbb faborítás védte, az elhunyt Joszif Visszarionovics földi mása nem viselte volna el könnyen a városból meredő megalázó tekinteteket, amelyek végigkövetik, hogyan robbantják le a Letná dombjáról. Apropos, Kafka hogy tekintett volna a híd túlfelén, az egykori Prinz Rudolf park kellős közepén. A befejezetlen híd-projekt monumentális végét egy új kor képzelte újjá, s váltotta valóra. Mellesleg a ház, amiből láthatta volna, már nem állt, a Hajóhoz-t a második világháború utolsó napjaiban találat érte, s összeomlott, a romokat később a földdel tették egyenlővé. A mai hotel Intercontinental az 1970-es években épült. Sztálin ezt már nem láthatta. Ahogy Kafka sem Sztálint. S mi a Hajóhoz-t.

A nép nyelvén az emlékművet úgy emlegették, mint a találóan lefordíthatatlan *Fronta na maso* (Sorban állás húsért). Nemcsak a faborítás, de a lerobbantás rögzítésének tilalma (a ČT persze felvette, titkos archív felvételné) védte a legfőbb titkárt a megalázó tekintetek elől. A városi legenda szerint a művelet tervezőjét rémálom gyötörte, mivel attól tartott, a robbanásakor elszállhat Joszif Visszarionovics feje, és még netán a városlakókéra talál esni. Álmában látta, ahogy a fej legurul a Letná díszlépcsőjén, hatalmas lendülettel végiggurul a Čech hídon, s az egykori öngyilkosok kifutóját kuglipályának használva begurul a Főtérre, és a bábuként ágálló Týn templom és az óvárosháza tornyait lerontja, miközben oroszul azt vartyogja, nesze nektek vén burzsoák! Így aztán, hogy a két ember magasságát meghaladó fejetlenség a legfőbb titkár bosszújává ne váljon, a fejét levágták: azaz külön eltávolították a robbantás előtt. Ha mindezt Hašek látta volna! Hogy a Ferenc József légyaszaros arcmásáról szóló novella után az új kor új vezére másának sorsa futurisztikus burleszkbe váltana.

Sztálin másáról találunk azonban egy irodalmi emléket: „Elszállnak a fellegek, s a bús napok / a Tejúton túlra, a csillagok felé, / a Letnán mered Ő, a bajnok, / Segíti Prágát mindörökké.” [„Dny smutku a mraky odlétnou / vysoko k hvězdám, Mléčné dráze / On, vítěz, vztyčen nad Letnou, / na věky bude pomáhati Praze.”] Írta az idős Vítězslav Nezval. És akinek prófécijája nem vált be. Az öngyilkosok kifutója és a Čech híd felett a Fronta helyett a prágai metronóm piros ujjá a figyelmeztető jel: no-no,

leugrani a hídról nem célravezető módszer. Igaz, én még sosem láttam, hogy a metronóm tikkelt volna.

Kétségtelen, hogy kedvez a monumentalitásnak a Párizská kérlelhetetlen nyílegyenessége. Az Óváros-térről indul, az Altneuschul mellett elhaladva (a zsinagóga, amely egyedülként maradt itt az egykori gettóból, s amelynek köveiről úgy tartja a legenda, hogy a jeruzsálemi templomból származnak) a csinos art nouveau, a párizsi sikket imitáló homlokzatoktól kísérve vezet a rakpartra, ahol mára már lecserélt épületek vannak, egy irammal a hídon át a parkon felfutó lépcsősor aláig. Képzeljük el Jan Koula megvalósulatlan eleganciáját, vagy az egykori május elsejei felvonulások képeit. A nyílegyenesség manapság ugyan pusztán hasznos előny, hogy a turisták a hídon és a boulevardon átkelve, szinte a buszból kiszállva közelítsék meg az Óváros teret – még csak eltévedni sem lehet. De hagyjuk a befelét, s maradjunk a kifelé vezető nyílegyenességnél.

Borbély Szilárd regényében Kafkát egy alkalommal végigfuttatja: „a régi gettótól néhány méterre, itt a messzi északon, ahová a zsidók elcipeltek Jeruzsálemből az összes félelmüket és retteget. És aki már nem bírta ezt tovább, vagy a szívében démonok vertek tanyát, az innen észak felé fordulva leghamarabb úgy menekülhetett, ha a nyílegyenes Niklasstrassen végigrohanva kimenekül a magas házak fala közül, végre fellélegzik a rá nehezedő tonnányi súly alól, és a Niklas hídon, amelyet a csehek Čech hídnak neveznek, végre kiér a Moldva méltóságteljesen hullámozó vize fölé. A túloldalon a hívogató domboldal, a Rudolf trónörököséről elnevezett kertbe, amely menedéket nyújthatna neki, ahol üldözői elől elrejtőzhetne a kerti padok, a puttók, a cserjések mögött, oda már nem jut el. A Niklasstrassét a prágaiak »az öngyilkosok kifutójának« nevezik. A híd alacsony korlátja csábítóan állja útját a szerencsétleneknek, a magányosoknak, az elveszetteknek. Akik többet éreznek, mint a többiek. Akiket a démonok űznek maguk előtt” (125–126.).

Ezt a korabeli közvélekedést Kafka is megismétli, s nemcsak Borbély idézi regényében, de Wagenbach is Kafka-kalauzában. A *prágai hidak könyvében* pedig szintén megtaláljuk, hogy a Svatopluk Čech hidat öngyilkosok hídjának nevezték. Hogy mi lehet ennek az oka? Talán éppen ez a nyílegyenesség, semmi több. A döntés azonnali és akadálytalan végbeville.

Hogy Borbély regényében többször is visszatér az öngyilkosságot fontolgató Kafka alakja, sok szempontból is többet mond regényes fogásnál. Egy be nem fejezett és be nem fejezhető életrajzi(as) regény sorait olvasuk, amelyeknek szerzője néhány évvel lejegyzésük után a döntést maga vitte végbe. Akárcsak Kafkát, démonok űzték maguk előtt.

Az öngyilkosok hídjának fontos szerep jutott Kafka életművében. A Hajóhoz címzett bérpalotában írta 1912. szeptember 22. éjjelén és 23. hajnalán első igazi, vagy pontosabban általa igazinak érzett elbeszélését, *Az ítéletet*. Ebben az abszurd történetben szereplő apadémon (amely nem sokkal később *Az átváltozásban* is alakot ölt) egy mondvacsinált, de meg nem nevezett bűnnel vádolja fiát, majd végül kimondja: „Fulladásos vízhalálra ítélek!” Majd az elbeszélés zárlatából kiderül, mint rohant le a lakásból a hídroz Georg Bendemann, s mint vetette át magát

Kafka és Borbély

Kafka és Brod

VIGILIA
435

korlátján. „E pillanatban szinte végtelen forgalom hullámozott a hídon” – szól az utolsó mondat. Hogy a megnevezetlen híd éppen a Čehův most, a lakás pedig a Hajóhoz címzett bérpalotában volt, már a bevezető bekezdésből kiderül: „Georg Bendemann fiatal kereskedő ott ült magánszobájában, a folyó mentén hosszan sorakozó, jóformán csak magasságra és színre különböző, könnyed szerkezetű házak egyikének első emeletén.” Ezek ma már nem léteznek, a rakparton a Hajóhoz-t követő házat, illetve a híd túlsó oldalán lévő szemközti épületet is lebontották. Így folytatja Kafka a negyediken azon a bizonyos szeptemberi éjjelen: „...könyökét az íróasztalra támasztva kinézett az ablakon a folyóra, a hídra és a szemközti parton halványan zöldellő magaslatokra”.

Az egy szuszra írt elbeszélés éjszakai megírását ecsetelő naplóbejegyzés nagyon fontos pontja a Kafkaverzumnak. A negyedik emeleti fűtetlen szoba világában felfokozott alkotói intenzitás hevül. („Többször hordtam a hátamon ezen az éjszakán súlyomat.”) Mintha csak az éjszakát írná ki az ablak előtt a papírra. („Ahogy az ablakba lassan kékség költözött.”) Az ablakon túl kilátás a kinti világra. („Két férfi átment a hídon.”) A szobán túl, a szomszédban az apadémon földi forrása-mása szuszog, a szobalány lépteivel befejeződő elbeszélésben pedig Kafkáék köznapi ébredésének mozzanatai következnek. („Ahogy reszketve belépnek hűgaim a szobába. Felolvasás. Előbb a kinyújtózkodás a cselédlány előtt és a közlése: »Mostanáig írtam.«”) Nem sokkal azután, hogy Bendemann biztosította szüleit arról, hogy mindig szerette őket, mielőtt leugrott, Kafka kilép fűtetlen szobájából, és ahogy naponta, leül reggelizni szüleiével. De nem úgy, mint tegnap, hiszen egy új bizonyosság hevíti. („Csak így lehet írni...”)

Az elbeszélés és Kafka világa közötti minden hasonlóság ellenére hadd jegyezzünk meg egy különbséget is. Kafka szinte biztos, hogy nem lehetett volna öngyilkos ilyen módon. A folyóba ugrás két esetben működik: ha az öngyilkosjelölt nem tud úszni, illetve, ha a folyó sebes sodrású, s meredek a partja. Mindkettőnek ellent kell mondani. Kafka remek úszó volt, aki a szemközti, az ablakából látszó polgári uszodába is eljárt. A Moldva nem sebes folyású, partja sem meredek. Tekintsük tehát inkább szimbolikusnak a hídról való leugrást Az ítélet végén.

És ugyanígy a Borbély-regény *Kafka a hídon* fejezetét. Gondolni persze gondolhatott az öngyilkosságra a hídon, de hogy nem lehetett szó sem döntésről, sem annak végbeviteléről, szinte biztos. Erre a negyedik emeleti ablakból való leugrás tűnik alkalmasabbnak, amelyet a regény egy másik pontja evokál (127.). Erre pedig a Kafkaverzumban is valós és nyomós okot találunk.

Konkrétan pedig Franz Kafka Max Brodhoz írott levelében, amelyet kétségbeesésében fogalmazott, három héttel a Georg Bendemann halálával végződő éjszakai elbeszélés után, 1912. október 7-én éjjel. A levélben egyebek mellett ez áll: „...az én számomra két választás lehetséges, vagy megvárom, míg mindenki aludni tér, és kiugrom szépen az ablakon, vagy a következő két hét során eljárrok a sógorom gyárába és irodájára. Az első megoldás lehetővé tette volna, hogy megszabaduljak mind a megzavart írással, mind a gyárral kapcsolatos valamennyi felelősségemtől, a második mindenképpen félbeszakította az írás menetét – tizennégy éjszaka álmát nem tudom csak úgy félredörzsölni a szememről –, és azzal a reménnyel

kecsegtetett, hogy ha akaraterőm és reménykedésem megfelelő mérvű lesz, két hét múltán esetleg ott folytathatom az írást, ahol ma abbahagytam.”

Kafka egyik démona, amelytől ebben az időszakban menekült, a családi vállalkozás, a žižkovi azbesztgyár volt. Apja és sógora, Karl mellett maga is részvényes volt, ám azt a minimális kötelességet, amelyben velük megegyezett, tudniillik, hogy időnként kimegy Žižkovra, hogy utánanézzon, hogy s mint mennek a dolgok a gyárban, rendszeresen elszabotálja. Apja korholása, s a munka oroszlánrészét vállaló Karl lelkiismeretfurdalást-keltő hallgatása közepette. A két hét folyamán, amit a levélben említ, szinte naponta ki kellene járnia a gyárba, éppen Karl távolléte miatt. Kafka Brodhoz írt levele lényegében az írásról való írás, mint feljegyzéseiben és leveleiben oly sokszor, különösen az ekkoriban meginduló, Felicével való levelezés kezdetén. Ám itt az írás tétje maga az élet, illetve megfordítva: az élet miatt veszélyben forog az írás. Kafka intenzív alkotói időszaka nem merült ki a szeptember 22-i éjszakán, amelynek termékét csak pár napja olvasta fel levele címzettjének, Brodnak, *A fűtő* újonnan elkészült fejezeteivel együtt. A szóban (levélben) forgó két hét teljesen aláásná a napi ritmusát, s ellehetetlenítené az intenzív éjszakai írást, nem lehetne erővel kitartani az állandó Žižkovra való futkosás miatt. A regényt félre kellene tenni. Pedig, ahogy három héttel a Brodhoz írt levél előtt *Az ítélet* írásának tanulságait összegző naplóbejegyzésben írta: „Csak így lehet írni, csak ilyen egybefüggően, test és lélek ilyen tökéletes kitérővel.”

De egyéb démonok is ólálkodtak a negyedik emeleti fűtetlen szoba körül. Most az egyszer Ottla is – az egyedüli a családban, akinek Franz igazán a bizalmasa volt – egyetértett a gyárt (és a fiút) illető szülői elvárással. Azt, hogy a fűtetlen szoba lakójának ezúttal nem falaz az apadémon előtt, Franz árulásnak élte meg. Magára maradt. Ugyanúgy, mint Gregor Samsa, akinek történetén nemsokára dolgozni kezd, aki a megtévesztésig hasonló lakásban lakik, mint Kafkáék, és aki felett *az ítéletet* éppen húga mondja ki. (A naplóból tudjuk, hogy miután majd felolvassa a történetet Ottlának, az így reagál: „A húgom azt mondta: „»Ez a mi lakásunk.« Csodálkoztam rajta, hogy félreértette a helyszínt, és azt mondtam: »De hisz akkor apának a klozeton kellene laknia.«”)

S van itt egy másik démon is, egy új, egy női démon, Felice Bauer, akit Brodénál ismert meg, és akivel levelezést, s később kapcsolatot kezdeményez. Ekkor már majd két hete vár a válaszlevelére, de semmi. Több levélkezdeményt gyártott Felice számára, a Brodhoz írott levél az ezek közötti az órák közé ékelődik október 7, 8 és 9-én. Az egyik például így indul: „Többet ne írjon nekem, én sem írok többé. Magát csak boldogtalanlanná teszem az írásaimmal, rajtam meg úgysem segít semmi.” Persze nem küldi el. Csak a Brodhoz szólót. Egy levelet végül mégiscsak elküld Felicének, amelyre a címzett válaszol is, azt állítva, hogy az előző válaszlevele elkallódott – amely független és hektikus berlini életvitele mellett egyébként hihetően hangzik. Mint minden női válasz: persze ki tudja, hogy egyáltalán megíródott-e az a válaszlevél. Ahogy Borbély Szilárd írja, a démonok valóban űzték Kafkát, de nem úgy, mint a fűriák, még akkor sem, ha meg is fordult a fejében az öngyilkosok kifutója, és a hídról való leugrás képzete meg is kísértette, mint ahogy a regény *Kafka a hídon* fejezetében szerepel. Ezekről a démonokról nem volt hova menekülni, mivel

még a negyedik emeleti fűtetlen szobába is utána mentek, ám itt le lehetett győzni őket. Vagyis meg lehetett írni őket – és így meg lehetett szabadulni tőlük. Hogyha nem lehet írni, az teljes kapitulációt jelent előtűnik.

Kafka félelme és kétségbeesése teljesen megalapozott volt hát, de ennek ellenére sem állíthatjuk, hogy szerepet játszott abban, hogy október 8-án reggel odaírta a barátjához írt levél végére a következőket: „Tehát nem ugrottam ki, és már az a kísértés sem olyan erős, mely ezt a levelet búcsúlevéllé tenné (ez irányú ihletem más irányba tér). Hosszasan álltam az ablaknál, arcom az üveghez nyomva, és akadt számos pillanat, amikor jól elképzeltem, mint riadna föl a zuhanásomra a hídpénzszedő.”

Botorság lenne azt gondolni, Kafka levelében szerepben tetszeleg. Mindamellet, hogy a széplelek elragadtatott túlzása valószínű. A Čechův most hídpénzszedője a két magas kolumna aljába helyezett négyzet alakú helységben álldogálhatott, az oszlop csúcsán álló fém Viktória-szobor lába alatt. A jelenet, amely a Kafka által kedvelt Chaplin-filmek burleszk gegjére hasonlít (ezek állítólag inspirálták az *Amerika* írását), kemény önirónia is egyben. A döntés, amely a jelöltet öngyilkossá tehetette volna, nem született meg: „Ám mindvégig túl erősen érzékelttem önmagam, s így az elhatározásom, hogy a kövezeten kellene szétzúznom magam, nem hatolhatott lényembe a kellő mélyekig. Úgy láttam továbbá, hogy életben maradásom az írást – még ha csak megszakításról beszélünk is itt, ha ennyiről csupán – kevésbé szakítja meg, mint a halál, és hogy regényem kezdete és folytatása között e két hét során, ráadásul épp a gyárban, épp az így kielégített szülők ellenében, regényem legbensejében élek s mozgok majd.”

Ezek már a démonok előtti kapituláció hangjai. Az életet egyébként sem lehet alárendelni az írásnak, hiszen ez utóbbi az előbbi következménye. E kemény hétfői napon minden összeesküdött ellene, de utolsó reménye mégsem hagyta cserben. A jó barát, Max Brod levelet írt Kafka anyjához, akinek válasza is fennmaradt. Ebben megígéri, hogy mindent megtesz, ami tőle telik. Soraiból érezni, hogy fiát ugyan nem érti meg, de végül az anyai diplomácia és tapintatos taktikázás során sikerül elűznie a két hét pokoli ítéletét, s megbékítenie az apadémont. Az írás győzött az élet felett. Egyelőre.

(A Kafka naplójából származó idézetek Györffy Miklós, a Felice Bauerhez szóló levél részletei Antal László, a Brodhoz írott pedig Tandori Dezső fordításában szerepel. A cseh forrásnyelvű idézetek a szerző fordításában olvashatók.)

HAGYOD*Németh Béres
Csilla*

Hadd beszéljek róla!
 Nem én voltam a legfáradtabb,
 bár fejem súlyos tompasággal nyomta
 gerincem, és tagjaimat is a vízszintes
 vonzásából kellett akarattal mozdítanom.

De elértünk a partig, és a bárka ringásában,
 nevetséges lenne biztos pontnak nevezni,
 számomra mégis feloldódtak a nehézségek,
 születés előtti nyugalomban lebegve
 indultunk, mi tizenhárman, át a sötét sima víztükrön.

Testem megkönnyebbülése
 a szabadság gyanútlanágába csalt újra,
 pedig az égen a hold körül a szélszagatott
 menyasszonyi fátyol meg-megmozdult,
 a burok szándékosan hallgatott.

A legfáradtabb közülünk, a Mester, a bárka végén
 párnára hajtva fejét, mint egy kisgyerek aludt.
 Közös emlékfoszlányainkból még összeraktuk
 egy-egy halkuló mondatát.
 Mintha sima köveket dobálnánk
 a tóba, lassan mi is átfolytunk.

A levegő kiszámíthatatlanul érkezett, váratlan
 hullámokban, a tavat ölelő
 dombok már nem bírták visszatartani,
 felbúgott a szél mindenhonnan,
 evezők után kaptunk,
 kiáltásunkat visszanyomta
 légcsövünkön és nyelőcsövünkön át testünkbe,
 belülről robbant szét a félelem.

Erőnket összegyűjtve
 mutogattuk a Teremtőnek eszelős kapkodással,
 hogy mi mindent megteszünk: vödrünket,
 lapátunkat, árbocunkat elragadva
 készül mégis összeroppantani.

A pusztulás előtt még szétgurultak a csillagok,
 egyedül voltam, mindenki magában,
 nem találtam az imádságot,

állati gonosz üvöltésem útját
öklömmel
dugaszoltam el.

Érzékeltem a meleg, fémes ízt,
hogy még mindig élek,
mintha megnyúlt volna az idő,
hiába vártam a végét.
Kirántottam számból véresre harapott kezem,
és beleüvöltöttem a szélbe, a viharba:
Mester, nem törődsz vele, hogy elveszünk?

A te szavaid is süllyedő kövek?
Nem azt ígérted lépéseink közös ritmusában,
az élet húsdarálójába nem jutunk?
Másokat szaggatnak szét a vadak, ütnek agyon,
nem költözik belénk halálos kór,
nem a mi hajónk süllyed el?

Te, páncél, te, erős vár, te szikla!

Felébredt, szavai szívünkhöz értek:
kicsinyhitűnek nevezett.

Újabb esélyt kaptunk.

Bárkánk egy filmbeli napfelkelte
rózsás és aranyló fényözönén át a parthoz
közelít, ahová
kívül-belül megtépázottan, mégis
felszabaduló nevetéssel
néhány szelfi idejéig mindjárt kikötünk.

A TÖRTÉNET TELE VAN

Halmosi Sándor

A történet tele van emigrálásokkal, külső-belső menekülésekkel, turini leplekkel és remetéekkel, mintha csak mi lennénk itt, és az út két fényes hontalanság között, mert ugye csak ez számít, és az üzetés, epikusból a líraiba, líraiból a feszesbe, aztán a szóközők és a hallgatás, talán elég lenne egyetlen négysorost megírni, ha megérkeztünk, arról, hogy soha nem lehet megérkezni, s csak az út van és az állomások, fény van, és harapnivaló, bántás és fájdalom, megbocsátás, ami elől menekülünk, ami felé menetelünk folyton, amióta a világ, sóvárogva, térdig kopva, lamentálva, hajtogatva, ha megnövünk majd, ha megnövünk.

NEM TUDOM FELIDÉZNI

Nem tudom felidézni, hogy hol szakadt meg, mindig ez van, beszállsz a csónakba szép ruhában, bőven csomagolt uzsonnával, pezsgővel, kedves emberekkel, szerető társsal, de hirtelen megszakad a film, a mellkas üresen kattog, a lemezjátszó tűje az utolsó barázdában serceg, idegenek néznek rád, és hirtelen egy kopár szigeten találod magad, koszos, szakadt ruhában, élelem és víz nélkül, egyedül, és a ház, az ember, az álom, aki voltál, a kocsiszínben már, a remíz melletti roncstelepen, ideát még élet, odaát a lövészárók csendje, őrijító kárognás.

BAUHAUSNAK MONDJUK

Tiszta szerkezet, váz, sok fény, fölfelé vezető külső létrák, mélység fölötti kitettség, korlátok, tetőterasz, távlatok, vertikálitás, transzparencia, meztelenség, ívek, él. Az ornamentika, a pátosz teljes hiánya. Bauhausnak mondjuk, de nem az.

Czesław Miłosz

Nobel-díjas lengyel

költő, író, esszéista

(1911–2004). –

A fordítás alapjául
szolgáló mű a szerző

Piesek przydrożny

(Znak, Kraków, 1997)

című könyvében

jelent meg.

Gömöri György

fordítása

FÉLELEM

Érdemes elgondolkodni azon, hogy a huszadik század főbőrője, a félelem, mindmáig nem lett részletes elemzések tárgya. Ez talán azért van így, mert senki sem akar visszatérni megalázó élményeihez, és a félelem bizony megaláz. Különböen elég sok válfaja van, mindegyikről külön kellene szólni.

Háborúban a félelem egyszerűen csak hősiesség kérdése. Minden katonára fél, de a legjobbak akaratereje legyőzi a félelmet. Emberi fajtánk könnyelmű: szüntelen nemzi a gyerekeket, akik aztán elfoglalják a háborúban elesettek helyét; mégis fel kell tenni a kérdést, vajon nem túl nagy-e a veszteség, amikor annyi bátor ember harap földbe. Vajon a harcmezők, ahol a hozzájuk hasonló hősök elleni harcok elesettjei fekszenek – németek, franciák, angolok, lengyelek, ukránok, oroszok milliói – nem intenek-e arra, hogy megkérdezzük: milyen hatással van az élőkre a legjobb gének megfogyatkozása? Erre Jerzy Stempowski¹ hívta föl a figyelmet, megállapítván, hogy Európa más lett volna, ha potenciális vezetői (a franciáké éppúgy, mint a németeké, vagy az angoloké) nem pusztulnak el [az első világháborús] tömegmészárlásban.

Más volt a félelem egy sztálini uralom alatt lévő országban, illetve a hitleri uralom éveiben. Az előzőbe épp hogy belekóstoltam Vilnóban (a mai Vilniusban) 1940-ben s ez elég volt ahhoz, hogy elbeszélésekből és történetekből újjáteremtsem a várakozás félelmét, hogy nem jönnek értünk azok² kora reggel. A lakosság egész rétegeit vitték el orosz lágerekbe olyan listák alapján, amelyekben a helyi feljelentések is szerepet játszottak, illetve vették egyénileg is, a letartóztatás és az „ítélkezés” után. Ha nem szöktem volna meg Vilnóból 1940 júliusában,³ nem hiszem, hogy visszautasíthattam volna, hogy írjak a *Vilnai Pravdába*, ami azért is valószínű volt, mivel társaim a „Žagary” csoportból⁴ ezt tették. Hogyan ítélem el őket, ha egyszer az emberek jobban rettegetek a deportálástól, mint a haláltól?

Ugyanezt a félelmet Lwóvban (a mai Lvivben) megírta Aleksander Wat,⁵ aki ott a *Vörös Zászlónak* dolgozott, ami ott megfelelt a *Vilnai Pravdának*. Az engedelmes elítélhez való tartozás enyhítette kissé a tömeges letartóztatástól való félelmet, de nem enyhítette a legkisebb hiba vagy törvényszegés miatt érzett félelmet a büntetéstől. Leopold Tyrmand,⁶ aki írt a *Vilnai*

1 Jerzy Stempowski (1894–1969) a lengyel emigráció egyik legjelentősebb publicistája, főleg a franciaországi *Kultura* című folyóiratban jelentek meg írásai.

2 Az NKVD emberei.

3 Vilno a mai Vilnius régi magyar neve. Miłosz többször is megírta kalandos szökésének és határ-átlépéseinek történetét, ami a németek által megszállt Varsóba való visszatéréssel ért véget. Itt élte át 1944-ben a varsói felkelést, Janina nevű partnere, későbbi felesége társaságában.

4 Ennek az 1931 és 1934 között fennálló baloldali költőcsoportnak olyan tagjai voltak, mint Tadeusz Bujnicki, Jerzy Zagórski és Aleksander Rymkiewicz, valamint a később politikai szerepet játszó Jerzy Putrament és Stefan Jędrychowski (lásd *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Tom II, N-Z, PIW, Warszawa, 1985, 694.).

5 Aleksander Wat (1900–1967) baloldali futurista költő, tizenegy szovjet börtönt járt meg, mivel nem volt hajlandó lemondani lengyel állampolgárságáról. 1957-es verseskötete irodalmi esemény volt. Wat később emigrált Párizsba, itt halt meg, kétévi amerikai tartózkodás után, ami alatt emlékiratait magnetofonra diktálta Czesław Miłosznak.

6 Leopold Tyrmand (1920–1985) *Zły* (A Rosszak) című regénye bestseller lett Lengyelországban. 1966-ban emigrált az Egyesült Államokba, itt szerkesztette a *Kultura* című folyóirat kétkötetes angol nyelvű antológiáját. Írásai jelentek meg a *New Yorker* című folyóiratban.

*Pravda*ba, tizenöt évet kapott, de nem deportálták, mert a vasutasok lekapcsolták a mozdonyt, és ez éppen az 1941-es német támadás napján történt – ennek köszönhetette, hogy megmenekült.

A félelem megbénít, és alighanem akadályoz a cselekvésben. Vilnóból eljutni Varsóba négy „zöld” határon át nagyon veszélyes vállalkozás volt, nem is tudtam volna végigcsinálni, ha félek. Ezért egy furcsa (tébolyult) műveletet hajtottam végre magamon, amit a mai napig sem értek, s ez abból állt, hogy zárójelbe tettem a félelmet. Megmaradt, de nem járt át. Zofia Rogowiczowa,⁷ aki részt vett velem ebben a menekülésben, később fölöttébb hízelgően nyilatkozott bátorságomról és találékonyságomról, ami bosszantott, mert tudtam, hogy bár azokban a viszontagságokban rászolgáltam a dicséretre, valójában sem bátor, sem élelmes nem vagyok.

A félelemnek a német megszállás idején Varsóban különböző fázisai és feszültségi fokai voltak. A relatív „normalitás” véget ért az első utcai razziával, ahonnan már Auschwitzba vitték az embereket, körülbelül 1940 szeptemberében, amikor megértettük, hogy teljesen védtelen, kiszolgáltatott vadállatok vagyunk. Négy éven át hordtam magamban a félelmet, mint egy tüzes golyót, minduntalan más-más stratégiákat alkalmazva vele szemben, például racionális érveket: ez vagy az az igazolvány segíthet (de semmi igazán hatékony papírom nem volt). Vagy azt az érvet, hogy nem hívom fel magamra a feljelentők figyelmét (a *Független dal*⁸ című illegális antológiához írt kommentárjaim úgy voltak írva, hogy abból senki sem találhatta ki, hogy én vagyok a szerzőjük). Leggyakrabban mégis egy olyan Erővel való szövetség gondolata segített, amelyik megoltalmaz, ha eleget teszek bizonyos feltételeknek. És úgy gondoltam, hogy ha még nem végeztem el mindazt a munkát, amit életemben el kell végeznem, élve fogok maradni.

Ha folyton a hasamban lévő tüzes golyóra gondoltam volna, nem tudtam volna írni. Viszont tény, hogy a háború alatt igen sokat írtam, versben és prózában egyaránt.⁹ Kiderült, hogy bizonyos körülmények között jó, ha púpja van az embernek. Az én púpom az volt, hogy nem alkalmazkodtam az élethez, találékonyságom pedig a mediumnitás, ami annyit jelent, hogy megállás nélkül szavakat és ritmusokat hallottam, és alá kellett magamat rendelnem ennek a ráolvasásnak. Ez azt jelentette, hogy úgy járkáltam a földön, mintha nem tartoznék ide. Megszóttam akkoriban a saját selyemgubómat, ugyanakkor az volt az érzésem, hogy annak a szörnyű kornak a Varsója kellett ahhoz, hogy megérjek benne.

Mivel megmenekültem az erőmet meghaladó megpróbáltatásoktól, a tisztesség úgy kívánja, hogy higgyek Istenben. Már csak hálából is.

7 Azonosíthatatlan személy.

8 *Pieśń niepodległa*. Varsó, 1942.

9 Ezekben az években Miłosz angolul tanult, Shakespeare-t fordított, megírta a *Világ* című versciklusát és több olyan emlékezetes verset, ami bekerült *Ocalenie* (Megmenekülés) című, 1945-ben kiadott verseskötetébe.

**Osztrolucsky
Sarolta**

Irodalomtörténész,
a PPKE BTK Magyar
Irodalomtudományi
Tanszék egyetemi
adjunktusa. Legutóbbi
írását 2021. 2.
számunkban közzöltük.

**SAJÁT KABÁT
ORBÁN OTTÓ
HALLOD-E TE SÖTÉT ÁRNYÉK
CÍMŰ VERSÉRŐL**

Orbán Ottó sokarcú és sokhangú költészetéhez többféle irányból is közelíthetünk. A formaművészet, a stílusimitáció, a szabadságvágy, a közéletiség, a kívülállás vagy az irónia mind az életmű egy-egy fontos hívószava. Ezeken túl, de inkább ezek mellett költői alapállása a lírahagyománnyal folytatott állandó párbeszéd: az elődök versnyelvének átsajátítása vagy egy-egy jól ismert alkotásuk parafrázisa. Legszebb, legemlékezetesebb átiratai – jóllehet a forma és a téma is átvett – egyszerűs mind a legszemélyesebbek is. Orbán Ottó – mint Arany *Sejtelem* című négysorosat – „magára igazítja”, a maga életére teszi igazzá ezeket az alkotásokat (*Magára igazítja Arany János négy sorát*). Az eredeti szöveggel mint szövettel bánik: itt bevesz kicsit, ott kienged belőle, ha kell, felhajtja vagy épp leengedi, van, hogy steppeli, máshol pliszírozza vagy finoman aszúrozza, kicsit rávasal, óvatosan felgőzöli, végül hólozza vagy endlizi, ahogy a hozott anyag, de még inkább, ahogy a saját költői alkata, aktuális lelki, szellemi vagy fizikai állapota megkívánja. Így szabja át és igazítja magára többek között Nemes Nagy Ágnes *Mesterségemhez* című remekművét (*A költészethez*) vagy később Balassi *Egy katonaénekét* is (*Melyben Balassi módján fohászkodik*), melyekből nála ars poetica és önarcképvers válik, mert az igazítások igazsága az önértelmezésekben fénylik fel igazán.

Orbán Ottó *Hallod-e te sötét árnyék* című verse, ahogy arra az alcím (*Változat egy csángó népdalra*) is utal, szintén egy átirat vagy lírai parafrázis. A „nyersanyag”, amiből saját ruhát (itt leginkább kabátot) készít, a *Hallod-e, te szelídecске* kezdetű dalszöveg, amelyet a költő csángó eredetűnek vél, valójában azonban nem más, mint egy román balladás ének 19. században folklorizálódott magyar változata, amelyet Kallós Zoltán dallammal együtt gyűjtött fel 1971-ben a mezősegi Feketelakon.

Ahhoz, hogy Orbán Ottó átiratát mélyebben is megvizsgálhassuk, először a népdalt kell tanulmányoznunk, lehetőleg dallamostul, a maga zenei komplexitásában.¹

Hallod-e, te szelídecске, leány vagy-e vagy menyecske?
Nem vagyok én szelídecске, sem leány, de sem menyecske.
Mer’ én kerti virág vagyok: a harmatér’ majd meghalok,
Mer’ én kerti virág vagyok: a harmatér’ majd meghalok.

Ha te virág vagy a kertben, én meg harmat vagyok benne,
este a virágra szálllok, reggelig rajta úszkállok.
Hozd fel Isten azt a napot, hogy süsse fel a harmatot,
a füvekről a harmatot, a szívemről a bánatot.

¹ Sebő Ferenc szakszerű dallamleírása szerint „a 16-os szótagszámú sorok aszimmetrikus lüktetésű ritmusa a mezősegi »Lassú« [...] nevű páros tánc metrumát idézi”. Sebő Ferenc: Orbán Ottó énekei. *Holmi* 14 (2002/10), 1272.

Kinek nincs kedve itt lakni, menjen mennyországba lakni,
 építsen az égre házat, ott nem éri semmi bánat,
 építsen az ég szélére, ott nem éri semmiféle,
 építsen az égre házat, ott nem éri semmi bánat.

Bár ez a szó egyszer sem hangzik el, a dal témája a szerelem, annak földi és égi változata. Ami a formáját illeti: párbeszédes, felelgető jellegű, legalább is a dal feléig az. Első hat sorában egy férfi és egy női szólam hallható, melyek ismerkedő, évődő beszélgetést folytatnak egymással, miközben utalásaik erotikus célzásokkal telítődnek. A „leány vagy-e vagy menyecske” kérdésre, melyben egyaránt jelen van a rejtett vágy és az esélylatolgatás (hiszen ha a másik menyecske, vagyis fiatalasszony, akkor van férje), a megszólítottól népies virágszimbolikába bújtatott, mégis kevésbé félreérthető és a nyomaték céljából megkettőzött² válasz érkezik („Mer’ én kerti virág vagyok: a harmatér’ majd meghalok / Mer’ én kerti virág vagyok: a harmatér’ majd meghalok”). A vágy tehát viszonzásra talál. Az egyértelműség kedvéért a férfi részéről is elhangzik a metaforikus önazonosítás („Ha te virág vagy a kertben, én meg harmat vagyok benne”), így már csak a mindkét fél áhította szerelmi együttlét részleteit kell egyeztetni, s ez meg is történik („este a virágra szállok, reggelig rajta úszkállok”). A földi szerelemről szóló rész eddig, a dal közepéig tart. Hogy mi következik az egymásra találás után, hogy ez a vonzalom egy estére vagy hosszabb időre szól, azt – a balladák műfaji sajátosságainak megfelelően – homály fedi.

A népdal második fele Isten megszólításával indul („Hozd fel Isten azt a napot, hogy süsse fel a harmatot”), de hogy ki a megszólaló, nem tudhatjuk biztosan. A verslogika szerint most a lány szólama következne, talán az övé a bánatos szív, s ő az, aki eltüntetné a harmatot, meg nem történtté tenné a találkozást, az együtt töltött éjszakát. De ugyanígy lehet csalódott a másik fél is, aki talán most érti csak meg, hogy abba a nőbe beleszeretni, aki „sem leány, de sem menyecske”, vagyis aki a szüzességét már korábban elveszítette, de még sincs férjnél, nem feltétlenül egy tartós kapcsolat záloga.³ Akár így, akár úgy: a földi szerelem mindig véget ér valahogy, ezért szükségszerű velejárója a bánat, a csalódás, a keserűség. Aki ezt nem tudja elviselni, az „menjen mennyországba lakni”. Ez már az égi szerelemről szóló utolsó strófa jó tanácsa, amely már nem igazán köthető a dal elején egymással évődő két szólam valamelyikéhez. Ez inkább a férfi-nő kapcsolatokból levont általános következtetés vagy intelem, amely a közösség hangján szólalhatna meg a legautentikusabban.

Ez a mezősegi népdal tehát az az anyag vagy szövet, amit Orbán Ottó 1995-ben magára igazít, személy(es)re szab, és egy versszakkal meg is told.

2 „Mezőségen még ma is általános az az archaikus szokás, hogy az egyes szövegsorokat »kettőztetve«, azaz párosával ismételve éneklik.” Uo.

3 A népdal egyaránt meghallgatható férfi (https://www.youtube.com/watch?v=XGC1oIH_EqQ) és női előadótól (<https://www.youtube.com/watch?v=FFgrIDXdoi8>), sőt van olyan változat is, ahol egy férfi (Bérczesi Róbert) és egy női hang (Palya Bea) felelget egymásnak (<https://www.youtube.com/watch?v=ZYECVIAOOgc>), bár a szölamok határait bizonyos értelemben ez a változat is a verslogika ellenében jelöli ki.

HALLOD-E TE SÖTÉT ÁRNYÉK

Változat egy csángó népdalra
Lászlóffy Aladárnak

Hallod-e, te sötét árnyék, ember vagy-e, vagy csak árnykép.
 Nem vagyok én sötét árnyék, sem ember, sem pusztá árnykép,
 Égi boltban kabát vagyok, rézgombjaim a csillagok.
 Égi boltban kabát vagyok, rézgombjaim a csillagok.

Ha te vagy az ég kabátja, én vagyok az, aki váltja.
 Én vagyok az, aki vakon bámulok ki az ablakon.
 Hívlak, Isten, nyújtsd a karod, mikor szemem eltakarod.
 Hívlak, ha vagy, nyújtsd a karod, legyen úgy, ahogy akarod.

Nyisd meg nekem a dombtetőt, a dombtetőn a temetőt.
 A dombtetőn a temetőt, adj odáig menni erőt.
 Hadd készítsék ott heverőt, hadd feküdjem le a sárba.
 Hadd feküdjem le a sárba, ahogy kulcs talál a zárba.

Búcsúznék már, de nem könnyű, szakad szememből a könnyű.
 Ősz szakállal mennydörögve gyöngyöt szór az ég a rögre.
 Szakad az eső a földre, fehér szemfedővel főd be.
 Szakad az eső a földre, belemosódom a ködbe.

Mit hasznosít a vers a népdalból? Megtartja belőle az eredeti négyütemű tizenhatos ritmust, a párbeszédet és annak felütését („Hallod-e, te...”), az Istenhez fordulás aposztrophéját, valamint a zárlat jellegzetes hangoltságát, amely a gyötrelmek nélküli túlvilági létbe vetett hitből táplálkozik.

Az első hat sor itt is egy párbeszéd, amelyben az először megszólaló, vagyis a kérdező egy sötét árnyéket szólít meg. A kezdeti puhatolódzás („ember vagy-e, vagy csak árnykép”) több ismerős élethelyzetet is előhívhat az emlékezetünkben. Ilyen például az előszoba sötétjében a foga-son lógó kabát megtévesztő látványa, vagy egy olyan nagybeteg, haldokló ember megpillantása, aki – ahogy mondani szokták – már csak árnyéka önmagának. Ez utóbbi eset egy önmegszólító vershelyzet alapja is lehet, ha a megszólító és a megszólított ugyanaz a személy, vagyis ha a beteg ember tükörben vagy egy fényképen nézi árnyékszerű önmagát.

A válaszadó – akárcsak a népdalban – a kérdező felvetette összes lehetőséget kizárja („Nem vagyok én sötét árnyék, sem ember, sem pusztá árnykép”), és egy megkettőzött, metaforikus önazonosítással él („Égi boltban kabát vagyok, rézgombjaim a csillagok / Égi boltban kabát vagyok, rézgombjaim a csillagok”). És épp e szokatlan válasz vonja maga után a felismerést („Ha te vagy az ég kabátja, én vagyok az, aki váltja”), melynek hatására az olvasóban is kezd összeállni a kép, pontosabban egy új, eddig talán másképpen elgondolt túlvilág-képzet. Eszerint a mennyország, melyet mi emberek csillagos égboltnak látunk, nem más, mint az égi kabát-bolt, ahol minden élőre egy rézgombokkal kivarrrt saját kabát vár, melyet – ha eljön az ideje – magára ölthet. A saját kabát: a saját halál (a Rilke-féle *der eigene Tod*) metaforája. Valami, amit a meghalás vagy haldoklás (*das*

Sterben) idején képesek vagyunk magunkban, illetve magunkon felismer-ni, hiszen belőlünk, önsorsunkból – vágyból, értelemből és gondból (*Liebe, Sinn und Not*) – érlelődött ki az évek során.

Az önfelismerés pillanatában a vershelyzet is tisztázódik: „Én vagyok az, aki vakon bámulok ki az ablakon.” Tehát sem nem tükör, sem nem fénykép, hanem ablaküveg, ami előtt a beszélő ül, s amin „vakon” bámul kifelé a csillagfényes esti égboltra. Az éjszakai „vak bámulás” lényege, hogy a szemlélő egyszerre képes kihasználni az ablaküveg transzparen-ciáját és tükörszerűségét, vagyis megpillantani saját tükörképét a sötét háttér előtt. A tüköröződő arckép ilyenkor mintegy rámontírozódik az ég-bolt képére, de a kétféle látvány nem oltja ki egymást, a tükörkép szellem-alakszerűen elmosódik, s némileg kísértetiesen hat. Olyan ez, mintha megpillantanánk a túlvilági énünket, és megsejtenénk, hogy nincs már messze a „kabátváltás” végórája.

A meggyötört test foglyaként, „mindenestül a halál árnyékában élő”⁴ ember Isten irgalmában bízunk. Nem kér sokat, csak a temetőig szeretne eljutni.⁵ A „legyen úgy, ahogy akarod” és a dombtető motívumai evangé-liumi allúziók, amik a kínhalálra készülő Jézus szavait idézik meg, de a meghalás processzusa ebben a versben nem látványos, inkább egyfajta természetbeolvadásként, nyomtalan eltűnésként vizualizálódik. A sárba lefekvő ember, akit az eső- és a ködtakaró fehér szemfedővel főd be, jel nélkül tűnik el a világból, majdnem úgy, mint József Attila utolsó versei-nek egyikében a vadnyom.⁶

A sárba fekvésnek, a halálvárás e meglepő, szinte animális mozza-natának a meghökkentő képét a versritmus váratlan kizökkentése is markírozza. Megfigyelhető ugyanis, hogy a vers tizedik soráig nemcsak a négyütemű tizenhatosokat, de – a sormetszet előtti és a sorvégi szóta-gokat összecsendítő belső rímekkel – a félsorokat is rímelteti egymással a költő. Ezt a ritmust siklatja ki a tizenegyedik sorban („Hadd készítsek ott heverőt, hadd feküdjem le a sárba”), melyet azután újabb anaklázisok, a vers első felében nem tapasztalható aritmikus részletek követnek. A ti-zenkettedik sortól az ütemhatárok, amelyek egészen eddig egybeestek a szemantikai egységek határaival, a vers végéig egyre gyakrabban csúsznak át a szavak belsejébe (*ta/lál, szemem/ből, e/ső, szemfe/dővel, e/ső, bele-mosó/dom*), kimozdítva és némileg tompítva ezáltal a négyütemű sorok következetes, már-már kényszerűen szabályos lüktetését. *Poetica licentia*: költői szabadság – mondjuk rá oly gyakran, ha ilyesmivel találkozunk. De ennél talán többről és másról is van szó. Hiszen itt a ritmus éppen azt játssza újra a maga módján, amit a vers beszélője mondani kíván. Az ütemhatároknak a vers szavaiba való belecsúsztatása, „elködölése” nem más, mint a sárba és a ködbe belemosódó versszubjektum fizikai tapasztalatának hangzó refigurációja, téma és megformálás tökéletes összhangja. A minden ceremónia nélküli tájjá válás – sárba, esőbe, ködbe veszés – a

4 Ezt az Orbán-vers címzettje, Lászlóffy Aladár írta Orbán Ottóról szóló nekrológiájában. Lászlóffy Aladár: Orbán Ottó halálára. *Korunk* 13 (2002/7), 90.

5 A bénulásos Parkinson-kórban szenvedő költőnek a szoba egyik pontjából a másikba eljutni is hatalmas erőfeszítésébe került a '90-es évek közepén. Vö. Orbán Ottó: Most? Mikor – magyar napló. In uő: *Cédula a romokon. Esszék és egyéb arcátlanságok*. Magvető, Budapest, 1994, 264–271.

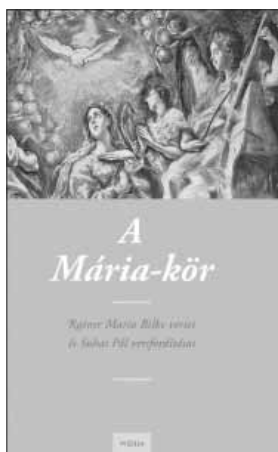
6 Ebben a záró szakaszban a *gyöngy* és a *rög* szavak is József Attila versvilágát idézik meg (vö. *Gyöngy, Harmatocska, Rög a rögöz*).

„kabátváltás” egy organikus formája. Ahogy természetes az is – Orbán Ottó költészetében kiváltképp –, hogy egy régi anyagból saját kabát, egy ősi népdalból személyes hangú, verses ima válik.

Ami a vers hatástörténetét illeti, az egykori népdalszöveg átírata 2001-től műdalként is tovább él. A *Hallod-e te sötét árnyék* a Sebő Együttes *Rejtelmek* című lemezén hallható, pengetős hangszerekre komponált zenéje – Sebő Ferenc elmondása szerint – a népi dallamvariánsokból leszűrt szubsztancia.⁷

A továbbélés egy újabb fázisa Tóth Krisztina 2009-es *Program* című átírata, amely egyszerre kerül párbeszédbe a mezősegi balladás énekekkel és annak Orbán Ottó-féle „változatával”. És a „Hallod-e, te...” kezdetű palimpszesztusok sora várhatóan nem ér véget itt.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



A Mária-kör

*Rainer Maria Rilke versei
és Suhai Pál versfordításai*

E kötet gerincét a *Das Marien-Leben*, a *Mária élete* versei alkotják. A teljes ciklus, melyet Rilke szándékának megfelelően az eddigiekhez képest még két újabb vers is gyarapít. Nem beszélve a cikluson kívüli költemények nagyobb csoportjáról, melyet tematikus és motivikus megfeleléseik révén magukhoz vonzanak e Mária-versek. Mindezek következtében e kötettel a szokásosnál nagyobb merítésű gyűjteményt vehet kézbe az olvasó: a bővített

Mária-ciklust és a vonzaskörzetébe tartozó s Rilke költői pályájának szinte az egészére rávilágító válogatást. Ez *A Mária-kör*, mely magában újabb köröket vet, s amely a *Das Marien-Leben* ciklusának a szokásosan neki tulajdonítottnál fontosabb szerepét kívánja reprezentálni (a *Duinói elégiák* és az *Orpheusi szonettek* mellett kijelölve helyét). E könyvben így aztán több körre is ráláthatunk, melyek egymásba kapcsolódva – a költő kedvenc szavával – külön csillagképet rajzolnak föl a rilkei költészet égboltjára.

Ára: 4.700 Ft

A ZSINATOK TÖRTÉNÉSZE: JOHN W. O'MALLEY (1927–2022)

Varga Szabolcs

1978-ban született

Veszprémben.

Történész, az

ELKH BTK

Történettudományi

Intézet tudományos

főmunkatársa, a

Vigilia szerkesztője.

2022. szeptember 11-én elhunyt John W. O'Malley jezsuita egyháztörténész, a washingtoni Georgetown Egyetem professzora, haláláról pedig olyan jelentős amerikai sajtóorgánumok is beszámoltak, mint a *The National Catholic Reporter*, a *Commonweal* és a *New York Times*. A figyelem nem volt véletlen, hiszen a jezsuita tudós az 1968-ban a tekintélyes Brillnél megjelent első könyve (*Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*) óta rendszeresen jelen volt az amerikai katolikus tudományos és közéletben. Ismertsége ellenére közeli kollégái szerint azonban mindvégig megmaradt végtelenül szerény, rengeteg önróniával és humorral megáldott embernek, aki hatalmas kíváncsisággal szemlélte a világot egész életében.

Az egyik ohioi kisvárosból származó, a jezsuita rendbe 18 évesen belépő szerzetest elsősorban választott családjá és a világ kapcsolata érdekelte. Azt kutatta, 1965-től a Detroiti Egyetemen, majd 1979-től a massachusettsi Cambridge-ben működő Weston Jesuit School of Theology oktatójaként egyaránt, vajon milyen okok segítették az alapítókat abban, hogy alig egy emberöltő alatt az új rend végérvényesen megváltoztassa a katolikus egyház híveihez fűződő viszonyát. E témában írt, *Az első jezsuiták* (1993) túlzás nélkül paradigmaváltásnak számított a rend-, illetve egyháztörténeten belül és a 16. századi kultúrtörténetben egyaránt. Érdeklődése értelemszerűen fordult kutatásai során a reneszánsz Rómától a rendalapító műve felé. Miként megfogalmazta Szent Ignác két írásáról, a *Lelkigyakorlatos könyvről* és a *Rendalkotmányról*: „nincs még egy ilyen rugalmas, mégis világos programmal rendelkező könyv a keresztény hagyományban, mely az embert kapcsolatba hozza önmagával és Istennel. [...] Olyan rendelkezéseket ad, melyek személyre szabottak: ezt és ezt tesszük, amíg mást nem kívánnak a körülmények.” Szintén az ő felismerése, hogy még a katolikus közvélemény szemében is rigorózus szentnek számító Ignác olyan vezetői képességekkel rendelkezett, melyeket megirigyelhetnének a mai cégek menedzsmentjei: jó tanácsadókkal vette magát körül, illetve a tapasztalatok alapján folyamatosan tudott változtatni is a tervein. Így lett például tanítórend az eredetileg iskolákban nem gondolkodó jezsuitákból.

A rend kezdeti korszakának kutatása O'Malleynél magával hozta a Tridenti zsinat iránti érdeklődést, melyről két könyvet is írt *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (2000), illetve *Trent: What Happened at the Council?* (2013) címmel. Kutatásaiban továbbfejlesztette Hubert Jedin zsinatról alkotott megállapításait, és megmutatta, hogy az ellenreformáció helyett sokkal inkább a katolikus megújulás elmélyítését szolgálták az elfogadott határozatok, és például az itt lefektetett rezidencia-elv alapján szolgálnak ma is állomáshelyükön a plébánosok és a püspökök. E kutatásaiból nőtt ki azon II. Vatikáni zsinat iránti érdeklődése, melyről oly sokat írtak az elmúlt évtizedekben, ám mégis oly keveset tudunk valódi lényegéről. O'Malley az optimisták közé tartozik, amikor megvonja a zsinat mérlegét, és értékeli a szinodális egyház irányában tett lépéseket. Párbeszédre van szükség mindenkivel, és a világba vetettség

VIGILIA

449

okán nyitottnak és érzékenynek kell lenni a körülöttünk levő szenvedésre. Ugyanúgy a zsinat ajándékának tartja azt is, hogy a hívek számára lehetővé tette a liturgiában való teljesebb részvételt és annak mélyebb megértését.

Élete végén készült el a trilógia harmadik része, az I. Vatikáni zsinatról szóló *The Council and the Making of the Ultramontane Church* (2018), melyet az egyház pápaivá válásának fontos állomásaként jellemez, ám mindent sok szempontból megvilágítva teszi. Mindhárom összefoglaló közös jellemzője, hogy remek tanári stílusban magyarázza el az olvasóknak a korszakot, a bonyolult összefüggéseket, a teológiai viták és politikai akciók végtelen kuszaságát. Így aztán világos képét adják a zsinatok előzményének, lényegének és hatásának, így egyetemi hallgatók nemzedékei fogják használni ezeket az alpműveket a tanulmányaik során a nagyvilágban.

Magyarországon évtizedes késéssel adták ki műveit. 2006-ban jelent meg *Az első jezsuiták* című könyve, majd 2014-ben a *Mi történt a II. Vatikáni zsinaton?*, 2015-ben *A jezsuiták története – Loyolai Szent Ignácól napjainkig*, melynek apropóján ellátogatott Budapestre, és végül 2020-ban *A pápák története – Pétertől napjainkig*. A Szent István Társulat, majd a Jezsuita Kiadó által felkarolt kötetek sajnos nem fedik le a gazdag életmű egészét. A Tridenti zsinatról és az I. Vatikáni zsinatról írt monográfiái, valamint a három nagy zsinatot egyben láttató esszéje, a *When Bishops Meet: An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II*, (2019) még fordítóra és kiadóra várnak. Ezek alapján már megvonhatjuk nagy vonalakban az életpálya mérlegét. Az intellektuális apostolkodás életprogramját választó tudós-szerzetes kérlelhetetlen pártatlansággal szemlélte az egyházon belüli változásokat, kereste a jezsuita rend felemelkedésének és mélyrepülésének okait, és töprengett a pápaság által felkarolt hierarchikus rend és a szinodális hagyományból fakadó sokszínűség kapcsolatán. Ez utóbbi kapcsán választottuk tőle az alábbi írást, amelyet nem sokkal a halála előtt írt a jezsuita *America Magazine* című folyóiratba az egyház és a pápaság bonyolult kapcsolatrendszeréről.

John W.
O'Malley SJ

A PÁPAI HATALOM KIALAKULÁSA. MEGFORDÍTHATJA-E A TRENDET FERENC PÁPA?

Varga Szabolcs
fordítása

Amikor Thomas Reese SJ, az *America* akkori főszerkesztője megkért, hogy írjak arról, miben különbözik az egyház első és második évezrede, könnyűnek találtam a feladatot. Egy dologban ugyanis markánsan eltért egymástól a két korszak: abban, hogy a második évezred egyházában a pápák központi szerepet töltöttek be. A pápák ugyanis olyan hatalmat gyakoroltak és olyan szerepet játszottak, amely összehasonlíthatatlanul nagyobb volt, mint az előző századokban.

Ezt a jelenséget jobb híján az egyház pápaivá válásának nevezhetjük. Bocsánatot kérek e fogalmi újításért, de olyannyira találónak tartom, hogy kitartok mellette. Nagyon röviden: a nyugati egyház pápaivá vált, a katolikusok pedig pápahívók lettek. A fejlődés folytán így egy kizárólagosan felülről lefelé irányuló és hierarchikusabb egyházi struktúra jelent meg,

szemben a korábbi, zsinati és kollegiálisabb móddal. Ez a folyamat egészen a közelmúltig, leginkább a II. Vatikáni zsinatig és Ferenc pápáig megkérdőjelezhetetlen maradt.

A pápaivá válás folyamatának okai sokrétűek, összetettek és elválaszthatatlanul összefonódtak a nyugati társadalom-, politika- és kultúrtörténet általános fejlődésével. Még olyan látszólag egymástól független jelenségek is szerepet játszottak, mint a 20. században a rádió, a televízió és a repülőgép feltalálása.

Mindazonáltal a folyamat néhány legfontosabb és legjellemzőbb lépése maguknak a pápáknak a közvetlen intézkedéseiből fakadt, ők voltak valóban e változás legfontosabb szereplői. Három olyan nagyobb horderejű pápai elképzelést figyelhetünk meg, amely a legnagyobb mértékben hatott e változásra: a világi uralkodók letételére, Krisztus helytartóságára, valamint a tévedhetetlen tanítói hatalomra való igény.

Az egyház történelmének korai szakaszában a pápák azzal érveltek, hogy az ő tekintélyük nagyobb, mint a világi uralkodóké, mert lelki hatalom. Ez elvileg magasabb rendű volt a világi uralkodók hatalmánál, amely csak a földi élet dolgaira terjedt ki. De a pápák vagy püspökök akárhányszor hivatkoztak is erre az elvre felsőbbrendű hatalmuk indoklásaként, általában nem érték el a céljukat, részben azért, mert a királyok és a császárok is saját hatalmuk szakralitásával érveltek.

Mindenesetre a kérdés egészen VII. Gergely pápa (1073–1085) viharos pontifikátusáig és az investitúraharc néven ismert nagy összecsapásig megoldatlan maradt. A IV. Henrik német-római császárral kirobbant konfliktus előzményei azonban az évtizedekkel korábban kezdődött gregorián reformtörekvésben gyökereztek. A szűk itáliai papi körben megfogalmazódó gondolat lényege az volt, hogy méltó jelöltek kerüljenek a püspöki pozíciókba, és ennek érdekében ki akarták zárni a világi kegyurakat a főpapi kinevezésekből. Gergely pápa az investitúra tekintetében elment a végsőig, és a császárt kétszer is kiátkozta. Mindez pedig állandó háborúskodáshoz vezetett, ami végül a pápát száműzetésbe kényszerítette, Róma pedig történetének addigi legsúlyosabb felprédálását szenvedte el.

VII. Gergely pápa veresége ellenére utódai fenntartották a jogot a királyok és császárok letételére, még ha erre a gyakorlatban alig került is sor, és próbálkozásaik rendre balul sültnek el. Utóbbira jó példa V. Piusz pápa (1566–1572) 1570. évi intézkedése (a *Regnans in excelsis* kezdetű bulla), amellyel kiátkozta I. Erzsébet angol királynőt, aminek eredményeként inkább az angliai katolikusok helyzete súlyosbodott jelentősen.

Az uralkodók kiátkozásának és letételének jogából szinte természetesen következik, hogy a pápák az uralkodók közötti politikai viták eldöntésének jogát is maguknak követelték. Gergely ezt egy szerteágazó ideológiára alapozta, amelyet a *Dictatus Papae* néven ismert, 1075-ben írt dokumentumban fogalmazott meg. Ez, bár soha nem hirdették ki, olyan szemléletmódot tükröz, amely ugyan a hagyományból eredeztette magát, mégis radikálisan eltért attól. Íme három a 27 címszó közül: „Hogy a pápát senki sem ítélni lehet el”; „Hogy a pápa az egyetlen, akinek a lábát a fejedelmek megcsókolhatják”; és ami a legfontosabb: „A pápának hatalma van a császárok letételére”. Bár Gergely megpróbált precedenseket találni ez utóbbi állításra, ez nem igazán volt meggyőző. A IV. Henrik császárral szembeni fellépése

**Az uralkodók
letételének
jogköre**

**Krisztus
helytartója**

jelentős, magától értetődő pápai újítást jelentett, és a későbbi pápák még fokozottabban elvárták az egyházban nekik járó tiszteletet.

VII. Gergely pápa rendkívül következetesen, szinte megszállottan Szent Péter helytartójaként emlegette magát, ez pedig összhangban állt az I. Leó pápától (440–461) eredő egyházi hagyomány-nyal. Gergely úgy vélte, hogy ez biztosítja számára mindazt a hatalmat, amellyel Krisztus az apostolok fejedelmét ruházta fel. Ám valójában a Péter apostolnak tulajdonított hatalom olyan új és kiterjedt jogkörökkel bírt, amelyet még a kortársak közül is csak kevesen fogadtak el. Gergely-nek viszont még a pápai hatalom szélsőséges értelmezése mellett sem jutott eszébe, hogy önmagát Krisztus helytartójaként (*vicarius Christi*) emlegetse.

Pedig ez a cím a hagyományban már a korai évszázadokban megjelent, csak éppen egyáltalán nem volt általános, és nem is volt szilárdan hozzárendelve az egyházban betöltött konkrét tisztséghez. Néha püspökökre, sőt alkalmanként még Róma püspökére is utalt, de nem nyert kiemelkedő jelentőséget. Ez az állítás még akkor is megállja a helyét, ha a 495. évi római zsinat Gelasius pápát (492–496) Krisztus helytartójaként emlegette. A kifejezés azonban egészen Gergely pápa koráig nem volt szokásban.

A 12. századi teológusok és kánonjogászok már gyakrabban emlegették e kifejezést, de még ők sem kapcsolták következetesen a pápai hivatalhoz. Ez a helyzet változott meg drámaian III. Ince pápával (1198–1216), aki magának követelte a címet, és vele kezdődően e meghatározás gyorsan elterjedt és általánossá vált az egyházfőkkel kapcsolatban. Az, hogy a pápa Péter érdemtelen örököséből Krisztus helytartójává vált, nem egyszerűen a főpásztori hivatal új karakterét, hanem méltóságának jelentős felértékelődését mutatta. Ezzel ugyanis a pápai hatalmat szinte isteni ranggal ruházta fel, és ezt a gondolatot utódaira is örökölni hagyta.

**A tévedhetetlenség
dogmája**

Az I. Vatikáni zsinat (1869–1870) kimondta, hogy a pápa tévedhetetlen, ha bizonyos feltételek mellett azt tanítja, hogy egy tanítás isteni és apostoli eredetű, és így a hit letéteményesének lényeges eleme. A zsinat néhány résztvevője és néhány más személy ugyan megtagadta e dogmát, ám kísérleteik eredménytelenül zárultak, és végül a pápai primátusról és a tévedhetetlenségről szóló, *Pastor Aeternus* kezdetű zsinati dekrétum győzedelmeskedett.

Általában ritkán hallunk IX. Piusz pápa (1846–1878) szerepéről e kérdésben. Sőt, amikor a zsinat megnyílt, úgy tűnt, hogy meglehetősen közömbös a tévedhetetlenség meghatározásának lehetősége iránt. Ám ahogy a zsinat során egyre nagyobb figyelem irányult e témára, ő is elkezdte azt hol nyíltan, hol burkoltan, de egyre kérlelhetetlenebbül támogatni. Minden bátorítást megadott a definíciót sürgető prelátusoknak, és az ellenzőit igyekezett háttérbe szorítani. Ennek ellenére a dogma elfogadását nem lehet kizárólag az ő számlájára írni, hiszen mások is erőteljesen közreműködtek a pápai tévedhetetlenség kimondásában.

Piusz egy másik cselekedete lehetővé teszi számunkra, hogy helyesen értelmezzük e jelenséget. 1854-ben ugyanis, még jóval a zsinat megnyitása előtt az *Ineffabilis Deus* kezdetű apostoli konstitúcióban isteni kinyilatkoztatású dogmaként határozta meg a Boldogságos Szűz Mária szeplőtelen fogantatását. Ez fontos mérföldkő a pápaság történetében,

hiszen korábban egyetlen pápa sem határozott egy katolikus dogmáról egy személyben, és ezzel valójában tizenhat évvel megelőzte a pápai tévedhetetlenségről szóló zsinati határozatot. Nyugodtan kijelenthetjük, hogy a zsinat a *Pastor Aeternus*-ban csak megerősítette azt a tekintélyt, amelyet a pápa már korábban is követelt magának.

Ugyan Piusz már 1849-től kezdve tanácskozott a püspökökkel a Szeplőtelen Fogantatás meghatározásáról, az *Ineffabilis Deus*-ban sehol sincs utalás arra, hogy ez bármilyen módon befolyásolta volna a pápa intézkedését. A konstitúció szövege szerint a definíció tisztán pápai intézkedés volt. Tizenhat évvel később a *Pastor Aeternus* egyértelműen leszögezte, hogy a pápai tévedhetetlenség nem függ „az egyház beleegyezésétől”. E pontosító záradéknak pedig maga Piusz volt a szerzője, és ő volt a felelős a dekrétumba való beillesztéséért. A kifejezés kritikusai hiába állították, hogy ez elválasztja az egyház fejét a testtől, véleményüket figyelmen kívül hagyták, mintha az egész egyház hite lényegtelen lenne a pápa akaratával szemben.

A tévedhetetlenség dogmája nem a semmiből bukkant elő. A francia forradalom utáni Európa sajátos politikai körülményei hatására alakult ki az az erőteljes ultramontán mozgalom, amelyben a pápai tévedhetetlenség a program fontos elemeként következetesen jelen volt a felszín alatt; de volt egy régóta fennálló dogmatikus hagyomány is, amely vitathatatlanul támogatta ezt. Ugyanis már a patrisztikus korban, különösen nyugaton, érvényesült az az axióma, hogy „a római egyház nem téved”. Ez azt jelentette, hogy a római egyház a püspöke személyén keresztül a tanítással kapcsolatos nagyobb vitákban következetesen az ortodoxia oldalára áll.

A római egyház tévedhetetlensége azonban egy apró, ám lényegi dologban különbözött a pápai tévedhetetlenségtől. A tévedhetetlenség azon az elven nyugodott, hogy a pápa bíróként, végső fellebbviteli bíróságként jár el vitás tanbeli kérdésekben, miként ezt Ágoston az 5. század elején megfogalmazta (*Roma locuta causa finita*). Róma püspöke tehát az egyház hitének tanúja, de nem annak kezdeményező és attól független tanítója volt.

A bíró és a tanár közötti különbségnek radikális következményei voltak. A 20. század első éveiben a Római Kúria hivatalai rendszeresen kezdtek utasításokat kiadni. Sőt maguk a pápák is sokkal gyakrabban foglalkoztak meg enciklikákat és hasonló dokumentumokat, melyeknek egyre nagyobb tekintélyt tulajdonítottak. A teológusok pedig egyre többször érveltek e pápai iratokra hivatkozva ahelyett, hogy a hiteles források szélesebb körére támaszkodtak volna.

Ez az újonnan szerzett pápai jogosítvány lett az egyház pápaivá válásának a csúcspontja, ami a 20. század első felében érte el legkiterjedtebb formáját. Addigra ugyanis a hierarchikus, felülről lefelé irányuló szemlélet háttérbe szorította és szinte teljesen eltörölte az egyház szerkezetének szinodális és kollegiális aspektusát. Ez a fejlődés nem egyszerűen érdekes történelmi tény, hanem olyan erő, amely mélyen befolyásolja a katolikusok gondolkodását és viselkedését.

A II. Vatikáni zsinat közvetlenül a múlt század közepe után nyitotta meg kapuit. A zsinati atyák tanácskozásaikban és dekrétumaikban következetesen és néha hősiesen próbálták helyreállítani az egyensúlyt a központ (fej) és a részegyházak (tagok) tekintélye között, az utóbbiak felhatalmazásával. Ezt többféle módon tették, leginkább a püspöki kollégium

**Kollegialitás
helyett hierarchia**

és a római püspök közötti kollegiális kapcsolat tanításával, valamint az egyház „Isten népeként” való leírásával. Napjainkban Ferenc pápa megpróbálja továbbvinni a zsinat tanítását, hangsúlyozva a „hívekkel való konzultáció legitimitását a tanítás kérdéseiben”. Ezt az elvet az általa elindított zsinati folyamatban gyakorlati erővel ruházza fel. Ez a szemlélet alapvetően kollegiális, és ahogy Ferenc pápa meghatározza, radikálisan abban a tanításban gyökerezik, hogy az egyház Isten egész népe.

Ferenc eközben tekintélyelvűről kollegiálisra változtatta a Kúria stílusát is. A kúriai tisztviselők most már inkább megkérdezik a püspököket, hogyan tudnak segíteni, ahelyett, hogy megmondanák nekik, mit tegyenek, és e változás hallgatólagosan hatalommal ruházza fel a tagokat. A Kúria reformjáról szóló, nemrégiben kiadott, figyelemre méltó apostoli konstitúciójában, a *Praedicate Evangeliumban* („Hirdessétek az Evangéliumot”) Ferenc intézményes formát ad ennek és a hasonló változásoknak – mindez pedig azt jelzi, hogy meg akarja fordítani a közelmúlt egyháztörténelmének azt a folyamatát, amelynek során az egyház pápaivá vált.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



ANDREA RICCARDI

Perifériák. Az egyházat érintő válságok és újdonságok

Megválasztása után Ferenc pápa azonnal felhívta mindenki figyelmét a perifériák témájára, de már korábban is emlékeztetett rá: „Az egyház arra kapott meghívást, hogy kilépjen önmagából és elmenjen a perifériákra, nemcsak a földrajzi, hanem az egzisztenciális peremvidékekre is: ahol a bűn, a fájdalom, az igazságtalanság, a tudatlanság misztériuma lakik, ahol megvetés övezi a vallásos embereket, a gondolkodást, és ahol minden nyomorúság jelen van.” Andrea Ric-

cardi, a Sant'Egidio közösség alapítójának könyve a pápa szavaiból kiindulva konkrét és metaforikus perifériák keresésére indul, melyek történetét szent szövegekből kell felfejtenünk, hogy aztán áttekintve az évezredeket, azokhoz a metropoliszokhoz érzünk, amelyekben ma élünk. A kötet kérdéseket tesz fel nekünk az egyház által átélt válság mély értelméről és a remény útjáról, amelyet bejárhatunk, hogy a keresztény üzenet új központi szerepét felfedezzük. Ára: 3.900 Ft

BESZÉLGETÉS MARKUS ENDERSSEL ÉS BORIS WANDRUSZKÁVAL

Gájer László

Milyen benyomásokat szereztek a teológiai képzésről, a hallgatókról és a magyar egyházzal?

Nagyon örültünk a Pázmány Egyetem meghívásának, és jó szívvvel jöttünk Budapestre, alkalmat találva arra, hogy a helyszínen kapcsolatot teremtsünk kollégáinkkal, és előadásokon, beszélgetéseken keresztül betekintést nyújtsunk munkánkba és gondolkodásunkba. A Pázmány Egyetemen teljes jogú teológiai karral találkoztunk, amely a *Sapientia christiana* által a teljes katolikus teológiai képzéshez előírt összes teológiai tárgyat felöleli, és amely a katolikus teológia tárgykörében doktori és habilitációs joggal is rendelkezik. Az előadásainkon részt vevő hallgatókról az volt a benyomásunk, hogy érdeklődéssel és nagy figyelemmel követték az előadottakat, néhány esetben pedig igazán elgondolkodtató kérdéseket tettek fel, amelyekre igyekeztünk válaszolni. A németországi római katolikus egyház jelenlegi helyzetével ellentétben a magyar egyházzal az volt a benyomásunk, hogy az egyházas meggyőződés és az egyházi hitgyakorlat nagyfokú homogenitása a feltűnően sok fiatal hívő között is élő, melyet tolerancia és kiegyensúlyozó pragmatizmus jellemez. Ezt a benyomást csak megerősítették a magyarországi római katolikus egyháznak azok a nagyon barátságos és segítőkész képviselői, akikkel alkalmunk volt megismerkedni. Velük folytatott beszélgetéseink reményt adnak a keresztény filozófia területén való jövőbeli együttműködésre.

Freiburgból és Stuttgartból érkeztek. Freiburg nagyon fontos a filozófiatörténet szempontjából. Husserl, Heidegger és sokan mások kötődnek ehhez a városhoz. Ezekben a napokban előadásokat tartottak a metafizikáról. Van-e ma még jelentősége a metafizikának a német teológia és filozófia számára? És általában, mi a keresztény filozófia helyzete Németországban?

Ezekre a kérdésekre külön szeretnénk válaszolni a német nyelvű teológia és filozófia esetében, mert itt vannak különbségek. A német nyelvű protestáns teológiában a metafizika hagyományosan jelentéktelen, illetve eltűnően van, mind szisztematikusan, mind történeti szempontból, olyan ritka kivételektől eltekintve, mint Wolfhart Pannenberg vagy Hermann Deuser. A német nyelvű katolikus teológiában a metafizika a fenomenológia, a modern hermeneutika, a dialógusfilozófia, a strukturalizmus, a pragmatizmus és a radikális posztmodern gondolkodás recepciója óta szinte teljesen háttérbe szorult, ha eltekintünk olyan jól ismert gondolkodóktól, mint Brandenstein Béla, Joseph Bochenski, Joseph Maréchal, Josef Pieper, Jacques Maritain, Edith Stein és mások. Csak az utóbbi 10–15 évben kezdett el a katolikus teológia néhány képviselője a metafizika amerikai megújulásának recepciója nyomán, különösen az analitikus filozófia területén újra metafizikai kérdésekkel foglalkozni, például az úgynevezett analitikus teológia keretein belül (Thomas Schärfl, Benedikt Göcke, Thomas Marschler).

A metafizika olyan, a nyugati gondolkodásban fontos képviselőivel, mint Platón, Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás, Descartes, Leibniz stb.

Markus Enders (1963) katolikus teológus és filozófus, a keresztény vallásfilozófia tanszékvezető professzora a freiburgi egyetemen. Boris Wandruszka (1957) filozófus, a freiburgi egyetemen a Brandenstein Béla Kutatóközpont vezetője, emellett pszichoterapeutaként dolgozik Stuttgartban. – 2022 novemberében a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának meghívására néhány napot Budapesten töltöttek, akkor készült az alábbi beszélgetés.

a német nyelvű filozófiai szemináriumokon ma is pusztán filozófiatörténeti szempontból foglalkoznak, a metafizikával mint szisztematikus filozófiai diszciplínával pedig alig. Bár a metafizika amerikai újjáéledése a német nyelvű tudományos életben a metafizika iránti nagyobb szakmai érdeklődéshez vezetett, ez gyakran nem járt együtt a metafizika nagyobb mértékű szisztematikus megbecsülésével az igazságra, illetve a lét és a világ magyarázatára való képesség szempontjából. Ezért újra fel kell fedezni a metafizika elfeledett megközelítéseit, például Pauler Ákos, Franz Brentano, Max Scheler, Karl Jaspers, Brandenstein Béla, Josef Pieper és mások gondolkodásán keresztül. Hiszen az olyan iskolák és gondolkodási irányzatok, mint a pszichologizmus, a fenomenalizmus, a pragmatizmus, a szkepticismus és más, részben divatos gondolkodási áramlatok nem tudnak megfelelni a mai szellemi és egyre inkább politikai kihívásoknak sem. Valóban egyetemes csak a metafizika lehet. És nem egyszerűen a „rég” metafizika, hanem egy új metafizika, amely átment az olyan kritikusok tűzén, mint Kant, Heidegger, Wittgenstein és mások.

Professzor Enders, mit mondhat ma még érvényes és hiteles módon a filozófia Istenről?

A filozófiának továbbra is ki lehet és ki kell dolgoznia Isten létének és tulajdonságainak érvényes racionális fogalmát, ahogyan azt az úgynevezett ontológiai istenfogalommal kapcsolatban megkíséreltem megtenni itt, Budapesten is, anélkül azonban, hogy ebben az esetben (az ontológiai istenfogalom esetében) Isten valódi létezésének érvényes bizonyítására tartanánk igényt. Isten mint legfelsőbb, azaz minden lehetséges tekintetben felülmúlhatatlan lény ontológiai fogalma azonban érvényes igazságkritériumot jelent az Istenről alkotott fogalmak és általában a fogalmak tartalmára nézve, amennyiben kettős normatív jellege van az Istenről való emberi gondolkodás számára általában. Eszerint ugyanis Istent úgy kell érteni, mint minden ellentmondásmentesen elképzelhető és valóságosan lehetséges tökéletesség teljességét, azaz mint a lét tökéletességeinek lehetséges megvalósulását és teljességét. Isten ontológiai fogalmának ez az igenlő tartalma nem zárja ki, hanem inkább magában foglalja annak negatív teológiai tartalmát. Hiszen Isten, mint a legnagyobb vagy legjobb, ami számunkra, véges racionális lények számára elképzelhető, nagyobb kell, hogy legyen annál, mint amilyennek intellektuálisan el tudjuk képzelni. Isten ontológiai fogalmának jelentőségét ebben a kriteriológiai igazságfunkcióban látom, akár a történelmi jelenünk számára is, amely általában úgy véli, hogy már nem képes felfogni annak affirmatív tartalmát. Sőt, ez az istenfogalom az emberiség vallástörténetében megjelent összes istenfogalom tartalmi igazságkritériuma is. Azonban Canterburyi Szent Anzelm meggyőződésével ellentétben egy felülmúlhatatlan lény valószínűsége nem vezethető le érvényesen Isten ontológiai fogalmából. Ebből azonban Kant nyomán azt a következtetést levonni, hogy Isten valóságos létezése az elméleti ész megismerésének területén egyáltalán nem bizonyítható, tévedés lenne. Ugyanis a német-magyar filozófus Brandenstein Béla úgynevezett változások sorozata általi bizonyítása, mellyel néhány évvel ezelőtt az elméleti ész megismerésének területén találkoztam, egy olyan érvényes istenérvet kínál, amely az általunk érzékelt látszatvalóság állandó változásának vitathatatlan tényéből indul ki.

Wandruszka úr, miért fontosak az Ön számára az istenérvek?

A régi, mindenekelőtt az ágostoni és tamási, de az újabb istenbizonyítások is – köztük a változások sorozatából levezetett bizonyítás, az okságra épülő bizonyítás, a szabadságból levezetett bizonyítás és a Brandenstein szerinti létbizonyítás – azt állítják, hogy racionális és így elvileg minden ember számára hozzáférhető módon mutatják meg, hogy Isten, mint személyes abszolútum, a világ és az ember létezésének egyaránt szükségszerű lehetőségi feltétele. És mindenekelőtt az utóbbit, éppen az embert köti vissza az őt lehetővé tevő és megalapozó talajhoz, mégpedig egzisztenciális-bizalomadó, etikai-értéorientáló, pszichológiai-beteljesítő és vallási-megváltó tekintetben. Csak Isten létezésének elfogadása révén válik számunkra, emberek számára lehetővé a bizonyíthatóan valós és sikeres interszubjektivitás és kommunikáció, a támogatás és a védettség, a biztonság és az öröm, és ez adja az emberi létezés értelmét, irányát és lehetséges beteljesedését. Az emberi értelem ezáltal teljes kapacitásában tárul fel, és felértékelődik létértékében („Isten hasonlatossága”); a „szív” a maga legmélyebb lelki alapjától megérintődik; az igazság felismerhetővé, ellenőrizhetővé válik, és megkülönböztethetővé a hamisságtól, hiszen Istennél a lét, az értelem és az érték végső kritériumai kerülnek előtérbe. Végül csak ezen az alapon lehet alapvetően és megfelelően bemutatni az ember természetét és helyzetét önmagához, a világhoz és Istenhez való viszonyában. Ennek fényében az istenbizonyítékok tisztázhatják és megszilárdíthatják az emberi identitást általában véve, miközben vallásközi és interkulturális szempontból is hozzájárulhatnak a globális világbékéhez. Az istenbizonyíték egyben mindig meggyőző arról is, hogy minden ember testvér, és hogy mindannyian egy „Atya” testvérei vagyunk.

(Az istenérvekhez lásd: Béla von Brandenstein: *Der Mensch vor Gott* [1984], *Grundlegung der Philosophie*, 3. kötet [1966], *Der Aufbau des Seins* [1950]. A létből levezetett bizonyításáról, a változások sorozatának bizonyításáról, illetve az oksági bizonyításról mint istenbizonyításokról lásd még: Boris Wandruszka: *Metaphysik des Leidens*, [2019].)

Mennyire fontos és mennyire elterjedt manapság a keresztény filozófia Németországban?

Ha a keresztény filozófián olyan filozófiát kell érteni, amely a keresztény hitet beépíti ismeretforrásaiba, akkor meg kell állapítani, hogy ezt csak nagyon korlátozott számú gondolkodó képviseli, köztük például Bernhard Welte és a vallásfenomenológia freiburgi iskolája (Klaus Hemmerle, Bernhard Kasper stb.), Jörg Splett, Armin Kreiner, Klaus Müller és Theo Kobusch. Ha azonban a keresztény filozófián olyan filozófiát értünk, amelyet ugyan meggyőződéses keresztények dolgoztak ki, de az nem a keresztény hitből mint ismeretforrásból kölcsönöz, hanem az általános emberi empirikus ismeretekből és az ész tiszta elveiből bontakozik ki, akkor olyan képviselőket említhetnénk, mint Richard Schaeffler, Heinrich Beck, Brandenstein Béla, Robert Spaemann, Emmerich Korreth, Weismahr Béla, Frido Ricken és Ludger Honnefelder. Mi ketten szintén elköteleztettek vagyunk a keresztény filozófia ezen formája mellett.

Budapesti tartózkodásuk alatt letettük az alapkövét egy a Brandenstein Béla munkásságával kapcsolatos átfogó közös kutatási programnak is.
Wandruszka úr, Ön személyes barátja és úgyszólván mestertanítványa

volt a német-magyar filozófusnak. Mit gondol, miért fontos Brandenstein filozófiai gondolkodása?

Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy Brandenstein gondolkodásmódja a II. világháború után egyszerűen feledésbe merült, sőt talán soha nem figyeltek fel rá, nem fogadták be és nem értékelték megfelelően. Brandenstein gondolkodása azonban a következő szisztematikus okok miatt rendkívül fontos:

Brandenstein a legfontosabb filozófiai diszciplinákat az átfogó és szisztematikus *Grundlegung der Philosophie* (Filozófiai alapvetés, 1965–1970, 6 kötetben) című művében foglalta össze, amely az egyes filozófiai tudományokat – az ontológiát, a totikát, a logikát, a matematikát, a metafizikát, a pragmatikát, a teoretikát, a poétikát, az etikát és a vallásfilozófiát – a maguk alapjára helyezi, vagy inkább visszavezeti őket az ilyen, csak önmagukat feltételező alapokra, továbbá az említett diszciplinákat szisztematikusán értelmes és következetes kapcsolatba hozza. Ez úgy volt lehetséges számára, hogy a legegyszerűbb trinitárius struktúrát tárta fel mindabban, ami számunkra adott és mindabban, ami számunkra elképzelhető, illetve mindennek belső kategorikus meghatározottságát mutatta be. Továbbá tanára, Pauler Ákos munkásságának folytatásaként kidolgozott egy megismerési módszert, nevezetesen az úgynevezett reduktív-regresszív módszert, amely a tapasztalatiból kiindulva szigorúan logikusan és argumentatívan halad a tapasztalat határain túl a tapasztalat nélküli tárgyak felé, és racionális-diszkurzív módon teszi lehetővé a metafizikát. Így tudja szükségszerű érvényességgel meghatározni a világ valódi ok-okozati eredetét, például időbeli kezdetét, valamint valódi kauzális eredetét és végül transzcendens okát, az abszolút Istent is. Brandenstein filozófiai antropológiát is írt (*Wesen und Weltstellung des Menschen*, 1947 és 1979), amely az ember helyét próbálja meghatározni a kozmoszban, figyelembe véve és feldolgozva korának minden, a szaktudományok szempontjából jelentős megállapítását. Életművét számos filozófiatörténeti, egzisztencialista, politikai és vallásfilozófiai írás egészíti ki, amelyek felfedezésre és méltatásra várnak. Ilyenek például a relativitáselméletéről, a nukleáris politikáról, a nyugat-keleti konfliktusról stb. írt szövegei.

Brandenstein a nagy – nem-relativista, kognitív-realista – nyugati filozófiai hagyomány talaján áll, de ezt a hagyományt mind tartalmilag, mind módszertanilag lényegesen meghaladja, és újszerű dimenziókat nyit meg, például az általa először kidolgozott totika (szinguláris tartalomelmélet) tudományában, a matematika radikális megalapozásában (a végtelen halmazok újszerű tanával) és egy új metafizikában stb. Pusztán tényszerű okokból filozófiája végső soron konvergál a keresztény világnézettel, anélkül, hogy a „hit filozófiája” értelmében keresztény filozófia lenne. Szentháromságáni ontológiájával képes volt új megvilágításba helyezni olyan alapvető keresztény tartalmakat, mint Jézus Krisztus isteni és emberi természete vagy a Szentháromságtan (vö. *Grundlegung der Philosophie/Ethik und religionsphilosophischer Anhang* 6. kötet, 1968).

Professzor Enders, Ön a Karl Jaspers összkiadás egyik felelős vezetője. Hogyan értékeli Jaspers írásainak hatását? Különösen érdekel, hogy milyen hatása lehet ma Jaspers politikai kérdésekkel foglalkozó írásainak.

Jaspers életében különösen a létfilozófiáról szóló írásai, illetve a korabeli eseményekről, például Németországnak a német hadsereg létrehozása révén történő újrafegyverkezéséről szóló állásfoglalásai kaptak viszonylag nagy visszhangot. Politikai kijelentéseket mindenekelőtt Jaspers következő írásai tartalmaznak:

A *Karl Jaspers Gesamtausgabe* (Karl Jaspers műveinek összkiadása) részeként nemrég újra kiadott 1946-os *Die Schuldfrage* (A bűnösség kérdése) című esszéjével (in: *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, I/23. kötet, szerkesztette Dominic Kaegi, Basel, 2021), amely együttal első előadása volt a II. világháború után az ő támogatásával újonnan alapított Heidelbergi Egyetemen, Jaspers megtette mintegy az első lépést a nemzetiszocializmus diktatúrája utáni kor politikai életének értékelésében. Ebben az írásában összesen négy bűnösségfogalmat dolgozott ki, amelyek mind a mai napig befolyásolják a politikai vitákat. Különbséget tett büntetőjogi, politikai, erkölcsi és metafizikai bűnösség között. A bűnösség első típusa, a büntetőjogi bűnösség egyértelmű törvények megsértésében áll. Az objektíven igazolható, e törvényeket sértő cselekmények bűncselekmények, amelyek megállapítása és elítélése a bíróságok feladata és felelőssége. A bűnösség második formája a politikai bűnösség, amely az állami vezetők cselekedeteiben áll és egyben az állampolgárságból fakad, amelynek következtében minden állampolgárnak viselnie kell az állam cselekedeteinek következményeit és felelnie kell azokért. Míg a büntetőjogi bűnösség csak az uralkodókat, a vezetőket érinti, akik bűncselekményeket követnek el, addig a politikai bűnösség az alattvalókra is vonatkozik. A szó tágabb értelmében (ti. politikai büntudat) ez visszautal az ember „alapvető politikai bűnére”, vagyis arra, hogy az ember eleve a hatalomtól függ. Jaspers szerint az erkölcsi büntudat az erkölcsi normák megsértésében áll, amelyek például a saját személyünkkel és más személyekkel szembeni kötelezettségek. Senki sem menekülhet az erkölcsi bűnösség elől, még akkor sem, ha a bíróság nem ítéli el. Az erkölcsi büntudatot csak az a személy tudja feloldani a megbocsátással, akit megbántottak. Végül Jaspers az úgynevezett metafizikai bűnösséget is létezőnek tartja. Szerinte ez abban áll, hogy „(d) anélkül, hogy kilátásba helyeznénk, hogy sikeresen beavatkozhatunk, (c) tanúi vagyunk egy olyan helyzetnek vagy tudunk róla, amelyben (a) igazságtalanság történik másokkal szemben, amelyért (b) nem mi magunk vagyunk a felelősök, és nem avatkozunk be a helyzetbe” (vö. Dominic Kaegi: *Szerkesztői bevezető*, in: KJG, I/23. kötet, Basel, 2021, XXXI). Ez a metafizikai bűnösség azonban konstitutívan feltételezi az összes emberi lény közötti szolidaritást:

„Van szolidaritás az emberek mint emberek között, ez minden egyes embert együttesen felelőssé tesz minden olyan jogtalanságért és igazságtalanságért, ami a világban történik, különösen azokért a bűncselekményekért, amelyek jelenlétében vagy tudtával történnek. Ha nem teszem azt, amit megtehetnék, hogy a bűnt megakadályozzam, bűnrészes vagyok. Ha nem teszem kockára saját életem, hogy megakadályozzam mások meggyilkolását, hanem csupán állok ott, akkor bűnösnek olyan szinten érzem magam, amit jogi, politikai vagy morális szempontból már nem lehet megfelelő módon megragadni. Az, hogy élek akkor és azt követem, amikor valami ilyesmi történik, eltörölhetetlen bűnként nehezedik rám.”

(Karl Jaspers: *Die Schuldfrage*, in: KJG, I/23. kötet, 35sk. Magyarul Karl Jaspers: *A bűnösség kérdése*, ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó, Noran Libro Kiadó, Budapest, 2015, 33.)

Jaspers szerint azonban az, hogy az ember egyáltalán bűnössé válhat, abban gyökerezik, hogy szabad lény, aki képes és köteles felelősséget vállalni. Jaspers magát is bevonta ebbe a kollektív felelősségbe: „Mi, túlélők nem kerestük a halált. Nem mentünk ki az utcára, amikor zsidó barátainkat elvitték, nem üvöltöttünk akkor addig, amíg el nem pusztítottak minket is. Inkább életben maradtunk azzal a gyenge, bár helyes indokkal, hogy a halálunk nem segíthetett volna semmin. Az, hogy élünk, a mi hibánk. Tudjuk Isten előtt, ami bennünket ilyen mélyen megaláz.” (Karl Jaspers: *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, München, 1965, 32.)

Ezzel a kijelentésével Jaspers közvetlenül szembeszállt az erkölcsi bűntudat elfojtásának és elfelejtésének korszellemével. Ugyanakkor elutasította a kollektív bűnösség feltételezését is: „Annak azonban nincs értelme, hogy egy nép egészét vádoljuk egy bűncselekménnyel. A bűnöző mindig csak az egyén. [...] Annak nincs értelme, hogy erkölcsileg vádoljunk egy nép egészét [...]. Csak az egyén ítéltető meg erkölcsileg, soha nem egy kollektíva [...].” (Karl Jaspers: *Volk und Universität*, in: *Die Wandlung*. 2. kötet, 1947, 54–64, ez a rész: 61.)

Az ezt követő időszakban Jaspers többször is nyilvánosan állást foglalt korának politikai helyzetével kapcsolatban. Dolf Sternbergerrel együtt 1946 és 1949 között kiadta a *Die Wandlung* című folyóiratot, amelyben olyan neves szerzők, mint tanítványa, Hannah Arendt, valamint Bertolt Brecht, Martin Buber, Albert Camus, Thomas Mann, Jean-Paul Sartre és Carl Zuckmayer szellemi-morális és politikai megújulásra szólítottak fel. A *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* című, 1958-ban megjelent könyvében Jaspers határozottan ellenezte a politikai és katonai blokkok kialakulását Keleten és Nyugaton, valamint az emberi szabadság elnyomását, amely az egzisztencia megvilágosodásának (*Existenzerhellung*) és kibontakozásának szükséges feltétele. A nukleáris háború fenyegetésével szembesülve Jaspers nemcsak az egyént, hanem az egész emberiséget határhelyzetben lévőnek látta. Az atombomba és Németország NATO-ba való integrálásának elutasítása érthető volt a nemzetiszocializmussal kapcsolatos személyes tapasztalatainak háttérében, mégis azt kell mondanunk, hogy nem vette kellőképpen figyelembe a háború utáni Németország megváltozott geopolitikai összefüggéseit. A politikai és katonai semlegesség Németországot védtelenné tette volna a Szovjetunióval szemben. Sajnos ez akkor, Jaspers életében, a II. világháború után éppúgy igaz volt, mint ma.

A *Wahrheit, Freiheit und Friede* című beszédében, amelyet a német könyvkiadók és könyvkereskedők 1958-as békedíjának elnyerése alkalmából tartott, Jaspers a béke mint világbéke előfeltételeivel foglalkozott. Nem lehet külső béke az államok belső békéje nélkül. Ez a béke azonban csak a szabadságon keresztül és szabadságban létezhet, nevezetesen az egyén és az állam szabadságában. A demokrácia mint alkotmányos forma önmagában nem volt elegendő garancia erre a szabadságra. A szabadságnak sokkal inkább csakis az igazságból kell fakadnia. A filozófusok az ókor

óta keresik az igazságot. Ez nem elsősorban a tartalomban rejlik, hanem a vita módjában, az „ész gondolkodásmódjában”. Jaspers szerint ugyanis az igazság az, ami összeköt bennünket. Jaspers ugyan elutasította a marxista politikai rendszereket, de a „politikailag szabad világot”, vagyis mindenekelőtt az úgynevezett Nyugatot sem tartotta igazán szabadnak, mert a nyugati életmódban a fogyasztói orientáció, a világi sikerre és presztízszre való törekvés dominál, ami akadályozza a lét kibontakozását. Ráadásul a nyugati államférfiak elvesztették a kapcsolatot az emberekkel, miközben a lakosság történelmi ismeretei sem megfelelőek, ezért Jaspers szükségesnek tartotta az emberek politikai nevelését.

Az 1960-ban megjelent *Über Freiheit und Wiedervereinigung* című írását, amelyben az NDK önálló államként való elismerése mellett érvelt, amennyiben Németország ezen része is helyre tudja állítani a politikai szabadságot, igen kritikusan fogadták. Ezért az álláspontjáért a nyilvánosság előtt rágalmazták meg, „hazaárulónak” és „a kommunizmus strómanjának” nevezve őt. Ennek ellenére Jaspers továbbra is kifejtette nézeteit és részt vett a politikai eseményekben. Megfigyelőként részt vett egy auschwitz-i tárgyaláson, és a náci bűnök elévülésének feloldását szorgalmazta, amely akkoriban folyamatban volt. 1966-os *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen* című könyvében óvott a tiszta hatalmi politikától, és óvott egy pártállamtól, az alkotmánymódosítást szorgalmazva a közvetlenebb demokrácia érdekében, hogy az emberek nagyobb politikai befolyást kaphassanak, mint amire a választásokon keresztül lehetőség mutatkozik, amelyeket egyszerűen „a pártoligarchia nyilvános elismerésének” nevezett. Ezekkel a radikálisnak számító politikai tézisekkel Jaspers bekapcsolódott az akkori nagykoalícióról és az SPD „önbecsapásáról”, vagyis a szükségállapot-törvények elfogadásáról szóló nyilvános vitába. Politikai kijelentései úgy kaptak kritikát a politikai spektrum jobb- és baloldaláról egyaránt, hogy közben viszonylag széles körű közmegegyezéssel találkoztak.

Ön rengteteg munkát fektetett, professzor Enders, a Freiburgban működő Bernhard Welte Társaság működtetésébe, amelynek ma mintegy 120 tagja van. Emlékeznék-e a teológusok és filozófusok Bernhard Weltére? Welte mely gondolatait tartja különösen fontosnak?

Bernhard Welte a maga idejében a hallgatók számos generációjára volt hatással, mély nyomot hagyott a saját egyetemén, Freiburgban és néhány esetben azon túl is. Bernhard Weltét azért becsülöm, mert gondolkodásában az emberi lét központi jelenségeit az ember önmegvalósításában tárta fel. Ha pontosabban akarnám jellemezni Welte gondolkodását, módszerét és eredményeinek tényszerű gyümölcseit, akkor a következőket mondanám:

Welte saját fenomenológiai vallásfilozófiája, avagy vallásfilozófiai fenomenológiája önmagához a dolgokhoz fordul azok beteljesülésének módjában, és az emberi lét életvilágban való tényszerű életére és tapasztalatára irányul. Első módszertani lépése az „önmagáért való gondolkodás” mint noetikus dimenzió, a „gondolkodás kérdése”, mint a korrelatív noézis noematikus dimenziója, amelyet Welte mint fenomenológiai látást és hermeneutikai megértést gyakorolt. Ezen radikális tényszerűségben egybeesik számára a fenomenológiai látásban a hogyan és mi, így a dolog maga válik

a fenomenológiai gondolkodás vagy látás módszerévé, és ez nem lesz más, mint a látott dolog önfeltárása a fenomenológus látó gondolkodásába. Welte szerint a valódi, megfelelő fenomenológiai látás csak a szent misztérium egyesítő ereje révén jön létre, amely a gondolkodást vagy a látást összhangba hozza a látott dologgal, és így az igazságot a gondolkodás és a lét megfeleléseként állapítja meg. Welte módszerét az emberi lét egzisztenciális alapvonásaira alkalmazta azok önmegvalósításában (ideértve az időbeliséget, a testiséget, a társadalmiságot, a nyelvet), illetve a lét egyesítő erőire, beleértve a hitet (*Was ist Glauben?*, 1982), a szeretet (*Dialektik der Liebe*, 1973), a reményt és annak üdvösségre vonatkozó jelentését (*Heilsverständnis*, 1966), a jót, az igazat és a szépet, valamint különösen a szentet. Emellett fenomenológiai lételemzése részletesen figyelembe vette a létezés tisztító erőit, mindenekelőtt a félelmet, a kétségbeesést, a rosszat (*Über das Böse*, 1959) és mindenekelőtt a semmit (*Das Licht des Nichts*, 1980). Welte fenomenológiai elemzése az emberi lét alapvető folyamatairól Heidegger folyamattörténeti módszerét követte, amely az emberi lét önmegvalósítását igyekszik értelmezni, és a vallási tapasztalatok fenomenológiájára alkalmazni. Ez vezetett Welte azon meggyőződéséhez, hogy a vallás filozófiai fenomenológiáját csak a folyamattörténet szempontjából lehet elvégezni, és csak olyan filozófus végezheti el, aki maga is vallásos. Saját gondolkodásának ezt a módszertani megértését dokumentálta a freiburgi Keresztény Vallásfilozófia Tanszék elnevezésében is, amelyet *ad personam*, számára hoztak létre. Hitvallása lett a Welte által alapított freiburgi vallásfilozófiai fenomenológiai iskolának is, melynek tagjai többek között Klaus Hemmerle (1929–1994), Bernhard Casper (1931–2022), Peter Hünermann (1929) Heinrich Rombach (1923–2004), Klaus Kienzler (1944) és Heinz-Jürgen Görtz (1948). Emellett gondolkodása széles nemzetközi fogadtatásban részesült, különösen Olaszországban, Lengyelországban és Latin-Amerikában (Argentína, Chile). 1969-ben Welte Hünermannal közösen kezdeményezte a Latin-Amerika-Németország Egyesületet és annak ösztöndíjprogramját a német és latin-amerikai teológia, filozófia, pedagógia és humán tudományok interdiszciplináris együttműködésének támogatására. 1983-ban megalakult a Bernhard Welte Gesellschaft a Freiburgi Egyetem Keresztény Vallásfilozófiai Tanszékén, amely felvállalta Welte megjelent munkáinak összkiadását, 2018-tól pedig elkezdődött az addig kiadatlan szövegek publikálása is. A Freiburgi Egyetem Hittudományi Kara 1989 óta minden évben odaítéli a Bernhard Welte-díjat egy-egy kiemelkedő disszertációt közlő személynek.

KRÍZIS ÉS SORS

Mogyoródi Emese

Az SZTE BTK Filozófia

Tanszékének habilitált

egyetemi docense.

A görög *kriszisz* főnév az indoeurópai eredetű *krinó* igéből származik, melynek alapjelentései a következők: I. 1) szétválaszt, különválaszt, megkülönböztet, 2) kiválaszt, jóváhagy, 3) eldönt, határoz, ítélezik, elítél, 4) törvény előtt felelősségre von, vádol, ítéletet mond, 5) megítél, megfejt, megmagyaráz (álmot), II. 1) kiválaszt (magának), 2) dönt (a maga ügyében), vetélkedik, mérkőzik (például harcban). Az ige nagy valószínűséggel egy „szítál” alapjelentésű proto-indoeurópai szóból ered.¹ E sokrétű jelentéscsokornak egészen jól megfelel a közismert magyar mondás: „elválík az ocsú a búzától”. Miként a görög ige jelentésrétegei, úgy a magyar szó-lás konnotációi is azt sugallják, hogy a szétválasztás tárgya jellemzően a jó és a rossz. A leszűkült jelentésű modern „krízisben” is erről van szó: egy testi-lelki küzdelemben elválík a beteg állapotának jóra vagy rosszra fordulása; vagy fordulópont következik be egy küzdelmekkel (harccal, konfliktusokkal) járó párkapcsolati, közösségi vagy társadalmi válsághelyzetben, ahol eldől, hogy jó (jobb) vagy rossz (rosszabb) felé halad-e a továbbiakban.

Sokféle krízis létezik, de engem most az a fajtája érdekel, melyet egzisztenciálisnak nevezhetünk, a sorsot konstituáló válság, választás, „elválasztás”, ahol elválík, kivé, mivé lesz az ember, mire „ítéli önmagát” az emberi egzisztencia gyökereit érintő krízishelyzetben. Ugyanis az érdekel, hogyan kerülhetők el a súlyos, egyéni egzisztenciális, illetve társadalmi krízisek. Mert kétségtelenül vannak időszakok az egyén és a társadalom életében, amikor nincs krízishelyzet; s ha nem természeti csapásként tekintünk erre (és én nem szeretnék úgy tekinteni rá, mivel hiszek az emberi szabadságban), akkor értelmesen feltehető a kérdés, vajon hogyan sikerülhet elkerülni a válságot. Azért bátorkodom az egyéni sorsösszefüggést a társadalmival együtt tárgyalni, mert az ókori görögök iránymutatása szerint fogom fel ezt a kérdést. Amint Eric Voegelin sokatmondóan rámutat, a görögök számára ugyanis a társadalom a „nagybetűs Ember” volt, ellentétben a modernitással, ahol az ember a „kisbetűs társadalom”.² Vagyis a társadalom egészét szabad individuumok szabad közösségeként fogták fel. Ezért tudták képzeletüket megragadni és paradigmátikus életpéldaként szolgálni számukra a nagy hősök, nagyformátumú egyéniségek, mint Akhilleusz, Odüsszeusz vagy Prométheusz, Agamemnón, Antigóné, Médeia, Phaidra, attól függetlenül, hogy az illető szerencsés vagy szerencsétlen véget ért.

Azt állítom, hogy az ilyen krízishelyzetek végkimenetele az önismerettel áll összefüggésben, és ugyanezzel áll összefüggésben elkerülhetőségük is. Pontosabban nem én vélem így, még pontosabban azt állítom, hogy a görögök talán két legnagyobb gondolkodója, Szophoklész és Platón képviseli ezt a felfogást. Oidipusz, illetve Szókratész történetéről van szó. Ami ezt a két történetet összeköti, és ami miatt a két hős mintha kortársunk

¹ Robert Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. I. Brill, Leiden, 2010, 780.

² Eric Voegelin: *The New Science of Politics* (1952). With a new foreword by Dante Germino. University of Chicago Press, Chicago, 1987, 61.

lenne, az a valóság és látszat toposza, és ezzel szoros összefüggésben a tudás vagy bölcsesség birtoklásának, hiányának vagy illúziójának (igazság *contra* vélekedés) sorsot alakító jelentősége. Mindketten kapnak ugyanis egy-egy enigmatikus delphoi jóslatot, mely krízishelyzetet teremt számukra, és sorsuk ennek a jóslatnak az értelmezésén (megfejtésén), a megfejtés kudarca vagy sikere pedig a (delphoi értelemben vett) önismeretükön fordul meg.

Ez a híres/hírhedt delphoi jóslatok azon fajtája („sorsorákulumnak” is nevezik), mint amilyet Kroiszosz, a perzsák megtámadására készülő, dúsgazdag lúdt uralkodó kért, aki – bizonytalan lévén benne, hogy megnyerheti-e a háborút – tanácsot kért Delphoiban, vajon megtámadja-e őket. A Püthia azt felelte, ha ezt teszi, „egy nagy birodalmat fog megdönteni”. Mint köztudott, Kroiszosz ezt (fatális módon) a perzsák birodalmára értette, így – tanácsnoka figyelmeztetése ellenére – megtámadta a ravasz és kemény katona hírében álló perzsákat, minek következtében elvesztette birodalma fővárosát, Szardiszt: és valóban egy nagy birodalmat, a lúdt döntötte meg.³

A történet tanulsága nem az istenek rosszindulata vagy csalfasága, hanem az emberi ostobaság és *hübrisz*. A *hübrisz* az a fajta elbizakodottság vagy gőg, melynek következtében az ember az istenekkel egyenrangúnak képzelet magát, hatalmát, képességeit, tudását isteni jellegűnek tartja. Innen tekintve Kroiszosz részéről a jóslat félreértelmezésének magyarázata nem más, mint egyfajta *confirmation bias* (nagyjából „önigazoló előítélet”): tudat alatt valójában már a jóslatkérést megelőzően tökéletesen biztos volt benne, hogy legyőzheti a perzsákat, és bármit is mondott volna a Püthia, bármilyen józan megfontolás az ellenkezőjére figyelmeztetett volna (ahogy tanácsadója meg is tette), mindenképpen úgy értelmezi a jóslatot, hogy saját maga (önnön elbizakodottságán alapuló) meggyőződését, saját (hamis) énképét *igazolja*. Kroiszosz fátumának elkerülését a delphoi értelemben vett önismeret tette volna lehetővé: az a józan és alázatos belátás, hogy minden hatalma, gazdagsága, tudása dacára nincs oka túlzott elbizakodottságra, hiszen teljes bizonyossággal nem kizárható, hogy akadnak nála erősebbek, okosabbak, bölcsőbbek: a perzsák talán épp ilyenek (és bizony, ilyenek is voltak).

Nos, a megfélemlítő mitológémák szerint hasonlóan becsapós jóslatot kap Oidipusz és Szókratész is. Csakhogy az előbbi Kroiszosz sorsára jut, az utóbbi viszont elkerüli azt. Mi kell hozzá, hogy elkerülhessük a tragédiát egy egzisztenciális krízishelyzetben? A görögök válasza nem az isteni kegyelem vagy az, hogy ezért semmit nem tehetünk, „mindannyian meghalunk” és minden mindegy. Ha Szókratésznek sikerült elkerülnie a tragédiát, amit Kroiszosznak és Oidipusznak nem, akkor nincs felmentésünk: a sors nem természeti szükségszerűségként szakad ránk, hanem alakítása saját szabad választásunk függvénye.

Kroiszosz történetéhez képest Oidipusz és Szókratész sorsában nem annyira a *hübrisz* hatalomban és gazdagságban rejlő veszélye játszik szerepet, hanem kifejezetten a *tudásuk* hatalmába, erejébe, megbízhatóságába vetett hitüké. A „mindentudó” Oidipusz, aki megfejti a Szphinx

rejtvényét, kudarcot vall a delphoi jóslat értelmezésében. Amikor azt kérdezi a Püthiától, kicsoda ő (mivel egy kocsmai elszólásból gyanút fog, hogy „talált gyerek”, és nem a korinthuszi király és királyné fia, akinek hiszi magát), egy rejtélyes kijelentést kap: meg fogja ölni saját apját és együtt hál saját anyjával.⁴ Ebben nem az a zavarba ejtő, hogy egy kategorikus, jövőre vonatkozó kijelentés (hiszen ha jóslat, akkor annak kell lennie – Kroiszosz sem kapott mást), hanem az, hogy nem látszik a kérdésre adandó *adekvát* válasznak: Oidipusz azt kérdezi, kicsoda ő (a jóslatkérés pillanatában), nem azt, hogy kivé *lesz*. Csakhogy az, hogy kivé lesz, azon fordul meg, hogy kinek gondolja (hiszi) magát a jóslatkérés pillanatában. A „mindentudó” Oidipusznak, akinek sok mindenben lehet oka kételkedni, de ebben, *az önmagára vonatkozó* tudásában soha (véli ő)! A rémisztő predikció fényében azért indul el Korinthusz helyett Thébai irányába, mert el akarja kerülni, hogy megölje azt, akiről azt *hiszi*, hogy az apja, és együtt háljon azzal, akiről azt *hiszi*, hogy az anyja. És épp ezzel teljesíti be a jóslatot. Ezt nevezik „tragikus iróniának”.

Mielőtt e fatális eseményért az isteneket vádolnánk, érdemes észrevenni, hogy saját meggyőződése igazságába vetett hitének (hogy kicsoda is ő) és a vele kapcsolatos kétely lehetőségének ellentmondása égbekiáltó. Hát nem épp azért indult el jóslatot kérni, mert felmerült a lehetőség, hogy nem az, akinek hiszi magát (a korinthuszi király és királyné fia)?! De nem: Oidipusz, „mint aki elfelejti hová visz az útja” (Hérakleitosz B 71), mereven ragaszkodván hozzá, hogy nagyon is jól tudja, kicsoda ő, a jóslat fényében elmenekül Thébai irányába, hogy azután útközben megölje a valódi apját (Laioszt, a thébai királyt), és a város megmentőjeként, a halott király nép által hálából megválasztott utódként jutalmul feleségül vegye saját anyját, a thébai királynét, Iokasztét, és gyermekeket (egyszerre saját fiait és testvéreit) nemzzen vele (Antigonét, Iszménét, Eteoklészt és Polüneikészt).

Az önreflexiónak csupán arra a fokára kellene eljutnia, hogy felfogja, esetleg nem az, akinek véli magát, nem a „mindentudó Oidipusz”, a legkiválóbb ember, hanem a sérült bokájú kitett gyermek, aki azonban nem képes tudomásul venni a valóságot: saját korlátait, emberi esendőségét. Ez épp olyasféle *confirmation bias*, mint Kroiszosz esetében: Oidipusz teljesen figyelmen kívül hagyja a (saját magára vonatkozó) meggyőződéseinek ellentmondó információkat, csak hogy sértetlenül fenntarthassa önmagára vonatkozó illúzióit.

Ehhez képest egészen más Szókratész. Szókratésznek nem volt baja saját identitásával, nem is ő kérte a jóslatot, hanem ügybuzgó barátja, Khairephón. Azt kérdezte, van-e bölcsőbb ember Szókratésznél. A Püthia azt találta felelni, hogy nincs. A kontraszt Oidipusszal ott kezdődik, hogy Szókratész nem hiszi el, hogy ez igaz, és hosszas fejtörésbe kezd: pontosan tudja, hogy a jóslat interpretációra szorul, és csapdát rejthet. Másodszor, azért nem képes elhinni, hogy a Püthia kijelentése igaz, mert nem tartja magát bölcsnek. Tehát Oidipusszal ellentétben nem hagyja magát megcsaladni sem a jóslat látszat-jelentésével, sem az önmagára

4 Vö. Szophoklész: *Oidipusz király* 774–799. A történet különféle mítosz-variációira vonatkozóan lásd Mogyoródi Emese: Oidipus és Sókratész. Tudás és tudatlanság, filozófiai és tragikus katarzis. *Antik tanulmányok* 65 (2021), 158., 8. jegyzet.

(különösen a tudására) vonatkozó illúzióval. Nagyon is jól tudja, kicsoda ő: hát az biztos, hogy nem mindentudó, tudása nem vetekedhet az istenekével. Végül aztán – a magukat bölcseknek tartók vizsgálata révén – kisüti, hogy csupán annyival bölcsebb másoknál, hogy ha valamit nem tud, akkor arról nem is hiszi, hogy tudja. A jóslat megfejtése tehát ez: nem az isteni mindentudás (bölcsség) az, amire a Püthia gondolt, amikor bölcsnek mondta, hanem éppenséggel az emberi tudás határainak tudata (vö. Platón: *Szókratész védőbeszéde* 20e–23c). Ez az, amit Szókratész tud, és – a konklúziót nekünk kell levonnunk – ez minden, amit az embernek sorsfordító lehet tudnia.

Szókratésznek tehát azért sikerül elkerülnie az egzisztenciális krízisben fenyegető tragédiát, mert elkerüli a *hübriszt*, specifikusan a saját tudására vonatkozó elbizakodottságot. Pedig erre – Oidipuszhoz hasonlóan – minden oka megvolna, hiszen őt is bölcsnek tartják, sőt, egyenesen az isten jelenti ki, hogy az, mi több, nincs is nála bölcsebb ember (*Szókratész védőbeszéde* 21a). Csakhogy Szókratész nem a látszat, hanem a valóság alapján ítél, különösképp önmagát, önnön tudásának korlátait. Nem arról van szó, hogy nem tud semmit: tud bizonyos dolgokat, de úgy gondolja, ez nem jogosítja fel rá, hogy azt higgye (abban az illúzióban ringassa magát), hogy olyasmit is tud, amiben pedig nem bizonyos, netán mindent tud. (Éles ellentétben a magukat bölcsnek állítókkal.)

A Szophoklész és Platón által ábrázolt két alak sorsának tanulsága talán sose volt ennyire aktuális, mint manapság. Ez a kor *fake news*, a tényellenőrzés, a tényellenőrzőket őrzés, az összeesküvés elméletek és a kételyeket felvető elméleteket összeesküvés-elméletként félresöpítő elméletek kora, és egyáltalán, a *látszat* és *vélekedés* (*doxa*) dominanciájának kora. Gondoljunk itt általában a médiára, de az egyéni, tudással, epiztemikus bizonyossággal kapcsolatos illúziókra is. Szophoklész és Platón egy olyan korban éltek, ahol a *látszat* és a *valóság*, az „azt mondják” és a valódi tények közötti feszültség legalább annyira jelentőségteljes volt, mint manapság.

Ezért talán érdemes megszívlelni Szophoklész és Platón túlvilágról nekünk küldött üzenetét. Minden krízis (válság) önismeretre szólít fel, mert választást (*kriszisz*) implicál. Választásunk pedig sorsot, s egyúttal önmagunk feletti ítéletet (*kriszisz*); hiszen (legalábbis a görögök ezt gondolták) nem természeti szükségszerűség, nem is az istenek: senki más, mi magunk ítéljük magunkat épp arra a sorsra, amelyet végig kell élnünk. Egyénileg is, ennek szoros következményeképp pedig társadalmilag is.

De vajon hol vannak a ma Szókratészei? Vagy mindannyian Kroiszosz és Oidipusz sorsára jutunk?

SZÁLAK A GOMBOLYAGBÓL

Mezey Katalin

Ha ki akarjuk bogozni, hogy miből is áll korunk válság-gombolyaga, próbálkozásunk sikere azon is múlik, hogy melyik szálat húzzuk ki belőle először.

Mégsem tehetek mást, mint hogy sok latolgatás helyett a kínálózó fonálvégek közül a hozzám legközelebb esőt megragadom.

Szomorú, hogy a ma élő emberek jó része nem tudja, hogy mi az a „természetfölötti”. És ez mélyen összefügg azzal, hogy sokan azt sem tudjuk, hogy mi a természet. Vagy ha tudunk is róla ezt meg azt, alaposabban nem ismerjük és nincs komoly gyakorlatunk a vele való együttélésben. Egy 2018-as adat szerint a világ népességének 55 százaléka városban él. Ez az 55 százalék napi szinten csaknem kizárólag az ember alkotta környezettel találkozók, és azt kell alaposan ismernie ahhoz, hogy el ne tévedjen benne. Élelmét kisebb-nagyobb üzletekből szerzi be, napi tevékenysége során főként az emberi civilizáció aktuális technikai eszközeivel van dolga, azokkal kell bánni tudnia. Többnyire gond nélkül ki tudja választani a boltok hatalmas kínálatából azokat a termékeket, amelyekre épp szüksége van, vagy amelyekről azt hiszi, hogy szüksége van rájuk. Többnyire nemcsak megtalálja, de ki is tudja fizetni azokat. Tudja továbbá, hogy milyen a villamos, az autóbusz, az autó, a bicikli, a roller, tudja, hogyan kell a vízvezeték csapját kinyitni, a villanykapcsolót felkattintani, sokan azt is, hogyan kell az okostelefont használni. Ha kiszabadulunk is egy-egy kirándulás, nyaralás vagy kiskertünk gondozása erejéig a természetbe is, többnyire nem onnan szerezzük be a táplálékunkat. Fel tudjuk a tűzhelyen vagy a mikróban melegíteni a nejlonzacskóból kiszabadított rántott csirke darabokat, de – ha lenne is belőle az udvaron – a kapirgáló tollas jószág fogyaszthatóvá tételével általában nehezen boldogulnánk. Vagy ha mégis, biztos, hogy fáradtságosabb volna, sokkal tovább tartana ennek a ma már nem mindennapnak számító hozzáértésre és ügyességre igényt tartó műveletnek az elvégzése. A mai ember szájában inkább a plasztikzacskóban található, fagyasztott rántott „csirkedarabok” láttán fut össze a nyál, nem a multifunkciós, eleven szárnyasok szemlélésekor. Az élő csirke manapság már az állatkertben megtekintett pelikánhoz vagy flamingóhoz hasonló tünemény. Megnézzük, de többnyire nincs vele dolgunk.

Nehéz egy ilyen embernek a teremtett világ nagyszerűségére hivatkozni, és azzal érvélni,

hogy annak minden sejtje, molekulája, minden élőlénye a legkisebttől a legnagyobbig egy-egy világgraszoló találmány. Amelynek a Teremtőjét érdemes volna megismerni, mert nemcsak a flamingót és a csirkét, de minket, embereket is ő alkotott meg.

Azok, akik mindennaposan a természetben élnek, akik belőle kénytelenek megélni, óhatatlanul sok mindent megtanulnak a természetföldről is. Gondoljunk csak a magok csodájára: arra, hogyan lesz a kicsiny mustármagból egy olyan terebélyes fa (Jézus példabeszéde szerint), amelynek az ágain megpihennek az ég madarai. A nálunk előforduló mustármagból ugyan fa nem lesz, de a nem sokkal nagyobb fenyőmagból igen. Átlátszó propellere segítségével ezt a könnyű és picinyke magot a tobozát termő fenyőfától messzire elrepíti a szellő, senki észre sem veszi a létezését, amíg egy kicsiny fenyősarj ki nem hajt belőle valahol. És ha kikelt, nőni kezd, 5-10 év alatt valóban megnő akkorára, hogy ágaira telepedhetnek az ég madarai. Mi volt abban a kicsi, világos fahéjszínű magocskában, ami önmagától végbevette ezt a megmagyarázhatatlanul bonyolult folyamatot? A sejtek szabályozott szaporodását, a csírázástól a fává terebélyesedésig és tovább, akár évszázadokon át. A magocskába rejtett program nemcsak bonyolult és hosszútávú, de egyedi is (hogy példánknál maradjunk: nem ugyanolyan fajta fenyő kel ki az egyikből, mint a másikból, és hogy melyikből mi lesz, azt sokáig csak maga a magocska tudja, vagy legfeljebb még az, aki a szülőfájáról szedte le a tobozt, amelyben termett). Sok ezer éves emberi tapasztalat, hogy rendszerint olyan fa nő a magból, amilyen fán termett.

Persze, hogy egészen ne legyenek természet-tudományos ismeretek nélkül, környezetten órán az iskolások is ültetnek egy-egy cserépbe babot vagy egyéb terményt. Amit locsolgatnak, gondozgatnak, ami aztán kikel és így példát látnak ők is az élet egy csodájára, és talán kedvet kapnak más magocskák más cserepekbe való elültetésére is. És ez nagyon hasznos. De ha már nem az iskola ablakába állított cserépbe vete-ményezünk, a produkció sokkal bonyolultabb és több az esélye annak, hogy a kicsirázó babcskát elpusztítja valami. Olyan sokféle veszély

fenyegeti a növénykéket is, hogy vagy kitanulja valaki a babtermesztés minden csínját-bínját, és drága pénzen, meglehetősen körületekintéssel beszerzi a hozzá szükséges eszközöket és anyagokat, vagy rájön arra, hogy egyszerűbb beérni a boltban megvásárolható babbal. Egyszerűbb.

Ahogy egyszerűbb a szép, napfényes reggelen beülni egy kényelmes autóba, és a forgalmi dugók kellemetlenségei közepette rádiót hallgatva, nézelődve (a világért sem írom, hogy telefonálgatva), annyi idő alatt, amennyi szükséges hozzá, begurulni a munkahely közelében található parkolóba, parkolóházba stb. Hát még esős vagy havas reggeleken mennyivel egyszerűbb ez a művelet, mint kisebb-nagyobb gyaloglásokkal, a zsúfolt járműveket szükség szerint váltogatva, átázva és átfázva megérkezni ugyanoda. Hogy többbe kerül és ártalmasabb a környezetünkre, esetleg a saját egészségünkre nézve is az egyszerűbb megoldás? De ha lehetséges, de amíg ki tudom fizetni, addig miért ne?

Ezer és egy magyarázatunk és mentségünk van arra, hogy miért az egyszerűbb, kényelmesebb, és mindenekelőtt civilizációs szokásunkká vált megoldásokat választjuk és miért távolodunk el ezeknek a megoldásoknak a segítségével is a természettől. Nem sorolom őket, és nem állítom, hogy ahhoz, hogy ismerjük a természet és a természetföldről, is föltétlenül el kellene vetnünk korunk világszerte mindennaposan gyakorolt rutinját, életmegoldásait. Azt sem állítom, hogy autóban ülve, zacskós csirkét fogyasztva ne lehetne eljutni a teremő Isten és a világ erkölcsi értékrendjének felismeréséhez. Lehet. Csak nem olyan kézenfekvő, mint a föld közelében, a természet feltételrendszerét ismerve és tisztelve élő és tevékenykedő elődeink számára volt.

De hát, ami elmúlt, az elmúlt. Csak valamely világraszóló katasztrófa vethet már minket, Európa (vagy Amerika, vagy bármely más földrész) városainak lakóit vissza a modernitás előtti kor viszonyrendszerébe, és kényszeríthet rá arra, hogy újra megtanuljuk létfeltételeinket naponta újra és újra a természettől kicsikarni. Persze, ez is a jövő egy lehetősége, bár nem a legkíváncsabb. Jó lenne addig, ameddig még jó dolgunk van, másik utat találni ahhoz, hogy megismerjük és tisztelni tudjuk a természetet és a természetföldről.

Kérdés, hogy lehetséges-e ez. És ha igen, hogyan?

Meggyőződése, hogy csak úgy és akkor, ha tudatosan törekszünk erre.

De hogyan ismerjük meg, ha nem is találkoztunk velük?

De azért találkozunk, ha nem is figyelünk rá. Tudnivaló, hogy mi emberek is a természet részei és a Természetföldről, az Isten alkotásai vagyunk, tehát saját magunkban és embertársainkban is megismerhetjük a természet és a természetföldről egy fontos szeletét. Legtöbbünk esetében, sajnos, egy idő után már nem is könnyű ez a felismerés. Annyi rajtunk és bennünk a felvett, a csínját, a „mű”. Idő múltával egyre több eszközt állítottunk csatasorba, hogy megváltoztassuk adottságainkat, és olyanok legyünk, amilyeneknek a legkülönbébb társadalmi elvárások, ideológiák és divatok szerint lennünk kellene.

Ha ugyanezt a fáradságot arra fordítanánk, hogy alaposan megismerjük saját adottságainkat, képességeinket, vágyainkat és lehetőségeinket, és azon igyekeznénk, hogy a természet rendje szerint a legtöbbet kihozzuk belőlük, előrébb jutnánk. De hát azok is ezzel foglalkoznak, akik például egy-egy divat-ikon formáiba igyekeznek beleprésmelni saját, született alkatukat. Hogy megértsük, mégis, mi a kettő között a lényegi különbség, egyszerűsítsük le kicsit a képletet.

Ott vannak megkérdőjelezhetetlen példának a gyerekek. A csecsemők, akiken még fénylik egy másik világból hozott, gyönyörű mosoly. És a nagyobbak, akik ezer kérdéssel ostromolják a környezetüket és őszintén és elemi erővel tudnak szeretni. Legtöbb esetben semmi másra nem volna szükség, mint hogy észrevegyük, becsüljük, gondozzuk és megőrizzük azokat a velük született, a természetből és a természetföldről magukkal hozott értékeket, amelyekkel minden önzésünk, kényelemszeretetünk és közönyünk ellenére is megajándékoznak minket. Ha nem sajnáljuk tőlük az időnket, ha tükörnek tekintjük a gyerekeket, és az ő szemükkel nézzük magunkat és a világot. Ha ugyanúgy iszonyodunk az erőszaktól, a szeretetlenségtől, a közömbösségtől, a magára hagyatottságtól, mint ők. Ha nem mondjuk azt, hogy minden jó, csak hagyjanak minket békén, csak csendenben legyenek, ne rohangáljanak ok nélkül össze-vissza, ne lógjanak a nyakunkon, ne akarjanak velünk játszani, ne kérdezzenek annyit stb. Ha nem neveljük ki belőlük a jóságot, a ragaszkodást, a tudásvágyat, hanem megbecsüljük és megőrizzük bennük a jót, a valódi értékeiket. Ha megkíméljük őket a média- és internetvilág, a romboló filmek és mesék ártalmaitól, de megismertetjük őket a természettel és a természetföldről...

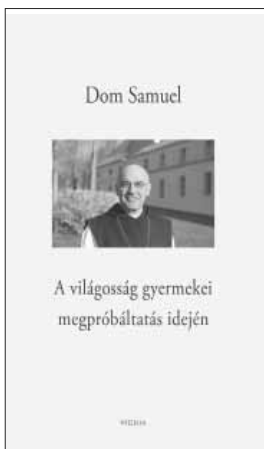
Persze, nem mindenkit vesznek körül gyerekek, és nem minden életkorban vagyunk kapcsolatban velük. De velük vagy nélkülük, minden életkorban és körülményben, magányosan és közösségben, családban és munkahelyen is törekedhetünk tudatosan a jóra, az igazságra, a tisztaságra. Arra, hogy ne mindenek előtt a magunk jólétét, szórakozását, kényelmét, elismerését keressük, de tudjuk, tanuljuk meg, ha máshogy nem, könyvből, például az Újszövetségből, hogy elsősorban saját magunkat és a saját

életünket van módunk – de kötelességünk is – tökéletesíteni. És higgyük el, hogy egy kicsivel biztosan jobb és élhetőbb lesz az egész világ, ha általunk is több lesz benne az egymás iránti figyelem, egymás iránti szeretet, gondoskodás és türelem. És hogy érdemes ennek a szolgálatába állítani azt, amire felhatalmazásunk van: elsősorban a saját életünket. Mert – hogy egy vulgáris párhuzammal éljek – nemcsak sörből, de hitből, jóságból, tisztaságból is annyi van a világon, amennyit beleteszünk.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

DOM SAMUEL

A világosság gyermekei megpróbáltatás idején



Samuel Lauras (1954) trappista szerzetes könyvei jelentős visszhangot váltanak ki hazájában, Franciaországban, részben azért, mert a szerző szokatlanul őszintén beszél a keresztény élet és az egyház jelenségeiről, részben azért, mert szerzetesi tapasztalatait mindenki számára érthető és befogadható módon teszi közkinccsé. 1983-ban belépett a Sept-Fons trappista apátságba, ahol rövid ideig annak a Jeromos atyának a tanítványa volt, akinek *Lehetőségek és dallamok* című könyve magyarul is olvasható. 2002 óta a Csehországban alapított Nový Dvůr trappista monostor előljárója, 2011 óta apátja. Dom Samuel éber megfigyelője a történelmi eseményeknek és az egyházi fejleményeknek, s szerzetesi és előljárói tapasztalatait

egyedülálló módon használja fel arra, hogy útmutatást adjon a saját korukban támpontokat kereső keresztények számára. Ebben a könyvében főként a vallási közösségek feszültségeivel, vitakultúrájával, töréseivel és belső megpróbáltatásaival foglalkozik, egy gazdag életút alapján, teológiai kultúrával felvértezve és a szerzetesi élettől megkövetelt őszinteség fényében.

Ára: 3.900 Ft

Mihálycsa Erika

JAMES JOYCE: STEPHEN HERO

FORD., UTÓSZÓ ÉS JEGYZETEK KAPPANYOS ANDRÁS.
HELIKON, BUDAPEST, 2022

A *Stephen Hero* című regénykezdemény nem tartozik Joyce fontos művei közé: kritikái közmegegyezés szerint mint a későbbi regények alapanyaga érdekes, műhelykísérlet a 19. század végi fejlődési regénnyel, illetve *Künstlerroman*-formával, amelyeket Joyce korán maga mögött hagy. A torzóban maradt, hiányosan megőrzött, posztumusz kiadott könyv viszont így is több néhány agyonidézett szöveghely forrásánál az epifániáról, amely a korai Joyce-próza legismertebb szervezőeleme – Joyce ezekkel a, részben Baudelaire prózaverseiből és a francia szimbolizmusból tanult nyelvi talált tárgyakkal és a köréjük épített kihagyásos-utalásos technikával indítja el a maga „szó-forradalmát”. A szerző 1904-ben kezd dolgozni önéletrajzi regényén, 1902–1903 közti rövid párizsi tanulólónapjainak és írországi otthontalanságának lenyomatán, majd 1907-től – részben trieszti angoltanítványa és barátja, Italo Svevo ihletésére – radikálisan átírja és átszerkeszti az *Ifjúkori önarcképpé*. A meglévő szöveg tehát átmeneti írás a kora modernség és Joyce későbbi, ironikus-citációs írásmódja és radikális intertextualitása között.

A *Stephen Hero* mindenekelőtt a lázadás regénye egy gyarmati-félderítési, nemzeti mozgalmát a Kelta Újjászületés romantikus-mitizáló sablonjaira és a tősgyökeres paraszt kliséjére építő, bornírtan katolikus úgynevezett polgári világ ellen, amely Európa másik (fél)perifériájáról is ismerős, bár a kelet-közép-európai irodalmakban hasonlóan könyörtelen kritikája a századelőn alig születik. Ennek a lázadásnak a fő helyszíne és kiemelt célpontja az egyetem – a jezsuiták vezette University College, amely önképzőkörével a konformizmus iskolája, és ahol Stephen kisebb botrányt kelt már azzal is, hogy a művészet autonómiájának, vagy illetlenebbül, a *l'art pour l'art*-nak az elméletét szellemesen Aquinói Tamás esztétikájából vezeti le. Az egyetem ifjú nacionalistáinak, akik lélekemelő mélyír művészetet szorgalmaznak az idegenszívű erkölcsi fertő ellenében (amelynek a regényben „Párizs” mellett a másik színönimája Stephen hőse, Ibsen, aki nem áttal „egy fürdőhely higiéniai állapotáról” darabot írni, 111.), Stephen azzal vág vissza, hogy legtisztább forrásból merített ír parasztjuk „ravaszkodásban és félelemben [él], a községi templom meg a dílház árnyékában”, „szajhalkodással” pedig csak azért

nem vádolható, mert szükségleteit „kézi erővel is meg tudja oldani” (46–47). Ibsen-kritikájuk ráadásul arra a zajra emlékezteti, amikor hűgának dajkája „a tejbe áztatott kenyeret pépesítette” (109–110.). A rektor szerint, aki kicenzúrázta Stephen eszmefuttatását az önmagáért való szépről, a művészetnek elsősorban derűsnek és „egészesnek” kell lennie; miközben erről értekezik, „a lépcsőjáráshoz lassú, hermafrodita gesztussal nyalábolta fel a köpenyét” (105.). Az eugenikával épületesebbé tett, bimbózó kelta szabolcskamihályság és Horger Antal urak árnyékában érlelődik tehát Daedalus' kozmopolita és egyelőre körvonalazatlan modernsége: „Emelt fővel járni a föld felszínén, büszkén kifejezni önmagam, megélni emberi mivoltomat!” (167.).

A fogatlan késő viktoriánus tekintélyek elleni, nietzschei ihletésű lázadás az *Ifjúkori önarckép*-ben nyeri el átfogó alakzatát az apaelvű világgal való leszámolással, ahol a mitikus Daidalosz adoptálása az önteremtést teljesíti ki és egyben metaforikus apagyilkosság. A *Stephen Hero*-ban ugyanakkor felsejlik egy, magát a másként gondolkodásnak kitevő anya, aki intellektuális partner, első és érzékeny olvasó, és aki a későbbi regényekben kísértetalakká halványul. Innen nézve átértelmeződik az *Ifjúkori önarckép* erősen önironikus utolsó előtti naplóbejegyzése, amely Stephen esztétikai elveit is idézőjelbe teszi („Anyám rendberakja az ócskásnál vett új ruháimat”, az eredetiben, „new secondhand clothes”): az anya az első, meggyőzni vágyott közönség is, a szöveg először rajta keresztül dramatizálja a másodkézből vett, de (Ezra Pound formulájával) újjá tett esztétikát. A *non serviam* ugyanakkor a fennálló berendezkedés minden elemére kiterjed: miközben hallgatótársától, Emmától azt kéri, hogy a házasság merkantil intézményét félredobva, ellenszolgáltatás nélkül adják át egymásnak a testüket, Stephen a lány még nagyobb megrökönyödésére aprópénzt csörget a zsebében. A politikai és esztétikai vitákat leuraló akolszelem, mint hősünk rámutat, csupán a kollaboráció újabb fügefalevele, amely közhelyeit a változatlanság kedvéért írul hangoztatja, s nem külön, mint az orvosprofesszor, aki utcányi ingatlant ad bérbe jól jövedelmező bordélyházaknak (60.), vagy az egyetem jólfésültje, aki „nappal tisztviselő volt a Guinness-söröződében, esténként meg lélek- és erkölcsant hallgatott az egyetemen”

(133.), különös tekintettel az absztinens mozgalomra. A könyv demitologizáló esztétikai-politikai programjára jellemző, hogy következetesen emlékeztet rá: a Gael Megújulás felszabadító retorikája odáig már nem terjed, hogy tudomásul venné a modellnek tekintett nemzeti mozgalmaknak a saját „érdekszférájukban” folytatott beolvasztó ténykedését. Így a korban népszerű párhuzamról a Kiegyezéshez vezető magyar, illetve az ír nemzeti függetlenedési mozgalmak között (amelyeknek legbefolyásosabb képviselője, a Sinn Féin-alapító Arthur Griffith 1904-ben, a *Stephen Hero* írása idején jelenteti meg *The Resurrection of Hungary* című könyvét)² Stephennek, az ifjú nacionalisták felháborodására, az elmagyarosítás „brutális agresszió(ja)” jut eszébe „a latin, szláv és teuton népességgel szemben, amelyek – politikai szövetségeseikként – meghaladták számarányban” (57). A szellemi-erkölcsi és a politikai elnyomás (és konformálódás) szétválaszthatatlan, és duplájá a (fél)perifériákat, ugyanis egy birodalom hatalma a határvidékein a legbrutálisabb: „a pápa képtelen úgy kormányozni Itáliát, ahogyan Írországot kormányozza, és a cár sem olyan szörnymasina a szentpétervári kereskedő, mint az ukrán sztyeppék népe számára” (173).³

A késő viktoriánus gondolkodás- és ízlésvilág szatírájához tartozik a dagályos „irodalmisság” kirökhőge: ennek frappáns példája az egyetemi lapban publikáló egyik eminenssecske lírai költeménye, „Az én ideáлом”, melynek refrénjét Joyce feledhetetlenül reciklálja az *Ulysses* Nauszikaa-fejezetében, ahol a lányregények és divatlapok nagy fogyasztója, Gerty MacDowell másolja be emlékeskönyvébe: „Valóság vagy, Ideálmom?” (83–84.) – amúgy Joyce egyik hallgatótársának publikált verse, az eltartott kisujj és nyárspolgári giccs remeklése. Ez a világ az irodalmi értéket a *Trilby*-ben méri, George Du Maurier mára méltán elfeledett sikerregényében; amikor egyik kollégája azzal találja feldicsérni Stephent, hogy lehetne egy új *Trilby* írója, ez szellemes szerzői fricska Stephen *poète maudit* gögijének is. Hasonló eljárásokat majd az *Ulysses* kilencedik, „Szküllá és Kharübdisz” fejezetében találunk, ahol Stephen az ír irodalmi szcéná befolyásosai közt próbál, sikertelenül, némi elismerést és helyet szerezni egy készülő antológiában. A *Stephen Hero*-ban ugyanis már érvényesül a későbbi regények (ön)ironikus,

citációs írásmódja, amely nem engedi felednünk: a nyelv szavai talált, másod-sokadkézből vett holmik, és beszélőként közhelyszótárat mondunk fel. Ennek az ironikus modernségnek a kulcseljárását Hugh Kenner az *Ifjúkori önarckép*-ben azonosította először,⁴ ahol Charles bácsi dagályos formulákkal hajlik rá, hogy bűdös szivarját a sufniában szívja el és az aktúshoz akkuratúsan cilindert tesz; gesztusait az (elvileg semleges) narráció mintegy az ő modorosságaival írja le. A külső narrációnak és a szereplők hangjának ezt a dinamikus vegyítését viszont már a *Dublini emberek* egyes novelláiban és a *Stephen Hero* oldalain is felfedezhetjük. Az angol eredetinek mindjárt a felütésében néhány, már-már karikírozóan avittas szó habosítja fel az egyetem rektorának és pénztárnokának a leírását: előbbi jelzője „sequestered” (a fordításban „zárkózott”), utóbbi „kötelességeinek nagy odaadással te(sz) eleget” – az eredetiben, „with great unction”, ami leginkább a kenetteljességhez áll közel.⁵ A magyar olvasó ebből a szövegdinamikából sajnálatosan keveset érzékel, miután a fordítás jórészt egyetlen hangon szólal meg, amely gyakran maga is poros, így a *Stephen Hero* vissza lesz telepítve egy késő 19. századi esztétikába, amelyből mintha épp a flaubert-os összetevő hiányozna fájóan, a közszájon forgó közhelyek irodalmi megjelenítése, a *Madame Bovary* és a *Bouvard és Pécuchet* irodalmi fordulata. Mindez annál is furcsább, mivel Kappanyos András a Joyce-újrafordító csoport (Gula Marianna, Szolláth Dávid, Kiss Gábor Zoltán) vezetője, az ő *Ulysses*-sük kísérelte meg beépíteni a magyar szövegbe a Joyce-kutatás friss eredményeit és láthatóvá tenni olyan stilisztikai elidegenítési eljárásokat, amelyek a korai fordításokban rendszerint elsikkadnak. A magyar olvasó számára csak nyomokban derül ki, hogy ez a regénykezdemény itt-ott performatív, sőt, néhány részlet felveti egy olyan olvasat lehetőségét is, amelyet például Max Saunders alkalmaz az *Ifjúkori önarcképre*: tudniillik, hogy kiterjedt (ön)paródiával van dolgunk, amelyben Joyce kettős idézőjelbe teszi saját, esztéticizmustól átítatott, „ifjúkori” írásmódját, mintha annak szerzője a főszereplő Stephen Dedalus lenne. Ennyiben tehát a regény „nem csupán egy képzelt művész arcképe, hanem ennek a képzelt művésznek a képzelt önarcképe”, így az irodalmi szerepjáték egyik kulcsműve, amelynek rokonai Fernando

2 *Magyarország feltámadása*. A Joyce-életmű magyar vonatkozásairól lásd Takács Ferenc: *Joyce és a magyarok*, újraközölve in: *A hősöz és a kultusz. James Joyce-tanulmányok*. L'Harmattan, Budapest, 2013, 19–29; Mecsnóber Tekla: *James Joyce and Eastern Europe: An Introduction*. In: *Joycean Unions: Post-Millennial Essays from East to West*. (Szerk. R. Brandon Kershner és Mecsnóber Tekla.) Rodopi, Amsterdam, 2013, 15–45.

3 Az eredetiben „Little Russian”, kisorosz, a korban bevett gyarmati, ma vállalhatatlan terminus szerepel.

4 *Joyce's Voices*. University of California, 1979.

5 James Joyce: *Stephen Hero*. (Szerk. John L. Slocum, Herbert Cahoon.) New Directions, New York, 1955, 23; magyar kiadás: 5.

Pessoa heteronímáinak szövegei lennének.⁶ Az elbeszélésből értesülünk ugyan arról, hogy Stephen hosszú városi flangálásain, illetve Skeat etimológiai szótárából halássza össze a szavait, amelyeket „addig ismételve magában, amíg elvesztették közvetlen jelentésüket és csodás hangzatokká váltak” (14.), valamint arról, hogy irodalmi esszéiben tanárai szerint „túlzott előszeretettel mutatott a régies, sőt kihalt szavak iránt, és gyakran pátoszra hajlott, de... nem nélkülözte a kifejezőmód némi érdes eredetiségét” (10.), a fordításban viszont gyakran kisimulnak ezek a – Balassa Péter kedvelt szavával – *dürrückösségek*. Ez a szövegdinamika előkészíti az ironikus távolságtartást, amellyel a későbbi regények az író (állítólagos) hasonmását, Stephen D(a)edalust kezelik, mintegy leválasztván a szövegről a Stephen-képviselte és meglehetősen „secondhand” szimbolista-naturalista esztétikát. És bár ebben a zsenében a távolságtartást nehezebb kiolvasni, az iróniaméter itt is fel van pörgetve. Stephen az eredetiben régies büntetőjogi formulával, „előre megfontolt szándékkal vált költővé” (9., „with malice aforethought”, 25.), szófelszedő, reggeli sétái kritikusak voltak, esti sétái kreatívak” (65.); barátjával, Cranly-vel úgy tiltakoznak a fennálló rend ellen, hogy „gyakran a zenés színház nézőterén foglaltak helyet, és egyikük kitalálta a másik előtt költői céljainak kártyáját, miközben a zenekar ordította a komikussal, vagy épp a komikus a zenekarral” (142.). A szöveg az utalásos-áthallásos nyelvi humor számos formáját vonultatja fel, benne például latrina-latin pszeudofordításokkal („Sicut bucketus est”, vagyis „úgy néz ki, mint egy vödör”, az angol *bucket* latinosításával). Utóbbi a hallgatói önképző kör kiáltványára felel, amely tiszteleg Minden Oroszok Cárja előtt és egyazon lélegzetvétellel kíván „Világbéké(t), minden vitás kérdés megoldás(át) egyeztető bíróságokkal, a nemzetek általános lefegyverzés(ét)” (126.) – természetesen a Gael Megújulás szellemében. Az első egyetemi auktoritás, akivel Stephennek baráti csörtéje van (és akinek alakmása az *Ifjúkori önarckép*ben a tűzcsiholás mestere, a dékán, aki szándéktalanul is tudatosítja Stephenben saját nyelvi másodlagosságát, hogy angolja mindig „elsajátított beszéd” lesz), a valós személyről mintázott Butt atya. A névválasztás nem véletlen: a jóindulatúnak tűnő egyházi, „filozófus és szaktudós” az *Othellóról* értekezik, de a „vaskos kifejezések” miatt (13.) hallgatóinak tiltja, hogy az előadást a Gaiety-ben megnézzék. Joyce itt több erős intertextuális áthallást is becsúsztat: az izgás-mozgás „Stephenben lakozó szörnnyetegét” épp Butt atya beszélye

szítja fel, aki szerint a darab a féltékenységre – Jago szavaival „green-eyed monster” (Kardos László fordításában „zöldszemű szörny”) – példázata, a tanár neve pedig, amely bunkós véget és némileg eufemisztikus ülepet is jelent, óhatatlanul felidézi az angol irodalom egyik legismertebb jelentésfiamát. Amikor tudniillik Othello utolsó monológiáját azzal indítja, hogy „Here is my journey’s end, here is my butt” (Kardos László fordításában: „Én utam végén állok itt, a célnál”, *Othello* 5.2), sajnálatosan, a modern (angol-ír) olvasó/néző számára viszont félreérthetetlenül, egy „vaskos kifejezés” is elhagyja a száját.

A *Stephen Hero*t olvasva láthatóvá válnak az érett Joyce-szövegek szerkesztési elvei. Amikor anyja húsvéti kötelező gyónásra próbálja rábírní és Jézus mennybemeneteléről beszél, Stephen „vaját kent egy ropogós kenyérvégre, és vonásai határozottan ellenséges kifejezést öltöttek” (153.): a gesztus nyers anyagiassága kimozdítja a beszélgetést a kenyér és bor átlényegüléséről, még mielőtt Stephen bevallaná, hogy nem hisz. Ez a mozzanat az *Ifjúkori önarckép* V. fejezetének felütésében köszön vissza, amellyel a könyv, az előző fejezetet záró szépség-epifánia elemelt stílusa után visszalendül a „skrupulózus rosszindulat” naturalizmusába és felvezeti a legfontosabb esztétikai fejtegetéseket – egyben deheroizálva a modern művészet önteremtő-önreflexív fordulatát. Ennek a gesztusnak a bújtatott parafrázisa lesz egy későbbi (részben) Joyce-paródia, Flann O’Brien *At Swim-Two-Birds*-ének (*Úszik kétmadáron*) első számú, de nem egyetlen regénykezdeté, ahol – *mutatis mutandis* – már a joyce-i irodalmi modernség válik kifigurázandó, bár nem épp fogatlan, auktoritássá. Nem kevésbé tanulságos együtt olvasni a *Stephen Hero* önéletrajzi elbeszélését Stephen húgának, Isabelnek az „érzéketlenül hitvány” (203.) temetéséről és az *Ulysses* hatodik, „Hádész” fejezetét, ahol Bloom egy temetésen rácsodálkozik a ritus gépies mozzanataira, köztük a *Stephen Hero*ból átmentett képekre: a folyamat a szellemi-erkölcsi paralízis ábrázolásától az írás mindenféle prekonceptió és átesztétizáltság alóli felszabadításáig húzódik.

A *Stephen Hero* felillantja annak a lehetőségét, hogy Joyce a 19. századi nevelődési regény keretei közt, ibseni programmal megírja a 20. század elejének művészi szabadságharcát, a leharcolt „ideálok” és társadalmi etikett emlékeskönyv-kompatibilis nyelvtől a kifejezés teljes szabadságáig. A torzóban maradt szöveg így is fájoan aktuális, különösen a célnyelvi kultúrában, ahol a szabolcskamiháltság megújulásához asszisztálunk éppen, a szószéktől az egyetemekig.

DRASKÓCZY ESZTER:
ALVILÁGJÁRÁSOK ÉS POKOLBELI BÜNTETÉSEK
 LAZI KÖNYVKIADÓ, SZEGED, 2022

Kelemen János

Azok a közhelyszerű fordulatok, melyekkel gyakran élünk az *Isteni színjáték*ról szólva, ma is tanúskodnak arról a mély benyomásról, melyet a nagy költemény évszázadok óta tesz az olvasókra. Így egy-egy elképzelhetetlen szörnyűséget idézve azt mondjuk, hogy „Dante fantáziájára méltó”, s általában is Dante poklát emlegetjük, ha a szenvedések maximális fokát akarjuk kifejezni, így a lágerrek és a háborúk borzalmát.

Hasonlóképpen gyakran hallani a kissé csodálkozó, kissé hitetlenkedő kérdést, hogy Dante járt-e, pontosabban, Dante valóban *hitte*-e, hogy járt a túlvilágon, s költeménye hiteles beszámoló-e túlvilági útjáról. Nem csoda, hogy ez a költő alakja köré szövődő legendák hatására már Dante korától fogva érdekelte a naiv olvasót, de annál inkább meglepő, hogy a modern, professzionális Dante-kritika is foglalkozott és foglalkozik a kérdéssel. Az amerikai Dante-kutató, Charles Singleton azzal próbálta lezárni az ekörüli vitákat, hogy Dante azt *akarta*, hogy *elhiggyük* neki, hogy ő maga *hitt* abban, hogy víziója igaz, s valóban megtörténtek vele azok a dolgok, melyekről költeményében beszámol. Singleton szellemes mondása szerint az *Isteni színjáték* fikciója az, hogy nem fikció.

Persze, az általános irodalomelméleti megfontolások fényében ez nem releváns kérdés. Egy szöveg értelmezéséhez és értékeléséhez nem szükséges, sőt félrevezető a szerző hiteit és szándékait kutatnunk. Esetünkben elsősorban műfaji kérdésről van szó. Az *Isteni színjáték* *vizionárius* mű, szerzője egy irodalmi műfaj művelője, azaz a látomásirodalom hagyományának folytatója. Sőt, ahogyan Draskóczy Eszter mondja a kiváló könyvében, „a *Komédiát* e tradíció perspektívájából a látomásirodalom csúcsteljesítményének tarthatjuk” (101.).

Azonnal felmerül a kérdés, vajon a látomásirodalom körébe tartozó szövegek mennyiben forrásai, illetve forrásai-e egyáltalán a *Komédiának*. Ez lényegében a Dante-filológia évszázados vitája, mely máig nem jutott nyugvópontra. Draskóczy a kérdéssel részletesen foglalkozik, s válasza igenlő: a szóban forgó szövegek a könyv alcíme szerint („Dante antik és középkori forrásai”) valóban forrásai Danténak, de – ahogyan a szerző részletes fejtegetéseiben kimutatja – inkább *közvetett* forrásoknak tekintendők. Abban, hogy a látomásirodalom mennyiben kezelhető ily módon, legfőképpen a víziók szöveg-hagyományozásának módja okoz bizonytalanságot, illetve

a költő hozzáállása e szövegekhez. Ami a szöveg-hagyományozás módját illeti, emlékeztetnünk kell arra, hogy a víziók latin nyelven keletkeztek, majd népnyelvre is lefordították őket, s különféle, hosszabb-rövidebb formában terjedtek el. Nincs tehát – hogy így fejezzem ki magam – határozott szövegazonosságuk. Így a klasszikus szövegekkel ellentétben Dante nem használta, s nem is használhatta őket *közvetlen* forrásként, sokkal inkább strukturális modellként és hasznos példák gyűjteményeként tekintett rájuk.

A könyv, mint címe is ígéri, két részből áll: a Dante antik elődeinek szentelt rövidebb részből, illetve a látomásirodalmi hagyománynak szentelt jóval terjedelmesebb egységből, mely az ide sorolható szövegeket a bűnök és büntetések rendszerének szempontjából tárgyalja. Az előbbi témakört a szerző már eddig is termékeny pályája során igen alapos tanulmányokban vizsgálta, most ezekre tulajdonképpen felteszi a koronát. A második rész nem ok nélkül terjedelmesebb, ez ugyanis úttörő vállalkozás a középkori irodalomtörténet és a Dante-életmű hazai kutatása terén, amennyiben áttekinti és feldolgozza a víziók teljes korpuszát, annak első darabjától az utolsóig, így Szent Pál vízióját, Nagy Szent Gergely műfajteremtő *Dialogusait*, Beda Venerabilis művét, Az angol nép egyháztörténetét, végül pedig Tundalus és Thurkillus látomását. Ezek között helyet kapnak nem-keresztény víziók is, így főképpen a *Mohamed lépcsője* (*Liber Scale Machometi*), a Mohamed túlvilági utazását elbeszélő misztikus szöveg, mely a 13. századi kasztíliai fordításon alapuló latin és francia változatban vált ismertté. Danténak minden bizonnyal volt róla tudomása.

Az első rész anyagában az olvasók általában, és közöttük nem utolsósorban Dante olvasói, természetesen jóval járatosabbak. A szerző többek közt emiatt is joggal korlátozza vizsgálódását azokra a figurákra, szöveghelyekre és művekre, akik és amelyek kifejezetten Dante ihletői voltak, vagyis Aeneas és Orpheus, illetve Szent Pál alakjára.

Ki ne emlékezne a *Pokol* második énekéből a sokszor idézett, híres sorra: „Én nem vagyok se Aeneas, se Pál” (II, 31). Dante itt kétségét fejezi ki az iránt, hogy vállalkozhat-e csak a kiválasztot-

tak számára engedélyezett nagy útra, a túlvilági utazásra. Tudjuk, hogy vállalta az utat, és isteni segítséggel meg is tette, ami azt jelenti, hogy végül az idézett sornak éppen a fordítottja lett igaz. Mint Draskóczy mondja, „A *Komédia* egésze ezt a kezdeti tagadást ki nem mondott állítássá változtatja” (50.). Dante lett tehát Aeneas és Pál: ők lettek a költőnek mint utazónak a modelljei.

A két modell nyilvánvalóan két különböző hagyományból származik, hiszen az egyik a vergiliusi eposzban, a másik a Szentírásban gyökerezik. Ami Pált illeti, az ő figurája két szövegből lép elénk: az egyik a Korintusiaknak szóló második levél az Újszövetségben (2Kor 12,2-4). Itt az apostol szükségesén csak annyit közöl, hogy „elragadtatott” a harmadig égbe és a paradicsomba, ahol „titkos ígéket hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondania” (2Kor 12,4). A másik a 3. századból való, apokrif szöveg Pál látomásáról – a *Visio Sancti Pauli* –, mely sokkal részletesebb az előzőnél, s még a pokolba való leszállásról is beszámol. Ez utóbbi, ahogyan Draskóczy hangsúlyozza, a későbbiek során létrejövő látomásműfaj archetipusa (52.).

Az alvilágjárók harmadik nagy modelljéül Orpheus figurája kínálkozik. Orpheusszal mint Dante-forrással a kritikai irodalom talán kicsit kevesebbet foglalkozik, mint kellene, pedig – Draskóczy elemzéseinek fényében – igen fontos és sokrétű forrásról van szó. Persze, Dante műveiben csak kétszer fordul elő a hős neve, így semmiképpen sem beszélhetünk róla mint Aeneashoz hasonlítható explicit modellről. Draskóczy ennek ellenére helyesen mutat rá, hogy az Orpheus-mítosz valamelyik irodalmi megformálása a *Komédia* számos helyén hipotextussá válik (30.). S ki ne venné észre, hogy Dante az utazó figurájának megalkotásában milyen fontos szerepet kap az a tény, hogy Orpheus egyszerre alvilágjáró és költő.

Visszatérve még a középkori látomásokhoz, hadd emeljem ki, hogy a szerző az ebbe a körbe tartozó szövegkorpuszt részletekbe menő, teljességre törekvő feltárás alapján mutatja be. Így

amellett, hogy a Dante-mű forrásainak kevésbé ismert (sőt néhány kivételtől eltekintve tulajdonképpen ismeretlen) területeit tárja elénk, mintegy másodlagosan azt is bizonyítja, hogy az irodalomtörténetnek ez a fejezete önmagában, akár a Dantéra való vonatkozás nélkül, önálló és kerek történetet alkot.

Hadd emeljem még ki, hogy mindig voltak olvasók, akiket lenyűgözött a dantei életmű politikai és társadalmi, sőt *társadalomkritikai* mondanivalója, mely oly meglepő modernséget kölcsönöz a *Komédiának*. S a mű ebben a vonatkozásban nemcsak modern, hanem precedens nélküli. De lehet, hogy csak precedens nélkülinek látszik, hiszen Draskóczy forrás-elemzései kellőképpen ráirányítják figyelmünket a víziókban megjelenő politikai aspektusokra, sőt arra, hogy a 8. és 9. században a túlvilágról címzett politikai állásfoglalások a látomásiirodalmon belül már-már külön alműfajt alkottak (110.). Még fontosabb azonban, hogy megállapítja: Dante nem elsősorban az erkölcsök korholója volt, s nemcsak a vallási bűnök elkövetőit helyezte el a pokolban. Ő mindenekelőtt a társadalom egészének kiegyensúlyozott működéséhez szükséges feltételeket kutatta, s a bűnöket a társadalom nem megfelelő működésére, a *rossz társadalomra* vezette vissza. Draskóczy megállapítását tovább radikalizálhatjuk azzal az állítással, hogy a költő a társadalomkritikai gondolat első igazi képviselője volt. Ezen a csapáson tovább haladva eljuthatunk egy újabb, modern Dante-értelmezéshez.

Végezetül emlékeztetni szeretnék arra, hogy Draskóczy nem egyszerűen egy kitűnő tanulmányt írt Dante forrásairól. A középkori vizionárius irodalmi forrásokat lényegében egy szöveggyűjtemény keretében mutatja be, melynek részleteit kitűnő kollegáival, Ertl Péterrel, Földváry Miklóssal és Gyócsi Ádámmal maga fordította. A könyv így többféle funkciójában is sokáig alapkönyv lesz, nélkülözhetetlen segédeszköz a középkor irodalmának és Dante forrásainak tanulmányozásához.

Máthé Andrea

RADNÓTI SÁNDOR:
A TÁJ KELETKEZÉSTÖRTÉNETEI
ATLANTISZ, BUDAPEST, 2022

Radnóti Sándor tájfilozófiai könyvének kiindulópontja és beállítottsága az esztétikai filozófia tájra vonatkozó kérdésének megválaszolása

szempontjából szubjektív. Vagyis arra a kérdésre, hogy a táj minősége vajon benne rejlik-e magában a tájban, illetve hogy vajon az a szemlélő szemében, tekintetében és percepciójában jön-e létre, Radnóti egyértelműen az utóbbi válasz mellett dönt, és e döntés képezi könyvének alapját és hátterét. Ezt az álláspontot nemcsak

az *Előszó* rögzíti, de a könyv címe is jelzi: a táj modern egzisztenciális tapasztalat (vagyis az emberben, az emberi percepció által jön létre a táj egy-, illetve többfajta képe), a szerző szavai-val: „...a cím arra utal, hogy noha mindig voltak a fejünk fölött csillagok, s mindig a földfelszín terében éltünk, s nem ember-alkotta környezetünket nagyon régóta természetnek nevezzük, a táj tapasztalata és fogalma viszonylag kései fejlemény. A táj késő középkori, illetve újkori kulturális konstrukció, amelyet filozófiailag először a 20. század elején Georg Simmel írt le egy rövid esszéjében. [...] A táj – ellentétben a természeti képződményekkel, amelyekből áll – csak akkor létezik, ha az ember szemléli, ha létrehozza. Ez a szimbolikus kép világának határa és kerete, a társadalmi és a történelmi világ ellenvilága. Történelmileg jött létre – ezért lehetnek keletkezéstörténetei –, de perspektívája léptékváltásra készítet” (7.). Lényeges figyelni a címben szereplő többes számra: a keletkezéstörténetek azt jelzi, hogy nem lehet egyetlen történetre redukálni a tájfogalom és -tapasztalat történetét, amint a könyvben felvetett más fontos fogalmak, jelenségek történetét sem.

Ebből a pozícióból bontja ki könyvének alapvetően esztétikai – de tőle megszokott módon – egészen széles horizontú, kultúrtörténeti, filozófiai, művészettörténeti, irodalmi utalásokkal és rövidebb-hosszabb elemzésekkel, magyarázatokkal átszőtt témáját, amelynek alapja a 18–19. századi klasszikus európai művészetfilozófia. Radnóti Sándor könyveinek – amelyek egyáltalán nem könnyed olvasmányok, ahogy ez a tájfilozófiai könyv sem – ez az egyik vonzereje: az eszmei összefüggéseknek a feltárása, egy-egy fontos jelenség történeti hátterének, folyamatának felfedése, a látszólag szétszóródott események, szellemi áramlatok vagy magányos szerzői gondolatok közötti összefüggés feltárása, a lényeges pontok kiemelése a korszakok változásaiban, amelyek a jelenünkben felbukkanó kérdéseket is értelmezhetővé teszik. A könyv olvasása kihívás elé állítja a befogadót, bár írójának az is szándéka, hogy megkönnyítse a befogadást, mivel munkája tudományos nyelvezetét esszéisztikus nyelvi réteggel szövi át.

A szöveg három korszak adekvát képzőművészeti tájábrázolásától – Claude Lorrain, Caspar David Friedrich, Anselm Kiefer – indul, majd a fenségesnek, a kert és a táj kapcsolatának, a vallásos tájtapasztalatnak is szentel egy-egy fejezetet, és Petőfi tájleíró versén keresztül a haza, az ismerős táj irodalmi példájának értelmezéséig ível, miközben a táj mértékességét és arányosságot meghaladó ábrázolásának értelmezésén keresztül mindennek a felbomlását jelző jelen-

séghez (a giccshöz) futtatja ki a gondolatívét. Már ebből is látható, hogy a könyv mindegyik fejezete külön-külön megérdemelne egy ismertetést, vagy egy-egy értelmező részt (például akár a kert témája, a tájfestmények problematikája, a vallásos tájtapasztalat, a haza és a táj kapcsolata vagy a számtalan idézett szerző, illetve a műveik értelmezésére irányuló részletesebb reflexió is), de ez messze túllépne jelen írás kereteit: így recenziómat a könyv egyik lényeges fogalma, a fenséges köré rendezem.

Azért, mert a fenséges fogalma nemcsak szövetszerűen, utalások hálózatában, hanem bűvópatakként is fellelhető a könyvben. A szerkesztésben is vannak rejtett vagy kevésbé rejtett szálak, amelyek a fejezetek összekapcsolódását jelzik: például ahogy a *Három tájkép* kezdő fejezetben és az utolsó, *A giccsről* szóló fejezetben – illetve a szövegben többszöri hivatkozással – is jelen van egy alkotó, Caspar David Friedrich. Szellemi ívet ír le annak feltárása, hogy míg *A szerzetes a tengerparton* című Friedrich-kép tartalmi és formai redukciójával a korszak jelentős festményévé válhatott, addig a Tetscheni oltárkép a gicc kategóriájába sorolható, de – Radnóti Sándor megállapítása szerint – a *Vándor a ködtenger felett* című festmény szintén (amely állítással persze sokan vitatkoznának).

Fontosnak gondolom ezt az ívet, mert rávilágít arra, hogy a szerző az expressis verbis leírtak szövetszövetébe még beleszó rejtettebb szálakat is. Caspar David Friedrich alkotásaira utalva például azt a művészetelméleti értékelést, hogy egy életmű nem szükségszerűen képvisel egységes minőséget, vagy hogy a romantika korszakhatárán szinkronban tapasztalható a nem sokkal korábban felállított esztétikai kategóriák széleskörű alkalmazása, de felbomlása is. Ebben az összefüggésben is teljesen indokolt, hogy a szépség fogalom mellett megjelenő fenséges fogalmának és esztétikai kategóriájának története, változása a könyv kvalitatív és kvantitatív középpontja. Radnóti Sándort minden témában egy fontos fogalom, jelenség történetisége érdekli az egyes szerzők felfogása, alkotói, elméleti hozzájárulása mellett, de a jelenkorig ívelő hatásuk is. Ezekben az összefüggésekben teszi fel a kérdést, hogy „lehet-e a 20–21. században az ízlés fogalmával operálni?” (102.). Ez a kérdés szintén kapcsolódik a fenséges fogalmának többhorizontú történeti és elméleti interpretációjához. Az, hogy „a 17. század filozófiájában szinte minden filozófusnak volt ízlésemellete, majd a 19. században

a perifériára került, majd onnan is eltűnt” (102.), párhuzamos a fenséges fogalmának művészetelméletből való kiűzetésével.

A táj fogalmát is a fenségestől bontja ki, kezdve a természeti, kulturális és spirituális tapasztalattal való összefüggések megvilágításával, amelynek természetológiai vonatkozásait is leírja, de ember által konstruált felfogásait úgyszintén, nevezetesen, hogy „a táj egy, a kultúra által megfogalmazott természetfogalom” (62.), a phüszisz és antiphüszisz (természeti rend és emberi rend) megkülönböztetésén, de összekapcsolódásán is alapul. Ez rámutat az emberi érzékelési határok korlátaira, hiszen „az egész természet nem lehet az esztétika tárgya” (72.), tehát szűkíteni szükséges. A tájélmény különféle művészi (festői) megjelenési módjai, amelyek a tájképfestészet kialakulását és további tendenciáit is befolyásolták, de egyben az egyes korszakok élethez való viszonyát is kifejezték (például az öröm és a félelem, a curiositas és humilitas drámája, kapcsolódása a végtelennel), jelzik, hogy a fenséges esztétikai mellett metafizikai fogalomként is alkalmazhatóvá vált. A fenséges fogalma értelmezésének változása együtt járt annak a felismerésével, hogy a természet kivonja magát ellenőrzésünk alól, ennek következménye, képe és metaforája a táj. Ez a táj lehet a természet közömbösségének felismerése, de fontos élménnyé is válhat az ember számára, akár mint az eksztatikus öröm (még ha rémületes is), vagy akár egzisztenciális kontemp-láció színhelyeként is tekinthető.

Mindehhez köthető az a kérdés, hogy a tájtapasztalatok miért a fenséges fogalmában jelentek meg, és emellett miért a fenséges fogalma az, amely többféle (esztétikai, művészetelméleti és egzisztenciális) tapasztalatot is alkalmazási körébe vonzhatott?

Összefügg mindez – többek között – azzal az ízlésbizonytalansággal (300.), amely a 17. század végétől kezdődően jelent meg az európai művészetben, elsősorban a képzőművészetben és irodalomban, s amelynek következményeit a jelenünkben is érzékelhetjük. Egészen addig – és ez már Radnóti Sándor könyvének továbbgondolása –, hogy a posztmodernben az „anything goes” kimondása szétrobbantott mindenféle kánont, azóta még jobban felgyorsult és elterjedt a vált az ízlésfogalom félretétele vagy még inkább semmibe vétele például a mainstreamnek tekintett művészeti szcénában. (Ami nem jelenti azt, hogy zárványokban vagy egyéni művészi megfogalmazásokban ne lenne meg.) Mindennek elgondol-

kodtató morális következményei is vannak az európai művészetre és kultúrára nézve is, ami határainak kitágítására, illetve kitágíthatóságára, még inkább azok mikéntjére, módjára kérdez rá (például az 2022. évi Kasseli Documentán történtek). Nem véletlen, hogy a könyv a giccs fogalmának és művészeti jelenségének a kifejtésével zárul, s összefoglalóan és esszenciálisan visszatér korábbi példáihoz, és más szempontból is megvilágítja őket. Ez a szempont az eltelt idő, amely során folyamatosan változik egy-egy műalkotáshoz vagy (művészeti) korszakhoz való viszonyulásunk is, illetve láthatóvá válnak a maradandó, kiemelkedő vagy elsüllyedt alkotások, értékek és volt értékek.

Radnóti Sándor tájfilozófiai könyvének végén utal a jelenkori művészeti tendenciák minőségére azzal, hogy éppen egy olyan korszak- és ízléselözményt említ, amely ma is szerteágazó kérdéseket vet fel (akár az úgynevezett szakrális művészetre vonatkozóan is): „Magukban nem bízó (máskor meg éppen magukban túlózan bízó) jelentős tehetségek ezért produkálnak olykor olyan műveket, amelyek vagy giccsesek, vagy később veszedelmesen közel kerülnek a giccshez. [...] Valóban: a táj hangulatával a vallásos érzést kikényszeríteni: giccs” (300–301.). (És mutatis mutandis: bármilyen műalkotással kikényszeríteni az.) „Fenséges természeti látvánnyal... szinte érzelmi terrort gyakorolni a nézőre”: giccs, „a giccs ugyanis nemcsak a szépség, hanem a fenséges érzelmi abszolútizálásában is megjelenhet” (301.). Mindennek következménye, amit a könyv is kijelent, hogy a magasművészet és a tömegművészet közötti különbség megszűnésével az ízlésbizonytalanság és kulturális értékbizonytalanság is létrejött, amely a giccstermékek befogadói szintén megteremtette, aminek széleskörű társadalmi hatása érzékelhető jelenünkben. Mindezzel együtt és következményeként a fenséges fogalma és használata is eltűnt a művészet területéről. Úgy vélem, Radnóti Sándor tájkönyve egy, az európai művészetelmélet, művészettörténet és kultúra fő tendenciáira vonatkozó, spirálisan működő szöveget alkot, amelynek fokozatosan bővülő kezdő- és végpontja között az olvasó nemcsak régmúlt vagy közelmúltbeli, de számos korunkbeli művészeti jelenség értelmezhetőségére is válaszokat vagy kérdéseket találhat. Ugyanakkor egy olyan nagyívű szerzői attitűdöt jelenít meg, amely nemcsak művészetelméleti tudást közvetít, de képes láttatni rejtett összefüggéseket és hangsúlyozni fontos, máig ható következményeket – nemcsak a művészetek területén.

HALMAI TAMÁS:

AZ ÉKSZERTEKNŐS ÉS AZ ABBÉ

KALÁSZ MÁRTON KÖLTŐI VILÁGA

CÉDRUS MŰVÉSZETI ALAPÍTVÁNY, BUDAPEST, 2022

Bakonyi István

Még a költő életében jelent meg Bartusz-Dobosi László monográfiája a közelmúlt egyik legjelentősebb lírai életművéről. Jogosan, hiszen Kalász Márton tevékenysége valóban okot szolgáltatott minderre. Lírai, prózai munkái, műfordításai, a magyar és a német irodalom közötti érintkezési pontok fölrajzolása, vagy éppen a Magyar Írószövetség és a Vörösmarty Társaság élén folytatott szolgálata elévülhetetlen érdemek. Azt is érdemes megjegyeznünk, hogy ugyanakkor sok szó nem esik róla, és minden olyan kísérletnek örülnünk kell, amely sokat tesz a feledés ellen.

Ezt az észrevételt egyébként a legújabb, Kalász Mártonról szóló kötet (*Az ékszeretknös és az abbé*) szerzője, Halmai Tamás is többször megismétli. Nem lehet elégszer hangsúlyoznunk, hogy ez a vállalkozás feltétlenül az ébren tartás céljait szolgálja. Nem monográfia ez a könyv, hanem egymás után következő elemzések sora. Előbb a *Közelítések* cím alá rendelt, egy-egy kötetről szóló méltatásokban, aztán *Megolvasások* címmel tömör és találó verselemzésekben. S a zárás: egy interjú Bartusz-Dobosi Lászlóval.

Halmai Tamás nem először jelentkezik ebben a műfajban. Például Iancu Lauráról írt hasonló jellegű kötetet *Isten peremén* címmel. Maga is költő, de esszéket és kritikákat is ír. S ha már két alanyát is megneveztük, tegyük hozzá, hogy mindhármas világképe, szellemisége rokonságot mutat. (S persze ide sorolhatjuk Bartusz-Dobosi Lászlót is.) Egyrészt esztétikai elveikben, másrészt mélyen átélt katolikus hitükben. Ám inkább használnom az egyetemes jelzőt, óva intve mindenkit a beskatulyázástól. Mint ahogy ezt gondolhatjuk ennek a szellemiségnek legnagyobb-bikáról, Pilinszky Jánosról is.

Halmai új kötete tehát a tudatos életműépítés újabb bizonyítéka. S ha nem is monográfia *Az ékszeretknös és az abbé* (már a címe is rendhagyó, amúgy a szintén elemzett *La pastorella* című költeményt idézi), azért láthatjuk benne a Kalász-életmű ívét, fejlődésrajzát, a kezdeti, népköltészeti hatásokat felmutató időtől egészen a kiteljesedésig, a gondolati és elvont poétikáig, valamint a német, például hölderlini hatások beépüléséig. Az elemzések intellektualitásról, érzékenységről és lényeglátásról tanúskodnak. Egy találó mondat: „Orfikus, azaz létigazságokat kereső költészet a Kalász Mártoné...” (*Hordhadtatlan sűrűség*).

Logikus érvelés, tudományos megalapozottsággal. Észrevehetjük a költő világával való azonosulási szándékot is. A költőével, akinek pályáján kimutatja az esztétikai különbségeket az egyes szakaszokon belül. S az egyik legfontosabb érték: hangsúlyozza a hajdani pécsi tanulmányoktól az életmű kiteljesedéséig a keresztény hit és eszmeiség elsődlegességét. Ez az érték húzódik meg a meditatív verseszéd, a metaforikus képi világa vagy éppen a „derűsen elégikus” líra mögött. „A költészettől a fohászig, az irodalomtól az imádságig: Kalász Márton líra-ja úgy járja be ezt a szellemi-retorikai utat, hogy a keresztény szimbolika egyszerű lirizálásától és az ideologikusan zárt beszéd végleitől egyaránt képes megtartóztatni magát...” (*Fonódni fényvető szavakba*).

S ebben a költői világban vannak kiemelten fontos motívumok is, ezeknek kifejtése főleg a kötet második részében nyer teret, hiszen itt olvassuk egy-egy vers értelmezését. Nagyon találó például a *Fű* elemzése *A reggel fényébe kivitt fogoly* című írásban. (Figyelmet érdemelnek Halmai címválasztásai is, amelyek ugyancsak lírai erővel bírnak!) Innen egy remek részlet: „Kalász Márton költeményében például az erkölcsi helytállás paraboláját segíti megképződni...” Mármint a kicsi növény. Hasonlóképpen izgalmas az egyik legfontosabb Kalász-vers, az *Át a pallón* méltatása is a *Túl a nyelvtanon* című szövegben, amelyben „a bárány követésének krisztianus ethosza” válik sorsmetaforává. (Megjegyzendő, hogy *Át a pallón* volt a címe annak a kötetnek is, amelyet Román Károly szerkesztett a költő életművéből válogatva, a székesfehérvári székhelyű Vörösmarty Társaság kiadásában 2004-ben. Jelezve egyébként azt is, hogy életének jelentős éveit töltötte Kalász a királyi városban.)

Méltó zárást jelent a már említett interjú Bartusz-Dobosi Lászlóval. Itt is az ímént hivatkozott vers értelmezésével fejeződik be a beszélgetés. „Értelemezésem szerint ez egy többszörösen áttételes hitvallás...” – mondja a monográfus.

Szemes Péter

DARVASI LÁSZLÓ:
AZ ÉV LÉGIUTAS-KÍSÉRŐJE
 MAGVETŐ, BUDAPEST, 2022

Kisebb cezúrákkal, de a '90-es évek elejétől kiszámítható rendszerességgel jelennek meg Darvasi László (és Szív Ernő) újabb és újabb remek könyvei. Közülük a legutóbbit, a harminc-három novellát tartalmazó *Az év légiutas-kísérőjét* többszörös évforduló is ünnepivé avatja, hiszen a szerző hatvanadik születésnapjára, húszesztendő kapcsolatuk huszadik köteteként látott napvilágot a Magvető Kiadónál. Darvasinál érezhető az írás személyes téjtje, a gyakorlott kézzel mívéssé munkált szövegek súlya, bennük a páratlan nyelvi készletből épített világok gazdagsága, a lényeglátás, a „rejtett egész” befogó tekintet megmutatkozása, a lélek mélyrétegei és az emberi viszonyok alapos és pontos ismerete, a szociális érzékenység és mélységes humánum, valamint a líraiság, finom ironia és humor, amelyek a tragédiákat is elviselhetővé, feldolgozhatóvá teszik. Mert ezekben a novellákban elsősorban a veszteség, a hiány, a boldogtalanság otthonos, távolság feszül az alakok között, amit Vojnich Erzsébet borítóra emelt festménye (*Két öreg*) is jól érzékeltet.

A találóan választott keretező írások közül a nyitóban a folyamatos beszéd befogadása, a szavak közápóra okozta fájdalom és a csend iránti vágy váltja ki a gombaszakértő feleségének tettét, férje megmérgezését (*A gombaszakértő halála*), a záró *La strada*-ban egy évtizedek után szülővárosába, Marosvásárhelyre visszatérő tanárnő ered egy régi, életét azóta is végigkísérő emléke, az *Országúton* megszakadt vetítése titkának nyomába, amely mögött voltaképpen a mozigépész szabadságvágya, jelképesnek is tekinthető lázadása állt. A két szöveget a repülés – egyébként vissza-visszatérő, a címadás jogosságát is megerősítő – motívumai ugyancsak rokonítják: előbbiben a vizsgálódó nyomozó az égi kondenzcsíkokat fürkészi, a hazatérő erdélyi asszony argentin férje pedig végül a perui légitársasággal repül el Limába. (A figyelmes olvasó több hasonló elemet felfedezhet, a szögektől az operaéneklésen át a halottakkal beszélgetésig.)

Ide köthető a *Peruvian Airlines Művésztelep* egység is, az egyetlen, amely nem egészében egy jellegzetes darabjától nyerte címét – a változtatás oka, azon kívül, hogy így kétségtelenül jobban hangzik, nem válik egyértelművé –,

éppen e novella kapcsán. A *Peruvian Airlines* történetében ugyanakkor Zsolt hazugságai közül csupán az egyik, hogy féltetvére lett „az év légiutas-kísérője” és ezért jutalmul Dél-Amerikába repülhet, fontosabb a szándék, amellyel az elképzelt eseményekről próbálja elhitetni, hogy valóságosak, mintegy (sikertelen) felkészülésként az írói pályára. S hasonlóképpen csalódás, valójában család köre épül a *Reimer verse* (a színész a helyi hatalom eltiltja az élete részévé vált vers elmondásától), *Az úr operaénekes lesz* (az ötven év utáni randevúra hívás csupán egy porszívó eladása miatt történik) vagy az *Iván* (a feleség nem elhunyt férje sírjához, hanem régi közös helyeikre jár) szüzseje is. Míg a talán kevésbé sikerült *Egy postamester balladáját* követően az idősek szomorú sorsát, elhagy(at)ottságát jeleníti meg hitelesen *A mai menü* (a kötet egyik legjobb darabja), ahol a baleset miatt végre egyszer időben és melegen érkező ebéd is örömet okoz, a kedves Sinatra-dal újra- és újrachallgatásával a múltat feltámasztó, búcsút megszépítő *Idegenek az éjszakában*, valamint a temetés megtervezésével a *Koszorúk*. Feloldásként jó érzékkel kerülti e sor végére a *Szakmai érdeklődés*, amelyben az egyik hamvasztó látogatását vélik a családtagok az eltávozott (nagy)apa utolsó üzenetének, síron túli tréfájának.

A repülés az *Árnyékos oldal* egységet záró, *A görög szélhámosban* is feltűnik, humorosan, a gépből kibocsátott ürülékkel betérített ember háromszor (hangsúlyosan) idézett esetének elbeszélési kísérleteivel. Ám itt sem az válik dominánssá, hanem a múlt jelent is meghatározó szerepe. Két öreg régi, nő miatti viszállya vezet az unoka bosszújáig (*A legkisebb Góri*), másutt az anya örököül hagyott kulcsa nyitja a volt szerető fényképét rejtő fiókot (*Apokalipszis*, 67595), élethosszig elkísér az egykori tanítónő feddő mondata (*Egy jó ember temetése*), családokat fűz össze és választ el a félrelépés és beszerzés (*Az árnyékos oldal*), kiderül, hogy az apát és fiát egyaránt megcsalta felesége (*A beavatkozó fél*), az elhagyott férjhez „beszél” a kómába esett asszony (*Jakabné haza akar menni*).

Ahogy *A legkisebb Górt* a járvány, a *Kati és a néger* fejezet nyitódarabját (*Plüss*) az ukrainai háború, a záró, címadót pedig a migráció „tapasztalata” hatja át. Emellett, a kevésbé ideillő *Nem történik semmi* kivételével, az egység a női sorsokra helyezi a hangsúlyt. Az említett *Plüss* Zsazsájánál barátnője férjének kedvessége okoz

változókorai meneszt, míg a *Meleg* magatehetetlen, idős főalakjával a lakásba visszajáró betörő törődik saját családjánál jobban. Ám a férfiak hatása, szerepe összességében sokkal inkább negatív: hol a szájuk jár el (*Kati és a néger*), a boldogság útjában állnak (*Szőke*), hol hazudoznak, rossz hírt keltenek (*Sárga Lada*), agresszív (*Karácsony otthon*), maguk válnak minden rossz okozóivá (*Segíteni a borzon*).

A *Szép csöndben egy utolsót szűrni* novellái – végül – egészében mai problémákat érintenek, a világban eluralkodó rosszal szembesítenek. A *Fehér* lelőtt rókiája, a *Penge* ferde keresztje e tekintetben akár jelképek is lehetnének. Fiatalkori bűnözés, rendszeres kifosztás (*A kis Szabó*), családon belüli erőszak (*Szüllői értekezlet*), sőt szülőgyilkosság (*Szép csöndben egy utolsót szűrni*), a *Kati és a néger* című írásban is megjelenő, idegenekkel szembeni bizalmatlanság, a más

kultúráktól való félelem (*Hafsa*), a menekültek bántalmazása (*Penge*), a nekik szánt adományokkal visszaélés (*Szőcske*) mind-mind jelen vannak itt. Verésért verés jár (*A kis Szabó, Szüllői értekezlet*), gyermekrablásra a ház felgyújtása a válasz (*Szőcske*), az apai mintát követve a lány megkéseli, szíven szúrja édesanyját (*Szép csöndben egy utolsót szűrni*). Az egyetlen tiszta alak a *Fehér* doktornője, aki a járványhelyzetben próbál helytállni, életet menteni, hogy végül elveszítse régi szerelmét, a hozzá szegődött rókával pedig a kórház őrzésére rendelt katonák végeznek.

Darvasi László új kötete tragédiák, megtört kapcsolatok, szomorú sorsok könyve. Ám ahogy sötét égen a repülőgép fénye, novelláiban is felvillan egy másik, jobb élet lehetősége és reménye. Záratai ezért sok esetben beszédesen nyitottak – hiszen lehet másik róka és a ferde kereszt is kiegyenesedhet.

HERVÉ LE TELLIER:

ANOMÁLIA

FORD. GULYÁS ADRIENN. PARK KIADÓ, BUDAPEST, 2021

Radvánszky

Anikó

Az emberiség jövőjére vonatkozó elképzeléseket illetően a kutatók előrejelzésein túl komolyan vesszük-e a szépirodalom prognózisait? Ha igen, Hervé Le Tellier 2020-ban Goncourt-díjjal kitüntetett regénye különösképpen izgalmas olvasmányunk lehet. E spekulatív fikció ráadásul tökéletesen elbizonytalanít bennünket, hogy a lehetséges jövőnket vagy az egykori múltunkat mutatja-e be számunkra. Cselekménye ugyanis a könyv megírását és első megjelenését követő évben, azaz 2021-ben játszódik, ám a benne feltárolt virtuális tér a valóságról alkotott téridőbeli bizonyosságainkat s vele világunk ideáját tökéletesen megkérdőjelezi.

2021 júniusában egy rendkívüli esemény forgatja fel a Párizs–New York repülőjárt utasainak életét. A gép hatalmas jégesőbe és valószínűtlen erősségű turbulenciába kerül. Miután kiér belőle, szeretne leszállni New Yorkban. Csakhogy ekkor kiderül, három hónappal azelőtt, márciusban pontosan ugyanez a gép, ugyanez a kapitány, ugyanezekkel az utasokkal (szintén egy különlegesen ritka erősségű viharrá átvészelve) már egyszer megérkezett New Yorkba. A gépet átirányítják egy katonai támaszpontra. A gépen tartózkodó kétszáznegyven utas hasonmását gyorsan elkülönítik egy hangárban, míg a világ vezető politikusai és tudósai lázasan keresik a megoldást. Különböző hipotéziseket állítanak fel a rejtélyes megkettőződés magyarázatára, s végül arra a megoldásra jutnak, hogy mindez

csakis akkor lehetséges, ha egész világunk egy számítógépes szimuláció terméke.

A regény fikciója egy – a cselekmény ismeretében óvatosságra int a szóhasználat – valóságos tudós, Nick Bostrom tudományos körökben jól ismert hipotézisének alapszik. Az Oxfordi Egyetem filozófiaprofesszora szimulációs hipotézisként elhíresült gondolatkísérletének lényege: jelenlegi fejlettségünk és a technológiai fejlődés gyorsasága alapján valószínűsíthető, hogy a jövőben szinte korlátlan számítógépes memória áll majd a rendelkezésünkre. Ekkor a virtuális világalkotás képessége is olyan szintre fog lépni, hogy képesek leszünk a valósággal teljesen megegyező, hatalmas szimulációk létrehozására. Ha az emberiség eléri ezt a kort (vagyis ha nem halunk ki korábban), valószínűleg felmerül az az igény is, hogy szimulációként a múltunkat is megjelenítsük. Ezzel megtudhatjuk, hogyan éltek pontosan az őseink, vagy megnézhetjük, hogyan alakult volna a történelmünk, ha bizonyos dolgokat másképp csinálunk. Vagyis választ kapunk a „mi lett volna, ha...?” történelmietlennek tűnő kérdésére. Bostrom hipotézisének legmeglepőbb eleme, hogy nem zárható ki, ezek a szimulációk már régen zajlanak, mi pedig benne élünk az egyikben. A szimulációs hipotézis – melynek csinos képletével a regényben is találkozha-

VIGILIA

479

tunk – a tudományt megjelenése óta foglalkoztatja, leginkább azért, mert ez idáig nem sikerült megnyugtatóan cáfolni.

Le Tellier regénye kétségszerűen abba a poszt- és transzhumán kontextusba íródik, amely az ember helyzetét járja körül a 21. századi ontológiai-episztemológiai, tudományos és biotechnikai változások tükrében. Abba a kontextusba, amely eleve heterogén, lévén rendkívül széttartó beszédmódokat – a posztmodern teoretikusok gondolatmeneteitől, a pszeudovallásos dogmák, illetve a legújabb természet- és kultúratudományos kutatások eredményein át a futuroológiai spekulációkig – integrál. Az *Anomália* történet-szövege maga is különféle műfajokat (thriller, detektív-, lélektani, illetve szerelmi regény) idéz meg, legerőteljesebben talán a cyberpunkot. Azt a posztmodern sci-fi műfajt, amely az 1980–90-es években a késő kapitalista, posztindusztriális, média uralta nyugati társadalmak tapasztalatkincsének technológiai vonatkozásait kutató regények hosszú sorát létrehozva szinte mozgalom-má nőtte ki magát. Ahogy a műfaj egyik alapvető művében, Neal Stephenson *Snow Crash* című könyvének központi metaforája szerint az emberek számítógépek, és a szoftver programozásának képessége a felettük való uralmat jelenti, az *Anomáliában* az emberek matematikai programok, akiknek valamiért át kell jutniuk egy szimulációs próbán.

Szerzőnk az ember és technológia megváltozott viszonyának kérdésében leginkább arra koncentrál, mi történik akkor, ha kétszáznegyven embernek a saját hasonmásával kell találkoznia, együtt élnie. A „mi lett volna, ha...?” kérdése három hónap időtárlatában bomlik ki, és a transzhumanista vízió a Doppelgänger témakörére fut ki. Három hónap alatt az életben döntő változások mehetnek végbe. A repülő utasai közül tíznek a sorsába nyerünk bepillantást. Van közöttük, aki gyors lefolyású rákban meghal, van, akit elhagy a szeretője, várandós vagy épp öngyilkos lesz. Pszichológusok hada dolgozik azon, hogy a szereplők ne pusztán annak a tudatát legyenek képesek elviselni, hogy programok, hanem egyúttal azt is, hogy innentől belőlük egyetlen szimuláción belül kettő létezik. Persze azt nem tudjuk meg, hogy miben áll a feltételezett szimulációs próba, de a szereplők embert próbáló nehézséggel állnak szemben. A hasonmásukkal meg kell osztaniuk teljes egzisztenciájukat: nemcsak házukon, munkájukon és bankszámlájukon, de férjükön, titkos szeretőjükön és gyerekeiken is.

Az érzelmek mindent visznek ebben az egyébként sok humorral is megírt, fordulatos cselekményű, nyilvánvalóan sikerkönyvnek szánt regényben, ami nem kis mértékben eltávolítja az olvasótól a poszt- és nonhumán világ amúgy nagyon is szorongásos vízióját.

Míg a klasszikus sci-fi narratív szempontból a 19. századi pozitívizmus tudományba vetett hitében fogant realista regényt tudhatja legközelebbi rokonának, a posztmodern cyberpunk egy olyan esztétikába és látásmódba olvad bele, amelynek központi előfeltevése a bizonytalanság. Ez a bizonytalanság, egyebek mellett, a narráció és a cselekményszöveg felől nézve meghatározó cyber- vagy paratér kronotopikus sajátosságaival is összefügg. Mi sem mutatja ezt jobban, mint hogy Le Tellier repülőgépén – micsoda meglepetés – egy író is utazik, nevezett Victor Miesel, aki a márciusi vihar után földet érve különös kedélyállapotban megírja *Anomália* című regényét, majd öngyilkos lesz. Az irodalmi gépezet rögzvet lecsap a szenzációra, és a tragikus végkifejlettől nem egészen függetlenül a (200 000 példányban megjelenő) könyv kirobbanóan sikeres lesz. Az eladdig csak mérsékelt sikereket aratott író posztumusz díjakkal tüntetik ki, rajongóiból nevét viselő társaságok alakulnak stb. A júniusi gépen ülő szerzőnek (aki tehát nem írt ilyen címmel regényt) ölébe pottyan az irodalmi siker, és az a körülmény, hogy halála után mintegy „feltámad”, csak tovább növeli a szenzációt körülötte. „Az *Anomália* az ön könyve?” – szegeznek neki a kérdést a kiadó által Victor Miesel kettős élete címmel megrendezett nemzetközi sajtótájékoztaton. „Mit ért azon, hogy az »enyém«?” – érkezik a válasz.

Itt természetesen nem csupán egy a valóság és fikció elkülönítését megkérdőjelező metalepszissel, hanem az irodalmi térben megjelenő szimulációs logikával is találkozunk. Ha Boston hipotézise megállja a helyét, a recenziónk tárgyát képező *Anomália* című regény csak a lehetséges könyvek egyike a reálisnak hitt világunkat kizökkentő és az emberi identitást alapvetően megkérdőjelező virtuális technológia anomáliájáról. A párhuzamosan futó világok egyikének könyve, amely a maga módján, a virtuális és fikatív dimenzió összekapcsolásával segítségünkre lehet a ránk váró elképzelhetetlen elképzelésében.

SOMMAIRE

RELIGION ET ÉCONOMIE

László Zsolnai: Religion et économie Laura Sarolta Baritz OP – Tibor Héjj – Roland Ferenc Szilas: L'enseignement social de l'Église catholique et son application dans la vie économique András Ócsai – Kálmán Kelemen: Éthos hindou en gestion économique Gábor Kovács – Zoltán Valcsicsák: Modèles d'économie bouddhiste et le concept du Bonheur national brut Entretien avec Markus Enders et Boris Wandruszka John W. O'Malley SJ: Comment les papes sont devenus si puissants et comment le pape François a pu inverser la tendance Czesław Miłosz: Angoisse

INHALT

RELIGION UND ÖKONOMIE

László Zsolnai: Religion und Ökonomie Laura Sarolta Baritz OP – Tibor Héjj – Roland Ferenc Szilas: Die Soziallehre der Katholischen Kirche und ihre ökonomische Anwendung András Ócsai – Kálmán Kelemen: Hinduistisches Ethos im ökonomischen Management Gábor Kovács – Zoltán Valcsicsák: Modelle der buddhistischen Ökonomie und das Konzept des Bruttonationalglücks Gespräch mit Markus Enders und Boris Wandruszka John W. O'Malley SJ: Die Genese der päpstlichen Macht – kann Papst Franziskus den Trend umkehren? Czesław Miłosz: Angst

CONTENTS

RELIGION AND ECONOMY

László Zsolnai: Religion and Economy Laura Sarolta Baritz OP – Tibor Héjj – Roland Ferenc Szilas: The Social Doctrine of the Catholic Church and Its Application in the Economy András Ócsai – Kálmán Kelemen: Hindu Ethos in Economic Management Gábor Kovács – Zoltán Valcsicsák: The Models of a Buddhist Economy and the Concept of a Gross National Happiness Interview with Markus Enders and Boris Wandruszka John W. O'Malley SJ: How popes became so powerful—and how Pope Francis could reverse the trend Czesław Miłosz: Anxiety



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

Kelemen János:
*Draskóczy Eszter – ALVILÁGJÁRÁSOK ÉS POKOLBELI
BÜNTETÉSEK*

RABSZOLGASÁG NAPJAINKBAN
EGYHÁZ ÉS NEMZET

2023 május

Máthé Andrea:
Radnóti Sándor – A TÁJ KELETKEZÉSTÖRTÉNETEI
Bakonyi István:
Halmi Tamás – AZ ÉKSZERTEKNŐS ÉS AZ ABBÉ

*Bartusz-Dobosi László, De Coll Ágnes,
Magyarics Tamás, Máttyus Norbert,
Röhmig Eszter, Völgyesi Orsolya
és Windt Szandra tanulmánya*

Szemes Péter:
Darvasi László – AZ ÉV LÉGIUTAS-KÍSÉRŐJE

*Győri László, Horváth Florencia,
Jász Attila, Jászberényi Sándor
és Tomaji Attila írása*

Radvánszky Anikó:
Hervé le Tellier – ANOMÁLIA



ISBN 977 004 260 200 5 23005 1200F7

nka
Nemzeti Kulturális Alap



MINISZTERELNÖKSÉG