

HOLMI

XI. évfolyam 7. szám

1999. július

Szerkeszti: Réz Pál (főszerkesztő), Domokos Mátyás (széppróza),
Radnóti Sándor (bírálat), Várady Szabolcs (vers),
Fodor Géza, Szalai Júlia, Závada Pál

Szerkesztőbizottság: Bodor Ádám, Dávidházi Péter, Göncz Árpád,
Kocsis Zoltán, Lator László, Ludassy Mária, Petri György,
Rakovszky Zsuzsa, Tar Sándor, Vásárhelyi Júlia.
Tördelőszerkesztő: Környei Anikó. A szöveget gondozta: Zsarnay Erzsébet

TARTALOM

- Orbán Ottó:* Holtak szellemével társalog • 807
Petri György: Mosoly • 808
Tandori Dezső: „Mikor a bombák hullni kezdtek” • 809
Májusi óda • 810
Ottlik Géza: Továbbélők (IV) • 811
Gergely Ágnes: London • 837
Szabó T. Anna: Hold • 838
Hamu • 838
Sötétkamra • 839
Papp Zoltán: Schiller „Kallias”-a • 840
Friedrich Schiller: Kallias, avagy a szépségről (*Részletek*)
(*Papp Zoltán fordítása*) • 842
Imre Flóra: Pénélopé ráismer Odüsszeuszra • 865
Fischer Mária: Visszatoltnak az évek • 866
A nóta sem ugyanaz • 866
Méhes Károly: A szakáll – másodszor • 867
Vörös István: Kérdések a mélybe • 870
Tatár Sándor: A vén sziszegve eljött... • 871
Kiben a szerző szerez, a hajnal zengedez,
és halál a pesszimistákra! • 872
Sajó László: Egy kép • 873
Pék Zoltán: Temetóműszak • 874
Szentjánosbogarak az üvegben • 878
Határ Győző: Az emberiség gyermekkertje • 880
László Noémi: Nekrológ • 891
Filmkocka • 892

- Mecseki Rita Eszter*: Tájékoztató • 893
Tatjana leveleiből • 893
Márton László: Megosztottság (I) • 894

FIGYELŐ

- Németh G. Béla*: Küzdelem egy hiteles magatartásért
(Pap Károly: Azarel) • 908
Kontler László: Hahner Péter: Thomas Jefferson
és a francia forradalom • 910
Harmat Pál: Lehetetlen história (Alekszandr Etkind:
A lehetetlen Erósza. A pszichoanalízis
története Oroszországban) • 915
Radnóti Sándor: Találtam egy könyvet. Az írástudó
(Hegedüs Géza: Az írástudó) • 917

A *Holmi* postájából

- Kisbali László*: A filológia bosszúja II • 920
Kulcsár-Szabó Zoltán: Bosszú és filológia • 943

Megjelenik havonta. Felelős kiadó: Réz Pál. Vörösmarty Társaság
Levélcím: HOLMI c/o Réz Pál, 1137 Budapest, Jászai Mari tér 4/A
Terjeszti a Nemzeti Hírlapkereskedelmi Rt., a regionális részvénytársaságok
és a Sziget Rehabilitációs Szövetkezet
Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt.
Előfizethető még postai utalványon Závada Pál címén (1092 Budapest, Ráday u. 11–13.)
Előfizetési díj fél évre 960, egy évre 1920 forint, külföldön \$35.00, illetve \$70.00
Nyomtatta az ADUPRINT Kft. Vezető: Tóth Béláné

Orbán Ottó

HOLTAK SZELLEMEVEL TÁRSALOG

Szólítva őt egy verssorát idézem:
 „Csak azt feledném, azt a franciát...”,
 s az évtizedek rossz szigetelésén
 kétszázhusz volt nyila villámlik át.
 Túlhan a járdán föltűnik Pilinszky,
 kockás kabátban, ég és föld között –
 látom, arcán a lázas elveszettség
 őszes borostaként kiütközött.

Köröttünk örvény, a hatvanas évek:
 gyér forgalom, vodkaszag, vak remény;
 nem ölték meg s nem öltük meg magunkat –
 Isten hordott minket a tenyerén.
 Túléltünk háborút, italt, szerelmet,
 most egy kicsit ejtőzni akarunk,
 ki egy szál deszkába, ki meg az égbe,
 kapaszkodunk, míg bírja a karunk.

Költőnek ezenfelül ott a verse,
 a gyulladt seb, mely lüktet s nem lohad,
 de láza megbokrosítja a ritmust,
 e rögeszmés, szárnyas versenylovat,
 hogy száguldozzon, mint a hurrikánok
 a karibi partokon s a prérin át,
 s patájával dobogja és dobolja:
 „Csak azt feledném, azt a franciát...”

Minek folytassam? Valaha a versünk
 életmentés volt, ma csak pipere.
Franz! Szia, fogoly! s más ilyen nyalánk vicc,
 míg süvítünk az űrbe kifele,
 s a terepet átadjuk a szövegnek,
 melyben buján párzik szóval a szó;
 és hallhatjuk makogni gépeinket,
 mint majmot az Afrika-utazó.

Nagy költő s balfácán egy porhüvelyben!
Esendő, nagyon is világi szent,
aki a Koponyák Hegye helyett a
báli szezonban inkább bálba ment;
János, kit jelenések látogattak,
de aki hétköznapi csak Jancsi volt –
bámulja teremtményét a teremtő,
sámán a tüzet, melyet ő csiholt.

Petri György

MOSOLY

Meg fogok halni. Nem is oly sokára.
S ez olyan könnyű szédülettel tölt el,
mint ifjúkoromban – kezdő dohányost –
az erkélyen reggelente leszivott
első néhány slukk. Ez azóta elmúlt,
persze, ahogyan elmúlt annyi minden.
Hovatovább csak egy maradt velem,
de az igen, Istennek hála érte!
A szem mohó, éhes kíváncsisága,
a nézés gyönyöre, hogy minden látvány
a maga más-más módján színöröm:
egyforma szép a szurok és a csurgatott méz,
és egy kazánház tekergő csövei
burkolva üvegyapottal és sztaniollal.
Vagy egy tengersizem türkizcsöndje kék fenyők közt
és a levegő üveghidege. Egy eldobott
üres cigarettásdoboz céltalan zörgő
összevissza szálldosása az út betonján
a változó szél szeszélye szerint. A mosoly
egy besüppedt inyú fakó banyácska arcán,
a szemzugában sárga gyantacseppként megülő könny,
valamint a feszes húsú ifjú leány
csöppnyi tokája, fogainak kimutatott fehérje,
miből, bár csak egy kissé, túl sokat mutat,
ám ez nem baj: a szépség
fűszere és forrása – a hiba.
De nemkülönben a munkásasszonyok visszeres lába,
és a piacon a halárusnő pontyvértől és harcsanyáktól
iszamos, félig elfagyott, szederjes, lilás keze –
Mert az angyal a részletekben lakik.

Tandori Dezső

„MIKOR A BOMBÁK HULLNI KEZDTEK”

Fájdalom, in mem. Vas István

Mikor a bombák hullni kezdtek,
Nem voltunk már ugyanazok,
Azok voltunk, akik úgy nem lehetnek,
Ahogy a csak régi halott.

Tudtuk, hogy a nyomorból lopott jószág
A másik fél friss ereje,
Arroganciája révén valóság-
Mástitó mázzal vonja be

Hajszálainkat is. Mint a fémszálak
Az előző háboruból,
Mint ahogy rosszkedvvé összeállnak
Mind, amik nem lehettek volna jól,

Mert hazugságok voltak. Odadobottak,
Most egyszerre némi haszon
Adódik belőlünk, s akik a Múltat
Nem ismerik, a borzalom

Töretlen csodájú, vak tükrét látják,
S bármi igaztalanság, szörnyeteg
Történet parancsolja „Megállj!”-át,
Csak boldogtalan törtéket

Ismer majd a nyugvó gyalázat,
Ez lesz övé, és nem törődik –
Az sincs, hogy „vele”, nincs „alább ad”,
Mert eljutott a várt fölényig:

Az erősebb megszegyenül az ocsmány
Gyengültén, ennyi a világrend,
És nincs, ahogy e rózsza-kocsmán
Túlláss, és nincs mi-hova átment,

A sirkeresztek, a szörny-megszokások,
Ahogy az ember szive reszket,
Nem is reszket, keletire nyugati átok
Nyílt, ahogy a bombák hullni kezdtek.

1999. május 13.

MÁJUSI ÓDA

Töredék

Még mindig Vasnak (és Radnóti Miklósnak)

Ahogy el kellett volna söpörni,
nem lassan letörni.

Ennek ittuk meg a levét.
Nyomorultul bár, de elég

lehetett volna.
De mindig van réteg, mely virulna, mint a rózsza,

akár rohadtan is a dombon.
Emlékszem a ponton-

hidakra, az égett birkaszagra,
járgányok fekete-alakba

görbült testeire,
de az emlékek nem tartoznak senkire,

az emlékek senkit sem érdekelnek.
Átok nehézkedés, valami *mellett*

nyomulsz már csak a földbe, nélkülem.
„Föld, föld!” Kolumbusz–Odüsszeusz, betapasztom fülem,

befogom az igazságos háború bűzétől az orrom,
és mocskot látok csorogni körben minden balos ormon:

balsors, akit régen tép, kit a Régen
foszt ki az Új nevében,

ó, Város, technizálódó sivár-
ságodra fröccsen a májusi sár,

de áldalak, ha így maradsz csak fürtelemre,
nem válsz azzá, mit fel nem foghat az elme,

ám hogy rettegjünk ettől ennyi silányság
nyomán, csodálad-e, hogy utálják,

akik utálják, és rossz a kedvünk,
az egy-unt nincs együtt, s nincs hova felkerekednünk,

mint hitvány szám-aprójának, ami marad,
és megtölti irdatlanul a számoszlopokat,

számoszlopok és tűoszlopok, a megjövendőlt
zagyvaságban nem hittem soha, ami engem eltölt,

utálat. Rá az utóélet csak az élet,
az elő-állat ily utó-szörnyeteggé lett.

Minden jót kívánhatnak egymásnak a felek.
Mindkettő azt tette, amire lett

– a jelek szerint.

De hogy jövök hozzá, hogy szívem és gyomrom undorral és
iszonnal félve kering?

Ottlik Géza

TOVÁBBÉLŐK (IV)

Második rész (1926)

1

A hetek, hónapok, évek fénytelen vizein mindig valamelyik szünidő szigetecskéje felé hajóztak. Egyiktől a másikig; a háborgó, parttalan szürkeségben szilárd világítótoronyként álltak ezek a karácsonyi, nyári, húsvéti szabadságok. „Szabadság!” – már tíz nappal előtte felrajzoltak a táblára mindegyik tanteremben egy felkiáltójelet, hogy aztán naponként egy újabb betűt tegyenek elébe, míg csak – így visszafelé – az egész szó ki nem íródik. Az izgalom már a felkiáltójelnél megkezdődött, s ahogy nőtt a felirat, „ság!”, „adság!”, „badság!”, nőtt a feszültség is. Bármilyen tűrhetetlenné vált a várakozás láza, különös módon mindig tudott még fokozódni, lehülés és kijózanodás nélkül, és bármilyen képtelenül felajzott igényekkel kezdték meg valamelyik hosszabb vagy rövidebb szabadságukat, sohasem csalódtak benne.

Este indult a vonatjuk mindig, s egész éjszakai utazás után reggelre értek Budapestre. Mozdonyfüst, lámpák a ködben, rohanás a sötétségen át a táguló világ felé, átdübörögve pirkadatkor a vashidakon; aztán a pályaudvar üvegkupolája, villamosok, aszfalt, az otthoni szobák, az otthoni ajtók rézkilincsei, a fürdőszoba ismerős szaga,

emberek, élet, utcák, mozik, kirakatok... Damjáni elszibbadt érzékszerveiből kioldódott a görcs, s levette magáról, mint a kincstári alsóruháit, a gondokat, bajokat, félelmeket, megint tudott figyelni a világra.

Sokáig nem volt semmi más útmutató fényük, mint ezeknek a szabadságoknak a világitótornyai; megszabadulni Schulzétól, éhségtől, álmoságtól, hajszoltságtól, rettegő résen állástól, aggodalmaktól; Damjáni az egész hányatott hajózás célját, irányát csak ebben tudta látni. A világ érdekes, szép, izgalmas, tele van jó dolgokkal, csak szabadság kell hozzá, hogy mindezt egyáltalán felfoghassa, érzékelhesse.

Az idő tengere azonban végtelennek látszott, s ha elhagyták valamelyik szabadság tornyát, egy-két nap múlva már minden fénye elenyészett. Azonkívül másképp is telt az idő. Üresek voltak a napok, és egymásra rajzolódtak, ha visszagondolt rájuk Damjáni, három hónap három napnak tetszett a múltból. A jelen pedig fordítva, mintha megállt volna, egy-két óra hosszú heteknek tűnt vánszorgásában. A szabadság néhány napja viszont évekre tágult ki az emlékezetében, de ha benne járt, úgy megszaladt vele, hogy szinte észbe sem kaphatott, máris véget ért.

Czakó, ha elfogta a mesélőkedve, a délutáni tanulási órák alatt a szabadságain történt dolgokra tért mindig vissza, s kifogyhatatlanul áradt belőle a mondanivaló, rekedtes hangján, ravaszul csillogó szemmel hajolva Damjánihoz, és nem törődve azzal, hogy ismétlésekbe bocsátkozik, s hogy végeredményben se füle, se farka nincs a történeteinek. Istenes Danival Damjáni sokkal szívesebben beszélgetett. Ő is otthoni dolgokról beszélt – a Rudas-fürdőről, a bátyjáról, más civilekről, hogy legalább képzeletükben számon tartásuk az a másik világot –, de másképpen, mint Czakó. Eleven volt, amit mondott, anélkül, hogy áradozó, ömlengő lett volna. Ebből a fiúból hiányzott minden erőszakosság; nem volt könnyű barátságot kezdeni vele, de Damjánit vonzotta valami hozzá.

– Mondd el az „ereklyét” még egyszer, Praxedes – kérlelte.

Istenes készségesen elmesélte, újra meg újra. Volt egy osztálytársa az elemi iskolában, aki tollbamondásnál egyszer „Mátyás király ereklyéi” helyett azt írta: „Mátyás király erkélyei”. A tanító kijavította, mire a gyerek méltatlankodva így szólt: „De hát annak nincs semmi értelme, hogy ereklye!” Az osztály nevetni kezdett, és a tanító dühbe gurult: „Ereklye? – mondta fenyegetően –, ereklye, ereklye? Nyakleves!” – így zárván le az ügyet.

Istenes, miközben mesélt, akaratlanul utánozta a gyerek, majd a tanító arckifejezését, mozdulatait, hangját; szándék nélkül, vázlatosan, de olyan mulatságosan, hogy Damjáninak sokszor egészen váratlanul eszébe jutott a történet, s ha barátja mellésodródott vacsoráról kifelé jövet, fülébe súgta: „Ereklye? Nyakleves!”

Hogy ez a számaráság tulajdonképpen mit jelentett nekik, mit rejtett magában, azt évek múlva, megint egyszer egy nehéz órában érezték a legvilágosabban.

1926 februárjában történt az Öttevényi-eset. Hideg, kedélytelen tél volt. Merényiék, hosszabb szünet után, újra bevezették azt a szokásukat, hogy erőszakkal elvegyék hol ettől, hol attól a reggelizéshez kapott fehér fél cipóját. Ez fájdalmasabb veszteség volt, mint ahogyan első pillanatban látszik. A meleg kávé rendkívül jólesett a friss kenyérrel, többet ért három ebédnél, nélküle viszont üres kis lötyty volt mindössze, amely átjárta ugyan a gyomrot, de csak azért, hogy felizgassa és kielégületlenül hagyja. Egy reggel a himlőhelyes képű Végh, Merényi meghitt csatlósa, aki a zenekari esztrád egyik asztalánál ült, áthajolt a fakorlátan, s a közvetlenül mellettük levő, két lépcsőfokkal alacsonyabb szinten álló asztalról vaktában elragadott egy fél cipót. Történetesen Ötte-

vényiét. Végh kenyerét eredetileg Homola vette el, aki lusta volt megfordulni, hogy a másik asztaltól szerezzon egyet, Végh azonban ezt nem engedhette meg magának, még a szomszédjával, Halász Péterrel szemben sem, sem pedig az asztaluknál ülő többi fiúval szemben, mert azok meg, öten, a hatodiknak és hetediknek, Merényinek és Burgernak önként adták oda egy-egy reggeli kenyérüket, egymás között naponta cserélve az adózó szerepét. A rendszer új volt, mindössze egy hete léptette életbe Merényi. A többi asztalt csak annyiban érintette, hogy Homola hol innen, hol onnan harácsolt magának egy-egy fél cipót, és sokan még nem is tudtak az egésről. Ötvevényi azonban tudott róla, s bármennyire elhúlt a vére, Végh ténykedésével be lett volna fejezve a rövid zsákmányolási sorozat, ha Gereben be nem avatkozik.

Gereben Énok már néhány napja figyelte a Merényi-asztalnál történő új dolgokat, s most félretolva Ötvevényit, odaállt a korláthoz, s megérintette Végh karját.

– Add vissza neki – mondta.

Gereben helyzete egészen különleges volt. Már jó egy éve, hogy kivált Merényiék közül, s meglehetősen érthetetlen módon Szebek Miklóssal kezdett barátságot. Nem vett részt többé semmiben a hatalmasok oldalán, de nem is avatkozott bele a dolgukba; tekintélyének emlékével valami sajátságos területenkívüliségben élt köztük.

– Te! – rántotta meg még egyszer Végh karját. – Add vissza, mert szétverem a pofádat.

Látszott, hogy nem tréfál. A körülállók meglepetve figyeltek fel a váratlan közbelépésre. A himlőhelyes Végh is elbámult, de mielőtt bármit szólhatott volna, Gereben átnyúlt a korláton, megragadta a cipót, és visszarakta Ötvevényi csészéje mellé. Vigyáztt vezényeltek, belépett a napos tiszt, majd megkezdődött a reggeli. Evvel Gereben részéről véget ért az ügy, Ötvevényi számára azonban csak most kezdődött el.

A himlőhelyes Végh ezen a reggelen kenyér nélkül maradt. Beesett mellű, penészes fehér, izomtalan húsú fiú volt, aki alattomos ravaszságával férközött be Merényiék kegyeibe; gyűlölte Gereben Énokot. Most kapott egy lökést, hogy nyíltan ellene forduljon; de olyan mélységesen gyűlölte, hogy vonakodott még önmagának is bevallani ezt a gyűlöletet. Irigylte. Míg ő kénytelen igekezni, ravaszkodni, hizelegni az ostoba Homolának, Gereben fütyül mindnyájukra. Gereben nemcsak testi erőben, hanem szellemekben is felülmúlta őket, már jó ideje háromgombos növendék volt, második a rangsorban; mindazonáltal nem lett volna nehéz tönkretenni; Végh mégis Ötvevényi ellen fordította a bosszúját.

A délelőtti szünetben már baljóslatú tárgyalások indultak meg. Merényi előbb Burgerral, aztán Homolával és Véghgel vonult félre, s látszott, hogy fontos dologról tanácskoznak, ha nem lehetett is megtudni, miről. Burger vörös arca megduzzadt a gondtól, s komor tekintettel jött-ment.

Az utolsó óra után hirtelen körülvették Ötvevényit.

– Mi az? Mit akartok? – kérdezte nyugtalanul.

– Szóval nem tudod? – mondta Merényi gúnyos lassúsággal. – Nem is sejtetted, mi? – Nem!

Pillanatnyi feszült csönd után Merényi intett Véghnek: „Kutassátok végig a fiókját”, aztán Ötvevényihez fordult:

– Lesz egy kis elintéznivalónk.

– Miféle elintéznivaló? – mondta a fiú méltatlankodva és kigyulladt arccal.

– Miféle? – Merényi térdével hirtelen hasba rúgta és egyidejűleg pofozni kezdte az összecsuckló Ötvevényit. A többiek is beavatkoztak, és percek alatt félholtra verték a

boldogtalant. Azután kiszórtak mindent a fiókjából, és széttaposták, összetörték, egy apró notesz kivételével, amelyet Merényi és Végh vizsgálgattak. Olvashatatlan feljegyzést találtak benne, és odaintették Ötvevényit.

– Mit jelent ez?

Ötvevényinek meg kellett magyaráznia. Aztán feleletet vártak a további kérdésekre:

– Mit beszélgettél tegnap este Szebekkel? Miről beszéltek a múlt este Gerebennel?

Kivel beszéltél még össze? Mire készültél?

A vallatásnak véget vetett Schulze érkezése. Merényi arca töprengő maradt ebéd után is; komolyan gyanakodott valami összeesküvésre, lázadásfélére. Általános feszült nyugtalanság támadt. Nemcsak Szebek Miklós félt, aki előreláthatóan sorra fog kerülni, hanem Damjáni is, Colalto is, a többiek is, mindnyájan: így terjeszkedett, sokasodott az a félelem, amely Merényi szívében született meg Végh koholmányainak hatására. Eddig még álmukban sem gondoltak arra a lehetőségre, hogy összefoghatnának Merényiék ellen.

Teljesen új fordulatot adott azonban az ügynek Ötvevényi vakmerő lépése. A délutáni szünet kezdete előtt a napos szokás szerint összeírta a másnap délelőtti századkihallgatásra jelentkezőket, s Ötvevényi feliratkozott a „panasz” rovatba.

– Ne viccelj! – mondta a napos.

– Írjál be!

– Ne marháskodj!

– Írjál be!

Nagyon jól tudták, hogy ennek a „panasz” rovatnak csak elvi jelentősége van, gyakorlatban nem fordult elő, hogy valaki panasszal élt volna, mert ez szigorú büntetéssel járt. Sem Schulze, sem a tisztek nem csináltak titkot belőle, hogy minden panasz alaptalannak fog minősülni, s így nem ajánlatos megpróbálkozni vele. Csak az üres rovat futott heteken, hónapokon, éveken át a kihallgatási naplóknak.

Most rövid vita után belekerült Ötvevényi neve. A napos kénytelen volt beírni; ahogy azonban elment a füzetével Merényi asztala előtt, a fiú kérdő tekintetére kötelességének érezte azt is, hogy közölje vele a dolgot: „Fel akar jelenteni titeket.” Mindezt nem lehetett ettől fogva visszacsinálni: a füzet Schulzéhoz, onnan a századirodába kerül, s Ötvevényinek másnap meg kell jelennie a kihallgatáson.

Damjáni látta, hogy valami történt, de még a parancskiadás után, amikor Schulze levitte a félszázadot sétálni, még akkor sem tudta pontosan, hogy mi a helyzet. Ámbár „oszolj”-ban mentek, nem volt kedve beszélgetni. Fázott. Két kezét belesüllyesztette köpenye zsebeibe, és lehorgasztott fejjel csoszogott a nedves avaron. Evvel a sétéval Schulze megint tönkretette a félórás szünetjüket; de persze rosszabb is lehetett volna. Az uszoda mögötti kanyarban érezte, hogy belerúgott egy szerecsendióba, s le akart hajolni érte, amikor Czakó melléje lépett.

– Hallottad? – súgta. – Ötvevényit?

– Mi van vele? – kérdezte Damjáni, s mégis meglátta az ázott levelek közt a dióját. Felvette, zsebre vágta. A rendkívül vastag, majdnem tömör csonthéj közepén, ha sikerül bicskával szétfeszegetni, parányi édes dióbél bukkan elő. Ezért nevezték szerecsendiónak; a park sokféle fája közül felének sem tudták a nevét.

Czakó január óta, amikor az énekkari próbákon újra összekerült Damjánival, kezdte felújítani két évvel ezelőtti barátságukat. Elmesélte, amit tudott az Ötvevényi-ügyről.

– Igaza van neki! – mondta Damjáni.

Czakó vigyorogva vállat vont.

– Semmi értelme a dolognak. Nem lesz belőle semmi.

– Lehet – hagyta rá Damjáni.

Még volt két tanulási órájuk vacsoráig. Amikor leültek a helyükre a tanteremben, Schulze eltűnt egy időre. Hogy Merényi és Burger is hiányzott, azt Damjáni csak akkor vette észre, amikor tíz perc múlva beléptek. Aztán Schulze Ötvevényit hívatta, majd amikor Ötvevényi visszajött, újra Merényit, ezúttal Véghgel. Nemsokára továbbadták a szigorú meghagyást, hogy senki nem állhat szóba Ötvevényivel. Egyáltalán nem szabad beszélni hozzá, sem kérdezni, sem felelni a kérdéseire.

Merényi azt sem engedte meg, hogy hozzáérjenek. Reggel a mosdóban visszarántotta Homolát, aki éppen félre akarta taszítani Ötvevényit egy csap mellől, szokása szerint, hogy ne kelljen várnia; délután pedig Zámencsik Bélát verte meg vonalzóval, mert valamit beszélt Ötvevényihez.

– Csak a könyvemet kértem vissza tőle...

– Térdelj le! – mondta Merényi.

– De csak a...

– Te! – mondta Merényi.

Zámencsik gyorsan letérdelt. Aztán Merényi további rendelkezésére négykézláb körüljárta a tantermet, ezt mondogatva közben hangosan:

– Én vagyok a leghülyébb barom. Én vagyok a leghülyébb barom.

Ámbár Zámencsikről neki is ilyesféle volt a véleménye, Damjáni mégsem érzett kedvet a nevetéshez. A többiek sem nevettek. Mintha egyedül Merényi őrizte volna meg a humorát. S úgy látszott, rajta kívül csak Ötvevényi az, aki meglehetősen közönyösen fogja fel az eseményeket, elsősorban saját kiközösítését.

Harmadnap ebéd után Damjánit is felrendelték az irodába ötödmagával. Valerián századoson kívül ott ült egy asztalnál Danilo főhadnagy is, mellettük pedig az írnoaltiszt és Schulze. A százados lapozgatott, aztán kérdéseket kezdett feltenni. Hallotta-e közülük valaki Ötvevényi növendéknek ekkor és ekkor tett kijelentését, amelyben fegyelmezetlenségre buzdít? Vagy máskor, egy másikat? Mondta-e ezt? Mondta-e azt?

Zavarodottan néztek egymásra. A százados mindenféle trágár, gyalázkodó és becsmérlő kifejezést idézett, amilyeneket mindnyájan állandóan használtak, de természetesen minden különösebb jelentőség és célzatosság nélkül. Valerián, látván habozásukat, erélyesebb lett.

– Mi az? Mások hallották, és épp maguk nem? – Kikeresett egy részt a jegyzőkönyvből, és olvasni kezdte: – „Púderes majomülep” és „Ne düljetek be annak a ronda hájfejű stricinek”... – A százados felnézett, és egyenesen Damjáninak szögezte a kérdést: – Ezt sem hallotta? És kire értette ezeket a szavakat Ötvevényi növendék? Nos? Csak mondja ki bátran. Halljuk. Kire értette? Nem tudja?

Schulze meg sem rezsent, úgy ült, mintha nyársat nyelt volna, viaszarccal. Danilo főhadnagy kedvetlenül forgatta a ceruzáját. Valerián csak néhány hónapja volt a századparancsnokuk; puha, kövérkés, mindig frissen borotvált és frissen púderezett képű ember. Gyakorlatokon ha odahívta magához a negyedéveseket, rögtön pihenjt vezényelt, és halk, közvetlen hangú beszédet intézett hozzájuk. „Fiúk, mutassátok meg, hogy tudtok, ha akartok. Én nem követelek semmit, a becsületetekre bízom, hogy hogyan fog menni ez a díszmenet. Nem is szaporitom a szót. Ha azt látom, hogy mindenki megteszi, ami tőle telik, jó barátok leszünk, és nem fogtok ráfizetni, ezt ígérem. Erre becsületiszavamat adom!” Beszéd közben folyvást dőlt orrán-száján a leszívott cigarettafüst.

– Feleljen!

– A százados úrra értette – mondta végre Damjáni halkán.

Nem volt benne egészen biztos, hogy nem lesz-e baj a feleletéből. Úgy látszik azonban, mégis jól ítélte meg a helyzetet. Valerián elnyomta a cigarettáját. Aláíratta mind az ötükkel a jegyzőkönyvet, aztán mehettek.

Negyednap Ötvevényit simán kicsapták. Hogy ennek így kellett történnie, ezt Damjáni magától értetődőnek érezte, noha hasonló vádak alapján – sorozatos fegyelemsértés, veszedelmes bomlasztó befolyás – akármelyiküket ugyanígy kicsaphatták volna. Ötvevényi azonban önszántából látszott kilépni az egész rendszerből, melyet Merényi-Végh-Schulze-Valerián alkottak, s amelynek végtére is megvoltak a maga játékszabályai. Damjáni azon lepődött meg, hogy a négy nap alatt, mialatt nem vettek róla tudomást, csakugyan milyen idegenné vált előtte is Ötvevényi. Mintha nem is lenne ugyanaz, mintha nem is lenne az az Ötvevényi, aki mindig hozzátartozott a századhoz, aki ősi alkatrésze a menetoszlopoknak, aki Zámencsik mellett ült a tanteremben, akinek Zsoldos a barátja, akinek megvolt a maga pontos helye közöttük. Most látni kellett, hogy egyszerűen levedlette, mint kígyó az egyik bőrét, egyszerűen elhagyta, mint az árnyékát, ezt az ismert Ötvevényi-létét s mindazt, ami meghatározta ebben a szerepében. Ő maga továbbra is létezett, csak számukra nem jelentett semmit, s kölcsönösen látszott, hogy az ő számára pedig ez a világ szűnt meg értelemmel bírni. Javában csomagolt a hálóteremben, amikor ebéd előtti kézmosáshoz betódultak a többiek. Halász Péter majdnem beleütközött, s hirtelen kikerülte, mint egy lámpaoszlopot; Ötvevényi pedig beljebb lépett, mint aki eső elől beáll a kapu alá. Megütni vagy kezét fogni vele annyi értelme lett volna, mint megütni vagy megsimogatni egy széket. Sem gyűlöletet, sem rokonszenvet, sem haragot, sem barátságot nem érzett iránta senki, s ő is a legteljesebb közönnyel nézte Merényit éppen úgy, mint Gerebent.

Damjáni megértette, hogy bármelyik pillanatban semmivé lehet tenni ezt a törekeny hálószerkezetet, ami idekötí, úgy, hogy ő maga tovább létezik, csak a szerepe szűnik meg, és a sokféle kapcsolat és vonatkozás, a ködös törvényféleségek pókhálószállai és légnemű abroncsai, a sokféle tartalom, a barátságok és gyűlöletek, vagy egyszerűen ismeretségek és ismerőségek mind tartalmatlan idegenséggé válnak. Ez az Ötvevényi most voltaképpen kezdheti előlről. Damjáni megértette őt, de a maga részéről nem lett volna szíve lemondani akár csupán egy ablakpárkány színének-szagának ismerőségéről sem.

A jegyzőkönyvek és a Merényi-hatalom megtorlásának félelmes siralomházi napjai után Schulze megtorlása következett, amiben még csak érdekesség sem volt. A meglazult fegyelmet helyre kellett állítani; általában, bármi történt, az büntetéssel járt. A délelőtti és a délutáni szünetek nyomasztó gyakorlatozással teltek el. Schulze a legkülönbözőbb szemléket rendezte este-reggel, egy éjszaka pedig, éjfél tájban, arra ébredtek, hogy égnek a villanyok, és a tiszthelyettes felöltözve áll a mosdóajtóban, s így ordít: „Föl! Riadó!”

Damjáni az első pillanatban azt hitte, hogy már reggel van. Aztán, ahogy ráeszmélt a helyzet rendkívüliségére, egy pillanatig azt hitte, csakugyan kígyulladt az épület. Vakon, ügyetlen ujjakkal próbálta befűzni a cipőjét; nem ment. Dobogni kezdtek a hálóteremben a futó lépések, mert aki elkészült, szaladt a folyosóra. Felrángatta magára a zubbonyt, köpenyt, s nem törődve a cipőfűzőjével, rohant a sorakozóhoz.

„Jobbra át! Indulj!” Ahogy kiértek a kapun, Schulze megállította a félszázadot, és a kapualjból kieső világosság felé fordulva megnézte az óráját.

– Több mint öt percig tartott – állapította meg elégedetten. – Tehát jót fog tenni egy kis élénkítő testmozgás.

A második emeleti ablaksor derengő kis fénye csak annyi volt, hogy aki felnézett, még tudta különböztetni az ablaküvegeket a faltól; a hálótermekben csak az éjjeli lámpák égtek, a többiek aludtak. A főállé vasoszlopos lámpái pedig mintha csupán érzékelhetővé akarták volna tenni a vaksötét éjszakát. Damjáni valami nedveset érzett az arcán, s megborzongott a hidegtől. Eső kezdene esni? Ahogy kettős rendekbe fordulva belépett melléje Istenes, észrevette, hogy közben megpróbált gyorsan lehajolni a cipőjéhez. Neki is lóg a cipőfűzője, gondolta Damjáni. Meglökte a karjával.

– Ereklje? – súgta oda, mert isten tudja, honnét, eszébe jutott az álmos és mogorva fiú réges-régi története.

– Nyakleves! – felelte Istenes, változatlanul álmos és mogorva képpel; mindazonáltal tökéletesen megértették egymást. Ez szerencse volt, mert több szót bajosan válthattak volna. Ahogy megindult az oszlopuk, Damjában hangtalanul nevetni kezdett valami, s míg fázósan és kényszeredetten lépkedett a beosztásában, tisztán érezte, hogy ez a sérthetetlen valami csak figyelni és fanyarul neveti Schulzét, önmagát, az egész nyirkos éjszakát.

2

Damjáninak tulajdonképpen Istenes volt a barátja, habár minden évben összevesztek egyszer halálosan, hogy hamarosan mégis kibéküljenek. Ebben az évben is így történt, még karácsony előtt. Egy asztalnál ültek az étteremben. A tálakat egy nagy gurulókoszin tolták be, s az asztal végében ülők rendszerint némi közelharc és csöndes marakodás árán kaparintották meg asztaluk számára a legnagyobb vagy legnagyobbinak vélt adagokat. Damjáni megfigyelte, hogy náluk Istenes sohasem iparkodik eléggé. A más asztalnál ülők rendszerint elhalászták előle a púposabb császármorzsa vagy sokkás kockás tálakat; nem szeret részt venni a tülekedésben. Damjában lassan gyúlt a bosszúság barátja ellen, s egyszer, amikor éppen éles vita támadt, hogy ki-ki hány kanállal vehet a tésztából, dühösen Istenes felé fordult, és a szemébe vágta:

– Igen, mert mindig elmafláskodod a dolgot!

Istenes elképedt:

– Én?

– Te, te! Most nézd meg, mekkora tálát kapott az az asztal!

Istenes elsápadt.

– Fogd be a szád! – mondta fojtott dühvel.

– Trotli – mondta Damjáni felindultan.

– Hülye – mondta Istenes.

Aztán elhallgattak. Az asztal két pártra szakadt, és folytatta a vitát; végül a két párt is úgy összeveszett, hogy napokig nem beszéltek egymással. Damjáni és Istenes azonban bármilyen mélyen megsértették egymást, hamarabb kibékültek. Harmadnap, vívóórán kerültek szembe egymással. Egy darabig közönyös képpel csinálták a gyakorlatokat, mint két idegen. Végül, amikor tisztelgés után levetették a sisakjukat, Damjáni egy fintort vágott a barátja felé, s halkan hozzátette:

– Marha!

– Állat! – felelte Istenes nagy megkönnyebbüléssel.

Így aztán kibékültek, s jó ideig titokban kellett tartaniuk a kibékülést, mert az asztal két pártja, akik miattuk vesztek össze, még mindig ellenséges állapotban volt.

Istenesnek volt egy csomó gombfestékje, tégelye, ecsetje, s szeretett festeni. Karácsony után Damjáni is hozott egy fekete bádogdobozos festékkészletet, s ha tehetők – vasárnap, vagy ha a délutáni szünetben a tanteremben maradhattak, vagy ha megkockáztatták Bognár szolgálata alatt az esti tanulási időben – együtt pepecseltek ezentúl, valami színes képeslapot igyekezve lemásolni a szétfolyós vízfestékeikkel.

Február elején, egy vasárnap ebéd után Tóth Tibor állt meg Damjáni asztalkájánál.

– Neked van festékkészleted – mondta. – Nem adnád kölcsön, kérlek, csak ma délutánra?

Damjáni tágra meredt szemmel nézett fel a fiúra. Tóth Tibor éppen olyan hideg udvariassággal tette fel a kérdést, ahogyan mindig beszélt. Semmiféle könyörgő árnyalat nem volt a hagjában; holott tudhatta, hogy képtelenséget kér, s Damjáni is tudta, hogy esze ágában sincs odaadni a festékeit senkinek, s éppen nem ezen a napon, amikor végre hozzájuk juthat.

Tóth Tibor a három év alatt semmit sem változott. Kitartott buzgó vallásossága mellett, járt a reggeli misékre, a Monsignore legfőbb bizalmasa lett; kitartott amellet is, hogy mindnyájuk közül egyes-egyedül, jóformán egyáltalán nem használta a trágár kifejezéseket és káromkodásokat. Durcás, lányos arcával, mandulaszemével komolyan nézett Damjáni szemébe.

– De ha nem akarod, akkor... – kezdte mondani.

– Odaadom – mondta Damjáni sietve. Benyúlt a fiókjába. – Nesze.

Tóth Tibor megköszönte, és már ment is. Damjáni utánanézett, aztán szégyenlősen visszakapta a fejét, mert találkozott a pillantásuk. Elmosolyodott volna csakugyan Tóth Tibor, tűnődött, vagy csak úgy rémlett neki? Hirtelen észbe kapott: mi az isten csudájának adta oda a festékeit? Hiszen ő akart festeni ma délután.

Maga sem tudta, mi ütött belé. Jólesett odaadnia. Tóth Tibor olyan tartózkodó természetű volt, hogy a mellette ülő Zsoldost nem számítva jóformán nem is beszélgetett soha senkivel. Az első esztendőben természetesen sokat gyötörték, csúfolták a szenteskedését, megverték, elbuktatták; könnyen sirva fakadt, s ilyenkor látszott, hogy toporzékolni tudna dühében, amiért nem bírta visszatartani a könnyeit. Könnyen el is pirult; ezért elnevezték szűz lánynak, „kis szűz”-nek, és úgy próbálgatták a pirulását vaskosnál vaskosabb kifejezésekkel, mint egy bedobós csokoládéautomatát. El is kopatták, lassan meg is unták. Tóth Tibor megedződött, és megtanult közönyt és hűvös méltóságot mutatni a támadóival szemben. Három év alatt a többiek is annyira megszokták különcc misejárását és finom szótárát, hogy nagyjából békében is hagyták.

Valamiféle kérlelhetetlen szigorúság és komolyság volt a lényében. Damjáni szinte hízelgőnek és megtisztelőnek érezte, hogy kölcsönkéri a festékeit. S bármilyen nevetésesnek tartotta is ezt az érzését, izgalomba jött attól, hogy így most közük lesz egymáshoz. Vajon számít ő valamit Tóth Tibornak, aki annyira más, mint ő, más, mint Istenes, mint Czakó, mint valamennyien?

Legszívesebben odaült volna melléje mindjárt. De nehogy azt a látszatot keltse, hogy a kölcsönadott festékekkel együtt a barátságát is rá akarja tukmálni, vagy hogy önnön nagylelkűségétől hatódott meg, még másnap is megállta, hogy ne csatlakozzék hozzá ebéd után.

De végtére is Tóth Tibor, ha nem is bántották már, a legutolsók közé számított, s Damjáninak ennél jobb volt a helyzete. Elsősorban is talpraesettebb volt; ügyesebb, a

rossz tornászok közül a közepesnél jobbak közé került; aztán pedig Istenes Danin kívül félig-meddig barátja volt Czakó és Halász Péter is; végül, ami a legdöntőbben esett latba, meg tudta nevetetni a többieket az utánzásaival és mókáival. Nem várhatta tehát, hogy Tóth Tibor közeledjen őhöz. Harmadnap, a délutáni szünetben megállt Tóth asztala mellett, s csak úgy álldogálva beszélgetni kezdett vele.

A fiú udvariasan fogadta Damjáni barátságos közeledését; habár semmivel sem bátorította, nem is zárkózott el előle. A könyvei kék csomagolópapírba voltak bekötve mind, a füzetek pedig túl csinos, kisfiús írással állt a neve. Damjáni jól ismerte szomszédjainak, Istenesnek, másoknak a holmijait, a számárfüles térképeket, új kék ceruzákat vagy megfaragott régi vonalzókat, a limlomos dobozkákat vagy a davosi látképes tollszárat, madzagot, bicskát, lakatkulcsot: mindez ismert és közönséges holmi volt, hasonló az övéhez. Tóth Tibor holmija azonban mintha rendkívüli, mintha alapvetően másféle lett volna. S ezt nem a csinosság, jólápoltság tette; Damjáni megfigyelte, hogy a ceruzája milyen csúnyán, tömpén van meghegyezve, és mégis, ez sem volt közönséges ceruza; gyengéd és megindító, s egyben furcsa, idegenszerű ceruza volt.

Damjáni lassan megismerte ezeket az idegen tárgyakat, de kíváncsisága csak egyre nőtt. Szerette volna még jobban megismerni a holmikát is, a Tóth Tibor lényében rejlő izgató és vonzó idegenszerűséget is. A fiú azonban rendkívül szűkszavú volt, anélkül, hogy akarta volna, s ha mondott is valamit, abból sem derült ki semmi; egészen pontosan pedig az volt a helyzet, hogy Damjáni sem tudott kitalálni semmi beszélővalót vele. Sokszor csak ült mellette szótlanul, s míg Tóth festegetett – mert az egyik vasárnap délután önként felajánlotta neki a festékeit, s attól fogva nála is maradt a készlet –, Damjáni félórákig elnézte vékony nyakát, halvány fülcimpáját.

Az egyik rajzóra előtt sikerült elcserélnie rajztermi helyét Tóth Tibor szomszédjával, s ettől fogva egymás mellett ülhettek minden szombaton fél tizenegy-től fél egyig. Damjáni már előre örült ezeknek a kettős rajzóráknak, mert máskülönben sokszor napokon át legfeljebb csak arra nyílt alkalm, hogy ebéd után vagy az uzsonnaszünetben egy-egy percre odafuthasson Tóth Tiborhoz. Annál többet lehetett együtt Czakóval.

Március közeledtével Kuzmics százados, aki az énekkart vezette, másodnaponként kezdett próbákat tartani. Rendszerint negyed háromra rendelte őket a zeneszobába vagy a tisztai étkezde elé, és rendszerint csak háromnegyed három tájban jelent meg ő maga. A közbeeső idő felbecsülhetetlen értékű nyereség volt számukra; teljesen magukra hagyva szabadon lélegezhetnek, beszélgethetnek vagy szótlanul mészázhatnak a kis zeneszobában vagy a földszinti folyosó végében. A negyedévesek közül csak nyolcan voltak benne az énekkarban. Czakó, akiből a nyugodalmatlan pillanatok mindig mesélőrohamokat váltottak ki, ilyenkor szinte beszorította Damjánit a sarokba, és végeérhetetlen előadásokba kezdett.

Sokszor megismételt történeteit folyton változtatgatta, alakítgatta, cifrázta; de nem a hazugság, hanem éppen az igazság kedvéért, úgy látszott. Nem szeretett hazudni. Sohasem hallgatta el a rá nézve hátrányos részleteket, sohasem szépitette saját szerepét; olyan derűsen teregette ki hibáit, gyengéit, mintha fölötte állna az egész világnak és minden bírálóknak, vagy mint akit olyan általános szeretet övez, hogy vértetetlenül járhat-kelhet az emberek között. Damjáni tulajdonképpen haragudhatott volna Czakóra ezért a pökhendi fölényességéért, ha nem lett volna benne csakugyan valami lefegyverző humor és kedvesség is. Alapjában véve azonban nem is nagyon figyelt rá. Boldog volt, hogy nincs senki a nyakukon, s legfeljebb be-belesett a tálló ajtaján, mi-

alatt Czakó mesélt, hogy lehetne-e szerezni a „chef”-től vagy valamelyik konyhalánytól egy kenyérvéget.

Czakó tízéves korában kilopta egyszer apja íróasztalából a szolgálati pisztolyát, nem először, de szerencsétlenségére utoljára, mert szülei beléptek a szobába, s csak annyi ideje maradt, hogy lebukjon a divány mögé. A tábournok valamin civódott a feleségével; a vitájuk egyre élesebb lett. Amikor az asszony sírva fakadt, és lerogyott a diványra, Czakó kénytelen volt előbukkanni mögüle, s egyben mindjárt rá is fogta a kezében tartott fegyvert az apjára, s így kiáltott izgatottan: „Ne bántsya anyát!” A tábournok elképedt, aztán a fiú felé akart rohanni, és Czakó meghúzta a ravaszt. A pisztoly eldőrdült, és a golyó belefűrödött az ajtó szemöldökfájába.

– A múltkor mennyeztetet mondtál – jegyezte meg Damjáni, inkább udvariasságból, mint akadémuskodásból.

Czakó elvörösödött. Ez a mozzanat volt az érzékeny pontja, azért is tért vissza rá mindig. 1923-ban még úgy mesélte egyszerűen: „és nem találtam el”. Később, egy évre rá, büntudatosan eltúlozta célzási hibáját: „Hehe, valahová a plafonba ment a golyó.” Az igazság azonban az ajtófa volt.

– Nem – mondta zavartan –, nem. Te már lőttél pisztollyal?

– Még soha – mondta Damjáni.

– Hát, izé. Tudod, flóberttal könnyebb. Még mannlicherrel is talán.

Mannlicher puskával lőttek fent a lövöldében, persze csak lópadról, ötvenméteres céltáblára. Hogy megjött a kora tavasz, megint feljártak a keddi délutánokon éleslövészetre gyakorlatozás helyett. Ez nagy élvezet volt. Finoman visszhangozták a dörrenéseket az imitt-amott még hófoltos dombok, a golyófogó sáncok és a céltáblákat tartó ácsolt kulisszafélék egymás mögötti sorai. Meg voltak illetődve; egészen megszelídültek, még Merényi is, hogy a nyikorgó fapadokon végignyúlva vállukhoz szoríthatják az élesre töltött öreg mannlicherek fényes gesztenyebarna agyát; s olyan szív-fájással adták át helyüket a következő félrajnak, mintha a szeretőjük meleg, sima ágyékától kellene elszakadniuk. A találatjelzők persze legtöbbször csak „meszeltek”, tagadólággal meglengették a tárcsájukat, jeléül annak, hogy a golyó egyáltalán nem érte még a céltáblát sem. Czakónak azonban volt egy ötös és egy hatos köre. Büszke volt lövész-tudományára, s nehezebbre esett bevallani, hogy a pisztollyal olyan ügyetlenül bánt annak idején.

Át is tért hamar egy másféle történetre, ami arról szólt, hogy gyerekkorában egyszer Nagyváradon, ahol laktak, valami délelőtti színházi előadás helyett anyjával kettesben vendéglőbe mentek.

– Nem akartam színházba menni, tudod.

– No és? – kérdezte Damjáni.

– És elmentünk a Pannóniába.

– És?

– Hát anyával kettesben, érted?

– Ahá – bólogatott Damjáni.

Fogalma sem volt, miféle fontosságot tulajdonít Czakó ennek az esetnek, de ráhagyta. Czakóról már szinte el is felejtették, hogy valaha újonc volt; harmadéves korában bekerült az osztály labdarúgócsapatába. Damjáni szívesen meghallgatta bizalmas történeteit, de általában kisebb gondja is nagyobb volt annál, hogy feszülten odafigyeljen. Vagy rosszkedvű volt, mert Schulze volt szolgálatban, vagy mert Schulze következett délben szolgálatra, vagy mert kedd volt, és tudta, hogy délután gyakorlat lesz, vagy

mert péntek volt, és tudta, hogy holnap gyakorlat lesz, vagy mert kihallgatásra volt rendelve valamiért, vagy mert ébresztőkor kellett jeleznie, vagy az nyugtalanította, hogy összetört a kincstári szappantartója, hogy rendetlenség van a fiókjában, hogy hiányzik a nadrággombja, s a köpenyének az egyik rézgombja sincs felvarrva, csak egy gyufaszállal odaerősítve fülénél fogva a gomblyukra, ami mind bármelyik percben kiderülhet, s előbb-utóbb ki is derül egy szemlénél, egyszóval vagy a százféle betart-hatatlan kötelesség idegesítette, a mulasztásokért járó, feje fölött lebegő fenytésektől való félelem, vagy az éppen elszenvedett méltatlanság keserősége, s ezért nem tudta lekötni Czakó elbeszélése; vagy pedig éppen fordítva, jókedvében nem figyelt rá, mint itt is, a tisztí étkezde ajtajában, a le vesszagú folyosó homályos végében ácsorogva, amikor már tudta, hogy el fogják lógni az egész délutánt, mert a század közben, mielőtt az ő énekkari próbájuk véget érne, kivonul gyakorlatra a gyertyánosi rétre, ők pedig itthon ragadva teljesen szabadon, felügyelet nélkül lebzselhetnek a tanteremben majdnem a vacsoráig, amitől már előre olyan boldogok, hogy Kuzmics százados me-gint nem fogja érteni, miért énekli a harmadik szólam olyan elsöprő lelkesedéssel: „Ha a föld, a föld Isten kalapja...”

– Bandi bácsi egyszer nálunk ebédelt, és fogja magát, leteszi a kanalat, és azt mond-ja: „Kozmás ez a leves” – folytatta Czakó.

– Ki a frász az a Bandi bácsi? – szólt közbe Damjáni.

– Hát apa legidősebb bátyja – mondta Czakó, s újra kezdte, utánozni igyekezve az ismeretlen Bandi bácsi hangját: – Kozmás ez a leves, Terka!

– Pszt – szólt valaki.

– De csak anyát ugratta, tudod – magyarázta Czakó rendületlenül, s harsogva is-mételte: – „Kozmás ez a leves!”

– Na és?

– Hát semmi, csak: Kozmás...

– Fogd már be azt a kurva pofádat, Czakó – szólt valaki nyugodtan és jóindulatú-an –, jön a Kenguru.

A lépcső felől tényleg feltűnt Kuzmics százados, nyomában az énekkar alsóéveseivel. Czakó suttogva folytatta:

– A Lotténak van egy zöld köves mellűje, amiről azt tartja, hogy szerencsét hoz.

Czakót nem lehetett eltántorítani. Úgy beszélt ezekről a Bandi bácsikról, Lottékról, jelen időben, mintha valóban létező, komolyan vehető vagy legalábbis számára még gyakorlati jelentőséggel rendelkező személyekről lenne szó; mintha Bognár tiszthe-lyettesről vagy Szabó Gerzsonról beszélne. Vigyorgott hozzá, örökös ravasz-kedélyes vigyorgásával. A többiek nevettek.

A húsvéti szabadságuk előtt történt, hogy kölcsönkérte Damjánitól a Somogyi és Neller-féle árjegyzéket.

– Minek az neked?

– Akarok én is rádiót csinálni – mondta Czakó.

Ez a terv nem vallott rá. A rádiózást karácsony után a kis Matej kezdte el, s azóta már négy-öt összeeskábált detektoros készülék volt forgalomban az osztályban. Csodálatos módon java részük szólt is. Colalto még a hálóteremben is rádiózott, ha Bognár volt szolgálatban. A pántjukról lekapcsolt fejhallgatókat a párnahuzata alá rejtette, an-tennául pedig az ágyszodrony szolgált. Egyszer Damjáni is meghallgatta Colalto pár-náját; takarodó után voltak, odaszorította a fülét, s tényleg, bécsi muzsika szólt.

Nagy kedve támadt a dologhoz. Amikor Czakó elkérte az árjegyzékét, már rég túl volt a hosszas tervezgetéseken. Céduláján rendre össze volt írva, milyen alkatrészeket kell majd megvennie Budapesten, a húsvéti szabadság alatt. Ebonitlemez, önindukciós tekerecs, banándugók. Czakó lemásolta az egészet, és megbeszélték, hogy majd együtt mennek el a Somogyi és Nellerhez.

Virágvasárnap utáni hétfőn tényleg találkoztak a Ferenciek terén. Megvették a holmikát, aztán céltalanul ténferegtek a Belvárosban. Damjáni számára furcsa érzés volt így szabadságon találkozniuk. Megálltak az Egyetem utcában egy kirakat előtt. Lassan alkonyodott.

– Menjünk moziba – szólta Czakó.

– Jó.

Czakónak azonban előbb haza kellett mennie, hogy bejelentse a tervét. Végigsétáltak a Kecskeméti utcán, mert Czakóék a Baross utca elején laktak.

– Majd én megvárlak itt lent – mondta Damjáni.

– Nem, nem! Gyere.

Damjáni nem szívesen ment, de a másik addig erőszakoskodott, míg vállat vont és kötélnek állt. Egy szobalány elvette a köpenyüket, aztán Czakó betaszírgálta maga előtt a barátját, s ekkor derült ki, hogy egy vendégség kellős közepébe csöppentek.

Damjáni legszívesebben megfordult volna, de már nem lehetett. Czakó apját félelmetes, marcona katonának képzelte, aki durván zsarnokoskodik törékeny, finom, szőke felesége fölött. Az asszony fényképét már látta egy társasági hetilapban, amelyet Czakó hozott magával egyszer s meg is őrzött gondosan. Negyedoldalas kép volt, szép fiatal asszonyt ábrázolt tüllök között, ábrándos tekintettel. Alája volt nyomtatva a neve: „Czakó Gáspárné, Forgács-Bartolini Teréz grófnő”. Damjáninak tetszett a kép, s még azt is a javára írta, hogy grófnő, holott az ilyesminek közöttük semmiféle jelentősége nem volt. Colalto is gróf volt, Borsa Feri pedig báró, de még annyira sem vette tudomásul senki, hogy emiatt különösebben kigúnyolták volna őket.

Czakó átvágott a zsinatoló vendégek közt a másik szoba felé Damjánival a nyomában, anélkül, hogy zavarba jött volna. Megálltak az egyik asztalnál, ahol négyen kártyáztak.

– Kezét csókolom, anya.

Damjáni fél szemmel eddig inkább Czakó apját kereste. A harmadik szobában beszélgetett egy egyenruhás tábornokféle egy hölgygel. Most köszönnie kellett, mert Czakó bemutatta az anyjának.

– Szervusz – bólintott az asszony, s egy pillanatra felnézett a fiára. Csillogni kezdett a szeme. – Szervusz – bólintott aztán mosolyogva Damjáninak is. – Három káró – tette hozzá.

– Három pikk – mondta a balján ülő hölgy.

Czakónénak a haja nemcsak hogy nem volt szőke, hanem rövidre volt nyírva, mint egy nyolcéves kislánynak, s a sima barna „bubifrizura” a homlokát is elfödte. Egy hosszú elefántcsont szipkát tartott a szájában cigaretta nélkül.

Belicítáltak ellene négy pikket, és a partnere kihívott egy lapot.

– Kaptatok teát? – nézett fel megint a fiára.

– Elmegyünk moziba, anya – mondta Czakó. Az asszony azonban már megint nem figyelt rá. Egy darabig szótlánul ácsorogtak, aztán Czakó halkán köszönt: – Kezét csókolom.

– Kérjeteek teát – nézett fel az asszony megint, s hirtelen élénken folytatta: – Nem, nem. Az asztalon vagy.

– Impasszoltam a kőrt – mondta a másik hölgy.

– De átütötted a dámával.

– Terkának van igaza.

– Átütötte, méltóságos asszony.

Damjánit, ahogy kifelé indultak, elfogta egy köpcös férfi, és beszélgetni kezdett vele. Czakó türelmetlenül álldogált mellettük.

– Hát aztán – kérdezte a bácsi, mintha valami kitörni készülő hahotázást tartana vissza –, tetszik-e neked a katonaélet?

– Igen – motyogta Damjáni udvariasan –, többé-kevésbé...

– Hahaha, többé-kevésbé?

Damjáni eléggé megszokta már, hogy tapintatból tökéletesen ostobának mutassa magát ezek előtt a jámbor civilek előtt, akiknek úgysis hiába magyarázna a „katonaélet”-ről; most azonban nem tudott mit mondani.

A férfi tovább nevetgélt:

– Jól ismertem a nagybátyádat – mondta végül –, hahaha...

– Gáspár – szólt oda Czakóné. – Adjon egy rendes ceruzát.

A férfi gyorsan az íróasztalhoz lépett, és odavitt a kártyázóknak egy ceruzát. Alig-hogy megint a két fiú felé fordult, az asszony újra rászólt:

– Gáspár, adjon a fiúknak ötvenezer koronát, és ne tartsa föl őket, mert moziba akarnak menni.

– Elég lesz húszezer is, apa – mondta Czakó, amikor a tábornok előszedte pénztárcáját.

Damjáni megkönnyebbült, ahogy a lépcsőházba értek.

– Milyen hülye vagy – mondta –, visszaadsz harminc ficcset.

– Mindegy – dünnyögte Czakó.

– Éppen nem mindegy – mondta Damjáni.

Különös volt, hogy az a köpcös, hahotázó, engedelmes civil ruhás bácsi Czakó apja, az is különös volt, hogy az asszony megjegyezte, hogy moziba akarnak menni, holott szemlátomást nem figyelt rájuk, amikor Czakó mondta. De a legkülönösebbnek Damjáni mégis Czakót találta, aki minden feszélyezettség nélkül felvitte őt ide.

Egyikük sem ismerte a másik családját; szabadságon még a legjobb barátjával sem jött össze senki. Ez magától értetődő volt. Szüleik, egykori otthonuk az elhagyott játékszerekkel, dajkával, nevetséges becenevekkel, fényképekkel és civil bátyjaikkal, húgaikkal, félszeg udvariaskodásaikkal: mindez egy régen elhagyott, tapasztalatlan, mit sem sejtő és komolyan igazán nem vehető világ volt. Kissé szerepet kellett játszaniuk, ha hazamentek, hogy meghagyják ezeket a felnőtteket önáltató ábrándjaikban. Egy-más előtt mindezt természetesen szégyellték volna. Damjáninak mindenesetre eszébe sem jutott volna Czakót felvinni hozzájuk, éppúgy, ahogy a szüleinek sem mondott el semmit és nem is tudott volna elmondani semmit az intézeti életükről. De ahogy elgondolkozott Czakó zavarba nem jövő magatartásán, úgy találta, hogy végeredményben neki van igaza. A szüleik olyanok, amilyenek, s minthogy úgysem tudnak változtatni rajtuk, fölösleges szégyenkezniük is.

De azért nem hívta meg Czakót, és csak a bevonulás reggelén találkoztak újra a Keleti pályaudvar csarnokában. Czakó vigyorogva integetett feléje, Damjáni igyekezett a nyüzsgésben előretörni, és a tekintetével Tóth Tibort kereste.

A vonatnak, amely a szabadságról vitte őket visszafelé, négy teljes harmadosztályú kocsija volt lefoglalva a számukra. Az utazás első órái majdnem jókedvű élenkségekben teltek el. Aztán lassan alábbhagyott a jövés-menés, a kiabálással, nevetésekkel tarkított szapora eszmecsere, és egyre többen könyököltek az ablakoknak, vagy dülöngéltek a kocsi végében az ajtó körül, hogy szótlánul bámulják a rohanó szántóföldeket. Sütött a nap. A sarjadó vetések bágyadtzöld párhuzamosai hol erről, hol arról futottak feléjük s hajoltak el megint.

Damjáni is elcsöndesedett a hallgatag Tóth Tibor mellett. Miután kiolvasta és visszaadta Urbán Ákosnak a vicclapját, egy darabig némán üldögélt, könyökénél érezve Tóth könyökét, szórakozottan hallgatva a mögötte folyó párbeszédet. Megfoghatatlan jó érzés töltötte el. Sokáig mégsem bírt nyugton maradni; felállt, levette táskáját a csomagtartóból, hogy megnézzé és barátjának is megmutassa a hozott rádióalkatrészeket. Tóth Tibor elég lanya érdeklődést mutatott.

– Mit akarsz vele? – kérdezte.

– Hát... – Damjáni vállat vont, nem tudott mit felelni.

– Érdekes – mondta Tóth engedékenyebben, anélkül, hogy elmosolyodott volna.

Damjáni óvatosan visszadugta a kristálydetektort kis dobozába, s hirtelen vakmerő ötlete támadt. A táskája alján, ahonnet ezeket a holmikát is kihalászta, voltak elrejtve fontos kincsei: két könyv, egy befőttesüveg tele kacsaszírral, a „patentgombok”, amiket tilos volt használni, de varrás helyett egyetlen nyomással lehetett felerősíteni a nadrágra, a fél tucat keresztretjvényűség, amiket anyja gyűjtött össze neki, s némi élelmiszer. Kihúzta a két tábla mogyorós csokoládéja közül az egyiket, és odanyújtotta Tóth elé.

– Neked hoztam – mondta.

Bár a szabadság utáni pillanatokban az ennivalók értéke lezuhant átmenetileg, a teljes tábla csokoládé mégis megdöbbenetete Tóth Tibort. Ez nem volt könnyelműség; könnyelműség az lett volna, ha Damjáni Istenesnek egy fél szelet helyett egy egész ad. Vagy ha Tóth Tibornak semmi helyett egy fél szeletet ad. A fiú csodálkozva emelte Damjánira madonnatekintetét. A másik sürgető mozdulatára végre elfogadta a csokoládét, de már késő volt. Végh állt előttük, s gúnyos mosollyal nézte sietségüket.

Damjáni közönyt színlelő nyugalommal csukta be a táskáját. Igyekezett elhinni, hogy Végh nem látta meg a holmiját; mert nem lett volna jó, ha meglátja. Isten tudja, mi következhetne belőle, de semmi jó. A mozdony füttyült egy hosszút, és a kerekek kattogása lassúdni kezdett. Damjáni érezte, hogy ebben a percben megint véget ért rövid szabadságával együtt a biztonsága és a békessége is. Végh az Ötvenévi-ügy óta Merényi egyik leghatalmasabb embere lett. Ha ránézett valakire kutató, felelősségre vonó, mindent tudó, gúnyos, dermedt mosolyával, ez már egymagában támadás volt. Támadás, pimasz kihívás, próbára tevés, mérkőzésre kész körülzaglászása a másiknak.

Akármelyik percben megszólalhat, gondolta Damjáni, megvető csúfondárosságával: „Mi az? Mit dugdosol úgy?” – s ha erre azt feleli, amit szeretne: „Semmi közöd hozzá!” – akkor a mosoly máris eltűnik Végh arcáról, s – „Úgy! Szóval titkaid vannak” – hamarosan Merényiékkel együtt tér vissza, hogy kikutassák a táskáját. Túlságosan ijedten és alázatosan sem felelhet neki, mert akkor még megvetőbb és még gúnyosabb mosollyal folytatná, és még jobban beléakaszkozna. Egyszerűen azt kell mondania: „Semmit” – nyugodtan, ijedség nélkül; s ha folytatja a támadást, állni kell, védeni kell,

végig kell vívni vele az egészet. Damjáni irtózott ettől az örökös résen állástól, harcra-készségtől, hazug színjátszástól, amit Végh támadószelleme mindenkire rákényszerített, de érezte, hogy védekezően megfeszülő idegszájai ismerős görcsbe ugranak össze, megszokott állapotukat veszik fel újra, s hogy a mély belső undor, ami egyszerre mindentől elveszi a kedvét, már szinte a világ természetes ízének tűnik előtte. Schulze, Merényiék, sőt Valerián százados is évek óta ugyanazt a szakadatlan számon kérő és tolakodóan színvallató nyomorult komédiát játsszák itt velük, mint ez a beteges arc-bőrű fiú.

Végh ezúttal azonban nem kérdezett semmit. Végigmérte őket, aztán felnevetett:

– Csokoládét a kis szűznek? Igen? – mondta, s hozzátett egy megszokott trágárságot. S mivel szerencsére a vonat fékezett, állomáshoz közeledtek, egy alattomosan sötét pillantással otthagya őket.

Damjáni valami fenyegetést olvasott ki ebből a pillantásból, csak azt nem tudta, mire vonatkozik ez a fenyegetés.

Bevonulásuk negyednapján, estefelé, ahogy Bognár kiment a tanteremből, a vörös Burger rögtön felállt a helyéről.

– Figyelem – mondta.

Két sorral hátrább volt az asztala, mint Damjáninak, aki gondolataiból felrezenve szórakozottan fordult hátra.

– Van valakinek egy jó kristálydetektora? – tette fel a kérdést Burger. Többüknek volt, de mielőtt válaszolhattak volna, Burger hozzátette:

– Hozott valaki húsvétkor rádióalkatrészeket?

– Én! – mondta Czakó. – Miért?

– Mutasd.

Damjáni nem szólt. Most Végh is felállt:

– Másnak nincs? – kérdezte. – A tanterem számára csinálunk rádiót. Osztályrádiót.

– Jó! – mondta Czakó. – Majd én megcsinálom! – Máris fellelkedett, s ha fellelkedett, nem lehetett lerázni. Magyarázni kezdett.

Burger legyintett, s visszaadta a dobozt Czakónak.

– Másnak nincs? – kérdezte ő is.

– Nekem is van – mondta Damjáni kényszeredetten.

Burger lassan odalépdelt melléje.

– Mutasd.

– Nem adom oda – mondta Damjáni elszántan. – Azért hoztam, hogy...

Burger sarkon fordult, s lehajolva visszacsúszott a helyére, mert nyílt az ajtó, s a tiszthelyettes jött vissza.

Damjáni közben tudatára ébredt annak, hogy mit művelt, és rettenetesen megbánta. Átkozta oktalanságát, szórakozottságát, amivel ilyen szerencsétlenséget zúditott saját fejére. A rádiócsinálás azonban olyan régi terve volt, s úgy örült a holmiknak mindennap, hogy a támadás, amely készületlenül érte, s amely azt jelentette, hogy Burger elveszi tőle a detektort, s evvel füstbe megy az egész dolog, hirtelen elvette az eszét. Másként nem mondta volna azt, hogy „Nem adom oda”. Végzetes meggondolatlan-ság... „Nem adod? Rendben van. Nem kényszerítünk.” – Szinte hallotta Burger gondolatait s Végh gúnyos hangját: „Közérdekről van szó. S nem adja...” Damjáni keser-venes tépelődött egész órán át. Ismerte a módszereiket. Mi lesz most vele? Ráfognak valamit, belékötnek, s elbánnak vele kegyetlenül; nagy ára lesz ennek, amellet, hogy a rádióholmikat is megszerzik. Amikor a vacsorához csöngettek, reménykedett, hogy

talán Burger még egyszer odajön hozzá, s akkor odaadhatja neki a detektort. De nem jött. Rá sem néztek, s a nyugtalanság lassan növekedett Damjániban.

Reggel a tanterembe érve felfogatva találta a fiókját. Összeszorult a szíve. Kábultan kezdte rendezgetni a holmikát, s meghökkenve látta, hogy a rádióalkatrészek ott vannak. Ahogy azonban jobban megnézte – nem akarta, hogy a szomszédja észrevegye, mi történt –, kiderült, hogy a detektor mégis hiányzik. Volt egy jó tenyérnyi darab szalonnája, az is hiányzott. De a befőttesüveg megvolt a zsírral. A két regény is megvolt, a keresztretjvényűjságok is.

Nyilván Burger vagy Végh takarodó előtt vagy ébresztő után leszökött a tanterembe, és kinyitotta a fiókját. A lakaton nem látszott erőszak nyoma. Damjáni beletörődött a veszteségbe, csak nem merete rögtön elhinni, hogy ennyivel meg is úszta a dolgot.

De az undor annyira felgyülemllett benne az egésztől, hogy elmesélte Istenesnek. Másnak nem mondta volna el. Istenes nem szólt semmit. Rosszkedvű lett. Nem akart erőszakkal másról beszélni, de hallgatott. Mindez nem segített Damjánin, aki szabadulni szeretett volna a megsűrűsödött undok hangulatától. Tóth Tibor sem segíthetett, tudta. Czakót számításba sem vette. Urbán Ákossal keresztretjvényeket gyártottak egymásnak, mert a hozott újságok lassacskán mind megteltek; ez se ért semmit. Egy váratlan dolog segített csak rajta.

A földrajzkönyvében az egyik kép a chicagói Michigan Avenue-t ábrázolta. Az egyik este az árnyékszéken ülve eszébe jutott ez a kép. Egyszerre előtötte valami felszabadulás. Hirtelen olyan kézzelfoghatóan érezte annak a boldogságát, hogy a chicagói Michigan Avenue-ra gondolhat – annak a kegyetlen, majdnem kárörvendő boldogságát, hogy ha Schulze vagy Merényi a fejük tetejére állnak, akkor is arra gondol, amire neki tetszik –, hogy füttyörészni kezdett.

Egyszerűen meg kell válogatnia képzettársításait, ez a védekezés a gyakorlati gondjaikból áradó elviselhetetlen szegényesség ellen. Ezek a nyomasztó bajok mind kizárólagosságra törnek; benyálazzák az embert a maguk émelygős és mégis sivár nyomorúságával; bárgyú erőszakkal hirdetik azt a látszatot, hogy ennyiből áll a világ. Holott túl a tengereken, távoli nagyvárosokban a sugárutak széles szalagjai futnak a tóparton; Istenes Dani pedig komoly képpel a legkülönbözőbb marhaságokat súgja a mellette ülő Zámencsiknek, aki a legutóbbi történelemórán is engedelmesen felmondta, amit súgott: „Martinuzzit meggyilkolták... és... leszúrták és... Ajvé! kiáltott a barát, s meghalt”, s míg a pillanatokig tartó elképedésben Zámencsik bizakodva bámult Ernst alezredes kővé vált arcába, Istenes fanyar egykedvűséggel rakosgatta a ceruzáit.

Az évek folyamán, amióta elhagyták a gyerekkor légnemű világát, a már-már győztesnek látszó, sárból és vérből, idegrángásokból, anyagi érdekekből és alsórendű ösztönökből habart, tapadós és cementté merevedő valóságból, az erőszaknak és a kénytelenségeknek nyomorult világából lassan-lassan mégis ki tudtak szakadni, meg tudtak kapaszkodni egy még erősebb és még győzhetetlenebb valóság küllőibe. Damjáni gondolatainak a szabadságát senki és semmi el nem vehette. Istenes fanyar humorát és teremtő emberábrázoló erejét senki el nem vehette. Szebek Miklóstól, ha Valerián el is kobozhatta azt a barna kötésű kötetet, amelynek irodalmi karikatúráiból az ösztönzést kapta a katonaiskoláról szóló új Gulliver-fejezetéhez, nem vehette el evvel együtt a versben íródó művének betéve tudott szakaszait és a fejében készülődő további rímeit. Schulze és Merényi minden hatalma kevés volt ahhoz, hogy hozzáférközzön Gereben Énok izgalmas felfedezéseihez, amelyekre egy vékony Schopenhauer-kötetben bukkant rá, s amelyeket Urbán Ákossal is megvitatott, aki mindjárt fel-

használt egyet-mást a könyvecskéből készülő kézírásos hetilapja első számában. Cholnoky új birodalmában pedig, ahol két mennyiség négyzeteinek különbsége mindig egyenlő volt és lesz összegeiknek és különbségeiknek szorzatával – amint ezt legravaszabb előbukkanásaikban is leleplezte nagy öröme –, egyáltalában semmiféle földi erő nem változtathatott egy jottányit sem. Máskülönb Cholonky és Borsa, aki őt zsiros kenyérért megvette Damjáni lakkozott dróttekeresét, a padlórésekbe rejtett drót és két zseblámpa segítségével táviró-összeköttetést létesítettek egymás asztalai között, s Cholnoky dolgozatírásakor lemorzéza Borsának az algebrafeladatok eredményét; legalábbis ez volt a cél; az asztal lapjába ferdén fűrt lyukon át látszott a fiókban kigyulladó zseblámpakörte, s máshonnet semmit sem lehetett észrevenni; a morzejeleket tökéletesen megtanulták; Cholnoky az asztala aljára szerelt két bádogleffentyű segítségével egyszerűen a térdével is tudta szagatni az áramkört; s hogy a gyakorlatban kis cédulái előbb értek Borsa szomszédaihoz dolgozatírás alatt, mint a hosszadalmas táviratozás, ez semmit sem változtatott az értékén.

Langyosodott az április. Egy tornaórát már kint tartottak a tornatéren, s Czakó magasugrásban megverte Merényit. Az ugrómérce néha kint maradt a gyakorlótéren, s a szünetekben ugráltak, súlyt dobtak. Szabek Miklós váratlanul nemcsak jó magasugrónak, hanem még jobb súlydobónak bizonyult. Egyszer-kétszer Burgert is túldobta, általában második-harmadik volt. Damjáni inkább a korláton, nyújtón lógott Istenes-sel, a tizórai zsiros kenyér vagy az uzsonna utolsó falatait még rágva; itt ugyanis nem volt olyan nagy tolongás; a farakásokon túl három földre vert korlát is állt. Istenes tudta a bukóbillenést. De ha befejezte, rendszerint úgy maradt hanyatt terpeszkedve a korláton, s a csípős, éles napfénybe hunyorogva tovább majszolta maradék kenyérét.

Bogdán Péter, aki negyedik éve volt változatlanul az évfolyamelsőjük, sakkozni szeretett. Colalto különös régi szenvedélye az volt, hogy az öreg kincstári tankönyvek fedelének belsejére ragasztott, egymásra rétegződő „Hiánycéculák” alól nagy ügyességgel egyre régibb évjáratú „Mangelzettel”-eket bányászott elő éles bicskájával, viszonylagos épségben, s a gyűjteményét rendezte, osztályozta. Meg tudta mondani, hogy harminc-negyven évvel ezelőtt ki tanította a földrajzot, ki a franciát – a szótárak, térképatlaszok kutató feltárása nyomán –, vagy hogy Amadeus Krause például mettől meddig volt növendéke az intézetnek. Voltak „Oberstleutnant Karl Heinz Laube” aláírásai lila tintával – 1883-ból, zöld tintával – 1885-ből, sőt egy tintaceruzás is – 1882-ből. S ha valakinek a ronggyá nyútt atlaszán egy 1880-as vagy még régebbi réteggel tudott lehatolni, s előkerült az egykori növendék és az egykori földrajztanár neve, vagy egyenesen az ősi Hiányjegyzék első német szövege: „A térképfüzet teljesen új és sértetlen”, Colalto örömét nem ronthatta meg Schulze létezése, s éppen olyan édes izgalom futott szét az ereiben, mint Szabó Gerzonnak, ha hegedülhetett, vagy Damjáninak, ha Tóth Tibor durcás, mozdulatlan arcára nézett.

Ez az új keletű barátság egyébként hamarosan megszakadt. Tóth ugyan udvarias volt Damjánihoz, méltányolta jóakarátát, de látni való volt, hogy minden tekintetben másféle embernek tartja, s hogy nem hajlandó megváltozni a kedvéért. Damjáni szívesen megváltozott volna Tóth Tibor kedvéért, de sehogyan sem tudott rájönni arra, hogy ezt miként csinálja. Hogy a barátságuknak vége szakadt, ez mégsem rajtuk múlt.

Egy ebéd utáni sétánál Tóthnak eszébe jutott Damjáni húsvéti terve, s megkérdezte:
– Hát mégsem csinálisz rádiót?

Damjáni roppant zavarba jött. A gyanútlan kérdés egyszerre felbolygatta benne az ügyet, amit éppen sikerült elfelednie, s amit Istenesen kívül senkinek sem mesélt el.

Burger különben azóta már összeállította a rádióját, s Damjáni kénytelen volt észrevenni, hogy a legnagyobb nyugalommal használja az ő kristálydetektorát.

– Ehm, izé, nem – motyogta feleletképp.

– Tessék? – nézett rá Tóth, s megismételte a kérdést.

Damjáni ösztönös csitító mozdulattal nyúlt a karja után, s egészen halkán válaszolt:

– Nem.

Végh mégis meghallott valamit, vagy éppen Damjáni ijedt elcsöndesedésére lett figyelmes, mert megrágtá Tóth bokáját:

– Mit suttogtok ti? Mi?

– Semmit se suttojunk – mondta Tóth dacosan. A bokáját kezdte simogatni, s nyitva maradt a szája.

– Miről beszéltetek? – fordult Végh Damjánihoz.

– Valami baj van? – szólt most Merényi hozzájuk lépve.

Most már baj volt. Ez a véletlen, Merényi közbelépése azt jelentette, hogy Végh egyszerű kötekedéséből valami ügy lesz, és most már a dolgokat nem lehet megállítani vagy visszafordítani. Damjáni elpirult dühében.

Az ügy aránylag simán zajlott le; mindenestre sokkal békésebben, mint mások esetében. Damjánit kicsit ijesztgették, kicsit faggatták: „Összebeszéltetek? Mit beszéltetek össze?”, aztán Homola nyakon vágta, és elengedték; az éjjeliszekrényét és a fiókját persze megint kikutatták, és maradék élelmiszerének lába kelt. Tóth Tibort annál tovább vallatták. Este, mialatt a hálóteremben Burger átvizsgálta a szekrényét és az ágyát, Merényiek kivitték őt az illemhelyre, s ott folyt le a kihallgatása. Tóth elég konokul viselkedett, majdnem kihívóan; végül Végh kicsavarta a karját.

– Engedjetez bemenni – mondta Tóth. Erőlködött, hogy kiszabaduljon, de gyenge volt.

– Megmotozunk – mondta Végh. – Vetkőzz le.

Az ingét kezdte rángatni, Merényi azonban váratlanul intett neki, hogy hagyja. Végh elengedte, s egy pillanatnyi csönd támadt.

– Bemehetsz – mondta végre Merényi.

Tóth Tibor gyanakodva jártatta körbe a szemét. Csapdát sejtett. Ahogy kifelé indult, az ajtóban valaki csakugyan elgáncsolta hátulról. Elesett, s szinte megnyugodva tápázkodott fel, mert rosszabbtól tartott.

Ennyi volt az egész. Damjáni számára azonban az élelmiszer-veszteség mellett még mást is jelentett. Ez volt az első eset, hogy Merényiek az illemhelyen rendeztek ilyesfélét. Ide még Schulze is csak nagy ritkán nyitott be, Bognár pedig soha, s a tiszték sem. Itt területenkívüliséget élveztek, itt magánemberek lehettek. Nyáron az ablak mindig nyitva volt, télen kis vaskályha égett a sarokban, s az olajos bűzbe sokszor a szénszagon kívül a sült krumpoli illata is belevegyült, ha a konyhából vagy a pinceablak körül szétgurult burgonyából egy-két darabot tudtak szerezni. Volt, aki felhozta a vacsorai kenyérét, hogy itt pirítsa meg, a kis kályha parazsa fölött. Volt, aki cigarettázott; a park egyik délszaki fájának szivar formájú termését szívta, vagy szabadság után rendes cigarettát, körbeadva hármásban-négyesben. Volt, aki csak olvasott, felült az ablakpárkányra a könyvével, vagy leült az egyik üres fulke ülőkéjére, és olvasmányába merült. De télen-nyáron, tavasszal-ősszel mindig tele volt a kis helyiség a takarodó előtti órában. Papucosan jöttek, panyókára vetett köpennyel vagy ingben-nadrágban; a rugós ajtó nyílt-csukódott, s ha ketten összeütköztek, mosolyogva és udvariasan kitértek egymásnak, mert itt egészen más volt a hang. Higgadt előkelőséggel beszél-

gettek erről-arról, s ha a trágár szótárunk nem is változott, s a dolgokat nevükön is nevezték, mindenki tiszteletben tartott valami kölcsönös megbecsülést kifejező íratlan törvényt. Ha valaki nem talált üres fülkét, akkor kimondta ugyan, hogy mit óhajt, s hogy mit ne csináljanak órákig, de ingerültség nélkül, már-már öngúnyval, s Colalto egy ízben evvel a szóval engedte át helyét, nadrágját húzogatva: „Pahancsolj.” Egy szóval Merényiék a jó modornak, az emberi méltóságnak és függetlenségnek magányos végvárába törtek be, amikor megszejtelenítették az árnyékszékét; Damjáni mindenestre mélységesen megdöbbsent. Nem is tudta elképzelni, hogy s mint lesz ezután.

4

Az egyik délelőtt elmaradt a franciaórájuk. Amikor már valószínűnek látszott, hogy nem jön be senki, és sokan kezdtek ide-oda hurcolkodva helyet cserélgetni, sőt Bogdán és Cholnoky is felállították a sakkasztaljukat, Damjáni hátrapislogott Tóth Tibor felé.

Már napok óta elhatározta, hogy felhagy evvel a reménytelen ügyvel, véget vet ennek a szégyenletes gyengeségének, s nem is gondol többet Tóth Tiborra. De ahogy akarata ellenére is most hátránézett, tele volt titkos reménykedéssel. Hátha int neki, hogy üljön oda melléje, hátha megbánta, amit mondott? Tóth azonban nem nézett fel. Egy könyv fölé hajolva éppen valamit beszélt a melléje letelepedett Véghhez. Néhány napja már állandóan együtt voltak.

Végh nem körülményeskedett annyit, mint Damjáni. Az illemhelybeli vallatás után már másnap odaült Tóth mellé erőszakkal, s lerakta füzeteit a fiú asztalára.

– Légy szíves, magyarázd el nekem az algebrát – mondta, szokott gúnyos vigyorgásával.

Tóth Tibor kényszeredett arcot vágott, vonogatta a vállát, de végül elkezdtek együtt csinálni az algebrafeladatot. A harmadik délután Damjáni megállt Tóth asztala mellett, s pár szót váltottak, amikor Végh a könyveivel odaérkezett, s félretolta őt.

– Na, eredj innen!

Damjáni ránézett Tóth Tiborra.

– Tanulni akar velem – mondta Tóth hűvösen. Kifejeztelen tekintettel nézett egyenesen Damjáni szemébe.

Végh bukásra állt mennyiségtanból, s ha Tóthnak ez a tárgy nem is volt éppen az erőssége, kétgombos, jó tanuló volt, aki nem tagadhatja meg a segítségét. Damjáni szó nélkül sarkon fordult. Meg volt róla győződve, hogy a barátja utálja Végh tolokodását, csak nem mer neki ellenszegülni. Legközelebb azonban módját ejtette, hogy kettesben beszéljen Tóthtal. A rajzóraára vártak a lépcsőn és a rajzterem előtt szétszóródva.

– Mit akar tőled Végh? – kérdezte, lehalkítva a hangját suttogásra.

Tóth felvonta a szemöldökét.

– Semmit – felelte fennhangon. – Tanulunk.

Olyan elutasító volt a tekintete, hogy Damjáni belepirult.

– A rajzórán se üljek melléd? – kérdezte sebzetten.

– Jobb lenne, ha nem – mondta Tóth nyugodtan.

– Kérlek – mondta Damjáni.

Már ekkor elhatározta, hogy nem törődik többé Tóth Tiborral. Két napig tépelődött a dolgon. Akkor úgy vélte, ostobaság volt megsértődnie, s az is nyilvánvaló, hogy

Tóth nehéz helyzetben van, amit ő a kérdéseivel még jobban meg akart neki nehezíteni, s ebből keletkezett az egész félreértés. Mindezt megfontolva, ebéd előtti kézműsáskor csatlakozott a fiúhoz.

– Hallottad, hogy Schulzét elhelyezik? – fordult hozzá.

– Hallottam.

– Elvégzett egy tanfolyamot, és rozettás alhadnagy lesz. De lehet, hogy csak Zsoldos találta ki az egész mesét.

– Lehet – mondta Tóth, s szappanozni kezdte a kezét.

Damjáni hirtelen fellelkesedett, és odahajolva a másikhoz, halkán magyarázni kezdte múltkori kérdését, sértődését, az egész Végh-ügyet.

– Nem kellett volna rád támadnom, tudod. Te is kénytelenségből állsz csak szóba avval a ronda döggel...

Tóth indulatosan megfordult.

– Nézd, hagyj engem békében, Damjáni, légy szíves.

Damjáninak torkán akadt a felelet.

Egyszerre világosan látta, milyen szánalmas volt az ömlengése, nyavalygása; de éppen ezért halálosan megsebezte az előkelő, szívtelen leforrázás. Sokáig szédelgett bele. Aztán szentül megfogadta, hogy ez többet nem fordul elő vele.

Csakhamar rá kellett azonban jönnie, hogy akármit csinál, nem képes közönyösen nézni Tóth Tibor hamvas, telt arcát, seprűs pilláit. Az elmaradt franciaórán jó darabig kényszerítette magát, hogy ne nézzen hátra többet; de amint olvasmányába merülve elfeledkezett egy pillanatra magáról, gépiesen hátrafordult. Tóth már nem ült a helyén. A negyedik sorban Burger és Merényi fogta őt közre, s élénken beszélgettek. Damjáni kissé megkönnyebbült; aztán számot vetve vad féltékenységgel, képtelen szívfájdalmával, kezdte úgy érezni, hogy valami lehetetlen ostobaság van ebben az egészben. Mi a csudát akar ő tulajdonképpen Tóth Tibortól? Ettől az alapjában véve kiállhatatlan, korlátolt szenteskedőtől? Nincs is mit beszélniük egymással. Mit kezdené vele?

Hogy egy lánnyal mit lehetne kezdeni, erről bőséges és részletes ismereteik voltak, főként a katonaságok évszázadok óta kerengő vaskos adomái révén, de minden más forrásból is. Tóth Tibor azonban nem volt lány; ennél fogva, gondolta Damjáni, ha valamiben reménykedik vele kapcsolatban, csak abban reménykedhet, hogy mégis az.

Akárhogyan is nézte a dolgokat, Tóth Tiborhoz ebben az időben nem közeledhetett, mert Merényi vette pártfogásába. Ugratta, etette, szelíden gyötörte, maga mellett tartotta. Mindez tréfa volt; Merényi csúfolta a fiút lányossága miatt, és kinevezte háremhölgyének; ha mással váltott egy-két szót, harsányan ráförmedt: „Ne kacérkodj!”; de ténylegesen megvédte, s ha Tóthnak bármi vitája támadt valakivel, vagy csupán vitának vélhető beszélgetése, Merényi ott termett, és elnémitotta a másikat. A hálóteremben az egyik este Damjáni látta, hogy Merényi ágyánál a Burger-féle készülékkel s az ő detektorával rádióznak, s az egyik félkagylót Tóth Tibor hallgatja. Ez fáj neki; de amilyen mértékben túlzásba vitte Merényi a tréfáját, ugyanúgy igyekezett Damjáni kijózanodni.

Április utolsó hetében beosztottak hozzájuk egy új tiszthelyettest, s így Schulze csak harmadnaponként került sorra. Az új felügyelő majdnem két méter magas, hatalmas testű, vörösre mosdott képű férfi volt, és Balabánnak hívták. Az első napon kiderült, hogy teljesen tehetetlen, félszeg, jóindulatú ember, akivel azt csinálnak, amit akarnak. Schulze vagy Valerián előtt természetesen ügyelni kellett, nehogy ez kiderüljön, s

ilyenkor maga Balabán is csodálkozott, milyen fegyelmet tud tartani. De nem volt buta ember. Hamarosan megértette a helyzetet, s beleélt magát. Azt is megértette, hogy ő nem kukoricázhat Merényivel, hanem fordítva, ki van szolgáltatva a jóindulatának.

Ha valaki csomagot kapott, rendszerint a szalmazsákjában vagy az éjjeliszekrényében próbálta elrejtetni, s ezért Merényi és Burger a délutáni és vacsora előtti tanulási órák alatt felszöktek a hálóterembe, hogy kézre kerítsék az ismeretlen kincseket. Olykor Homola és Végh is velük ment. A távolmaradás azonban kockázatos volt még Bognár szolgálata alatt is; siettek, feszélyezve voltak, és sokszor éppen csak megdézsmálták a csomagokat. Balabánnál megszűnt minden kockázat. Kényelmesen kikutatták és megettek minden megehetőt, s vissza sem jöttek a tanterembe a vacsoráig. Merényi ezekre az esti vadászatokra és lakomákra Tóth Tibort is magával vitte. Tóth mindig vonakodott, s mindig csak a kényszernek engedett; a hálóteremben mindig visszautasította a felkínált süteményt, szalámit, szardíniát, s újra meg újra rá kellett parancsolnia Merényinek, másként nem fogadta el; akárcsak reggelinél a fehér kenyereket, amiket innét-onnét összeraboltak az emelvénybeli asztal számára.

Merényi Halász Péter helyére ültette oda Tóth Tibort; de két hét sem telt el, és visszacseréltette őket. Az egyik délután, amikor Balabán tiszthelyettes kiment a tanteremből, Merényi intett Halásznak: „Gyere”, s felálltak. Tóth Tiborra rá sem nézett; nem hívta; megunta a tréfát. Pedig két bé osztálybelinek is érkezett csomagja. Ahogy eltűntek, Damjáni megfordult. Tóth figyelmesen hajolt a füzete fölé, szép arcáról semmiféle kifejezést nem lehetett leolvasni. Május harmadika volt.

5

Május nyolcadikán az ebéd utáni szünetben Bognár felvitte őket a tanterembe, holott napsütéses, meleg idő volt, s a zászlóalj odalent oszlott szét a két gyakorlótéren. Sokan ingujjban rúgták a labdát, sokan hanyatt feküdtek a fűben vagy a ródlidomb tövében, s fűszálat rágcsgálva süttették magukat. Már délelőtt úgy felmelegedett a levegő, hogy Damjániék egyik óráját kint tartották a kertí lugasban, s a tanteremben is mindvégig nyitva maradtak az ablakok, még az öreg nyugdíjas ezredes sem csukatta be, aki a franciaórákon helyettesítette újabban a betegszabadságon levő Kovarzik főhadnagyot.

Először azt hitték, talán Bognár akar kiosztani valamit vagy beszédni valamit, de aztán, ahogy a tiszthelyettes rögtön eltávozott, Damjáni kedvetlenül sétált oda Istenes asztalához:

- Biztosan kivonulunk terepgyakorlatra.
- Miért? – nézett fel Istenes.
- Gondolom, Valerián rendelte fel a századot a tanterembe.

Istenes morgott egy káromkodásfélét. Valerián csakugyan bent volt az épületben, ebédkor látták. Valószínűnek látszott, hogy hamarosan megjelenik, s hosszú előadásban ismerteti velük, negyedévesekkel, a délutáni gyakorlat nagyszabású tervét, térképvázlattal, lelkükre beszéléssel és fenyegető buzdításokkal fűszerezve. De eltelt tíz perc, és Valerián nem jött. A zaj élénkebb lett, néhányan kiültek az ablakpárkányra.

- Bogdán hol van? – kérdezte Cholnoky.
- A Monsignore hívatta – mondta valaki a háta mögött. – Tóth Tiborral együtt.
- Játszol egy partit, Gereben? – kérdezte Cholnoky.

Gereben nemet intett a fejével. A lárma egyre nőtt. Damjáni csavargatta a nyakát,

míg megállapította, hogy Tóth Tibor csakugyan hiányzik. Ebben nem volt semmi különös; Monsignore Hanák gyakran lehívatta magához a fiút, miként a többiek közül is hol ezt, hol azt, leginkább a misére járókat; habár nem ebben az órában, hanem rendszerint estefelé. Damjáni nem gondolt semmi rendkívülire mindaddig, amíg egy másodéves meg nem jelent az ajtóüveg előtt.

A növendék bekopogott, aztán átadott egy cédulát a közelben álló Szabó Gerzsonnak, beszélt valamit, tisztelgett, és hátraarcot csinált. Szabó felolvasott a papírlapról nyolc nevet, köztük Damjániét is.

– Hanák főtisztelendő úrhoz! – tette hozzá.

– Mi a fhász akah velünk ez a csuhás? – kérdezte Colalto, amint megindultak nyolcan a folyosón.

A Monsignore egy bolthajtásos földszinti szobában lakott az étterem és a zeneszoba között. Telente úgy be volt fűtve a szobája, mint egy kemence. Az ablakfülkét filcpokróc védte, a padlót szőnyeg borította. Erős fényű íróasztali lámpája sötétben hagyta a helyiség többi részét. Egy könyvespolc tetején almák sorakoztak, ahonnet a Monsignore levett egyet-egyet, felszeletelte, s beszélgetésük végén megajándékozta egy vékony kis cikkellyel a lehivatott fiút.

Senki sem tudta, hogy mit akarhat velük a Monsignore. A kis előszobában, ahova a mélyen beugró, falba vágott egyszárnyú ajtó nyílt, várniuk kellett. Végül egyenként kezdték őket beszólítani; de hosszú negyedórák teltek el, amíg valamennyien bejutottak a Monsignore szobájába.

Damjáni hatodiknak került sorra. Az előtte behívottakon kívül Bogdán és Tóth Tibor, Monsignore Hanák mellett pedig Valerián százados és Bognár tiszthelyettes is odabent voltak. Damjáni megállt az asztal előtt.

– Felelj, fiacskám őszintén és kertelés nélkül a kérdésekre – kezdte a Monsignore ünnepélyesen.

– Igenis – mondta Damjáni. Beléptekor észrevette, hogy Colalto és Bogdán valamit jelez neki, amit nem értett.

– Összebeszéltél-e az itt jelenlevőkkel – intett a pap a Damjáni háta mögött állók felé – társaid közül valaki ellen?

A fiút olyan váratlanul érte ez a kérdés, hogy hamarjában nem is értette. Csönd támadt, majd Valerián türelmetlenül ráivallt:

– Feleljen, ne kukoricázzon. Mindent tudunk.

A Monsignorénak meg kellett ismételnie a kérdést.

– Nem – mondta Damjáni.

A pap bólintott.

– Hát akkor mondd meg nekem, mit tudsz mindarról, ami közöttetek folyik?

Damjáni sebesen gondolkozott. Még mindig nem tudta elképzelni, miről lehet szó. Cigaretázás, rádiózás, az eltört zuhany, keresztretjvények. Már sorra elejtette ezeket a feltevéseket; túlságosan jelentéktelenek voltak, egyikre se jöttek rá, amellet nem álltak kapcsolatban az ittlévők közül senkivel, s legfőképpen nem Monsignore Hanákkal. Valerián hangjából olyasmit hámozott ki, hogy a vád nem is ellene szól. Talán Szebek és Halász Péter éjszakai kalandozására jöttek rá valami módon.

A papnak csak ehhez az ügyhöz lehetett némi köze. Merényiék már régóta jártak föl a viztartályhoz és az órához; takarodó után a padláson keresztül lehetett megközelíteni ezt a tető alatti birodalmat; Burgernek volt egy tolvajkulcsa. Vakmerő vállalkozás volt, a nyugalom és a biztonság megvetése kellett hozzá, ami távol állt Szebek Miklóstól, de egyszer mégis velük ment. Nem támadt különösebb nehézségük. Egyen-

ként surrantak fel a harmadik emeletre, negyedóráig kóboroltak a sötét, óriási padláson, Merényi zseblámpája hol a közelben, hol a távolban villant föl, a gerendák között, vagy az óraszerkezetnél, vagy egy kémény oldalában, aztán visszafordultak, és Burger nekifogott az ajtó bezárásával bibelődni. Merényi, aki már közben leért a második emeletre, hirtelen visszaugrott, és a lépcső oszlopa mögé lapulva felsziszegett feléjük, hogy jelezze a közeledő napos tisztet. Teljes mozdulatlanságba dermedtek. Öt-hat percig tartott ez a veszedelem, ami nagyon hosszú időnek tűnt föl. De aztán Merényi jelt adott, és zavartalanul le tudtak osonni a hálóterembe. Szebek nemsokára egy sokkal kockázatosabb kirándulást tett Halász Péterrel együtt. A kápolnán keresztül átmásztak a századirodába, ablakpárkányról ablakpárkányra lépve.

Ennek az előzménye a Schulze-féle gyűjtés volt. Az egyik délutáni szünetben Merényi kihirdette, hogy Schulzenak búcsúzóul vesznek egy közös ajándékot, egy ezüst cigarettatárcát. Egy pillanatra mindnyájan elnémultak; nem annyira a tudomásukra hozott „közös elhatározás” fölött való elképedésükben, mint inkább a megilletődöttségtől, mert még mindig alig akarták elhinni, hogy csakugyan megszabadulnak Schulzétől, legalább erre a hátralévő két hónapra.

– Engedélyt fogunk kérni – folytatta Merényi –, hogy mindenki kivehessen a pénzéből tizezer koronát. Mi az? Van valami megjegyzésed, Szebek?

– Van – mondta Szebek elsápadva dühében. – Elefes.

Azt fejezte ki tömören, hogy esze ágában sincs egy fityinget is adni Schulze ajándékához. Valamennyiüknek elállt a lélegzete. Merényi félelmetes nyugalommal nézte a fiút, anélkül, hogy megszólalt volna. Gereben habozás nélkül Szebek mellé lépett, és szembefordult Merényivel, de látszott rajta, hogy erősen gondolkodik, s elítéli Szebek megfontolatlan könnyelműségét. Még soha nem történt meg, hogy valaki így nyíltan ellentmondott volna Merényinek. A hosszú, hideglelős csöndet váratlanul Istenes törte meg. Szebek felé indult.

– Ne marhászkodj, Szebek – szölt. – Nekem megér tíz ficcset, hogy többet az életben nem látom Schulze pofáját.

– Igaza van – mondta hirtelen Gereben. – Megszavazzuk.

– Megszavazzuk – mondta Istenes nyugodtan.

– Megszavazzuk – kiáltott közbe lelkesen Czakó is, némiképp félreértve az egész helyzetet.

Damjáni figyelt. Váratlanul nagyon érdekessé vált az ügy. Ő is kiabálni kezdett a többiekkel, de világosan látta, hogy nem a tizezer koronákról van itt szó, hanem arról, hogy valaki szembeszállt Merényivel, s hogy Merényi döntése fölött egyszerűen szavazgatni kezdenek. Mindamellet az is világos volt Damjáni előtt, hogy Szebek elhamarkodta a dolgot, s hogy nem úszta volna meg szárazon, ha fátyolt nem borít az egész ügyre az aznap esti vállalkozásával.

Mínthogy a kápolna színes ablakát feszítették ki, Damjáni arra gondolt, a Monsignore most ebben az ügyben folytatja a nagy vallatást. Igyekezett tudatlan képet vágni és semmitmondó feleleteket adni. Aztán egyszerre, a negyedik vagy ötödik kérdésnél, megvilágosodott előtte a helyzet.

– Szóval nem tudsz semmiről? – A pap mézédés hangon beszélt, ellentétben Valeriánnal, mindig jóságosan és finoman. Mindenki tudta róla, milyen veszedelmes és könyörtelen ember.

Damjáni már értette, miről van szó. Merényiék leleplezése indult meg; Tóth Tibor csinálta. Az utóbbi napokban minden délután lent volt a Monsignorénál. És ma ebéd után Bogdánt is ő hívatta be.

- Nem – mondta Damjáni.
- Hányan voltak? – kérdezte a pap. – Többen voltak?
- Nem.
- Szóval egyedül Merényi?
- Nem.
- Nem egyedül? De ő volt a fővezér, a hangadó, ugye?
- Ő... – mondta Damjáni akaratlanul.

A pap elégedetten felsóhajtott, és hátradőlt a székén. Egy jó negyedóra múlva már könnyebben ment a kérdés-felelet.

- És még ki?
- Burger.
- Hát még?
- Végh.
- Azt már tudjuk. Ki volt a negyedikük?
- Homola.

Váratlan ellenkezést váltott ki ez a név. Valerián türelmetlenül rántott egyet az öklével, de a Monsignore szelíd hangon vágott közbe:

- Ne hazudj, fiacskám.
- Nem hazudok, főtisztelendő úr...

Kínos szünet támadt. Végre a pap újra megszólalt.

- Kik a legjobb barátaid?

Damjáni zavartan válaszolt valamit.

- Más senki? – kérdezte a pap. – Nem vagy véletlenül jó barátságban Halász Péterrel?
- De igen...
- Igen? Úgy? Mióta?
- Régóta. Még civil korunkból ismerjük egymást.
- „Civil” korotokból? No jól van.

A hátralévő két fiú került sorra. Valerián és Bognár kimentek, a Monsignore újabb csoportot hívott le, Valerián visszajött, Damjáni egyik lábáról a másikra állt, már a többiek között, az ablak felőli sarokba húzódva, s már csak félérdeklődéssel figyelt a mindig újra kezdődő vádpontokra, Merényiék bűnlajstromára, amelyet a sorozatos vallomások se nem bővítettek – elszólásaikkal –, se nem csökkentettek – tagadásaikkal –, hanem csak megerősítették eredeti formájában. Az új kikérdezettek éppoly habozó, óvatos, tévoa válaszokat adtak, mint az előbbieket; Damjáni most már könnyűszerrel a segítségükre tudott volna sietni, mert közben kibontakozott előtte, hogy mennyit tud s hogy hova akar kilyukadni a Monsignore. Merényiéken már nem lehetett segíteni; de nem is nagyon akart senki.

Homola helyett azonban Halász került közéjük negyediknek. Ezen se sokat törték a fejüket. Mire hét óra tájt visszamentek a tanterembe, a négy közül már egyiket sem találták ott. A fogdában voltak. Bogdán és Tóth Tibor, akik valamivel később jöttek föl, elmondták, hogy most kezdődik négyük kihallgatása odalent.

A vörös alkonyat szokatlan fénybe borította a tantermet. A legrendkívülibb azonban az egész délutánban az volt, hogy mialatt a zászlóalj csakugyan kivonult terepgyakorlatra, ők idehaza lebzseltek. Bogdán Tóth Tiborral beszélgetett higgadtan, Damjánihoz odajött Istenes, hogy nagyjából elmeséltesse magának, mi történt a Monsignore szobájában. Csak a tényekről beszéltek; mindenki tele volt az eseménnyel, de senki sem formált véleményt róla; hamarjában fel sem lehetett még mérni a jelentőségét.

Szebek Miklóson visszafojtott ingerültségféle látszott. Damjáni őszinte bámulatot érzett Tóth Tibor iránt, és őszinte idegenkedést. Minthogy sem Bognár, sem Valerian nem jött föl a tanterembe, elszéledtek a helyükről, s lámpagyújtás után is folyt a beszélgetés, sakkozás, gombozás, a leghátsó asztalok mögött pedig Szabó Gerzson húzotta egy széket a nyitott ablakhoz, és halkán hegedült magának.

Merényi, Végh, Burger és Halász Péter még egy fél délutánra visszajöttek a századhoz két nap múlva. Balabán tiszthelyettes volt szolgálatban, de ebéd után Bognár is bejött, hogy átvegye tőlük a felszerelésüket. Kirakta nagy leltárkönyveit a mosdó asztalán, s újra meg újra átszámolta a leadott ingeket, törülközőket, kapcákat. Csak Burgernak lógott az orra; szelíd lett és kedvetlen; talált rá alkalmat, hogy odamenjen Damjánihoz, s magyarázat nélkül letegye az ágyára az ellopott kristálydetektort. A másik három egykedvűnek látszott, akárcsak annak idején Ötvevényi. Halász Péter elkerülte Damjáni tekintetét; Tóth Tiborra egyikük sem nézett. Nem is beszéltek senkihez. Nyilvánvaló volt, hogy Merényi sem Merényi többé. Csak Homola nem volt még tisztában a változással. Egyfelől, amikor feljöttek a fogdából, rögtön odament Burgerhoz, hogy üdvözzölje és örvendezzen neki, amit a vörös hajú fiú bágyatagon elhárított; másfelől meg a kézmosásnál – mert közvetlenül ebéd előtt hozták fel négyüket – lelkesedésében belekötött Zsoldosba, mellbe vágta, és a törülközőjével kezdett pattintgatni feléje, ahogy azelőtt is szokta. Zsoldos hátrált egy-két lépést; aztán ahelyett, hogy odébb vonult volna, elkapta Homola karját, kirántotta a kezéből a törülközőt, és az arcába vágta; s ezek után szilárdan állva maradt vele szemben, várva a támadást. Homola megzavarodott. Roppant indulatba jött, de Zsoldos példátlan viselkedéséből végre megértette, hogy valami nincsen rendben. Fenyegetések és szitkokat morogva, magában átkozódva vállára csapta a törülközőjét, és kézmosás nélkül kivágtatott a mosdóból.

Merényiéket estefelé látták utoljára. A portásfülke előtt álldogáltak a csomagjaik közt, s mind a négyen szűk, kinőtt civil ruhába voltak öltözve. Két vagy három felnőtt férfi is volt velük; ezekről semmit nem tudott volna mondani Damjáni, sőt ha a kapualj ugyanazon oldalán vagy a portásfülke nyitott ajtajában a legérdekesebb és legcsodálatosabb dolgokat látta volna, azt sem vette volna észre jóformán, annyira lenyűgözte őt és a többieket is, amint a lépcsőről leérve s az étterem felé kanyarodva egy pillanatra egyenként szemükbe tűnt a civil ruhába bújtatott négy fiú látványa.

Nem nevettek rajtuk. Nem félték tőlük, és haragot vagy megvetést sem éreztek irántuk. Damjáni inkább azt vette észre, hogy Tóth Tibort kezdi körülvenni némi részvétlenség. De a lámpalázás, furcsa hangulat, amely ezen az estén valamennyiüket elfogta, napokig nem oszlott el, és hetek múlva is érezték a kapualj alatt vagy a portásfülke előtt elhaladva, hogy ez a hely, amely múlhatatlanul őrizte az évek sokféle emlékét legelső belépésük futó benyomásai óta, most ismét új értelmezést nyert, mégpedig nagyjából a véglegeset. Az utolsó kép, a kalandos, tragikus-nevetséges, oly szerencsés nagy fordulatot jelentő utolsó kép lényegében le is zárta számukra a hely történetét.

6

A park uszoda felőli részében különös, magas fűfajtát termesztettek a fák közt. Június közepén ez a „préifű”, ahogyan nevezték, már térdig ért, és még mindig nem kaszálták le; azaz térdig ért volna, ha szabad lett volna járni benne. Damjáni csak azt tapasztal-

talta, hogy amint belehasalt, és négykézláb bekúszott egészen a középső tisztásig, a fű elnyelte őt, mint egy lágy, illatos zöld tenger, és majdnem összezárult fölötte; mindenestre sem a gyalogút felől, sem a gyakorlótér felől, ahol újabban minden délután szét-szóródtak a vizsgákra való készülés ürügyén könyvekkel, sem pedig a külső fásor felől senki nem veheti őt észre.

Mások is szerették ezt a fűvet. Damjáni egy ebéd után Istenest várta a szokott helyükön, az egyik platánfa lehajló lombja alatt, amikor Tóth Tibor sétált be a csapásukba, s ahelyett, hogy továbbment volna a gyakorlótér felé, szoba elegyedett vele, és lehasalt melléje. Ez minden tekintetben szokatlan dolog volt. Tóth még a legkitaposottabb tilos utakat sem követte soha eddigelé, s még az sem igen fordult elő, hogy valakivel beszélgetést kezdett volna.

– Háromtól négyig lesz uszodánk – mondta.

– Igen.

Meleg nap volt. Damjáni már tudott az uszodaidőről, és nem volt kedve beszélgetni. Visszafeküdt a hátára, és bámulta a lombok közt lebegő kék eget. Arra gondolt, hogy tulajdonképpen egészen jól be lehetett volna itt rendezkedni; kár, hogy erre a rövid időre már nem nagyon érdemes. Tóth Tibor helyzete elég lehetetlenné alakult. Homola, akinek semmivé foszlott a hatalma, egy délután megtámadta. Mögötte volt az asztala; szitkozódni kezdett, s egyre hangosabban kiabált feléje; Tóth meg sem fordult; akkor egyszerre nekirontott. Már mindnyájan figyelmesek voltak a jelenetre. Tóth felugrott, szembefordult vele, s az asztalához lapulva háttal, rémülten emelte karját a levegőbe. Homola fújtatott a dühtől, s megragadta a fiú orrát. Egyebet már nem tudott csinálni, mert Istenes, Szebek és Gereben nyomban lefogták.

– Vágd szájon! – mondta valaki.

Gereben fél kézre fogta a két csuklóját, és visszakényszerítette a helyére. Amint elengedte, Homola újra fölugrott.

– Ül le – mondta Gereben, s nyugodtan várakozott.

A pofozkodások és verekedések korszakát határozottan lezárták. Homolától ugyan nem sajnált volna Damjáni se egy-két szájonvágást, mégis jobban szerette ezt az új divatot. Gerebenék másokat sem hagytak verekedni. A támadót vagy rendszerint mindkét felet sietve lefogták, szétválasztották őket, és ezt senki sem bánta: tulajdonképpen nagyon unták már ezeket a zajos handabandázásokat. De Tóth Tibort is csak ezért védték meg, más okuk nem volt. Senki nem azonosította magát Tóth Tiborral, senki nem tört lándzsát mellette; sem Gereben, sem Szebek, sem a többiek, amint ez apránként nyilvánvaló lett. Hogy Tóth véghezvitte nagy haditettét, ez kizárólag az ő magánügye lett; s hogy egy követ fújta Monsignoréval, ebben senki nem óhajtotta őt követni. Nem helyeselték és nem ítélték el, udvariasak voltak iránta és közönyösek, s így visszakapta tőlük akaratlanul, mint Polükratész a tengertől a gyűrűjét, tulajdon részvétlenségét. Damjáni tudta, hogy ez nem elég Tóth Tibornak, de nem volt ereje hozzá, mint ahogy mindig is nagy megerőltetésébe került, hogy beszélgesse vele.

Mozdulatlanul hanyatt fekvé nézte az eget. Eltelt egy kis idő, s már éppen meg akart fordulni, hogy megnézzé, itt van-e még Tóth, amikor megszissent a fű, s a fiú hangját hallotta, majdnem alázatosan:

– Hát szervusz...

Feltápáskodott, és továbbindult. Damjáni átfordult a hasára, hogy utánanézzon. Sajnálta, hogy elment. A szépsége változatlanul megbabonázta őt, de mindenestül nem tudott mit kezdeni vele. Szerette nézni. Ez volt Damjáni szemében az a jó a vi-

lágban, ami vonzotta, mint gyerekkorában a félálomban hallgatott távoli zongoraszó vagy, talán pontosabban, mint az a jó, amiről úgy képzelte, hogy kölcsönös és egyértelmű vonatkozásban van a formálható puha radírgumi birtoklásával, s ennél fogva el is érhető cselekedetek által. A másikfajta jó azonban éppen az volt, hogy el tudott taszitódni a világ megkötöttségeitől; s minthogy ehhez nem is kellett több, mint hanyatt fekvé az eget nézni, ahogyan a gyerekkori unalmas balatoni fürdőhely homokjában bámulta az égbolt friss kék zománcán úszó felhőrongyokat, úgy kiszakadva a földi méretekből, hogy azt sem tudta volna megmondani, ma van-e, vagy tegnap, vagy már holnap, vagy még tegnapelőtt – minthogy ehhez nem kellett több, visszaperdült a háttára, és minden fáradtság nélkül megoldotta, hogy ne gondoljon semmi kellemetlenre.

Gergely Ágnes

LONDON

Hédával, 1968-ban

„Nem kell halkán beszélned.
Itt nincs lehallgatókészülék.”
Öt percre voltunk a British
Museumtól, abban a nagyon
intellektuális negyedben, ahol
a cukrászsütemény is könyvek
közé ékelődik, s az ember elfelejti,
hogy a háború alatt elrabolták
a könyveit. A háború után meg
elkallódtak az al- és társbérletek
vízenyőin. „Nem kell halkán
beszélned.” Itt minden márványból
van és büszkeségből, a múzeum
földszintjén II. Ramszesz fej-
szobra végigsugárzik a főutcán,
akár a tagolatlan Sors. Minden
egészben van. Latin derű és
germán rend helyett mint fel-
fehérlő árny dől a falakból
az integritás, a birodalom
széthulltán túlnövekvő. „Itt nincs
lehallgatókészülék.” Minek.
A festő bűzhödt járdakövei
s a költő álmatlan, vad város-
negyede rég felszívta a dögvészt
sikoltó utcalány éjszakai átkait,

félholt csecsemője éppúgy része
a Teljességnek, mint a könyvtár,
a piac, a gárdisták, a politikusok.
A szavak burka folyvást ugyanaz,
nyugodtan lehet igazat mondani.
Nem kell halkán beszélned –
de hangosan sem. Nem hallják.
A szó nem hallatszik Ithakáig.
A hajón elolvashatod a vándorlás
kitűnően dokumentált történetét.

Szabó T. Anna

HOLD

A hold súlyától meghajol
a vad kert, s terheit ledobja.
Elrúgja gyümölcsét az ág.
Esnek zuhogva és dobogva.

A mézgás szilva meghasad,
sötét cseppekben hull a földre.
Édes levében forr és erjed
a naptól kásás húsú körte.

Ördög szem, sárga hold figyel
a kövér fűben, moccanatlan.
Övé az édes rothadás.
Övé a kút, a kert, a katlan.

HAMU

Ez a meztelen ágak kertje.
A síkos törzsek kertje ez.
A nedves földre hó pilinkél,
fekete hamu permetez.

A sötét csíra sárban alszik,
míg síma burka felreped.
Hideg nyirok a gyökerekben:
a holdtalanság kertje ez.

Gyertyaláng után semmi kis füst,
lebeg a lélek, tévedez,
a nagy sötétben meg se látszik:
a lassú oszlás kertje ez.

SÖTÉTKAMRA

Drága a villany. Az előszobán át
a szűk, sötét konyhába kicsoszog,
benyit, és megint meglátja a lányát:
a gáztűzhelyen lidércfény lobog,
és felette, eszelősen sikoltva,
minthogyha egy menyasszony árnya volna,
a bizonytalan imbolygó sötétben
fátylas gőzoszlop vergődik fehéren
a bugyborgás, a forraló szűk csőre
és a mennyezet közé ékelődve.

Épp, mint álmában, évek óta már:
nem nyughatik meg, mindig visszajár.
Valami fehér krémet ken magára
a nagytükör előtt, így szól az álma,
vastagon keni, és amire végez,
akkorra ér a tükör túlfeléhez
valahonnan a sötétből a lánya.
Látszik, hogy ordít, nyitva van a szája,
vértelen ujjal feszül az üvegnek,
nem marad nyoma kéznek, leheletnek,
pedig már ő is nyomja, krémes kézzel
rátapad, tartja minden erejével,
üvöltenek és sírnak mind a ketten –
s a tükör hangtalanul összeroppan.

Kezében érzi még, mikor felébred.
Nyüszít, meredten nézi a sötétet.
„Maradj” suttogja „ott, ahol vagy. Várj még!”
Hirtelen felsír. „Ne büntess. Bocsáss meg!”

Most nem szól. Áll a küszöbön, a botja
izzadt fogóját két kézzel szoritja.
Keresztet vetne – megáll a keze.
Ha van Isten, már leszámolt vele.

Most odamegy, és elzárja a gázt.
Kannát vesz elő, tölti a teát.
Bent issza majd meg, a lámpa alatt.
Fogja a csorba csészét, kanalat.
Föléhajol, rálehel a teára,
a tea színét elfutja a pára –
de aztán annál élesebben látja
a gőzölgő sötét tükör mutatta arcot.

SCHILLER „KALLIAS”-A

Ha minden a tervek szerint alakul, 1793 húsvétjára önálló könyv jelent volna meg Friedrich Schillertől KALLIAS, ODER ÜBER DIE SCHÖNHEIT címmel. A kanti filozófiában épp csak megmerítkezett, de AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-t máris korrigálni-továbbfejleszteni vágyó Schiller szükségét érzi, hogy nyilvánosan közölje: meglelte az ízlés objektív alaptételét – legalábbis erről számol be 1792 végén barátjának (s korábbi anyagi támogatójának), Christian Gottfried Körnernek, hozzátéve, hogy a tárgyhoz leginkább a dialógusforma illik. Történik mindez néhány nappal karácsony előtt. Három hét múlva Körner egy újabb levélből megtudhatja, hogy a tervezett beszélgetéshez voltaképpen még csak rendezetlen feljegyzések állnak készen. Az akkor már régóta betegeskedő Schiller mindenestre biztosítja őt arról, hogy átmenetileg egészséges lévén, egyre tisztábban lát a szépség kérdéseiben. Majd január végén mégiscsak úgy dönt, hogy elgondolásait, mintegy tesztelésképpen, előbb

barátjával közli, arra számítva, hogy a reakciók hozzásegítik bizonyos nehézségek leküzdéséhez (Körner hívja fel egyébként a figyelmét a Hogarth-féle kígyóvonalra). S noha ekkor még kéziratot ígér kiadójának, Göschennek – igaz, most már csak júliusra –, február közepén végképp letesz a könyv megírásáról.

A KALLIAS így publikálatlan töredék maradt (nem érkezett folytatás a következő postanapon), s először csak 1847-ben, a Schiller–Körner-levelezés megjelenésekor vált nyilvánosan hozzáférhetővé. Nem volt persze mindenki számára ismeretlen: Friedrich Schlegel például, aki a kilencvenes évek elejétől szintén közeli viszonyban állt Körnerrel (egy ideig mindketten Drezdában éltek), pontosan tudhatta, miféle elméletet forgat a fejében az általa inkább szellemi ellenlábasnak tekintett Schiller; és abban, hogy A GÖRÖG KÖLTÉSZET TANULMÁNYOZÁSÁRÓL szóló értekezés az objektivitásban találja meg a modern művészet anarchiájából rendet

teremtő varázspálcát, alkalmasint szerepe van a közvetve Jénából kapott ösztönzésnek.

Ha befejezetlen maradt is, a KALLIAS azért valamelyest tovább élt Schiller elméleti szövegeiben. Legalább csírájukban felbukkannak már a később kimunkált fő gondolatok: feladatként jelentkezik az erkölciség hajlammá, természeté fejlődésé – ennek ellentmondásosságába zavarodik majd bele A KELLEMÉRŐL ÉS A MÉLTÓSÁGRÓL; terítékre kerül a látszat, az esztétikum sajátos autonómiája, legfőképpen pedig a moralitás és a szépség összefüggése – ezekre építenek majd a LEVELEK AZ EMBER ESZTÉTIKAI NEVELÉSÉRŐL (a LEVELEK ősváltozatát az a levélsorozat alkotja, amelyet Schiller 1794-ben küldött az őt három éven át járadékban részesítő dán hercegnek, Friedrich Christian von Augustenburgnak, s amelybe belekezdve megkérte Körnert, juttassa vissza hozzá a KALLIAS-t, mert szüksége van rá elméletének új kifejtéséhez); és megjelenik végül a „műviséget” meghaladó s ennyiben a keresett tiszta objektivitásra utaló naivitás is – ezt gondolja majd tovább a történeti perspektívát is nyitó utolsó nagy értekezés, melyben a naiv nem csupán előzménye a reflexivitás bélyegét viselő szentimentálisnak, de valamiképpen meg is haladja azt.

A Schiller életében megjelent teoretikus írások mégsem kontinuusak a KALLIAS-szal; és pontosan ez teszi megkülönböztetett figyelemre méltóvá az első kísérletet. A törés nagyjából megfelel annak, ahogyan Schiller elpártol Kanttól, s helyette Fichténél találja meg a filozófiai hátteret a maga számára. Ettől kezdve szinte törvényszerű, hogy elmélete folyamatosan aporiákba bonyolódik. Mihelyt a Fichte-féle ön- és világtéremtő Én kiiktatja a számára botrányos magában való

dolgot (vagy másképp: megszünteti a létezés elsőbbségét a tudatossághoz képest), egyszersmind megszűnik az a lehetőség, amelyet a KALLIAS – produktív módon félreértve Kant tézisét az izlésítélet szubjektív jellegéről – sejtet: hogy a szép lényege szerint kívül essék mindannak körén, ami a szubjektivitás fennhatósága alá tartozhat. Az istenülni igyekvő (vagyis az őt, úgymond, megillető abszolút mivolta törő) Én ámokfutása közepette elvileg lehetetlen, hogy ami van, az ne az ő világkonstitúciójának eredménye legyen – hogy heautonómiával birjon, maga adva törvényt magának. Az imént említett írásokban (s főleg a LEVELEK-ben) éppen ez okoz feloldhatatlan – bár az értelmezés számára izgalmas – feszültségeket: Schiller egyfelől már csak érznek alávetett természetet és érzékiséget, formának alávetett anyagot talál azon a helyen, ahol a KALLIAS-ban még a szépet tételezte, másfelől rendre beleütközik abba, hogy az esztétikum nem helyezhető el a ráció és természet, forma és anyag dualitásával operáló konstrukcióban; s ennyiben, ha akaratlanul is, de kitart a KALLIAS alapvetése mellett (mindezt hosszan elemeztem az *EX Symposium* 1998/23–24. számában megjelent ANDALOGOSZ című tanulmányomban).

A fordítás a Deutscher Klassiker Verlag Schiller-sorozatának VIII. kötete alapján készült: THEORETISCHE SCHRIFTEN, Frankfurt/M., 1992, 276–329. oldal. Tekintettel arra, hogy Schiller elsődlegesen a kanti esztétikával vet számot, a terminológia megegyezik AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁ-ÉVAL. A válogatás során csak néhány oldalt hagytam ki, olyan részeket, ahol Schiller az esztétikai fejtegetésből kieső témákról (például aktuális politikai eseményekről) ír.

Papp Zoltán

Friedrich Schiller

KALLIAS, AVAGY A SZÉPSÉGRŐL**Levelek Christian Gottfried Körnerhez****Részletek****Papp Zoltán fordítása**

Jéna, 1793. január 25.

Bár nem érzem magam a legjobban, mostanáig nem jött egyetlen roham sem, és már hat nappal túl vagyunk azon az időpontra, amikor tavaly rám tört a paroxizmus. Aggodalmam nem csüggettség volt, nem pusztán hipochondriás rigolya. Nagyon hajlamos vagyok a hurutos bajokra, amiket főképp a tél hoz elő, és a két gyulladásszerű lázam hurutos volt. Azonos okok azonos okozatokat idéznek elő. A téltől tehát ugyanúgy kell félnem a tüdőm miatt, mint a nyártól és a tavasztól a görcseim miatt. Tiszta alternatívában leledzem, és az állatöv minden jegye más-más szenvedést hoz rám. Mégis, a legjobb, amit ésszerűen kívánhatok, az az, hogy még sokáig így maradjon, mert változás csak olyan jöhet, hogy az egész rosszabbra fordul.

Foglalatosságaim, Istennek hála, nagyjából még épségben tartanak. A szépről szóló vizsgálódás, melytől az esztétikának szinte egyetlen része sem választható el, nagyon tágas területre vezet, ahol számomra még teljesen ismeretlen tartományok terülnek el. És mégis mindenképpen meg kell birkóznom az egésszel, hogy valami kielégítő teljesíthessek. Már-már átláthatatlan nehézséget támaszt, hogy a szép fogalmát objektíve felállítsuk, és az ész természetéből teljesen a priori módon legitimáljuk, úgy, hogy a fogalom a tapasztalat által tökéletes megerősítést nyerjen ugyan, de érvényességéhez egyáltalán ne szoruljon rá az ilyen tapasztalati igazolásra. Csakugyan meg is kíséreltem dedukálni fogalmamat a szépről, ám a tapasztalat tanúsága nélkül nem lehet boldogulni. Ez a nehézség mindig megmarad: magyarázatomat pusztán azért fogják elfogadni, mert azt találják, hogy illik az izlés egyedi ítéleteire, és nem azért fogják (ahogyan pedig egy objektív elvekből való megismerésnél történnie kellene) helyesnek találni az izlés ítéletét az egyedi szépről, mert összhangban van magyarázatommal. Azt mondom majd, hogy ez túl nagy követelmény; de amíg nem nézünk szembe vele, addig az izlés mindig empirikus marad, ahogyan ezt Kant elkerülhetetlennek is tartotta. Csakugyan épp az empirikusságnak erről az elkerülhetetlenségéről, az objektív izléselv ilyen lehetetlenségéről nem tudok egyelőre meggyőződni.

Érdekes megjegyezni, hogy az én elméletem a szép magyarázatának egy negyedik lehetséges formája. A szép magyarázata vagy objektív, vagy szubjektív, és pedig vagy érzéki-szubjektív (mint Burke-nél és másoknál), vagy szubjektív-rationális (mint Kantnál), vagy rationális-objektív (mint Baumgartennél, Mendelssohnnál és a tökéleteskedők egész seregénél), vagy legvégül érzéki-objektív. Ez utóbbi terminus kapcsán persze most még nemigen fogsz tudni sok mindenre gondolni, hacsak nem veded össze egymással a másik három formát. Ezek az előző elméletek mind lefedik a tapasztal-

talat egy részét, és nyilvánvalóan megvan bennük az igazság egy része; a hiba, úgy tűnik, pusztán az, hogy a szépségnek ezt a részét, mely összeillik ama részleges tapasztalattal, olybá vették, mintha az lenne a szépség maga. A burke-iánusnak tökéletesen igaza van a wolffianussal szemben, amikor a szép közvetlenségét, fogalmaktól való függetlenségét állítja; nincs viszont igaza a kantianussal szemben, amikor a szépet az érzékiség pusztá affektibilitásában tételezi. Az a körülmény, hogy a gondolataikban lebegő szépségek túlnyomó többsége nem teljesen szabad szépségként, hanem egy cél fogalma alatt álló logikai létezőként adódik a tapasztalatban – mint az összes műalkotás és a legtöbb természeti szépség –, e körülmény, úgy látszik, félrevezette mindazokat, akik a szemléleti tökéletességben tételezték a szépséget; mert így a logikailag jót összekeverték a széppel. Ezt a csomót Kant úgy akarja szétvágni, hogy feltételezi a *pulchritudo vagát* és a *pulchritudo fixát*, a szabad és az intellektualizált szépséget, s kissé furcsán azt állítja, hogy a valamely cél fogalma alatt álló szépség sohasem tiszta szépség, tehát hogy egy arabeszk és ami ehhez hasonló, szépségként tekintve tisztább, mint az ember legfőbb szépsége. Észrevétele, azt gondolom, igen hasznos lehet annyiban, hogy a logikait különválasztja az esztétikaitól, de nekem úgy tűnik, hogy valójában teljesen elhibázza a szépség fogalmát. Hiszen a szépség éppen abban mutatkozik meg a legragyogóbban, hogy meghaladja objektumának *logikai* természetét; és hogyan lehetne képes ilyen meghaladásra ott, ahol nincs ellenállás? Hogyan ruházhatná fel a maga formájával a teljesen formátlan anyagot? Arról legalábbis meg vagyok győződve, hogy a szépség csak egy forma formája, s hogy amit anyagának neveznek, annak okvetlenül megformált anyagnak kell lennie. A tökéletesség egy anyag formája, a szépség ellenben e tökéletesség formája; a tökéletesség tehát úgy viszonyul a szépséghez, mint az anyag a formához. [...]

Jéna, 1793. február 8.

[...] Leveled, melyet néhány órával ezelőtt kaptam meg, nagyon megörvendeztetett, és olyan hangulatba hozott, hogy talán sikerülni fog röviden ábrázolnom eszmémet a szépségről. Nemsokára meglátod, milyen közel kerültünk egymáshoz eszméinkben, s ahogyan *én* elgondolom a szépet, az talán világossá tesz számodra bizonyos eszméket, melyekről most inkább csak *sejtéseid* vannak. Kifejezéseid, mint *élet* a külső objektumokban, *uralkodó* erő és az uralkodó erő *győzelme*, *heterogén* erők, *egymásnak ellenszegülő* erők és hasonlók: ezek túlságosan meghatározatlanok, hogysem biztos lehetnél abban, hogy semmi önkényeset, semmi esetlegeset nem viszel beléjük; inkább *esztétikailag*, mint *logikailag világosak*, s ezért veszélyesek.

Így aztán egy kantianus továbbra is sarokba szoríthat azzal a kérdéssel, hogy milyen megismeréselv szerint jár el az ízlés. Az uralkodó erőről alkotott eszmémet egy egésznek az eszméjére alapozod, az összekapcsolt különféleség egységének fogalmára – de miről ismerszik meg ez az egység? Nyilvánvalóan csak egy fogalom által; szükség van az egészről való fogalomra, mellyel a különféleségnek összhangban kell lennie. A *Te uralkodó erőd* és a wolffi iskola *érzéki tökéletessége* nem esnek annyira távol egymástól, mert a megítélés folyamata mindkettő esetében logikai. Mindkettő azt előfeltételezi, hogy a megítélésnek egy fogalmat teszünk meg alapjául. Kantnak mármost nyilvánvalóan igaza van, amikor azt mondja, hogy a *szép* fogalom *nélkül* tetszik; egy *szép* objektumot már jóval azelőtt *szépnek* találhatok, hogy akár csak távolról képes lennék

megadni a különféleség egységét, és meghatározni, mi az az uralkodó erő, ami benne működik.

Egyébként inkább kantianus módjára beszélek itt, mert végső soron lehetséges, hogy az én elméletem sem marad teljesen immúnis ezzel az ellenvetéssel szemben. Két út áll előttem, hogy bevezesselek elméletembe: egy nagyon szórakoztató és könnyű, mely *a tapasztalaton keresztül* vezet, és egy nagyon kevésbé vonzó, amelyik *ész-következtetésekkel* halad. Hadd válasszam az utóbbit, mert ha *ezt* egyszer magunk mögött hagytuk, akkor a *többi* már annál kellemesebb.

A *természethez* (mint jelenséghez) vagy *elszenvedőleg* viszonyulunk, vagy *tevékenyen*, vagy pedig *elszenvedőleg* és *tevékenyen egyszerre*.

Elszenvedőleg: amikor pusztán *érzékünk* hatásait; *tevékenyen*: amikor *megjelenítjük* magunknak a természetet.

A jelenségek megjelenítésének két módja van. Vagy megismerésük szándékát követjük: *megfigyeljük* őket; vagy magukra a dolgokra hagyatkozva engedjük kialakulni magunkban megjelenítésüket: pusztán *szemléljük* őket.

A jelenségek *szemlélésénél* az *elszenvedő* viszonyulás abban áll, hogy befogadjuk benyomásaikat, a *tevékeny* pedig abban, hogy e benyomásokat *esziünk formáinak* vetjük alá (ezt a tételt a logikából posztuláljuk).

A jelenségeknek ugyanis megjelenítésünkben a megjelenítőerő formai feltételeihez kell igazodniuk (hiszen éppen ez teszi őket *jelenségekké*), azaz szubjektumunk formáját kell megkapniuk.

Minden megjelenítés valami különféleség vagy anyag; e különféleség összekapcsolódásának módja a forma. A különféleséget az *érzék* adja; a kapcsolódást az *ész* (a legtágabb jelentésben véve), mert az *ész* az összekapcsolás képessége.

Amikor tehát az *érzéknek* valami különféleség adódik, az *ész* megpróbálja azt a maga formájával felruházni, vagyis saját törvényei szerint összekapcsolni.

Az *ész* formája az a mód, ahogyan megnyilvánítja összekapcsoló erejét. Az összekapcsoló erőnek két fő megnyilvánulása van, tehát ugyanígy két fő formája van az *észnek*. Az *ész* vagy megjelenítést kapcsol össze megjelenítéssel megismeréssé (elméleti *ész*), vagy megjelenítéseket az akarattal cselekvéssé (gyakorlati *ész*).

Amiként az *észnek* két különböző formája van, ugyanúgy kétféle anyag van mindkét forma számára. Az elméleti *ész* a maga formáját megjelenítésekre alkalmazza, ezek pedig közvetlenekre (szemléletekre) és közvetettekre (fogalmakra) oszthatók. Az előbbieket az *érzék* adja, az utóbbiakat maga az *ész* (habár nem az *érzék* közreműködése nélkül). A szemléleteknél esetleges, hogy összhangban vannak-e az *ész* formájával; a fogalmaknál ez szükségszerű, mivel máskülönben megszüntetnék önmagukat. Itt tehát az *ész* megköveteli a formájával való összhangot; amott meglepődik, ha ilyet talál.

Ugyanígy áll a dolog a gyakorlati (cselekvő) *ésszel*. Formáját cselekedetekre alkalmazza, ezeket pedig vagy szabad, vagy nem szabad, vagy *ész* általi, vagy nem *ész* általi cselekedetként lehet tekinteni. Az előbbiektől a gyakorlati *ész* ugyanazt követeli, mint amit az elméleti *ész* a fogalmaktól. A szabad cselekedeteknek a gyakorlati *ész* formájával való összhangja tehát szükségszerű, a *nem szabad* cselekedetek e formával való összhangja pedig esetleges.

Helyesebben fejezzük ki ezért magunkat, ha a nem az elméleti *ész* által való, de ennek formájával mégis összhangban lévő megjelenítéseket fogalmak utánzatainak, a nem a gyakorlati *ész* által való, de ennek formájával mégis összhangban lévő csele-

kedeteket pedig szabad cselekedetek utánzatainak, röviden, ha mindkét fajtát az ész utánzatainak/analogjainak nevezzük.

Egy fogalom nem lehet az ész utánzata, mivel az ész által van, az ész pedig nem utánozhatja magát; a fogalom nem lehet pusztán *analóg* az ésszel, hanem valóban észszerűnek kell lennie. Egy akarati cselekedet nem lehet pusztán *analóg* a szabadsággal, hanem muszáj valóban szabadnak lennie, vagy legalábbis az kell hogy legyen. Egy mechanikus hatás ellenben (amilyen a természeti törvény szerint való összes hatás) soha nem ítéltető valóban *szabadnak*, csak a szabadsággal analógnak.

Most várok egy pillanatot, amíg kifújod magad, főleg azért, hogy kellő figyelmet szentelhess az utolsó bekezdésnek; a következőkben valószínűleg szükségem lesz rá, hogy megválaszoljak egy ellenvetést, amelyet elméletemmel szemben várok tőled. Folytatom.

Az elméleti ész a megismerést célozza. Amikor tehát valamely adott objektumot alávet a maga formájának, akkor azt vizsgálja, hogy alkotható-e belőle megismerés, azaz össze lehet-e kapcsolni egy már meglévő megjelenítéssel. Az adott megjelenítés mármost vagy fogalom, vagy szemlélet. Ha fogalom, úgy már keletkezése által, önmagánál fogva szükségszerűen az észre vonatkoztatott, és ami itt történik, az pusztán egy már meglévő kapcsolat kimondása. Ilyen megjelenítés például egy óra: egyedül ama fogalom szerint ítéljük meg, amely által keletkezett. Az észnek tehát csak fel kell fedeznie, hogy az adott megjelenítés fogalom, s épp ezáltal el is dönti, hogy az összhangban van az ő formájával.

Ha viszont az adott megjelenítés szemlélet, akkor ahhoz, hogy az ész mégis felfedezze annak összhangját a maga formájával, saját érdekében (regulative s nem konstitutíve, mint az előbbi esetben) elméleti ész általi eredetet kell *kölcsönöznie* a megjelenítésnek, hogy ez az ész szerint legyen megítélhető. Saját eszköztárából tehát egy célt helyez bele az adott tárgyba, és eldönti, hogy az ennek a célnak megfelelően viselkedik-e. Ez történik a természet minden *teleológiai* megítélésénél, az előbbi pedig minden *logikai* megítélésénél. A logikai megítélés objektuma *ésszerűség*, a teleológiaié *észhasznosság*.

Gyanítom, *fel fogod kapni a fejed* arra, hogy a szépséget nem az elméleti ész rubrikája alatt találod, és ez rendesen meg is zavar. Ám ebben nem tudok segítségedre lenni, a szépség egészen bizonyosan nem az elméleti észnél található, lévén teljességgel független a fogalmaktól. De miután kétségkívül *az ész családjában* keresendő, az elméletin kívül pedig csak gyakorlati ész van, ezért alkalmasint itt kell keresnünk, és itt meg is fogjuk találni. Azt hiszem, neked is meg kell győződöd, legalábbis a következőkben, arról, hogy ez a rokonság nem válik szégyenére.

A gyakorlati ész elvonatkoztat minden megismeréstől, és pusztán akaratmeghatározásokkal, belső cselekedetekkel van dolga. A gyakorlati ész és a pusztá eszből történő akaratmeghatározás ugyanaz. A gyakorlati ész *formája* az akaratnak az ész megjelenítéseivel való közvetlen összekapcsolása, tehát *minden külső* meghatározó alap *kizárása*; mert ha nem a gyakorlati ész pusztá formájából nyeri meghatározását, akkor az akarat kívülről, materiálisan, heteronóm módon meghatározott. A gyakorlati ész formáját felvenni vagy utánózni tehát pusztán annyit jelent, mint nem kívülről, hanem önmaga által, autonóm módon meghatározottnak lenni vagy ekként megjelenni.

A gyakorlati ész mármost, éppúgy, mint az elméleti, a maga formáját egyaránt al-

kalmazhatja arra, ami általa van (szabad cselekedetekre), és arra, ami nem általa van (természeti hatásokra).

Ha egy akarati cselekedetre vonatkoztatja formáját, akkor csak azt határozza meg, ami van; arról dönt, hogy a cselekedet az-e, ami lenni akar s aminek lennie *kell*. Ilyen fajtájú minden morális cselekedet: a tiszta, vagyis a pusztá forma által és autonóm módon meghatározott akarat produktuma, s mihelyt az ész ekként ismeri meg, mihelyt tudja, hogy a tiszta akarat cselekedete, rögtön magától értetődik az is, hogy megfelel a gyakorlati ész formájának, lévén a kettő teljesen azonos.

Ha viszont a tárgy, amelyre a gyakorlati ész a maga formáját alkalmazza, nem egy akarat, nem a gyakorlati ész által létezik, akkor ugyanazt teszi vele, mint amit az elméleti ész tett az észhasonlóságot mutató szemléletekkel. A tárgynak (regulative s nem konstitutive, mint a morális megítélésnél) önmeghatározásra való képességet, akaratot kölcsönöz, s ekkor a tárgyat az ő, mármint a *tárgy* akaratának formája alatt szemléli (nem a *saját* akaratáé alatt, mert így az ítélet morális lenne). Azt állapítja meg a tárgyról, hogy *a maga tiszta akarata*, azaz saját önmeghatározó ereje által *az-e*, ami; mert a tiszta akarat és a gyakorlati ész formája ugyanaz.

Egy *akarati cselekedettől* vagy morális cselekedettől a gyakorlati ész *imperatív* módon megköveteli, hogy az ész tiszta formája által legyen; egy *természeti hatástól* nem követelheti, csak kívánhatja, hogy *önmaga által legyen*, azaz autonómiát mutasson. (De itt még egyszer meg kell jegyezni, hogy egy ilyen tárgytól egyáltalán nem várhatja el, hogy *általa*, mármint a gyakorlati ész által legyen; ekkor ugyanis a tárgy nem *önmaga* által, nem autonóm módon, hanem valami külső, tehát egy idegen akarat által lenne meghatározva [mivel a tárgyhoz minden ész általi meghatározás mint valami külső, mint heteronómia viszonyul]). A *tiszta önmeghatározás* általában véve a gyakorlati ész formája. Egy eszes lénynek tehát, ha cselekszik, *tiszta észből* kell cselekednie, hogy tiszta önmeghatározást mutasson. Egy pusztá természeti lénynek pedig, ha cselekszik, *tiszta természetből* kell cselekednie, hogy tiszta önmeghatározást mutasson. Az eszes lény *önmagája* [Selbst] ugyanis az ész, a természeti lényé a természet. Ha mármost a gyakorlati ész egy természeti lény szemlélésekor azt fedezi fel, hogy az *önmaga* által meghatározott, akkor *szabadsághoz való hasonlóságot* vagy röviden *szabadságot* tulajdonít neki (mint ahogy hasonló esetben az elméleti ész *észhasonlóságot* juttatott egy szemléletnek). Mivel azonban az ész pusztán kölcsönzi az objektumnak ezt a szabadságot, lévén, hogy *semmi más nem lehet szabad, mint az érzéken túli, és maga a szabadság mint olyan* sohasem adódhat az érzékek számára, röviden, mivel itt pusztán arról van szó, hogy a tárgy szabadnak *jelenik meg*, s nem valóban szabadként *van*: ezért a gyakorlati ész formájával való ilyen analógiája nem tényleges szabadság, hanem pusztán *szabadság a jelenségben, autonómia a jelenségben*.

Mindebből tehát a megítélés négy fajtája és a megjelenített jelenség ennek megfelelő négyes felosztása adódik.

A fogalmaknak a megismerés formája szerinti megítélése logikai; szemléletek ugyane forma szerinti megítélése teleológiai. Szabad hatásoknak (morális cselekedeteknek) a tiszta akarat formája szerinti megítélése morális; nem szabad hatásoknak a tiszta akarat formája szerinti megítélése esztétikai. A fogalomnak a megismerés formájával való összhangja az *ésszerűség* (az igazság, célszerűség, tökéletesség csak ennek vonatkozásai), a szemléletnek a megismerés formájával való analógiája az *észhasonlóság* (teleofániának, logofániának nevezhetném), a cselekedetnek a tiszta akarat formájával való összhangja az *erkölcsiség*, a jelenségnek a tiszta akarat formájával avagy a szabadsággal való analógiája pedig a *szépség* (a legtágabb jelentésben).

A szépség tehát nem más, mint szabadság a jelenségben.

Itt abba kell hagynom, mert azt szeretném, ha ez a levél minél hamarabb a kezébe kerülne, és rendkívül kíváncsi vagyok válaszodra. [...]

Jéna, 1793. február 18.

Leveledből, melyet épp most kaptam meg, látom, hogy voltaképpen csak félreértéseket s nem tulajdonképpeni kételyeket kell eloszlatnom benned a szépségről adott magyarázatokkal kapcsolatban, és hogy elméletem pusztá folytatása valószínűleg kialakítja köztünk az egyetértést. Előzetesen csak a jegyzem meg,

1) hogy a szépség általam megadott elve eddig persze csak szubjektív, mert mostanáig csak magából az ésből érveltem, és egyáltalán nem foglalkoztam az objektumokkal. De ez az elv nem szubjektív**ebb**, mint bármi, ami a priori az ésből vezetetik le. Hogy magukban az objektumokban kell találni valamit, ami lehetővé teszi emez elv alkalmazását rájuk, ez magától értetődik, mint ahogy az is, hogy *nekem* az a feladat, hogy ezt megadjam. Ám hogy ezt a valamit (jelesül az önmaguk általi meghatározottságot a dolgokban) az észnek kell megpillantania, méghozzá tetszéssel megpillantania, ezt a dolog természete szerint csak az ész lényegéből s ennyiben tehát csak szubjektíve lehet kimutatni. De remélem, elégségesen bebizonyítom, hogy a szépség objektív tulajdonság.

2) Meg kell jegyezmem, hogy két teljesen különböző dolognak tartom azt, hogy *megadjuk a szépség fogalmát*, illetve azt, hogy *a szépség fogalma megérint bennünket*. Azt egyáltalán eszembe sem jut tagadni, hogy a szép fogalma megadható, mivel én magam megadom, azt viszont Kanttal együtt tagadom, hogy a szépség e fogalom által *tetszene*. Valamely fogalom által tetszeni, ez azt előfeltételezi, hogy a fogalom az öröm érzését megelőzően létezik az elmében, ahogyan a tökéletességnél, az igazságnál, a moralitásnál mindig is történik, habár e három objektum esetében nem egyformán distinkt tudattal. De hogy a szépségben lelt örömlétezel megelőzően nem létezik ilyen fogalom, ez többek közt már abból kiviláglik, hogy még most is keressük a fogalmat.

3) Azt mondod, hogy a szépség nem az erkölcsiségből, hanem mindkettő egy magasabb közös elvből dedukálható. Legutóbbi premisszáim után egyáltalán nem számítottam már erre az ellenvetésre, mert annyira távol áll tőlem az erkölcsiségből levezetni a szépséget, hogy sokkal inkább szinte összeférhetetlennek tartom azzal. Az erkölcsiség a tiszta ész általi meghatározás, a szépség mint a *jelenségek* tulajdonsága a tiszta természet általi meghatározás. Az ész általi meghatározás, ha egy jelenségen észleljük, sokkal inkább a szabadság megszüntetése, mivel egy alkotáson, mely megjelenik, az észmeghatározás igazi heteronómia.

A magasabb elv, amelyet igényelsz, már megvan, és ellentmondásmentesen igazolást is nyert. És ahogyan követeled tőle, maga alá is foglalja a szépséget és az erkölcsiséget. Ez az elv nem más, mint a pusztá formából való létezés. Most nem időzhetem fejtegetésénél, elméletemet végigkövetve amúgy is megtalálod majd bőséges és világos taglalását. Még csak azt jegyzem meg, hogy el kell szakadnod mindazoktól a mellékes eszméktől, amelyekkel a morálfilozófia eddigi religionáriusai vagy a kanti filozófiába belerondító szerencsétlen kontárok eltorzították az erkölcsiség fogalmát – akkor aztán teljesen meg fogsz győződni arról, hogy eszméid, ahogyan eddigi megnyilatkozásaidból sejtésem van róluk, nagyobb összhangban állnak a morál kanti alapjával, mint azt most Te magad hinnéd. Halandó ember bizonyosan nem mondott ki még nagyobb

ennél a kanti diktumnál, mely egyszersmind egész filozófiájának tartalma: határozd meg magad önmagadból; s ahogyan az elméleti filozófiában szerepel: a természet az értelmi törvény alatt áll. Az önmeghatározásnak ez a nagy eszméje visszasugárzik ránk a természet bizonyos jelenségeiből, s ezeket nevezzük *szépségeknek*.

Most mindenesetre rábízom magam jó szerencsémre, és folytatom a megkezdett kifejtést, melyről azt kívánom, bárcsak legalább feleakkora érdeklődéssel hallgatnád, mint amennyire nekem fontos, hogy eléd tárjam.

Van tehát a természetnek vagy a jelenségeknek egy olyan látásmódja, ahol semmi mást nem várunk tőlük, mint szabadságot, ahol pusztán azt nézzük, hogy önmaguk által azok-e, amik. Az ilyenfajta megítélés egyedül a gyakorlati ész szempontjából fontos, és egyedül általa lehetséges, mert az elméleti észben egyáltalán nem található meg a szabadságfogalom, és csak a gyakorlati észnél áll az autonómia mindenekfölött. A gyakorlati ész, szabad cselekedetekre alkalmazva, azt követeli, hogy a cselekedet pusztán a cselekvésmód (a forma) kedvéért történjék, és ne legyen rá befolyással se anyag, se cél (mely mindig anyag is). Ha mármost az érzéki világ valamely objektuma önmaga által meghatározottnak mutatkozik, ha úgy ábrázolódik az érzékek számára, hogy nem vesszük észre rajta az anyagnak vagy egy célnak a befolyását, akkor a tiszta akaratmeghatározás *analogonjaként* ítéljük meg (s éppenséggel nem annak produktumaként). Mivel pedig azt az akaratot, amely a pusztá formá szerint képes meghatározni magát, *szabadnak* nevezzük, ezért az a forma az érzéki világban, amely pusztán önmaga által meghatározottként jelenik meg, *a szabadság ábrázolása*, mert egy eszmét ábrázolt-nak mondunk akkor, ha úgy kapcsolódik össze egy szemlélettel, hogy a kettő *egyazon* megismerésszabályban osztozik.

A szabadság a jelenségben tehát nem más, mint az önmeghatározás valamely dolgon, amennyiben a szemléletben nyilvánul meg. Ezzel az önmeghatározással szembeállítunk minden kívülről való meghatározást, éppúgy, ahogy egy morális cselekvésmóddal szembeállítunk minden materiális alap által való meghatározást. Egy objektum viszont egyaránt kevésbé szabadnak jelenik meg, akár fizikai erőtől, akár értelmi céltől kapja formáját, mihelyt *felfedezzük*, hogy formájának meghatározó alapja e kettő valamelyikében van. Ekkor ugyanis e meghatározó alap nem *benne*, hanem rajta kívül rejlik, és az objektum éppoly kevésbé *szép*, mint amilyen kevésbé morális a *célokból való cselekvés*.

Ha az ízlésítélet teljesen tiszta, akkor teljes mértékben el kell vonatkoztatni attól, milyen (elméleti vagy gyakorlati) értéke van a szép objektumnak, milyen anyagból képződött, és milyen célból van. Teljesen mindegy! Mihelyt esztétikailag ítéljük meg, csak azt akarjuk tudni, hogy önmaga által az-e, ami. Olyannyira kevésbé kérdezzünk rá logikai mibenlétére, hogy sokkal inkább legnagyobb kitüntetettségének számítjuk a céloktól és szabályoktól való függetlenséget. Nem mintha a célszerűség és a szabályszerűség önmagában véve összeegyeztethetetlen volna a szépséggel; ellenkezőleg, minden szép alkotás alá kell hogy legyen vetve szabályoknak. Viszont a cél vagy a szabály *észrevett* befolyása kényszerként jelentkezik, és az objektum tekintetében heteronómiával jár. A szép alkotás szabályszerű lehet, sőt annak is kell lennie, de *szabályoktól szabadként* kell megjelennie.

Mármost a természetben és főként a művészetben egyetlen tárgy sem szabad céltól és szabálytól, egyetlenegy sem *önmaga által meghatározott*, ha elgondolkodunk róla. Mindegyik valami más által és valami másért van, soha nincs autonómiájuk. Az egyet-

len létező dolog, amely önmagát határozza meg és önmagáért van, a jelenségeken kívül, az intelligibilis világban keresendő. A szépség viszont a jelenségek régiójában lakozik, ennél fogva semmi remény arra, hogy a pusztá elméleti ész segítségével és az elgondolkodás útján rábukkanjunk a szabadságra az érzéki világban.

Minden más lesz azonban, ha elhagyjuk az elméleti vizsgálódást, és az objektumokat pusztán úgy vesszük, *ahogyan megjelennek*. Egy szabály, egy cél soha nem *jelenhet meg*, lévén fogalom, nem szemlélet. Egy objektum lehetőségének reálapaja tehát sosem adódik az érzékek számára, s jóformán nincs is, ha az értelem nem kap késztetést arra, hogy felkutassa. Az tehát, hogy egy objektumot a jelenségben mint szabadot ítéljünk meg, csak azon múlik, hogy teljesen elvonatkoztassunk a meghatározó alaptól (lévén a nem kívülről való meghatározottság az önmaga által való meghatározottság negatív megjelenítése, méghozzá annak egyetlen lehetséges megjelenítése, mert a szabadságot csak elgondolni tudjuk, megismerni nem, és maga a morálfilozófus is be kell hogy érje a szabadság e negatív megjelenítésével). Egy forma akkor jelenik meg tehát szabadnak, ha alapját sem nem találjuk rajta kívül, *sem készletve nem vagyunk arra, hogy rajta kívül keressük*. Mert ha az értelem arra volna készletve, hogy a forma alapjára kérdezzen, akkor ezt *szükségképpen* a dologon kívül kellene megtalálnia, minthogy a dolog vagy egy *fogalom* által, vagy esetlegesen meghatározott, ami egyaránt heteronómiát jelent az objektumra nézve. Alaptételként felállíthatjuk tehát, hogy egy objektum akkor ábrázolódik szabadnak a szemléletben, ha formája nem készleteti a reflektáló értelmet egy alap felkutatására. Szépnek tehát azt a formát nevezzük, amely önmagát magyarázza. Önmagát magyarázni pedig itt annyit jelent, mint fogalom segítségével nélkül magyarázódni. Egy háromszög önmagát magyarázza, de csak fogalom közvetítésével. Egy kigyóvonal viszont a fogalom médiuma nélkül magyarázza önmagát.

Azt mondhatjuk tehát, hogy szép az olyan forma, amely *nem követel magyarázatot*, vagy az olyan is, amely *fogalom nélkül magyarázza önmagát*.

Biztos vagyok benne, hogy kételyeid egy része most már kezd eloszlani, legalábbis látod, hogy a szubjektív elv mégiscsak átvezethető az objektívbe. Ha pedig majd eljutunk a tapasztalat mezejére, egészen új fény fog gyúlni benned, és akkor érted csak meg igazán az érzéki autonómiáját. De most tovább.

Minden olyan forma tehát, amelyet csak egy fogalom előfeltétele mellett találunk lehetségesnek, heteronómiát mutat a jelenségben, mivel az objektumhoz képest minden fogalom valami külső. Ilyen forma minden szigorú szabályszerűség (melyen belül a matematikai áll legfőül), mert *ránk kényszeríti* a fogalmat, amelyből keletkezett. Ilyen forma minden szigorú célszerűség (kiváltképp a *hasznosé*, mivel ez mindig valami másra vonatkoztatik), mert felhívja figyelmünket az objektum meghatározására és használatára, miáltal szükségképpen megszűnik az autonómia a jelenségben.

Ha azt vesszük, hogy valamely objektummal morális szándékot hajtunk végre, akkor formája nem önmaga, hanem a gyakorlati ész eszméje által meghatározott, azaz heteronómiát szenved el. Ebből adódóan egy műalkotás vagy akár egy cselekvésmód morális célszerűsége olyannyira kevésbé járul hozzá szépségéhez, hogy ahhoz, hogy a szépség ne menjen veszendőbe miatta, e célszerűségnek sokkal inkább elrejtve kell lennie, és olyannak látszania, mint ami teljesen szabadon és kényszermentesen a dolog természetéből fakad. Hiába mentegeti magát tehát egy költő művének morális szándékával, ha verse nélkülözi a szépséget. A szépet ugyan mindig a gyakorlati észre vonatkoztatjuk, mivel a szabadság nem lehet az elméleti ész fogalma – de pusztán a *forma* s nem az *anyag* szerint. Egy morális *cél* viszont az anyaghoz vagy a tartalomhoz tartozik,

nem pedig a pusztá formához. Hogy ezt a különbséget – melyen a jelek szerint fennakadtál – még jobban megvilágítsam, a következőt fűzöm hozzá. A gyakorlati ész önmeghatározást követel. Az eszesnek az önmeghatározása tiszta észmeghatározás, moralitás. Az érzékinek az önmeghatározása tiszta természeti meghatározás, szépség. Ha a nem eszesnek a formáját az ész határozza meg (az elméleti vagy a gyakorlati, ez itt egyre megy), akkor tiszta természeti meghatározása kényszerrel szenved el, azaz a szépség nem lehetséges. A dolog ekkor *produktuma* s nem *analogonja*, okozata s nem utánzata az észnek, mivel valaminek az utánzásához az szükségeltetik, hogy az utánzóban csak a forma legyen közös az utánzóval, ne a tartalom, ne az anyag.

A morális magatartás ezért, ha nem kapcsolódik hozzá egyszersmind izlés, a jelenségben mindig heteronómiaként ábrázolódik, pontosan azért, mert az ész autonómiájának produktuma. Mivel az *észnek* és az *érzékiségnek* különböző akarata van, az érzékiség akarata megtörik, ha az ész a magátét érvényesíti. Szerencsétlen módon épp az érzékiség akarata az, ami az érzéknek adódik, minélfogva épp akkor, amikor az ész a maga autonómiáját gyakorolja (mely a jelenségben sosem fordulhat elő), a jelenségben heteronómia bántja szemünket. [...]

1793. február 19.

[...] Egy morális cselekedet csak akkor lehet szép cselekedet, ha önmagától adódó természeti hatásnak néz ki. Más szóval: egy szabad cselekedet akkor szép cselekedet, ha az elme autonómiája és a jelenségbeli autonómia egybeesnek.

Ez oknál fogva egy ember jellembeli tökéletességének a morális szépség a maximuma, mert ez csak akkor jelentkezik, ha a *kötelesség természetévé vált*.

Az erőszakkal, melyet a gyakorlati ész a morális akaratmeghatározásoknál gyakorol, nyilvánvalóan együtt jár valami bántó, valami kínos a jelenségben. Sehol nem akarunk azonban erőszakot látni, ott sem, ahol maga az ész gyakorolja; azt akarjuk, hogy a természet szabadsága is tiszteletben tartassék, mert az esztétikai megítélésben minden lényt öncélnak tekintünk, és minket, akiknek a szabadság a legfőbb, undorít-felháborít, hogy valami a másoknak feláldoztassék és eszközül szolgáljon. Egy morális cselekedet ezért sohasem lehet szép, ha figyelünk a műveletre, ahogyan kicsikarják az érzékiségtől. Érzéki természetünknek tehát morális tekintetben szabadnak kell megjelennie, noha valóságosan nem az, és olybá kell hogy tűnjék, mintha a természet csak ösztöneink utasítását hajtaná végre, amikor, pontosan az ösztönök ellenében, aláveti magát a tiszta akarat uralmának. [...]

Jéna, 1793. február 23.

Eddig felsorakoztatott bizonyítékaimból az az eredmény adódik, hogy van a dolgoknak egy olyan megjelenítésmódja, amelyben minden mástól elvonatkoztatva csak azt nézzük, hogy szabadnak, azaz önmaguk által meghatározottnak jelennek-e meg. E megjelenítésmód szükségszerű, mert az ész lényegéből fakad, mely a maga gyakorlati használatában elmaradhatatlanul követeli a meghatározások autonómiáját.

Hogy a dolgoknak az a tulajdonsága, amelyet a szépség névvel jelölünk, ugyanaz, mint ez a jelenségbeli szabadság, ez még egyáltalán nincs bizonyítva, és mostantól ezzel kell foglalkoznom. Ki kell tehát mutatnom *először* azt, hogy a dolgoknak az az objektív minősége, amely képessé teszi őket arra, hogy szabadnak jelenjenek meg, épp ugyan-

az, mint ami szépséget kölcsönöz nekik, ha megvan, és megsemmisíti szépségüket, ha hiányzik, még akkor is, ha az előbbi esetben semmilyen más, az utóbbi esetben pedig minden más kitüntetettséggel rendelkeznek. *Másodszor* be kell bizonyítanom, hogy a jelenségbeli szabadság szükségszerűen olyan hatást gyakorol az érzés képességére, amely teljesen azonos a szép megjelenítésével összekapcsolódónak talált hatással. (Igaz, ez utóbbit alighanem hiábavaló vállalkozás a priori módon bizonyítani, mivel csak a tapasztalat árulhatja el, hogy egy megjelenítésnél éreznünk kell-e valamit, és hogy mit kell éreznünk. Sem a szabadság, sem a jelenség fogalmából nem lehet ugyanis analitikusan kivonni egy ilyen érzést, és éppily kevésbé van szó a priori szintézisről; itt tehát mindenképpen empirikus bizonyítékokra kell szorítkoznunk, és ami ezekkel teljesíthető, azt, remélem, teljesítem is: nevezetesen indukció révén és pszichológiai úton bizonyítom, hogy a szabadság és a jelenség összetett fogalmából, az ésszel harmonizáló érzékiségből olyan örömrzésnek kell fakadnia, amely azonos a szép megjelenítését rendszeren kísérő tetszéssel.) Egyébként a vizsgálódás e második részéhez nem jutok el egyhamar, mivel az első elvégzése több levelet kitölthet.

I. A jelenségbeli szabadság megegyezik a szépséggel

Korábban már érintettem, hogy az érzéki világban egy dolog szabadsága sohasem lehet valóságos, csak látszólagos. Am pozitíve szabadnak a dolog még csak nem is *látszhat*, mert ez pusztán észeszme, mellyel semmilyen szemlélet nem lehet adekvát. De ha a dolgok, amennyiben a jelenségben előfordulnak, sem nem rendelkeznek szabadsággal, sem nem mutatnak szabadságot, akkor hogyan lehet e megjelenítés objektív alapját keresni a jelenségekben? Ez az objektív alap a dolgok olyan minősége kellene hogy legyen, amelynek megjelenítése okvetlenül *rákényszerít* minket arra, hogy létrehozzuk magunkban és az objektumra vonatkoztassuk a szabadság eszméjét. Ez az, amit most bizonyítani kell.

Szabadnak lenni ugyanaz, mint önmaga által meghatározottnak, önmagából meghatározottnak lenni. Minden meghatározás vagy kívülről történik, vagy nem kívülről (belülről), ami tehát nem kívülről meghatározottnak jelenik meg, mindazonáltal meghatározottnak jelenik meg, azt belülről meghatározottként kell megjeleníteni. *Amint elgondoljuk tehát a meghatározottságot*, a nem kívülről való meghatározottság indirekt módon egyszersmind a belülről való meghatározottságnak avagy a szabadságnak a megjelenítése.

Hogyan jelenítjük meg mármost ezt a nem kívülről való meghatározottságot? Ezen alapul minden, és ha ezt nem jelenítjük meg szükségszerűen egy tárgyon, akkor egyáltalán nincs semmi alap ahhoz sem, hogy a belülről való meghatározottságot avagy a szabadságot megjelenítsük. Az utóbbi megjelenítésének azért kell *szükségszerűnek* lennie, mert a szépről mondott ítéletünk szükségszerűséget foglal magában, s mindenki helyeslését *követeli*. Nem lehet tehát esetleges, hogy egy objektum megjelenítésénél tekintettel akarunk-e lenni szabadságára, hanem megjelenítésének okvetlenül és szükségszerűen maga után kell vonnia a nem kívülről való meghatározottság megjelenítését is.

Ehhez mármost az szükséges, hogy maga a tárgy saját objektív minőségével fölsólitson, vagy még inkább rákényszerítsen bennünket arra, hogy észrevegyük rajta a nem kívülről való meghatározottság tulajdonságát, mivel egy pusztán negációt csak akkor vehetünk észre, ha *előfeltételeződik az ellentétére irányuló szükséglet*.

A belülről való meghatározottság vagy a belső meghatározó alap megjelenítésére

irányuló szükséglet csak a *meghatározottság* megjelenítése révén keletkezhet. Igaz ugyan, hogy minden, ami számunkra megjeleníthető, valami meghatározott, azonban nem mindent jelenítünk meg ekként, amit pedig nem jelenítünk meg, az jóformán nincs is számunkra. Kell lennie valaminek a tárgyon, ami kiemeli a semmitmondónak és az üresnek a végtelen sorából, és stimulálólág hat megismerésösztönünkre, mivel a semmitmondó szinte egyenlő a semmivel. A tárgynak *meghatározottként* kell ábrázolódnia, mert a *meghatározóhoz* kell elvezetnie bennünket.

Az értelem mármost az a képesség, amely az alapot keresi a következményhez, s ennek megfelelően az értelemnek kell játékba hozatnia. Készítést kell kapnia, hogy reflektáljon az objektum formájáról: a *formáról*, mert az értelemnek csak a formával van dolga.

Az objektumnak tehát olyan formával kell rendelkeznie, olyan formát kell mutatnia, amely megenged valamely szabályt: mert az értelem csak szabályok szerint végezheti feladatát. Nem szükséges azonban, hogy az értelem *megismerje* e szabályt (a szabály megismerése ugyanis eltörölné a szabadság minden látszatát, ami a szigorú szabályszerűségénél csakugyan mindig meg is történik); elég, ha az értelem rávezettetik egy szabályra, de nem valamely meghatározott szabályra.*

Az olyan formát, amely egy szabályra utal, egy szabály szerint kezelhető, művészetinek vagy *technikainak* nevezzük. Csak egy objektum technikai formája készíti az értelmet arra, hogy az alapot keresse a következményhez és a meghatározót a meghatározotthoz; amennyiben tehát egy ilyen forma szükségletet ébreszt arra, hogy a meghatározás alapjára kérdezzünk, a *kívülről való meghatározottság* negációja egészen szükségszerűen elvezet a *belülről való meghatározottság* avagy a szabadság megjelenítéséhez.

A szabadság tehát csak a technika segítségével *ábrázolódhat* érzékileg, amiként az akarat szabadságát csak a kauzalitás segítségével és a materiális akaratmeghatározásokkal szemben lehet elgondolni. Más szavakkal: a szabadság negatív fogalma csak ellentétének pozitív fogalma révén gondolható el, s amiként a természeti kauzalitás megjelenítése szükséges ahhoz, hogy elvezessen bennünket az akarat szabadság megjelenítéséhez, úgy a *technika* megjelenítése szükséges ahhoz, hogy a jelenségek birodalmában rávezessen bennünket a szabadságra.

Ebből mármost a szép második alapfeltétele adódik, amely nélkül az első pusztán üres fogalom lenne. A szépségnek a jelenségbeli szabadság ugyan az alapja, de annak, hogy *megjelenítsük* a szabadságot, a *technika* a szükségszerű feltétele.

Mіндеzt így is kifejezhetnénk:

A szépségnek általában véve a jelenségbeli szabadság az alapja. Annak, hogy megjelenítsük a szépséget, a szabadságbeli technika az alapja.

A szépségnek és a szépség megjelenítésének két alapfeltételét egyetemesen a következő magyarázat adódik.

A szépség: természet a művészetiségben.

De hogy biztosan és filozófiai módon alkalmazhassam ezt a magyarázatot, előbb meg kell határoznom a *természet* fogalmát, biztonságba helyezve minden félreértelme-

* Szemléljük meg akár csak egy falevelet, s rögtön világossá válik – még akkor is, ha elvonatkoztatunk a teleológiai megítéléstől – annak lehetetlensége, hogy benne a különféleség véletlenszerűen és minden szabály nélkül rendeződhetett el. A falevél látványáról való közvetlen reflexió árulja el ezt, anélkül, hogy szükségünk volna belátni a szabályt és fogalmat alkotni a levél szerkezetéről.

zés elől. A természet kifejezést azért szeretem jobban, mint a szabadságot, mert egyszerűsége az érzékinek a területét is jelöli, melyre a szép korlátozódik, és a szabadság fogalma mellett rögtön jelzi annak szféráját is az érzéki világban. A technikával szembeállítva természet az, ami önmaga által van; művészet pedig az, ami valamely szabály által van. Természet a művészetiségben az, ami önmagának adja a szabályt – ami saját szabálya által van. (Szabadság a szabályban, szabály a szabadságban.)

Amikor azt mondom, hogy a dolog természete, a dolog a maga természetét követi, önmagát határozza meg természetét szerint, akkor ebben a természetet szembeállítom mindazzal, ami az objektumtól különböző, amit pusztán mint esetlegest szemlélünk rajta, s amit gondolatban el lehet távolítani anélkül, hogy ezzel megszüntetnénk az objektum lényegét. Mintegy a dolog személynél van szó, mely megkülönbözteti minden más, nem az ő fajtájából való dologtól. Ezért azokat a tulajdonságokat, amelyek egy objektumban közösek minden más objektummal, voltaképpen nem számíthatjuk természetéhez, még akkor sem, ha e tulajdonságokat nem vetheti le anélkül, hogy meg ne szűnnék létezni. A természet kifejezéssel pusztán azt jelöljük, ami által az objektum az a meghatározott dolog, ami. Így például minden test nehéz, de egy testi dolog természetéhez csak a nehézkedés ama hatásai tartoznak, amelyek specifikus mivoltából származnak. A nehézségi erő, ha egy dolgon önmagáért véve és annak specifikus mivoltától függetlenül, pusztán mint általános természeti erő hat, idegen erőszaknak tekintendő, s hatásai mint heteronómia viszonyulnak a dolog természetéhez. Egy példa megvilágíthatja ezt. Egy váza, testként tekintve, alá van vetve a nehézségi erőnek, de hogy ez az erő ne tagadja egy váza természetét, ahhoz hatásainak a váza formája által módosulniuk kell, azaz különös módon kell meghatározódniuk, s ennek a specifikus formának kell szükségszerűvé tennie őket. A vázán pedig a nehézségi erő minden olyan hatása esetleges, amelyet a vázából vázaformájának károsítása nélkül elvehetünk. A nehézségi erő ekkor mintegy a dolog ökonómiáján kívül, természetén kívül hat, s rögtön mint idegen erőszak jelenik meg. Ez történik olyankor, amikor a váza széles és vastag hasban végződik, mert ekkor úgy néz ki, mintha a nehézkedés elvette és a szélességnek adta volna a hosszúságot, röviden, mintha a nehézségi erő hajtotta volna uralma alá a formát s nem a forma a nehézségi erőt.

Ugyanez a helyzet a mozgásokkal. Egy mozgás akkor tartozik a dolog természetéhez, ha szükségszerűen fakad specifikus mivoltából vagy formájából. Egy olyan mozgás ellenben, amelyet a nehézkedés általános törvénye ír elő a dolognak specifikus formájától függetlenül, kívül esik a dolog természetén, és heteronómiát mutat. Állítsunk egy nehéz ígáslovat egy könnyed spanyol paripa mellé. A teher, amelynek húzására az előbbi rászoktatták, olyannyira megfosztotta mozgását a természetességtől, hogy amikor nem húz kocsi, akkor is éppoly erőlködve és nehézkesen jár, mintha kocsi elé volna fogva. Mozgása nem specifikus természetéből származik többé, hanem a kocsival vonszolt teherről árulkodik. A könnyed paripát viszont soha nem szoktatták rá arra, hogy nagyobb erőt fejtsen ki, mint amekkorának kinyilvánítására legnagyobb szabadságában is ösztönözve érzi magát. Mozgása tehát mindig önmagára hagyatkozó természetének hatása. Ezért mozog olyan könnyedén, mintha nem is volna súlya, miközben az ígásló ólomnehéz lábakkal halad. Egyáltalán nem is jut eszünkbe, hogy test, mert a specifikus löforma annyira meghaladja az általános testi természetet, mely a nehézkedésnek kell hogy engedelmessé legyen. Az ígáslovat viszont a mozgás nehézsége rögtön tömeggé teszi megjelenítésünkben, míhelyt megpillantjuk, s benne a ló sajátlagos természetét elnyomja az általános testi természet.

Ha futólag áttekintjük az állatvilágot, azt találjuk, hogy az állatok szépsége ugyan-

olyan arányban csökken, ahogyan közelítenek a puszta tömeghez, és csak a nehézségi erőnek látszanak szolgálni. Egy állat természete (e szó esztétikai jelentésében) vagy mozgásaiban, vagy formáiban nyilvánul meg, a *tömeg* pedig mindkettőt korlátozza. Ha a tömegnek befolyása volt a formára, akkor ezt otrombának hívjuk; ha a tömegnek befolyása volt a mozgásra, akkor ezt esetlennek nevezük. Az elefánt, a medve, a marha stb. felépítésében a tömegnek láthatóan része van mind a formában, mind a mozgásban. A tömeg pedig mindenkor a nehézségi erőnek kell hogy engedelmeskedjen, mely a szerves test saját természetéhez idegen hatalomként viszonyul.

Ezzel szemben szépséget észlelünk mindenütt, ahol a tömeg teljesen a forma és (az állat- és növényvilágban) az eleven erők *uralma alatt áll* (utóbbiakban tételezem a szervesnek az autonómiáját).

Egy ló tudvalevőleg sokkal súlyosabb, mint egy kacsa vagy rák, mindazonáltal a kacsa nehézkés, a ló pedig könnyed, pusztán azért, mert az eleven erők egészen eltérően viszonyulnak a tömeghez. A kacsánál az anyag uralja az erőt, a lónál az erő az úr az anyag fölött.

Az állatfajok közt a madarak bizonyítják legjobban tételemet. Egy repülő madár a legszerencésebb ábrázolása a forma által kényszerített anyagnak, az erő által lebirt nehézkedésnek. Nem érdektelen megjegyezni, hogy a nehézkedés legyőzésének képességét gyakran a szabadság szimbólumaként használják. A fantázia szabadságát azzal fejezzük ki, hogy szárnyakat adunk neki; Psychét úgy láttatjuk, hogy pillangószárnyakkal fölébe emelkedik a földinek, amikor az anyag bilincseitől való szabadságát akarjuk jelölni. A nehézségi erő nyilvánvalóan bilincs minden szerves számára, legyőzése ezért nem helytelen jelképe a szabadságnak. A legyőzött nehézkedésnek mármost nincs találóbb ábrázolása, mint egy szárnyas állat, amelyik belső életből (a szervesnek az autonómiájából) fakadóan direkte a nehézségi erő ellenében határozza meg magát. A nehézségi erő nagyjából ugyanúgy viszonyul a madár eleven erejéhez, mint tiszta akaratmeghatározások esetén a *hajlam* a törvényadó észhez.

Ellenállok a kísértésnek, hogy az emberi szépségen még szemléletesebbé tegyem számodra állításaim igazságát; ennek az anyagnak külön levél dukál. De az eddig mondottakból már látod, mit számítok a *természet* (az esztétikai jelentésben vett természet) fogalmához, s mit akarok kirekesztve tudni belőle.

Egy technikai dologon a természet, amennyiben azt szembeállítjuk a nem technikai-val, nem más, mint a dolog technikai formája maga, mellyel szemben mindent, ami nem tartozik ehhez a technikai ökonómiához, mint valami külsőt, és ha befolyással volt rá, mint heteronómiát és erőszakot tekintünk. De nem elég, hogy egy dolog csak technikája által meghatározottként jelenjen meg, hogy tisztán technikai legyen; hiszen minden szigorú matematikai alakzat is az, anélkül, hogy ettől szép lenne. Magának a technikának megint csak a dolog természete által meghatározottként kell megjelenie, amire azt mondhatnánk, hogy a dolog önként összeillik technikájával. Itt tehát a dolog természetét újra megkülönböztetjük a dolog technikájától, holott előbb ezzel azonosnak nyilváníttuk. Am az ellentmondás csak látszólagos. Külső meghatározásokhoz a dolog technikai formája mint természet viszonyul; de a dolog belső lényegéhez a technikai forma megint mint valami külső és idegen viszonyulhat. A körnek például az a természete, hogy olyan vonal, amely minden pontján egyforma messze van egy adott ponttól. Amikor mármost a kertész kör alakúra metsz egy fát, a kör természete azt követeli, hogy a fa tökéletesen kerekre legyen vágva. A köralaknak tehát, mihelyt *jelezve van* a fán, teljessé kell válnia, és szemünket bántja, ha vétenek ellene.

De amit a kör természete követel, az ellenkezik a fa természetével, s mivel nem tudjuk elkerülni, hogy a fának saját természetet, saját személyiséget tulajdonítsunk, az erőszaktevés kedvünket szegi, és tetszésünkre van az, ha belső szabadsága által a fa megsemmisíti a ráerőltetett technikát. A technika tehát mindig valami idegen, amikor nem magából a dologból keletkezik, nem egy annak egész létezésével, nem belülről hat kifelé, hanem kívülről befelé, nem szükségszerűen és vele születetten sajátja a dolognak, hanem valami neki adott és esetleges.

Még egy példa segítségével tökéletesen meg fogsz érteni. A mester által készített hangszer lehet mégoly tisztán technikai anélkül, hogy igényt tartana szépségre. Akkor tisztán technikai, ha minden forma rajta, ha formáját teljes egészében csak a fogalom határozza meg, nem pedig az anyag vagy a művész fogyatékosága. Mondhatjuk a hangszerről azt is, hogy autonómiával bír, már amennyiben az *autont* abban a gondolatban tételezzük, amelyik itt teljesen és tisztán törvényadó volt, és legyőzte az anyagot. Megváltozik viszont az ítélet, ha a hangszer *autonját* abban tételezzük, ami benne természet, s ami által létezik. Technikai formáját ekkor olyannak ismerjük fel, mint ami tőle különböző, *létezésétől* független és esetleges, és külső erőszaknak tekintjük. Felfedezzük, hogy ez a technikai forma valami külső, hogy a művész értelme erőszaktevően kényszerítette rá a hangszerre. Technikai formája tehát tiszta autonómiát *tartalmaz és mutat* ugyan, ahogyan észleltük, de mégiscsak heteronómiaként *van* a dologgal szemben, amelyen található. Bár a forma nem *szenved el* kényszert sem az anyag, sem a művész részéről, mégis kényszert *gyakorol* a dolog saját természetével szemben – mihelyt azt olyan természeti dologként szemléljük, amely egy *logikai dolognak* (egy fogalomnak) kényszerül szolgálni.

Mi volna tehát a természet ebben a jelentésben? A létezés belső elve egy dolgon, egyúttal formájának alapjaként tekintve; *a forma belső szükségszerűsége*. A formának a legtulajdonképpenibb értelemben egyszerre kell önmagát meghatározónak és önmaga által meghatározottnak lennie; nem pusztán autonómiára van szükség, hanem heautonómiára. Csakhogy, fogod itt ellentetni, ha a formának és a dolog létezésének egyet kell alkotnia ahhoz, hogy szépség jöjjön létre, akkor hova lesz a művészeti szépség, mely sohasem rendelkezhet ezzel a heautonómiával? Erre majd csak akkor akarok válaszolni, amikor eljutunk a művészeti széphez, mert ez teljesen külön fejezetet igényel. Előzetesen csak annyit mondhatok, hogy a művészet nem utasíthatja el ezt a követelményt, s hogy ha igényt akarnak tartani a legmagasabb rendű szépségre, a művészet formáinak is egyet kell alkotniuk a megformált létezésével. S mert erre a világban nem képesek, minthogy a márványon az emberi forma mindig esetleges marad, ezért legalábbis így kell megjelenniük.

Mi tehát a természet a művészeti-ségben, az autonómia a technikában? Nem más, mint a belső lényeg tiszta összhangja a formával, *olyan szabály, amelyet a dolog egyszerre követ és ad önmagának*. (Ezért van az, hogy az érzéki világban csak a szép az önmagában beteljesedettnek vagy a tökéletesnek a szimbóluma, mivel a célszerűtől eltérően nem kell valami rajta kívülre vonatkoznia, hanem egyszerre parancsol és engedelmeskedik önmagának, és saját törvényét hajtja végre.)

Remélem, immár eljuttattalak odáig, hogy akadálytalanul kövess, amikor természetéről, önmeghatározásáról, autonómiáról és heautonómiáról, szabadságról és művészeti-ségről beszélek. Egyet fogsz érteni velem abban is, hogy ez a természet és ez a heautonómia objektív minőségeit alkotják azoknak a dolgoknak, amelyeknek tulajdonítom őket, mivel akkor is megmaradnak nekik, ha gondolatban teljesen kiiktatjuk

a megjelenítő szubjektumot. A különbség két természeti lény között, melyek közül az első egészen forma, és az eleven erőnek a tömeg feletti tökéletes uralmát mutatja, a másikat viszont maga alá gyűri saját tömege, ez a különbség a megítélő szubjektum kiiktatása után is megmarad. Ugyanígy teljesen független az eszes szubjektum létezésétől az értelem általi technika és a természet általi technika (minden szervesnél). A különbség tehát objektív, s ennél fogva objektív a technikabeli természet rajta alapuló fogalma is.

Ahhoz persze szükséges az ész, hogy a dolgoknak ezt az objektív tulajdonságát éppen úgy kezeljük, ahogyan a szépnél tesszük. De ez a szubjektív használat nem szünteti meg az alap objektivitását, mert ugyanez a helyzet a tökéletessel, a jóval, a haszonnal, anélkül, hogy ettől e predikátumok objektivitása kevésbé megalapozott lenne. Persze magának a szabadságnak a fogalmát, avagy a *pozitív*at csak az ész helyezi az objektumba, amennyiben ezt az akarat formája alatt szemléli, azonban e fogalom *negatívját* az ész nem adja az objektumnak, hanem már megtalálja benne. Az objektumnak tulajdonított szabadság alapja tehát *benne* magában rejlik, jóllehet a *szabadság* csak az észben van.

AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA 177.* oldalán Kant felállít egy tételt, amely rendkívül termékeny, s amelyről azt gondolom, hogy csak az én elméletemből nyerhet magyarázatot. A természet, mondja, akkor szép, ha művészetnek néz ki, a művészet pedig akkor szép, ha természetnek néz ki. Ez a tétel tehát a természeti szépnak lényegi rekvizitumává teszi a technikát, a művészeti szépnak pedig lényegi feltételévé a szabadságot. De minthogy a művészeti szép már önmagában véve ugyancsak tartalmazza a technika eszméjét, a természeti szép pedig a szabadság eszméjét, így Kant maga ismeri el, hogy a szépség nem más, mint természet a technikában, szabadság a művészetiségben.

Először tudnunk kell, hogy a szép dolog természeti dolog, azaz önmaga által van; *másodszor* úgy kell szemünkbe tűnnie, mintha szabály által lenne, mivel, ahogy Kant maga mondja, művészetnek kell mutatkoznia. A két megjelenítés viszont, hogy *ti. a dolog önmaga által van és szabály által van*, csak egy módon egyeztethető össze, nevezetesen úgy, ha azt mondjuk, hogy *olyan szabály által van, amelyet maga adott önmagának*. Autonómia a technikában, szabadság a művészetiségben.

Az eddigiekből úgy tűnhetne, mintha a *szabadság* és a *művészetiség* teljesen egyformán tartanának igényt a bennünk a szépség által keltett tetszésre, mintha a *technika* egy sorban állna a szabadsággal; ekkor persze nagyon nem volna igazam abban, hogy a szépségről adott magyarázatomban (autonómia a jelenségben) pusztán a szabadságot vettem figyelembe, a technikát egyáltalán nem is említve. Definícióm azonban nagyon pontosan mérlegeltem. A technikának és a szabadságnak nem ugyanaz a viszonya a szépséghez. A szépnak egyedül a *szabadság* az alapja, a technika pedig csak annak alapja, hogy mi megjelenítsük a szabadságot. Amaz tehát a közvetlen alapja, emez csak közvetve feltétele a szépségnek. A technika ugyanis csak annyiban járul hozzá a szépséghez, amennyiben arra szolgál, hogy kiváltsa a szabadság megjelenítését.

E tételt – mely máskülönben az előzőekből már meglehetősen világos – még a következő úton is tisztázhatom.

A természeti szépnél szemünkkel azt látjuk, hogy önmaga által van; azt, hogy szabály által van, nem az érzék mondja nekünk, hanem az értelem. A szabály mármost úgy viszonyul a természethez, mint a kényszer a szabadsághoz. Mivel a szabályt pusztán *elgondoljuk*, a természetet viszont *látjuk*, így kényszerrel gondolunk el, és szabadságot

* Magyarul: AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA, Szeged, 1997, 232. oldal. (A fordító megjegyzése.)

látunk. Az értelem egy szabályt vár el és követel, az érzék viszont azt közli, hogy a dolog önmaga által s nem valamely szabály által van. Ha mármost a technika lenne fontos számunkra, akkor a kudarcot valló elvárás kedvünket kellene hogy szegje, holott sokkal inkább tetszésünkre van. Így tehát a szabadságnak s nem a technikának kell fontosnak lennie. Megvolna az okunk, hogy a dolog formájából logikai eredetre, tehát heteronómiára következtessünk, de várakozásunkkal ellentétben autonómiát találunk. Mivel amit így találunk, az megörvendeztet, és általa mintegy megkönnyebbülve érezzük magunkat egy gondtól (melynek gyakorlati képességünkben van a helye), ezért ez azt bizonyítja, hogy a szabályszerűségnél nem nyerünk annyit, mint a szabadságnál. Elméleti eszünk szükséglete csupán, hogy a dolog formáját mint szabálytól függetlenül gondoljuk el; érzékünk számára viszont faktum, hogy a dolog nem szabály, hanem önmaga által van. Ugyan miként is volna lehetséges, hogy esztétikai értéket tételezzünk a technikában, s mégis tetszéssel észleljük, hogy a technikának az ellentéte valószínűség? A technika megjelenítése tehát pusztán arra szolgál, hogy elménkbe idézze az alkotás tőle nem függő voltát, és annál szemléletesebbé tegye szabadságát.

Ez magától elvezet a *szép* és a *tökéletes* közti különbséghez. Minden tökéletes – kivéve az abszolút tökéletest, amelyik a morális – a technika fogalma alá tartozik, mert abban áll, hogy a különféleség összehangzóan egyet alkot. Mivel mármost a technika csak közvetve járul hozzá a szépséghez, amennyiben észrevehetővé teszi a szabadságot, a tökéletes pedig a technika fogalma alá tartozik, ezért rögtön látjuk, hogy a *technikabeli szabadság* az egyetlen, ami a szépet megkülönbözteti a tökéletestől. A tökéletesnek lehet autonómiája, amennyiben formája tisztán fogalma által határozódott meg; heautonómiája azonban csak a szépnek van, mert csak az ő formáját határozza meg a belső lényeg.

A tökéletes tehát, ha szabadsággal ábrázoltatik, rögtön átváltozik széppé. Szabadsággal pedig akkor ábrázoltatik, ha a dolog természete technikájával összhangban lévőként jelenik meg, ha a dolog olyannak néz ki, mintha technikája önként fakadt volna belőle magából. Az eddigieket röviden a következőképpen is ki lehet fejezni. Tökéletes egy tárgy akkor, ha benne minden különféle összehangzik egy fogalom egységévé; szép akkor, ha tökéletessége természetként jelenik meg. A szépség növekszik, ha a tökéletesség összetettebbé válik, s közben a természet semmit nem károsodik; mert az összekapcsolt elemek gyarapodásával a szabadság feladata nehezebbé, szerencsés megoldása pedig épp ezért meglepőbbé válik.

A célszerűségnek, a rendnek, az aránynak, a tökéletességnek – tulajdonságoknak, melyekben a szépséget oly sokáig megtalálni vélték – egyáltalán semmi közük a szépséghez. Ahol viszont a rend, az arány stb. egy dolog *természetéhez* tartozik, mint minden szervesnél, ott *eo ipso* sérthetetlen is, de nem önmaga miatt, hanem azért, mert elválaszthatatlan a dolog természetétől. Az arány durva megsértése rút, de nem azért, mert az arány betartása szépség. A legkevésbé sem, hanem azért, mert a természet megsértése, tehát heteronómiát jelez. Általánosságban megjegyzem, hogy azok egész tévedése, akik a szépséget az arányban vagy a tökéletességben keresték, a következőből adódik: azt találták, hogy azok sérülése rúttá teszi a tárgyat, s ebből minden logikával elmentésen azt a konklúziót vonták le, hogy a szépség e tulajdonságok pontos tiszteletben tartásában rejlik. Csakhogy mindezek a tulajdonságok pusztán a szép *anyagát* alkotják, mely minden tárgynál változhat; tartozhatnak az igazsághoz is, mely úgyszintén csak a szépség anyaga. A szép formája csak az igazság, a célszerűség, a tökéletesség szabad bemutatása.

Egy épület tökéletesnek nevezünk, ha minden része az egésznek a fogalmához és céljához igazodik, s ha *formáját* tisztán *eszméje* határozta meg. Szépnek viszont akkor

mondjuk, ha nem kell ezt az eszmét segítségül hívnunk ahhoz, hogy a formát belássuk, ha a forma önként és szándékolatlanul látszik fakadni önmagából, s minden rész önmagát korlátozni önmaga által. Egy épület ezért – melleleg – sohasem lehet egészen szabad műalkotás, soha nem érheti el a szépség ideálját, lévén hogy egy épülettel, melyhez lépcsők, ajtók, kémények, ablakok és kályhák tartoznak, teljességgel lehetetlen fogalom segítségével nélkül elboldogulni, azaz elrejtteni a heteronómiát. Teljesen tiszta tehát csak az a művészeti szépség lehet, amelynek eredetije magában a természetben van.

Szép egy edény akkor, ha anélkül, hogy ellentmondana fogalmának, a természet szabad játékával azonosnak néz ki. Az edény füle pusztán a használat végett, tehát egy fogalom által van; de ahhoz, hogy az edény szép legyen, a fülnek olyan kényszermentesen és önként kell kialakulnia belőle, hogy elfelejtsük meghatározását. Viszont ha derékszögben megtörne, ha a széles has hirtelen szűk nyakká vékonyodna és hasonlók, akkor az iránynak ez a hirtelen megváltozása megszüntetné az önkéntesség minden látszatát, és eltűnne a jelenség autonómiája.

Mikor is mondjuk egy személyre, hogy szépen van öltözve? Akkor, ha sem a ruha a test által, sem a test a ruha által nem károsodik szabadságában, ha a ruha úgy néz ki, mintha semmi köze nem volna a testhez, s mégis a legtökéletesebben beteljesíti célját. A szépségnél vagy inkább az izlésnél az szükséges, hogy minden dolgot mint *öncélt* tekintsünk, s az izlés a legkevésbé sem tűri, hogy az egyik dolog a másiknak eszközként szolgáljon vagy igájában álljon. Az esztétikai világban minden természeti lény szabad polgár, akinek a legnemesebbekkel egyenlő jogai vannak, és még az egésznek a kedvéért sem kényszeríthető, hanem mindenbe magának kell *beleegyeznie*. Ebben az esztétikai világban, mely teljesen más, mint a legtökéletesebb platóni állam, még a kabát is, amelyet hordok, azt követeli tőlem, hogy tartsam tiszteletben szabadságát, és szégyenlős szolgálhoz hasonlóan azt kívánja, senkinek ne engedjem észrevenni, hogy engem szolgál. Cserébe viszont ő is azt igéri, hogy olyan szerényen fog élni szabadságával, hogy az enyémet eközben semmi kár nem éri; s ha mindketten megtartjuk szavunkat, az egész világ azt fogja mondani, hogy szépen vagyok öltözve. Ha ellenben a kabát *szorít*, akkor mindketten veszítünk szabadságunkból, a kabát is, én is. Ezért minden *egészen szűk és egészen bő* öltözet egyaránt kevésbé szép, mert túl azon, hogy mindkettő korlátozza a mozgás szabadságát, a szűk öltözetnél a test csak a ruha rovására mutatja meg alakját, a bő kabát pedig elrejtí a test alakját, a saját alakjával póffeszkedve és urát pusztá hordozójává fokozva le.

Egy nyírfa, egy fenyő, egy nyárfa akkor szép, ha sudáran a magasba emelkedik, egy tölgyfa ellenben akkor, ha meggömbül; éspedig azért, mert a tölgy, önmagáért véve, a görbe irányt szereti, az előbbieket viszont az egyenest kedvelik. Ha tehát a tölgy sudárnak, a nyír meghajlottnak mutatkozik, akkor egyik sem szép, mivel irányuk idegen befolyásról, heteronómiáról árulkodik. Ha azonban a nyárfa meghajlik a szélben, akkor ezt megint csak szépségnek találjuk, mert ingó mozgásával szabadságát nyilvánítja ki.

Milyen fát keres legszívesebben a festő, hogy tájképeibe használja? Bizonyára olyat, amely élni tud szabadságával, alakjának minden technikája ellenére sem vesztette el azt – amely nem igazodik szolgálai szomszédjához, hanem, akár némi merészséggel is, valamelyest kiténik a többi közül, kilép rendjéből, önfejlően erre vagy arra fordul, még azon az áron is, hogy itt hézagot kénytelen hagyni, ott meg zavart kelt féktelen tolakodásával. Az olyan fát viszont, amely mindig megmarad egyazon irányban, még ha fajtája jóval nagyobb szabadságot kínál is neki, amelynek ágai aggályos pontossággal glédában állnak, mintha zsinórhoz igazították volna őket: az ilyen fát a festő észre sem veszi, közömbösen elmege mellett.

Minden nagy kompozíciónál az szükséges, hogy az egyes korlátozza magát, így engedvén hatni az egészet. Ha az egyesnek ez a korlátozása egyszersmind szabadságának hatása, azaz ha saját maga szabja meg ezt a határt magának, akkor a kompozíció szép. A szépség az önmaga által megfékezett erő; erőből való korlátozás.

Egy tájkép szépen van megkomponálva, ha az őt alkotó minden egyes rész úgy játszik egymásba, hogy mindegyik magának szab határt, miáltal tehát az egész az egyes szabadságának eredménye. A tájképen mindennek az egészre kell vonatkoznia, s mégis minden egyesnek csak saját szabálya alatt kell állnia, olyannak látszva, mint ami saját akarát követi. Lehetetlen azonban, hogy az egészé váló összehangolódás ne járjon áldozattal az egyesnek az oldalán, mivel a szabadság kollíziója elkerülhetetlen. A hegy tehát árnyékok akar vetni sok mindenre, amiről azt kívánjuk, hogy meg legyen világitva, épületek fogják korlátozni a természeti szabadságot, gátolni a kilátást, az ágak terhes szomszédai lesznek egymásnak, az emberek, állatok, felhők mozogni akarnak, mert az elevennek a szabadsága csak cselekvésben nyilvánul meg. A folyó nem akarja elfogadni, hogy a part törvénye szabjon neki irányt, hanem saját irányát akarja követni; röviden: minden egyes azt akarja, hogy meglegyen az ő akarata. De hol maradna az egésznek a harmóniája, ha minden csak magával törődne? Éppen abból jön létre, hogy belső szabadságból minden egyes pontosan azt a korlátozást írja elő magának, amelyre a másiknak szüksége van ahhoz, hogy a *maga* szabadságát kinyilvánítsa. Egy előtérben álló fa eltakarhatja egy szép részt a háttérben; arra *kényszeríteni*, hogy ezt ne tegye, szabadságának megsértését jelentené, és kontárságról árulkodna. Mit tesz hát az okos művész? Nála a fának az az ága, amelyik a háttér elrejtésével fenyeget, *saját nehézkedésénél fogva* lehajlik, s ezzel önként látni engedi azt, ami hátul van; ekképp a fa úgy teljesíti a művész akarát, hogy pusztán a sajátját követi.

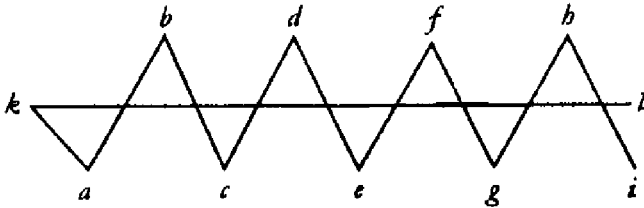
Egy vers akkor szép, ha minden egyes sora maga adja meg magának szótagmértéket, mozgását és nyugvópontját, ha minden rím belső szükségszerűségből kínálkozik, s mégis úgy jön, mintha hívták volna – röviden, ha úgy látszik, mintha egyetlen szó sem venne tudomást a másiktól, egyetlen sor sem a másiktól, mintha pusztán önmaga miatt lenne ott, ám mégis minden úgy sikerül, mintha megegyeztek volna.

Miért szép a naiv? Azért, mert benne a természet a műviséget és a tettetést meghaladva érvényesíti jogait. Amikor Vergilius fel akarja tárni előttünk Dido szívét, hogy megmutassa, meddig jutott szerelmével, akkor ezt nyugodtan megtehetette volna a saját nevében mint elbeszélő, ám ekkor ez az ábrázolás nem is lett volna szép. Amikor azonban magával Didóval téteti meg ugyanazt a felfedezést, anélkül, hogy Didónak szándékában állna ilyen nyílnak lenni irányunkban (lásd a IV. könyv elejét, ahol Annával beszélget), akkor ezt igazán szépnek nevezzük, mert maga a természet fecsegi ki a titkot.

Egy tanítási mód akkor jó, ha az ismertől halad az ismeretlen felé; akkor szép, ha szókratikus, azaz ha ugyanazokat az igazságokat a hallgató fejéből és szívéből hívja elő kérdésekkel. Az előbbinél az értelemből forma szerint *kicsikarják* meggyőződéseit, az utóbbinál *kicsalogatják* belőle.

Miért tartják a kigyóvonalat a legszebb vonalnak? Az összes esztétikai feladat e legegyszerűbbikén külön kipróbáltam elméletemet, s ezt a próbát azért tartom döntőnek, mert ennél az egyszerű feladatnál nem vezethetnek félre mellékes okok.

A kigyóvonal azért a legszebb vonal, mondhatja a baumgarteniánus, mert érzékileg tökéletes. Olyan vonal, amelyik mindig változtatja irányát (különféleség), és mindig újra visszatér ugyanahhoz az irányhoz (egység). De ha csak ez volna szépségének alapja, akkor ennek a vonalnak is szépnek kellene lennie:



Márpedig ez bizonyosan nem szép. Itt is megvan az irány váltakozása, a különféleség, ti. a-b-c-d-e-f-g-h-i, és megvan az irány egysége is, amelyet az értelem gondol bele, s amelyet a k-l vonal jelenít meg. Ez a vonal nem szép, jóllehet érzékileg tökéletes.

Az alábbi vonal viszont szép, vagy legalábbis az lehetne, ha jobb volna a tollam.



A két vonal közt az egész különbség pusztán az, hogy az előbbi *ex abrupto*, az utóbbi viszont észrevétlenül változtatja irányát. Az esztétikai érzésre gyakorolt hatásaik különbözőségének tehát tulajdonságaiknak ezen az egyetlen észlelhető különbségén kell alapulnia. S vajon mi más a hirtelen megváltoztatott irány, mint erőszakosan megváltoztatott? A természet nem szereti az ugrást. Ha ugrást látunk benne, akkor ez azt mutatja, hogy erőszak érte. Önkéntesként viszont csak az a mozgás jelenik meg, amelynél nem tudunk egyetlen meghatározott pontot megadni, ahol irányát megváltoztatta. Ez a helyzet a kígyóvonallal, mely az előző vonaltól pusztán *szabadsága* által különbözik.

Halmazhatnám még bőven a példákat, hogy megmutassam: minden, amit szépek nevezünk, pusztán a technikájában meglévő szabadság révén tesz szert erre a predikátumra. De egyelőre elég a próbák felsorolásából. Mivel tehát a szépség nem az anyaghoz tapad, hanem pusztán a kezelésben rejlik, s mivel minden, ami az érzékek elé tárul, technikainak vagy nem technikainak, szabadnak vagy nem szabadnak jelenhet meg, ezért ebből az következik, hogy a szép területe nagyon messzire terjed ki, mert az ész mindennél, amit az érzékiség és az értelem közvetlenül jelenít meg számára, rákérdezhet, és kénytelen is rákérdezni a szabadságra. Ezért, hogy az ízlés birodalma a szabadság birodalma – hogy a szép érzéki világ a legszerencsésebb szimbóluma annak, amilyennek a morális világnak kell lennie, és minden rajtam kívüli szép természeti lény boldog polgár, aki így kiált hozzám: légy szabad, mint én.

Ezért zavar bennünket a zsarnoki emberkéz minden erőszakos nyoma egy szabad természeti tájban, ezért minden táncmesteri kényszer a járásban és a tartásban, ezért minden műviesség az erkölcsökben és a modorban, ezért minden szögletesség az érintkezésben, ezért a természeti szabadság minden megsértése az alkotmányokban, szokásokban és törvényekben.

Szembetűnő, milyen könnyen ki lehet bontani a szépségről adott fogalmamból a jó modort (az érintkezésbeli szépséget). A jó hangnem első törvénye ez: *kíméld az idegen szabadságot*. A második: *mutass te magad szabadságot*. A kettő pontos teljesítése végtelenül nehéz probléma, ám a jó modor okvetlenül megköveteli ezt, és csakis így lehet kíválik kifogástalan világgá. A szép érintkezés ideáljára nem tudok jobb példát egy jól eltáncolt, sok bonyolult fordulóból komponált angol táncnál. A galérián ülő néző számtalan mozgást lát, melyek a legtarkábban keresztezik egymást, élénken és szeszélyesen vál-

toztatják irányukat, ám a táncosok *sohasem ütköznek össze*. Minden úgy van elrendezve, hogy az egyik már helyet enged, mire a másik jön, minden olyan ügyesen, de másfelől olyan művietlenül illeszkedik egymáshoz, hogy úgy látszik, mindenki csak a saját feje után megy, s mégsem kerül soha a másik útjába. Ez a legtalálhatóbb szimbóluma az érvényesített saját szabadságnak és a másik kimélt szabadságának.

Mindaz, amit szokásosan *keménységnek* neveznek, a *szabadnak* az ellentéte. E keménység az, ami gyakran megfosztja az értelmi nagyságot, sőt gyakran magát a morális nagyságot is *esztétikai* értékétől. A jó modor a legragyogóbb érdemnek sem bocsátja meg ezt a *brutalitást*, és szeretetre méltóvá maga az erény is csak a szépség által válik. Nem szép viszont egy jellem, egy cselekedet, ha a törvény kényszere alatt állóként mutatja magának az illetőnek az érzékiségét, vagy ha kényszert gyakorol a néző érzékiségére. Az utóbbi esetben pusztán *tiszteletet* ébreszt, nem pedig *kedvelést*, hajlandóságot; a pusztán tisztelet megalázza azt, aki érzi. Ezért van az, hogy Caesar sokkal jobban tetszik nekünk, mint Cato, Kimon jobban, mint Phokion, Thomas Jones sokkal jobban, mint Grandison. Innen adódik, hogy pusztán *affektált* cselekedetek gyakran jobban tetszenek, mint a tisztán morálisak, mivel a természet (az affektus) révén mennek végbe, s nem a parancsoló ész által a természet érdeke ellenében – innen jöhet az is, hogy a lány erények jobban tetszenek, mint a heroikusak, hogy a nőies jobban tetszik, mint a férfias; mert a női jellem, legyen bár a legtökéletesebb, sohasem tud másként cselekedni, mint hajlamból. [...]

Jéna, 1793. február 28.

[...]

A művészeti szép

Kétféle szép van: a) a választásban vagy az anyagban rejlő szép – a természeti szép utánzása; b) az ábrázolásban vagy a formában rejlő szép – a természet utánzása. Az utóbbi nélkül nincs művész. A kettő együttesen teszi a nagy művészt.

A formai vagy az ábrázolásbeli szépség egyedül a művészetnek *sajátja*. „A természeti szép – mondja Kant helyesen – egy szép dolog; a művészeti szép egy dolog szép megjelenítése.” Az ideális szép, tehetnénk hozzá, egy szép dolog szép megjelenítése.

A választásban rejlő szépnél azt nézzük, *amit* a művész ábrázol. A formában rejlő szépnél (a művészeti szépnél *stricte sic dicta*) pusztán azt nézzük, *ahogyan* ábrázol. Az előbbi, azt mondhatjuk, a szépség szabad ábrázolása, az utóbbi az igazság szabad ábrázolása.

Mivel az előbbi inkább a természeti szép feltételeire korlátozódik, míg a művészethez az utóbbi tartozik sajátlagosan hozzá, ezért először ezzel foglalkozom; hiszen elsőként azt kell megmutatni, hogy mit tesz általában véve a művész, mielőtt a nagy művésztől beszélünk.

Egy természeti alkotás akkor szép, ha művészetiségében szabadnak jelenik meg.

Egy művészeti alkotás akkor szép, ha szabadon ábrázol egy természeti alkotást.

Az ábrázolás szabadsága tehát az a fogalom, amellyel itt dolgozunk van.

Egy tárgyat *leírunk*, ha ismertetőjegyeit fogalommá változtatjuk és a megismerés egységévé kapcsoljuk össze.

Ábrázoljuk a tárgyat, ha ezeket az összekapcsolt jegyeket közvetlenül a szemléletben mutatjuk fel.

A szemléletek képessége a képzelőerő. Egy tárgyat ábrázolni tehát annyit tesz, mint megjelenítését közvetlenül a képzelőerő elé hozni.

Szabad az a dolog, amelyik önmaga által meghatározott, vagy ekként jelenik meg. Valamely tárgy tehát akkor van szabadon ábrázolva, ha önmaga által meghatározottként tárul a képzelőerő elé.

De miként tárulhat a tárgy önmaga által meghatározottként a képzelőerő elé, hogyha ő maga nincs is jelen, hanem pusztán utánozva van egy másikban, hogyha nem személyében, hanem egy reprezentáns révén jelenítettik meg?

A művészeti szép ugyanis nem maga a természet, hanem csak a természet utánzása valamely *médiumban*, mely materialiter teljesen különbözik az *utánzottól*. Az *utánzás* a materialisan különböző formái hasonlósága.

NB. Az építészet, a szép mechanika, a kertművészet, a táncművészet és hasonlók nem hozhatók fel itt ellenvetésül; a következőkben ugyanis teljesen evidenssé válik, hogy bár vagy nem utánoznak egy természeti alkotást, vagy nem használnak ehhez egy médiumot, mégis e művészetek is ugyanannak az elvnek rendelődnek alá.

A tárgy természete tehát a művészetben nem saját személyiségében és individualitásában jelenítettik meg, hanem egy *médiuum* által, mely

- a) megint csak saját individualitással és természettel rendelkezik,
- b) a művésztől függ, aki ugyancsak saját természetként tekintendő.

A tárgy tehát *harmadkézből* állíttatik a képzelőerő elé, s tekintve, hogy mind az anyag, amelyben utánozva van, mind a művész, aki ezt az anyagot megmunkálja, saját természettel rendelkezik, és saját természete szerint hat, miként lehetséges, hogy a tárgy természete mégis tisztán és önmaga által meghatározottként jelenítettessék meg?

Az ábrázolandó tárgy leveti elevenségét, maga nem jelenlévő, hanem az a dolog, ami ő, egy hozzá egyáltalán nem hasonló idegen anyagba kerül, s ezen az anyagon múlik, hogy mennyit tud megmenteni vagy kénytelen elveszíteni individualitásából.

Az anyag idegen természete tehát *közbejön*, s nemcsak ez jön közbe, hanem a művész éppúgy idegen természete is, aki ennek az anyagnak meg kell hogy adja a formáját. Csakhogy minden dolog szükségszerűen a maga természete szerint hat.

Háromféle természet küzd tehát egymással. Az ábrázolandó természete, az ábrázoló anyag természete és a művész természete, akinek az első kettőt összhangba kell hoznia.

Egy művészeti alkotásnál azonban az az elvárásunk, hogy pusztán az utánzottnak a természetét találjuk meg benne, s tulajdonképpen ezt akarja mondani az a kifejezés, hogy az utánzott önmaga által meghatározottként jelenítettik meg a képzelőerő számára. Ha akár az *anyag*, akár a *művész* beavatkozik saját természetével, az ábrázolt tárgy többé nem önmaga által meghatározottként jelenik meg, hanem heteronómia forog fenn. A reprezentálnak a természete erőszakot szenved a reprezentálótól, amint ez a maga természetét érvényre juttatja. Egy tárgy tehát csak akkor mondható *szabadon ábrázoltnak*, ha az ábrázolt természete semmi kárt nem szenvedett az ábrázoló természetétől.

A médium vagy az anyag természetének tehát úgy kell megjelennie, mint amit az utánzott természete teljesen legyőzött. Mivel pedig az utánzottnak pusztán a *formája* az, ami átvihető az utánzóra, ezért a művészeti ábrázolásban a forma kellett hogy legyőzze az anyagot.

Egy műalkotásnál tehát az *anyagnak* (az utánzó természetének) bele kell vesnie a *formába* (az utánzottéba), a *testnek az eszmébe*, a *valóságnak a jelenségbe*.

A *testnek az eszmébe*: mert az utánzott természete nem valami testi az utánzó anyagban; pusztán eszmeként létezik az anyagban, melyben minden testi pusztán hozzá mághoz s nem az utánzotthoz tartozik.

A *valóságnak a jelenségbe*: a valóság itt az a *reális*, ami egy műalkotásban mindig csak

a *matéria*, és szembeállítandó azzal a *formaival* vagy *eszmével*, amelyet a művész ebben a matériában kivitelez. Egy műalkotáson a forma pusztá jelenség: a márvány embernek *látszik*, de a valóságban márvány marad.

Az ábrázolás tehát akkor szabad, ha a médium természete az ábrázolt természete által teljesen megsemmisítve jelenik meg, ha az utánzott a reprezentánsban is érvényre juttatja tiszta személyiségét, ha a reprezentáló olyannak látszik, mint ami természetének teljes levetkezése vagy sokkal inkább *megtagadása* révén tökéletesen felcserélődött a reprezentálttal, röviden, ha semmi sem az anyag, hanem minden a forma által van.

Ha egy szobron akár egyetlen vonás is van, amely a kőről árulkodik, tehát nem az eszmében, hanem az anyag természetében megalapozott, akkor a szépség kárt szenved, és heteronómia áll elő. A kemény és merev márványtermészetnek teljesen fel kell oldódnia a lágy és hajlékony hús természetében, és sem a tapintásnak, sem a látásnak nem szabad beleütköznie.

Ha egy rajzon akár egyetlen vonás is van, amely észrevéti a tollat vagy a palavesszőt, a papírt vagy a rézlapot, az ecsetet vagy az ezt vezető kezét, akkor a rajz *kemény* vagy *nehézkés*; ha a művész *sajátlagos ízlése*, a művésztérmetet látható rajta, akkor *modoros*. Ha ugyanis egy izom mozgékonyága (egy rézmetszeten) kárt szenved a fém keménysége vagy a művész nehézkes keze által, akkor az ábrázolás rút, mivel nem az eszme, hanem a médium által határozódott meg. Ha az ábrázolandó objektum sajátlagossága kárt szenved a művész szellemének sajátlagossága által, akkor azt mondjuk, hogy az ábrázolás modoros.

A *modor* ellentéte a *stílus*, mely nem más, mint az ábrázolás legnagyobb fokú függetlensége minden szubjektív vagy objektive esetleges meghatározástól.

Az ábrázolás *tiszta objektivitása* a jó stílus lényege: a művészetek legfőbb alaptétele.

A stílus úgy viszonyul a modorhoz, mint a formai alaptételekből fakadó cselekvésmód az empirikus maximákból (szubjektív alaptételekből) fakadó cselekvésmódhoz. A stílus: teljes felülemelkedés az esetlegesen az általánoshoz és szükségszerűhöz. (A stílus e magyarázata már *a választásban rejő szépre* is vonatkozik, melyről most még nem kell szót ejteni.)

A nagy művész, mondhatnánk tehát, a tárgyat mutatja meg nekünk (ábrázolásának tiszta objektivitása van), a középszerű művész önmagát (ábrázolásának szubjektivitása van), a rossz művész pedig anyagát (ábrázolása a médium természete és a művész korlátai által meghatározott). [...]

A rajzoló és képező művészeteknél elég könnyű észrevenni, milyen kárt szenved az ábrázolandó természete, ha a médium természete nincs teljesen visszazorítva. Nehézbbnek ígérkezik azonban emez alaptétel alkalmazása a *költői* ábrázolásra, melyet pedig mégis teljes mértékben belőle kell levezetni. Megpróbálok fogalmat adni erről számodra.

Magától értetődik, hogy egyelőre itt sem *a választásban rejő szépről* van szó, hanem pusztán *az ábrázolásban rejő szépről*. Előfeltételezzük tehát, hogy a költő *igazán*, *tisztán* és *teljesen* felfogta képzelőerejében tárgyának egész objektivitását, az objektum már *idealizálva* (azaz tiszta formává változtatva) áll lelke előtt, és pusztán az van soron, hogy *önmagán kívül ábrázolja* azt. Ehhez mármost az szükséges, hogy elméjének ez az objektuma ne szenvedjen heteronómiát annak a médiumnak a természetétől, amelyben ábrázolva van.

A költő médiumát *szavak* alkotják, absztrakt jelek tehát, amelyek mindig fajokra és nemekre vonatkoznak, sohasem individuumokra, viszonyukat pedig *szabályok* hatá-

rozzák meg, melyeket a *grammatika* foglal rendszerbe. Hogy a dolgok és a szavak között nincs *materiális* hasonlóság (identitás), az nem okoz nehézséget, mert ilyesmi a *szobor* és az általa ábrázolt *ember* között sincs. Ám a szavak és a dolgok között a pusztán *formai* hasonlóság (utánzás) sem olyan könnyű. A dolog és a rá vonatkozó szó kifejezés csak esetlegesen és önkényesen kapcsolódik össze (néhány esetet leszámítva), pusztán meg-egyezés által. Ez sem jelentene mindazonáltal sokat, mert nem az számít, hogy a szó önmagában mi, hanem hogy milyen megjelenítést ébreszt. Ha tehát volnának egyáltalán olyan szavak vagy szavakból álló mondatok, amelyek megjelenítik a dolgok leg-individuálisabb karakterét, legindividuálisabb viszonyaikat, röviden az egyedinek a teljes objektív sajátlagosságát, akkor a legkevésbé sem számítana, hogy ez pusztán *megszokásból* vagy belső szükségyszerűségből történik-e.

Éppen ez hiányzik azonban. Mind a szavak, mind pedig ragozásuk és összekapcsolásuk törvényei egészen általános dolgok, melyek nem egy individuumnak, hanem individuumok végtelen sokaságának jelei. Még fonákabb a helyzet a *viszonyok* jelölésével, melyet szabályok szerint végzünk, ezek pedig megszámlálhatatlanul sok és teljesen heterogén esetre alkalmazhatók, s csak az értelem külön műveletével igazíthatók egy individuális megjelenítéshez. Így tehát az ábrázolandó objektumnak, mielőtt a képzelőerő elé kerül és szemléletté változik, *nagyon hosszú kerülő utat* kell megtennie a fogalmak absztrakt területén át, ahol sokat veszít elevenségéből (érzéki erejéből). A költőnek semmilyen más eszköze nincs a különös ábrázolására, mint az *általános összetétele* művi-művészi módon; az, hogy „az épp most előttem lévő gyertyatartó felborul”, ilyen individuális eset, merőben általános jelek összekapcsolásával kifejezve.

A művész által használt médium *természete* tehát az általános felé irányuló tendenciában rejlik, s ennél fogva harcban áll az individuálisnak a jelölésével (mely a feladatot alkotja). A nyelv mindent az *értelem* elé állít, a költőnek pedig mindent a *képzelőerő* elé kell hoznia (ábrázolnia kell); a költészet *szemléleteket* akar, a nyelv csak *fogalmakat* ad.

A nyelv tehát a tárgyat, melynek ábrázolása rá van bízva, megfosztja érzékiségétől és individualitásától, s önmagából egy olyan tulajdonságot kényszerít a tárgyra (az általánosságot), amely ettől idegen. A nyelv – hogy a saját terminológiámmal éljek – az ábrázolandónak a természetébe, mely érzéki, beleavatkozik az ábrázolónak a természetével, mely absztrakt, így tehát heteronómiát visz amannak ábrázolásába. A tárgy ezért nem önmaga által meghatározottként, tehát nem szabadként jelenítetik meg a képzelőerő számára, hanem a nyelv géniusza által megformázva, vagy pedig csak az értelem elé kerül, s így vagy nem szabadon van ábrázolva, vagy egyáltalán nincs is ábrázolva, csak leírva.

Ahhoz tehát, hogy egy költői ábrázolás szabad legyen, a költőnek *művészete nagysága révén meg kell haladnia a nyelvnek az általános felé irányuló tendenciáját, és az anyagot* (a szavakat, valamint ragozásuk és összekapcsolásuk törvényeit) *le kell győznie a forma által* (nevezetesen azok alkalmazásával). A nyelv természetének (az általános felé irányuló tendenciának) teljesen fel kell oldódnia a neki adott formában, a testnek bele kell vésnie az eszmébe, a jelnek a jelöltbe, a valóságnak a jelenségbe. Az ábrázolandónak szabadon és győzedelmeskedve kell előtűnnie az ábrázolóból, s a nyelv minden bilincse ellenére teljes igazságában, elevenségében és személyiségében kell ott állnia a képzelőerő előtt. Egyszóval, a költői ábrázolás szépsége *a természet szabad öncselekvése a nyelv bilincseiben.*

(Folytatás a következő postanapon.)

Imre Flóra

PÉNELOPÉ RÁISMER ODÜSSZEUSZRA

Nem volt más lehetőség.
Még ha nem is hittem, ha remélni
nem mertem már régen, akárhogy –
Hát mit tettem volna? A nappal
még eltelt valahogy, szőttem, és szinte csodálva
néztem a fürge vetélőt, hogy szaladoz, de az éjjel
lassú volt mindig, nehezebb volt,
hidd el, igen, nehezebb volt már felfejteni újra –
Tudtam, hisz tudnom kellett, hogy az ostrom, és azután meg
hogy jönnek Kirkék, de Kalüpszók s Nauszikaák is,
s nem tudhattam, lesz-e hajó végül hazaérned –
Nem volt mégse nekem, nem, nem volt más lehetőség.
Telt az idő, de mi együtt néztük a mandulaérést,
és együtt álltunk a hegyen
az októberi ködbe figyelve, mikor már
esteledett, s szürkén gomolyogtak a nyájak a völgyben,
együtt ébredtünk nap nap után,
s egymást érintve aludtunk.
Hát hogy kellett volna a kérők olcsó, vak zsvajja?
Nem tudhattam, nem is hittem, mégis ahogy ez az ágy itt,
holtában belecsimpaszkodva ebbe a földbe –
Nem volt más lehetőség.
És most?
Most a kezem eresebb lett, te sem vagy olyan karcsú,
mint amikor legelőször láttam a tested,
s sérült testemben gyönyörűn lobogott fel
gyöngédséged, gyöngédségem válasza rá, és
csak simogattuk egymást ámulatlan a sötétben.
Nem volt hát sose más lehetőség.
És most ajzd fel az újad,
s szálljon a nyíl a tizenkét balta fokán át,
szálljon – Még most sem hiszem el.
Te lehetnél végre valóban?

 Fischer Mária

VISSZATOLATNAK AZ ÉVEK

Visszatolatnak az évek. Csukamájolajos,
 lázongó prepubertás. Fűzős a cipő,
 egy sima, egy fordított a harisnya, a sál.
 Bő bugyogóm bábszinű, s a gubó betakar
 térdemig, és térdemtől hónaljámig ér –
 Van, hogy a nyár grenadin. Gézkönnnyű szövetén
 látszik a csont meg a bőr. Nyelvemet ölti ki rám,
 bánt a tükör. Csak a kígyótól félek, igaz.
 Nyűgös lány vagyok, egy nagy ravasz. Ezt kinövöm,
 mondják most a nagyok, s egyszer majd virulok,
 mint a tök, ott a mezőn. Kár, hogy nincs szeretőm.
 Másoknak van, hencegnek – néha – nekem.
 Már én is hazudok, már tátong az eszem,
 káprázó szakadék. – Billeg alattam a szék.

A NÓTA SEM UGYANAZ

Abban a tegnapi napban volt némi remény,
 ám a regény nem rólunk szólt. Próbababák
 ültek a kert padon, két együgyű amazon
 meztelenül. Kameráddal, kamerával – amúgy
 meg szabadon. Méltóságról szó sem esett.
 Furcsa romantika, bágyadt hedonista szeánsz.
 Megszületett tavaszok színe-javához idő
 kellene, más reneszánsz. Gondoltam, szezonom
 régi szezon, fazonom régi fazon, fülemig
 gombolom ancugomat, majd obszcén dalokat
 dúdoló árnyaltabb hangomon. Álmodozás,
 rákontrázás, prúd nóta helyett szerepek
 szintjén vesztegelek. Móját is megadom,
 jól tudom. Új névvel. Forgó színpadokon.

Méhes Károly

A SZAKÁLL – MÁSODSZOR

Egykori angoltanárnőm nyomta kezembe Isaac Bashevis Singer *A szakáll* című elbeszélését. Ha jól emlékszem, a *Harper's magazin*ban jelent meg az 1980-as évek végén. Elolvastam, és roppant megtetszett. Dióhéjban legyen elég annyi, hogy a szokásos New York-i jiddis irodalmi környezetben játszódó sztori főszereplője az írónak tehetőségtelen, ám telek- és részvénytulajdonosként dúsgazdaggá lett Bendit Pupko. No, az ő felesége az, akiről *A szakáll* voltaképp szól. Ugyanis ezt a nőt szó szerint szakállal verte a természet. Egy ideig próbálkozott borotválkozással, gyantázással, égetéssel, de semmi sem használt, azok a fránya szőrszálak egyre csak erősödtek. Bendit Pupko ennek ellenére hajlandó volt őt nőül venni, mi több, kikötötte, a frigynek feltétele, hogy jövődöbelije többé ne borotválkozzék, hadd nőjön az a szakáll, ha egyszer így rendelte a sors!

Lefordítottam az elbeszélést, és elküldtem Várady Szabolcsnak, a *Holmi* szerkesztőjének. Mulatságosnak találta ő is az opust, és némi korrigálás után – élesen emlékszem, a „counter stocks” kifejezést akkoriban még a honi bankárok se tudták megfejteni, így maradtunk a „gyanús részvények” verzió mellett – a lap 1991. áprilisi számában meg is jelent. Kerek tízezer forint honoráriumot kaptam postai úton, ami akkor-tájt elég csinos pénznek számított. Ám még ez a minden téren való biztatás sem sarkallt további buzgóságra: *A szakáll* volt máig utolsó fordításom, ami napvilágot látott.

És bizonyára, jómagamat leszámítva, teljes feledésbe merült annak rendje és módja szerint.

Aztán eltelt hét esztendő, bő vagy szűk, ne firtassuk. Ami tán fontosabb, hogy a tudósok szerint ennyi idő alatt az összes, többmilliárdnyi sejtünk lecserélődik, lassanként új ember lesz belőlünk. Új ember voltam én is, mikor Európa kinevezett fővárosában, Brüsszelben, a meleg februárban találkoztam Jelenával. Először fiúnak néztem. Rövid, fekete haja, vastag, sűrű, összeérő szemöldöke volt, előreugró álla. Öltözéke kevés változatosságot mutatott: fekete inget, fekete farmert és bakancsot hordott. Tömpe, lerágott körmű ujjai közül egy percre sem hiányzott a cigaretta. Rekedt, mély hangon társalgott ismerőseivel, de úgy tetszett, csak jobb híján vet feléjük egy-egy inkább horkánásnak tetsző megjegyzést.

Oroszul folyt a szó.

És ismét eszembe jutott Nelli néni, az orosz tanár néni intése húsz év előtről, hogy mennyire fogom sajnálni, amiért nem figyelek oroszórán, mikor pedig ragadna rám a nyelv. Kihegyezett füllel el-elkaptam egy szót, mint ribjátá, ggye nahógyitszjá, vagy néhai kedvencem, a pámjátnyiki göröda. Mintha régi, álombéli tájakon barangolnék. Csak ez a vad arcú, szúrós tekintetű fiú ne bámult volna folyton oda. Mintha észrevette volna, hogy hallgatózom.

Ekkor azonban megkezdődött közös programunk, az egy héten át tartó szeminárium, melynek során az európai gondolat alappilléreivel ismerkedtünk. Ennyi nazálissal telemorgott angol nyelvű előadást életemben nem hallottam még. A kiméletlen szigorral összeállított napirend taposómalmában őrlődő, jól fésült, egyenöltönyös diplomaták egymásnak adták kis termünk kilincset, helyet foglaltak az írásvetítő mellett,

és félárbocra eresztett szemhéjjal eldarálták monológiukat, hogy aztán bármi konkrét kérdésre megadják a megfelelő választ. Ezek szerint az elhangzott felvetésre nem lehet egyetlen mondattal felelni, hiszen több, mint komplex a probléma, de keményen dolgoznak rajta, és mintegy 2006-ra, lépésről lépésre haladva mindenki számára megfelelő megoldást találnak majd – erről az obligát bájmosolyt elővonva biztosítottak, miközben máris akkurátusan helyére tolták a széket, barna bőr aktatáskájukat magukhoz ragadva – nem kis cinizmusról téve tanúbizonyságot – további hasznos időtöltést kívántak mindannyiunknak.

Kissé megszeppent és magát mindenképp megtisztelve érző keleti társaságunk egyetlen renitense ez a fekete Jelena-fiú volt, akit az ültetési rend mellém vezényelt. Először csak a neki balra ülő orosz kollégájával sutyorgott mind gyakrabban és egyre hangosabban, aztán, mint akinek végtelen elkeseredésében semmi sem drága, hozzám fordult.

– Mit vartogott? – kérdezte angolul, de nem várta meg reménytelen válaszat (mit is felelhettem volna?!), hanem elkezdte fújni a magát. – Tök hülye volt az ipse, figyelted, ahogy a szempillájával verdesett, igazi zsiros képű majom, gebedne meg mind, csak leszedik a nagy lovettát, nyomják a gőzös rizsát, hogy milyen fásza minden, másfél óráig nem lehet egy nyomorult blázt elszívni miattuk! Hát nem? – nézett rám, és döbbenet láttam, hogy a szemöldöke egyetlen vastag szőröcsk keresztben a homlokán.

Kifejtő válasz helyett csak hümmentettem, majd néhány gyors tollvonással egy kivételesen jól sikerült karikatúrát rittyentettem az Európai Unió csillagocskáival díszített jegyzetfüzetbe. Jelena felnyerített, az orrom előtt villogtak barna pöttyös sárga fogai. A következő pillanatban egy izgatott székrándítás kíséretében csoportunk atyamestere, Döminyik felpattant a helyéről, a falhoz lapulva hozzánk kúszott, és éles szemüveg-villogtatások közepette felhívta a figyelmünket, hogy miképp is illik e helyt viselkedni.

Úgy ültem, mint valaha régen a hittanórán, vicceselés miatt Tibor atya részéről örökös átokkal sújtottan, de mire szegény Döminyik ismét helyet foglalt, olyan parádés torz pofát kerekítettem róla is, hogy a következő öt percben Jelenával majd' megdöglöttünk az arcizomrándulás nélküli nevetéstől.

Ez el is döntötte a sorsunkat a következő öt napra. Miközben próbáltunk jól viselkedni, lassanként szétröhögtek az agyunkat. Tü durák, bökött ilyenkor mellbe Jelena, cigarettájáról zakóm hajtókájára pottyant az addig dédelgetett kétcentis hamu.

Így aztán mindent túléltünk, Hans Beck urat óriásszivarostul, Javier Solana ötnapos szakállát és huncut mosolyát, továbbá azt a *zmrzlinára* hasonlító nevű cseh kollégát, aki jegyzetelt és jegyzetelt, majd mikor előadóink végre befejezték a tájékoztatást, ő még kérdezt és kérdezett. Évekkel rövidítette meg valamennyiünk életét.

Mire elkövetkezett a búcsúeste, már túl voltam azon, hogy a kivilágított brüsszeli városháza előtt visszarévedjek 1979-be, mikor Mihail Solohov *Szúgybá cselovéká* című opusát vettük oroszból a tagozatos tanterv szerint. Üvöltöttem, hogy Andrej Szákálov ucsásztvovál vá vtároj miravoj vájné... Ültünk az egyik melléktuca valamelyik arabus vendéglőjében, fenn az emeleten, és egy vad tekintetű pincér hordta fel a Jupiler söröket. Illetve egy idő után a vodkákat. A társaság uborkát is követelt, csak úgy, egy nagy tálban. Már senki sem érdekel, hogy maga Döminyik is megeresztette nyakendőjét, okos homloka veritékben úszott. Lengyelek fogták közre, és az európai gondolat egyik alappilléret, a közös bemákolást valósították meg véle karöltve, látható sikerrel.

Zmrzlina sárga nyakkendője kilógott a mellénye elé, állva szónokolt, hol csehül, hol franciául, hol oroszul.

De Jelena csak ült, fújta maga elé a füstöt, néha mormogott valamit. Ha kérdeztem, mi van, bosszúsan megvonta a vállát. Hát hagytam, s szép lassan kezdtem elpilledni.

Annál döbbenetesebb volt arra rebbenni fel, hogy Jelena egyszer csak kirúgja maga alól a széket, és a kis hajópadlós szoba közepére áll. Bakancsos lábát szétvetette, kezét csipőre vágta. És elkezdett énekelni. Reszelős, mély hangja eltűnt, helyette szép, zengő alt csendült fel, és dalolt, dalolt ebben a fura pózban megmerevedve. Szállt a fájdalomosan bánatos ének, elnémitott mindenkit, az elmúlt egy hétben senki nem kapott ekkora figyelmet és tiszteletet, mint ez a fekete lány-fiú, akin csak az látszott, hogy valami végtelen saját szomorúságot dalol el nekünk, mert biztonságban érezheti magát: sose tudjuk meg, mi a titka.

Sokáig tartott a hujjogás és a taps.

– Ez egy zsidó kesergő – mondta aztán Jelena, ugyanabban a tartásban –, emberek búcsúzkodnak egymástól, akik tudják, soha többé nem látják egymást ebben a földi életben.

Visszaült a helyére, szembe velem, és ugyanúgy bámult a semmibe, mint az ének előtt. A háttérzaj megint erősödni kezdett. Mintha Döminyik is valami kósza dalba fogott volna a lengyelek segítségével, de ezt elnyelte a vihogás és székszörgés.

– Nem megyek vissza Moszkvába – szólalt meg egyszerre Jelena, és szénfekete szemével most úgy nézett rám, mintha mindez az én bűnöm volna.

– Miért? – kérdeztem, majd, mert olyan vicces gyerek vagyok, megismételtem oroszul is. – Pácsemú?

– Dá. Pácsemú – felelt Jelena. És elkezdett hozzám oroszul beszélni. A szemembe nézve, szépen, tagoltan és hosszan. Az összerakogatott szomorzsákból úgy sejtem, hogy az életét mesélhette el nekem. Szerepelt egy bábuska, egy górad, egy átyéc és egy bizonyos Igor. Ahogy Igor neve egyre többször elhangzott, Jelenának mindjobbán összeszűkült a szeme. Közben a körmére égett a cigaretta.

– Alig értettél valamit, ugye? – kérdezte Jelena, mikor a hosszú történet végére ért.

Bizonyára nagyon szánalmasan néztem rá.

– Tanultál volna meg oroszul, tü durák! – mondta, de most nem bökött mellbe, mint korábban annyiszor, és vad nevetése se csattant fel.

Miért, miért nem, a kezem automatikusan átnyúlt az asztal fölött, és megsimogattam Jelena csontos, kemény arcát. De alig értem a bőréhez, mintha megütöttem volna, elkapta a fejét, és szikrázó szemmel nézett rám. Ujjaim hegyén éreztem a sűrű borosta bökését, az éles szőrszalacskák végét. Végighúztam rajtuk a másik tenyeremet, mintha letörölném ezt az érintést.

– Tényleg az a szerencse, hogy semmit sem értettél meg – mondta néhány pillanattal később, és most hirtelen elmosolyodott. – Na, dászvidányija! – biccentett felém, miközben kivette a tálból az utolsó szem uborkát. – Ebben a kurvára egyesült Európában! – tette még hozzá, és egy fura, addig sose látott, kicsit zavart grimasszal az arcán nagy dobogva leszaladt a falépcsőn.

A névjegyem összegyűrögetve ott hevert az asztalon, a vodkás pohárka mellett.

De akkorra már csönd volt, mindenki bámult maga elé. Láttuk a múltat, ami szakasztott ugyanolyan volt, mint a jövőendő.

Vörös István

KÉRDÉSEK A MÉLYBE

Tegnap volt hat hete,
hogy időmet itt töltöm.
Mit szólna most ehhez
a legkedvesebb költőm?

Vagy mit szólna épp az,
kivel utáljuk egymást?
Meghaltam, csak azért,
hogy egyszer mindezt meglásd.

Nem azért haltál meg,
te is pontosan tudod,
éltél volna még tovább,
de nincsen hozzá jogod.

Elvesztetted kockán.
A lelkedet meg sakkban.
Ne térj most már vissza
semmiféle alakban.

Ne próbálj, ne kísérts.
Ne motyogj az álmomban.
Ne akarj az lenni,
aki soha nem voltam.

Ne lengjen szelíden
az ablak előtt felhő,
ne ringjon közepén
a bátor akasztott nő.

Ne jöjjön kutya se,
macska se a küszöbre,
maradj ott, ahol vagy,
a nemlétkben örökre.

Lelked már úgyszincsen.
Ujjad talán kilátszhat.
Miért van a semmi
közelebb, mint a látszat?

Tegnap volt hat hete,
hogy minden változatlan,
változik most ez is,
mint a feltépett paplan.

Toll ömlik belőle,
helyébe levegő lép.
Mit szólna most ehhez
a harkály- és rigónép?

Tatár Sándor

A VÉN SZISZEGVE ELJÖTT...

...a barnabőrű fák...

Húsos lombok mind elaszna
(sem harasztnak, sem melaszna
[hahogy földlapdánk belappad])
– megjött egyszer megjött az ősz, versmérték szerint.

Na nem. Ilyen vidám éppen hogy
nem volt a dolog.
Megtöppedtek a megmaradt szőlőszemek,
kocsányukat feketére csipte a dér.
A hajnal sípoló lélegzetétől lúdbőröztek a tócsák.
A buszok hátsó ablakára
rakódott mocskok mögött naftalinszag s
a kelletlen kelésből az egymáshoz-préseltségbe át-
mentődött ingerlékenység utazott.
A reklámfeliratok & neonbetűk vénember módjára
folyatták a ködbe fény-nyálukat.
A dideregve bokázó novemberi füvek alján,
elvégezve a dér karmai közt,
bevégezte a lábnyom.
*** Porka havak esedeztek. ***
Aztán meg is maradt a szint-váltott elem, s a
mellékutcák alig elkásásodott havára
keréknyomok festegetének barna csíkokat.
A kémia-szaktantermekben a depresszió
sárga hártýája vonta be
az **Elemek** periódusos rendszerét.

De hát semmi sem tarthat örökké –
a szénszünetre eljött a nyár...

..... A filmszakadás a gépész esélye.
Bár kell hozzá bizonyos merészség,
szó se róla, máshol folytatni, mint a
legutolsó jelenettől.

KIBEN A SZERZŐ SZEREZ, A HAJNAL ZENGEDEZ, ÉS HALÁL A PESSZIMISTÁKRA!

Lásd, ez a hajnal szűrinx...
vagy ő a pán, és rőt kéményeken
zenél, homlokán rokokóyszerű tincs,
egy felhő „ül” – s ő játszik fesztelen;

Hogy hát az éj barlangjából kijőve
milyen vidám és fényes nyájra lát:
még szendergőkre és koránkelőkre –
ő el nem unná e galériát.

S hogy neszelnek föl a hegyek is, lássam!
A folyó hátán viszont-tűz ragyog;
minden tükröződik ezernyi másban –
az egyes mind kihuny, az **élet** élni fog!

Vigasza ennyi: ennyi.
Felhők, tornyok, városok; mind egy-egy betű –
Az életet lehet szeretni, nem szeretni,
de bolond, akít nem tölt el derű.

És mégsem szólok én: Ne baszd meg!*
ma küszködünk, s tán holnap meghalok;
a nyár kiszikkaszt, ősz sárrá dagaszt meg...
Mit érnek akkor majd a szép pásztordalok?!

Lásd, ez a hajnal svindli,
'tilinkózása mégoly isteni...
Vóna pedig a raktáron idill, mi?
– a vásárló példánya; megőrizheti.

*A költő vázlatfüzetéből:

S lásd, mégsem mondom én: Ne basszad!
ma küszködünk, s tán holnap meghalok:
marad a póre csont, régi barackmag.
Segítenek *bármit* a szép pásztordalok?!

Sajó László

EGY KÉP

Balla Demeter: Miskolc (1977)

mindegy délután van vagy délelőtt
esznek isznak örök álmod alusznak szeretkeznek
minden neszre összerezzenő
szellő dermeszti a toronyház mellett
flakonvázákban burjánzó temetőt

a földszinten menza után tálcára pakolta
a fél hűtőszekrényt hallgatja a tánczenei koktélt
a kívánságműsor alatt tanulni fog
egy perc múlva már nem emlékszik hogy ott élt

az elsón füllesztő függönyfényben lefekszik
női nemiszervet képzel a szőnyeg mintáin
mindjárt fölfütyülnek focizni hívják
ma nem kéne aztán mégis elkezd onanizálni

a másodikon lerajzolja a huszonnégyes busz
nyomvonalát mintha a papír lenne az aszfalt
ahányszor kanyarodik annyiszor a tört hegyű ceruza
mit kapsz majd ezért örökké megőrzi emlékét az asztalt

a harmadikon kimegy a balkonra
szaglássza a frissen mosott magfoltos lepedőt
úgyse jönnek utána már nem féltik és ha leugorna
mindegy délután van vagy délelőtt

a negyediken amíg történik valami
nézi magát az adásszünetben
isten a képcsőben lakik és egy pók gondolja
míg végre bejön a szlovák kettős

az ötödiken mint egy pofon fülében anyja és egy
nő mondata cseng *vidd onnan a kezed mert rácsapok*
bezárkózik tesz-vesz turkál szennyes bugyik
közt higgyék fürdik megnyitja a gázcsapot

a hatodikon bármikor megjöhetnek
fekszik egy nőn akit nem ismer
gyorsan el kell élvezni most boldog vagy
nem elég hogy belémtetted mozogni is kell

a hetediken te magad légy

gipszangyalok közt gipszkrisztus néz rád s te nézed őt
gipszszoborrá dermedsz gipsz az ég még az isten is gipsz
mindegy délután van vagy délelőtt
kezdetét veszi minden pillanatban az apokalipszis
hány emeletes a ház számold meg újra ha összedőlt

Pék Zoltán

TEMETŐMŰSZAK

P. I.-nek, szeretettel

Akárhányszor olvastuk el a levelet, csak az állt benne, hogy „az önkormányzat a temetőfelügyelet és az érintett polgárok beleegyezésével megszünteti a 21. sz. temetőt”. Régi temető, mi csak így hívtuk. Mellesleg egyáltalán nem rémlett, hogy az ügyben bárki is megkérdezett volna, mire azt mondtad, hogy biztos egy kérdőív volt, amit olvasatlanul kihajítottam. Meglehet, feleltem.

Az is benne állt a levélben, hogy igény szerint kivehetjük részünket a munkából, avagy fizetünk, ám mindkét esetben legyünk kedvesek személyesen megjelenni itt és itt, ekkor és ekkor stb.

A megjelölt nap szombatra esett. Verőfényes délelőtt volt, az a dzseki nek induló, majd „egy pulóver is elég”-féle, és mi félszeg várakozással eltelve baktattunk fel a dombra. A kilátás megfogott: a város ott terült el alattunk, de a lármát és a bűzt a szél elfújta valamerre, s ettől valahogy meghitten festett még ez az otromba állat is.

A ravatalozónál gyülekeztünk, egy hajlott hátú, aggastyán viskónál, amit alighanem csak a számtalan újravakolás tartott egyben. Meglepetéssel láttuk, hogy mennyien idesereglettek; noha csoportokba verődve beszélgettek, jól ki lehetett venni az összetartozó párokat, és csakis párokat, mert senki magánzót nem találtunk, akárha az alkalom kivételessége megkívánta volna a családi tanúságtételt. Az is egyből kitudnt, hogy néhány magunkhoz hasonló fiatal páron kívül mindenki a negyvenet kerülgeti, de leg-

inkább alulról. Egy sem idősebb. Igen, bölintottál, szemedben megmártva a napot, ez a nemzedékváltás.

A temetőfelügyelő papot is hozott magával. Meglehetősen komikusan festettek egymás mellett; az előbbi alacsony, köpcös, nagy mosolyú emberke, az utóbbi hórihorgas és komor. Milyen mereven tartja magát, véltém. Te feszültél meg, súgtad vissza, mint mindig, ha a szervezett hit nyomdokvonalát kereszed. A kezed most is (örökkön-örökké) biztos gyógyírnak bizonyult.

A két újonnan érkezett láttán az eleddig egymás közt fojtott hangon beszélgető és feszélyezetten ácsorgó párok elhallgattak, és engedelmesen köréjük sereglettek. A temetőfelügyelő olyan kicsi volt, ládára kellett állnia, hogy mindenkihez eljusson a hangja. Elsőként üdvözölt minket, megköszönte a megjelenést, majd pár szóban összegezte az előzményeket (pénzhiány, városfejlesztés stb.). Szépen beszélt. Termetéhez képest élly volt a hangja, szinte bariton, de nem harsogott, tisztán, finom hangsúllyal artikulált. Nem tudom, a temetőhivatalnokok milyen iskolában tanulnak, de hogy a szép beszéd felvételi követelmény, az biztos.

Aztán rátért a gyakorlati tennivalókra. Az elkövetkezők pár órát vesznek igénybe, de csak „egy ütemben” célszerű végrehajtani, ezért tudni szeretné, ki az, aki maga akarja csinálni, és ki az, aki nem, mert ez esetben rögtön telefonál munkásokért, akik fizetség ellenében besegítenek. Nem a kérdés hangneme volt provokatív, hanem a szituáció. Nem volt annyi merszem, hogy feltegyem a kezem, és senki más sem tette. Talán ők komolyan gondolták. Én nem. Mi előzőleg gondosan megtanakodtuk, és arra az elhatározásra jutottunk, hogy eljövünk ugyan, de csak hogy személyesen tisztázzuk az egész megszüntetés hogyanját-mikéntjét. A döntő pillanatban azonban meghátráltam. Te pedig tudtad, hogy ez lesz, és nem segítettél.

A temetőfelügyelő elégedetten vette tudomásul az egyhangú választ, s (biztosan pszichológiai megfontolásból) meg is köszönte. Aztán arra kért minket, hogy a kerti szerszámokkal, amiket kapunk, ne menjünk egyből a sírokhoz, hanem előbb a kerítést tisztítsuk meg és szereljük le, mert „tapasztalatból” tudja, hogy jobb előbb kicsit be-melegíteni.

A szerszámokat a ravatalozóban vettük fel. Dugig volt velük, akár egy raktár, életemben nem láttam még ennyit. Minden tokoladás vagy fennakadás nélkül, párokban járultunk oda, s a temetőfelügyelő meg a pap a kezünkbe nyomott szerszámok mellé egy meleg, biztató pillantást is adott. Ényém lett az ásó, tiéd a kapa.

A kerítés szájalmasan festett, ahol egyáltalán állt, ott is csak a gaz tartotta. A halottakon kívül nem sok mindenkit akadályozott meg a ki-be mászkálásban. Belevetettük magunkat a munkába. Először a drótról fejtettük le a rácsavarodott, belenőtt indákat, bokrokat, majd a közvetlen környékét tisztítottuk meg. Amint ez megvolt, a génekbe ivódott munkamegosztás értelmében a párok felbomlottak; mi férfiak a dróthálóat csavartuk össze, és az oszlopokat emeltük ki, ti nők pedig a megmaradt gacsikot semlegesítettétek egyszer s mindenkorra.

Hamar végeztünk. Egyrészt sokan is voltunk, azonkívül mindenki derekasan kivette a részét a munkából. Addig is lekötötte a figyelmünket, s nem kellett azon töprengnünk, vajon hogyan lesz ezután. Beszélni nemigen beszélünk, csak ami az efféle tevékenységhez nélkülözhetetlen: „valaki ide”, „majd én fogom” meg efféléket.

A roskatag kerítés helyén furcsa hiányérzet maradt. A felszántott földek szinte el sem ütöttek ettől a frissen feltúrt résztől. A kigyomlált gatz, a drótot meg az oszlopokat még halmokba raktuk, majd a temetőfelügyelő pihenjt vezényelt a fogósabb rész előtt.

Újra párokba verődtünk, és úgy telepedtünk le, mintha csak piknikezni jöttünk volna. Sorra előkerültek az elemőzsiás zacskók, kosarak. Feneketlen táskád mélyéről te is szendvicseket és egy termosz meleg teát varázsoltál elő. Vajon hogyhogy te tudtad és én nem? A női intuíció kemencéjében süített zsemle piros volt és ropogós.

Eleddig nem éreztem a társadalmi munka anakronisztikus, negatív zöngéjét, jegezted meg. Kiváló érzéssel tudod a legostobább megjegyzéseimet úgy visszapasszolni, olyan időzítéssel, hogy én is rádöbbenjek ostoba mivoltukra, és mégse sérődjek meg. Ami szinte kivihetetlen, az neked újra és újra sikerül. De abban nem vagyok biztos, hogy tudod-e, ezzel mennyire gazdaggá teszel. Általad szerzett bölcsességem kincstára lassan túlnő a dáriuszi méreteken.

Miután az utolsó morzsák és kortyok is biztosan leértek, a temetőfelügyelő újra maga köré gyűjtötte nyáját. Ezúttal is ládára állt, de most mintha magasabb lett volna. Most jönnek a sírkövek, mondta. Ennyit tehetünk. Örül, hogy senki nem ragaszkodott a kérdőív (ugye-ugye) hatodik pontjának cé variánsához, hiszen a legutolsó temetés is vagy negyven éve volt, és nem lenne szerencsés megpróbálni kihantolni egy ennyi ideje „nyugalomra helyezett” koporsót, nemhogy átszállítás, de még hamvasztás végett sem. Mindazonáltal a sírkövekkel is vigyázni kell. Óvatosan bánjunk a szerzőkkel, mert ezek a régi kövek egy közvetlen ütéstől könnyen elpattanhatnak. A föld nem kemény, s kis vízzel még jobban megkönnyíthetjük a „dolgunkat”. Amennyiben valaki szükségét érzi lelki támasznak, nyugodtan szóljon, a lelkész úr szívesen áll rendelkezésünkre.

Beletelt egy időbe, mire megtaláltuk a sírt. Vagy húsz éve be nem tettem ide a lábam, te pedig nem is jártál még itt. Láthatóan ezzel nem mi voltunk egyedül így. Akár egy busznyai turista, halkán csacsogva, mutogatva sétafikáltunk sorról sorra, betűzgettük a többnyire épp hogy olvasható feliratokat. Néhányan szerencsére tudták, hol keressenek, aztán mi többiek kizárásos alapon folytattuk.

A nagyiek sírját a domb tetején találtuk meg. Innen már nem látszott a város, csupán egy-két kémény meg a vízbe dobott kő után hullámszerűen szétfutó dombok. (Ez a hely nekem is megfelelne, szaladt ki a számon – egy pillantással helyretettél.) A dupla sírhoz egyetlen kőkereszt tartozott, mintegy ötven centi magas, szélei csorbák. Leguggoltál, és végigsimítottad a zöldre színeződött követ, mire a mohásodásnak indult pára dalra fakadt, és egy, csak a számodra érthető hangrendszerben előadta azt a végtelen történetet, amely mindenki másnak csak egy műgonddal felvett családnév volt és a két évszám. A nagy koncentrációban még a szád is mozgott. Csillogó szemmel néztél fel rám. Azt gondolhattad, íme egy újabb láncszem az életemből, én meg azt, hogy túlontúl rozsdás.

Munkához láttunk, ahogy mindenki. A sírt már jócskán ledolgozta az idő (ó, a betontemetkezés előtti őidők!), alig vált el a gyalogúttól, mégsem léptünk rá. Egymást kerülgetve forgolódtunk a keskeny, hepehupás csapáson, igyekeztük úgy megásni az árkot, hogy minél kevesebbet abajgassuk magát a sírkövet. Amúgy a föld tényleg puha volt, porhanyós; jól haladtunk. Csak nagy néha pillantottunk fel, s ilyenkor azt láttuk, hogy mindenki hasonlóképp belefeledkezve munkálkodik, de a kerítés esetében eljátszott álfigyelmet ezúttal igazi váltotta fel. Nem volt mitől félni, s erre rá is ébredtünk. A maga különlegességében is hétköznapi munka volt, és ennek a paradoxonnak köszönhetően lassan lekerültek a kiskabátok, pulóverek, és a feltűrt ingujjak alól elővilanó tél-sápadt karok pőresége sem keltett megütözést senkiben.

Meghökkenve fedeztem fel (miután te kiszúrtad), hogy a temetőfelügyelő velünk együtt dolgozik, a legfelső sorban udvarolt körül egy követ. Végül is a temetőfelügyelőknek is lehetnek halottaik, miért is ne. Ő volt az egyetlen, aki magában csinálta, bár nem volt egyedül: a pap jótállt fölötte. Langgaléta természetével most úgy magaslott a domb fölé, akár egy, a vízszintes szárától megfosztott kereszt; szája mozgott, egyfolytában beszélt a temetőfelügyelőhöz, de közben tekintete ide-oda vándorolt, ha netán valakinek egyszerre szüksége támadna egyházi támaszra. Valószínűleg csak ő nem tudta, hogy erre már vajmi kevés az esély. Vagy talán tudta, csak kötötte a liturgikus fejelem.

A temetőfelügyelő mindenestre csak félszavakkal segítette a szóaradat zavartalan folyamát. A kis ember fürgén, felesleges mozdulatok nélkül dolgozott, ásott, kapált, s kézzel is besegített önmagának. Élénk ugrándoazása a pap mozdulatlanságának hátterre előtt úgy hatott, mint egy külön madár násztánca.

A sírkő félméteres fönti részéhez, mint kiderült, még jó harminc-negyven centis alsó tartozott, elvégre szilárdan kellett állnia az idők viharát. Együtttes erővel emeltük ki, te meg én, aztán hely hiányában a sírhantra fektettük. Csak most, hogy megálltunk, éreztem, mennyire elfáradtam. A nap közben delelőre ért, szabályosan meleg lett, és a munka is fűtött. Csorgott a hátamon az izzadság, s a te arcod is pipacsba borult.

Az utolsó lépcsőfokhoz érkeztünk. Annak ellenére, hogy egyedül dolgozott, a temetőfelügyelő is tartotta a tempót. Leporolta a tenyerét, s körbenézett, hogy meggyőződjön, mindenki végzett. Most nem volt mire állnia, de a lyukak, a torz sírhalmok és a földön heverő kereszték kusza geometriájában a tér is mintha másképp görbült volna. Mindenki mindent látott.

A sírköveket teherautóval szállítjuk el, mondta, ám ide az sajnos nem tud felkapatni. Nekünk kell lecipelnünk a köveket a temetődomb alján futó útig, ahol már vár ránk a teherautó. Ezek a régi kövek egyáltalán nem nehezek, két ember könnyedén elbírná. Amire inkább vigyáznunk kell, intett óva a temetőfelügyelő, nehogy túl megölödjünk és elbotoljunk a meredek lejtőn. Mivel pedig ilyen sokan vagyunk, a legcélszerűbb, ha a szélről kezdve, soronként indulunk, hogy ne akadályozzuk egymást.

Így tettünk. Némelyik kereszt egészen kicsi volt, mégis mindenki maradt párban. Előttünk folyamatosan üresedett a terep, földhányások és lábnyomok zúrzavara maradt vissza. Ránk került a sor. Kissé aggódalmasan fogtam meg a kő földes végét, de megnyugtattál, hogy bírod, hát elindultunk. A néhai legszélső sort elhagyva már beláttam a domb teljes görbületét. Messze lent egy autó szélvédőjén csillant meg a nap. Az előttünk haladóknak nyílegyenes sora egyenletes léptekkel bandukolt a lent vergődő árnyas út felé, s mi felzárkóztunk mögéjük. A város megszeppenten hunyorgott a vakító kék ég alatt, amelyen a nap, akár a jó pásztor, mosollyal a szája szögletében figyelt minket, a lábánál pedig egy álmos felhő-puli szuszogott.

SZENTJÁNOSBOGARAK AZ ÜVEGBEN

Eszternek

Barátnőm barátja rám hagyta az álmait. A szóban forgó lány nem úgy a barátnőm, neki a fickó viszont úgy volt a barátja. Egyetlenegyszer találkoztam vele, egy partin. Akkor már vagy két éve jártak, s barátnőm úgy érezte, megérett az idő összeismertetésünkre.

A fazon idősebb volt, mint a jelenlevők összesen. És hangosabb. Kezet nyújtott. *Azt* a kezét, amellyel *azt* a női testet bitorolta, amit én még csak meg sem érinthettem. Bemutatkozás helyett *azt* mondta: „Az életem egy csömör. Meg akarok halni.” „Csak rajta”, mondtam neki.

Nem tudtam, hogy így tudok hatni az emberekre.

Két héttel később barátnőm holtan talált rá a fürdőkádban. Úgy lebegett a vízben, mint egy szörnyszülött és kiközösített medúza. De nem vízbefúlásról volt szó. Megivott valami lúgot, ami szétmarta a beleit. Még a száján is kijött valami zöldes váladék. Nem az agya, az fix.

Pár napra rá aztán barátnőm telefonált, hogy megtalálták a végrendeletet, és én is benne vagyok. Hagyott rám valamit, mint „írópalántára”. Ez ám a szemétség: ha valaki meghal, annyira pofátlan lehet, amennyire csak bír, nem lehet neki nemet mondani.

Egy dobozról volt szó. A kamrában állt időtlen idők óta, állította barátnőm. Fogalma sem volt, mi lehet benne. Első ránézésre ártalmatlannak látszott: bazi nagy papírdoboz, talán egy hűtőé, minden felirat nélkül. Úgy álltunk előtte, mint két felavatásra váró terrorista. „Vajon mi lehet benne?”, találgatta barátnőm. „Talán egy másik döglött medúza”, szaladt ki a számon. Ezzel elértem, amit akartam. Barátnőm bögve a szobájába rohant, becsapta az ajtót, és én magamra maradtam. Nem megsérteni akartam, hanem megögni. Ki tudja, miféle szörnyűségek lapulnak odabent ugrásra készen.

Ahogy kibontottam, először azt hittem, mégiscsak igazam volt a tartalmát illetően. De aztán megértettem, hogy csak a por az. A dobozban nem volt döglött medúza. Füzetek voltak benne. Több száz, az általános iskolában használt vonalas füzet.

Belelapoztam az egyikbe. Naplónak látszott: egyoldalas vagy annál rövidebb bejegyzések, gondosan dátumozva. Aztán ahogy forgattam, észrevettem, hogy sok helyen az időpont is fel van tüntetve, s hogy az mindig hajnali. Álmodások voltak.

A legelső füzet tizenöt évvel azelőttől származott. A legutolsó az előző hétről. Tizenöt év minden álmát leírta. Persze volt olyan nap, amikor nem álmodott, viszont találtam olyat is, amikor egy éjjel háromszor ébredt föl, és három különböző álmot vetett papírra. Igazi álmogyáros volt.

Elmondtam a barátnőmnek, miről van szó. Nem tudott hová lenni. Sejtelve sem volt erről. Első ránézésre jó pár álom róla szólt, de ezt nem siettem a tudomására hozni. Meglepetésemre ragaszkodott hozzá, hogy elvigyem a dobozt. „Mit csináljak egy másik ember álmaival?”, ellenkeztem. „Írd meg őket.” „De még a magaméit sem tudom.” Hiába minden.

Kis lakásom atmoszférájának nem tett valami jót a doboz. Először az ablak alá tettem, merthogy ott volt egyedül hely, de egy idő múlva azt kellett tapasztalnom, hogy a szoba egyre sötétebb. Míntha sugárzott volna a dobozból valami, ami lassan megtöl-

tötte a szobát. Ekkor átcipeltem a másik szobába, a belső sarokba, de ott meg a virágok kezdték el megadni magukat.

Ráadásul, már ha ilyesmi egyáltalán lehetséges, még rosszabbul aludtam. Folyton fölriadtam, füleltem: mintha léptek alatt recsegett volna a padló. Ez az üldözési mánia olyannyira elhatalmasodott rajtam, hogy egyik éjjel muszáj volt fölkelnem és ellenőrizni a dolgot. A lakásban persze nem volt egy lélek sem, de valami a dobozhoz húzott. Úgy világított felém a sarokból, akár egy barna, fültől fülig vigyor.

Egyszerre azon kaptam magam, hogy kinyitom, és kiveszek egy füzetet. Az elsőt. Olvasni kezdtem. Előlről.

Így kezdődött. Újraálmodom az álmait. Hangosan olvasok, és egy befőttesüvegbe beszélek. Ha végére érek egy álomnak, a befőttesüvegben megjelenik egy fényfolt. Apró, mint egy szentjánosbogár, és mindig más-más színű. Úgy száz fér egy üvegbe. Amikor megtelik az üveg, rácsavarom a tetejét; noha a bogarak a legcsekélyebb érdeklődést sem mutatják a külvilág iránt, jobb a békesség. Aztán fogom az üveget, és a kamrába viszem a polcon sorakozó társai mellé.

A válságot átvészelandő barátnőm tömérdek munkát vállalt. Rengeteget éjszakázott meg nappalozott. Mivel gyönyörű lány, elkerülhetetlenül felbukkantak a kopók (vérszagra gyűl), s neki csak választania kellett. Egy darabig húzódozott, aztán kegyeibe fogadott valakit. Aki újra csak nem én lettem. Láthatóan jól elvannak, és én örülök ennek (tehetek mást?). Már találkoztam is a kiválasztottal, és minden fanyalgásom ellenére el kell ismernem, hogy jó választásnak tűnik. Szimpatikus, van pénze meg jó állása. És okos. Még nem mondta, hogy az élete egy csömör, és meg akar halni.

Barátnőm hébe-hóba megkérdezi: „Hasznát veszed az álmoknak?” Ilyenkor azt felelem: „Igen, hasznát”, és neki ennyi elég is. Én meg nem untatom a részletekkel.

Azzal, hogy egy jó darabig nincs gondom az esti olvasmányra. Hogy az utóbbi időben meglehetősen jól alszom. Hogy a kamrám fényárban úszik a szaporodó befőttesüvegektől, amikben testetlen fénypöttyök lebegnek. Hogy esténként előveszek egyet, leteszem az asztalra, és állam tenyerembe hajtva figyelem, ahogy mozognak: ide és oda és föl és le. Mígnem összeállnak egy arccá. Barátnőm rám mosolyog az üvegből, és azt mondja, szeret. Hajfűrtjei kibomlanak, akár a táguló galaxisok. Hát ezt is megértem. Sajnos szentjánosbogár arcképének szókinccse kimerül ebben az egy mondatban, ezért egy ideig még bámulom, majd összerázom az üveget, az univerzumot, az időt, vissza a Nagy Bummig.

És kezdődik minden előlről.

Határ Győző

AZ EMBERISÉG GYERMEKKERTJE

Egy-egy kultúrkörön belül az a titkos szakadék, amely az egyes embert elválasztja embertársától és viharzónákban feltátong – semmi ahhoz a tátongó mélységhez képest, amely az egyes kultúrköröket elválasztja.

A kora középkorban, a zsidókereszténység kultúrkörében senkinek magyarázatra nem szorult, hogy a szentségre törekvés elsődleges parancsa a *humilitas et obsecratio*; a megalázkodás, a legörnyedés; az abban való versengés; az előreengedés, az eltörpülés. A szentségben való versengés illemtörvénye szerint a szentember minden társát és minden elődjét a szentségben nagyobbak, érdemesebbnek, fejebb- és előbbre valónak tartja, és aszerint viselkedik: nem „vetélytárs” ő, hanem „eszménykép”, olyan, akit a *humilitas*ban tökéletesebbnek, isten előtt kedvesebbnek tartanunk egyenesen kötelességünk, s keresztényi „öszönünk” amúgy is így diktálja.

A feneketlen szakadék másik oldalán, az iszlám játékszabályai ennek az ellenkezőjét írják elő

megörökölve a 232 kőbálványnak áldozó, sivatagban nomadizáló arab őseinek törzsi vetélkedését, egymást hergelő hetvenkedését, nagyotmondását, tevéfuttatásaira fajzó rituális hencsegőversenyét, az iszlám perzsa/arab szentemberei egymást túllicitálva kérkednek Allah „kizárólagos barátságával”, ill. „szerelmével”, s ez a rituális dölyfösködés, a *mufakhara* odáig megy, hogy nem győzik egymást hátraparancsolni rangban és „istenszerelmben”; egymás csodatételeit fitymálják, látomásait kicsinyelik, és konokul kitartanak amellett, hogy maga Allah az elsősorban részrehajló, nekik kedvező, „vőlegényi” szerelmének kegyeit nekik tartogató.

A kereszténységben az ilyen isteni kedvezést illendő volt megröstellni, s olykor a szent nő, a kegyes férfiú osztentatív meg-megeresztett egy-egy hiábavaló tiltakozást. Kinos, ha valaki istene „kedvencének” bizonyul, és megsínyli, hahogy az Ég kivételez vele. Ávilai Szent Teréz könyörög istenének, hogy eresztené le a templommennyezetéről; Copertinói („Szájatái”) Szent Józsefet rendtársai hol elutálják, hol megtépázzák; végezetre kolostorról kolostorra „toloncolják” – örökös levitáló felhuppanását a levegőbe sehol nem látják szívesen.

Az iszlámban az eszmény, a szufi ideál a *szuper-stréber*. Minden elődje – ha nem „tehetségtelen kezdő” avagy „kontár”, az ő eljövételének megjelentője, az ő legendájának bearanyozását szolgálja. Így pl. Ruzbihan Baqli XIII. századi perzsa szentember gyanúba veszi Abu Yazid Al-Bisztámi VII. századi szufi „egyéválását” Allahhal, majd látomásban végigsorjázza szufi felmenőit, s lesújtó pillantásával megállapodva a sor végén álló Abu Yazidon, „látja”, amint Al-Bisztámi elébe kuporodva meghunyászkodik, és Baqli istenlátói rangját és felsőbbtségét elismerni kényszerül.

Kevesen emlegetik annyit „Nagy-Szent Bajazidot” (Abu Yazidot), az istenséggel önkívületesen egyé váló bagdadi vallásos botrányhóst, mint a XII. század szufi polihisztor, Ibn Al-Arabi; de ő is, váltig a *mufakhara* jegyében, hogy szarvat akasszon vele. Szerinte Al-Bisztámi eksztatikus szóömlése, glosszoláliája nem Allah ihletése volt, hanem tajtékos lefetyelés; míg viszont ha ő önkívületbe révül, és az ő szájából törnek elő

azok a különös jubilusok, minden szava „Allah nyelve-forgató parancsa” – minden igéje kinyilatkoztatásértékű és -erejű.*

Éppenséggel nem egyértelmű Al Hallaj,** a „Krisztusmajmoló” megamártír viszonyulása sem Al-Bisztámihoz, mert hol az az érzésünk, hogy tüntetően „agyonhallgatja” vetélytársát az istenlátásban, hol ködös célzásokban említi mint előfutárját – megjelentőjét

Al-Hallaj öngyötrő intellektus, a belső és külső ellentmondások küzdőtere. I. sz. 858-ban Délnyugat-Irán egy eldugott falujában, Turban született, de mert Iránnak ezen a részén erős arab befolyás érvényesült, soha nem tanult meg perzsául. Teljes nevén *Abu Abdallah al-Hussayn ibn Mansur ibn Mahamma al-Baydawi al-Baghdadi al-Hallaj*. Apja, Mansur, tűzimádó volt, de iszlamizált; nagyapja, Mahamma, zoroasztrianus volt, és halálig az maradt.

Egy ideig apja mesteriségét folytatta, gyapjúkártoló volt (innen a neve, *Al-Hallaj*) – de amikor a család a dél-iraki Wasit szunni-arab városába költözött, vaskalapos ortodox *hanbalita* rótára verték bele a Koránt. Mint vándordiak, visszatért az iráni Tustarba, ahol a neves misztikus, Sahl beavatta az első basrai szunni szentek, Hassan és társai látomástörténetébe. Tanulóéveinek állomásai: Khorasszán, Basra, Bagdad. Basrában, amilyen zöld még, valósággal labdáznak vele: az országos hírű Junayd jobbkeze, Amr Makki átjártssa famulusának, a síita Abu Yaqub Aqtának, aki vejéül fogadja. A szunni kamasz apának síita feleségétől három fia, egy lánya és életkeserítő, véget nem érő családi belviszálya származott: akkora törzsi háború, amely a nagypolitika területére is átsapott, és az életútját végigkísérőnek az az érzése, hogy Al-Hallaj az üzöttség, a felelősségre vonások, a személyét fenyegető veszély elől – látomásokba menekül.

A kultúrkörök áthidalhatatlan szakadékán át közszereplőkre/mozgalmakra anakronisztikus „címkeket” ragasztani nem volna szabad, de megközelítésül ha azt mondjuk, Al-Hallaj „baloldali” volt, nem vétünk nagyot. Úgy volt baloldali, mint a balga szent; ájtatból vagy megideologizált részvétből, mint a dél-amerikai marxista felszabadításteológusok – persze *mutatis mutandis*, ő koráni alapon.

I. sz. 883-ban a zandzs felkelés tartotta rémületben a kalifátust. Kelet-afrikai néger rabszolgákból és Szudánból idehurcolt etiópokból állt ez a munkáshadsereg – a zandzsok; közmondásossá vált az az embertelen kiméletlenség, ahogy megdolgoztatják őket, ahogy halálra verik az iraki sóbányákban. Jó esztendeig eltartott, amíg a gyengekezű Abbászida, Muwaffaq kalifa a lázadást leverte, de addig a két pártra szakadt országban mindenkinek színt kellett vallania. A „nagyszufi” Junayd és országos uszálya a jámborságba való visszahúzódást, az imába menekülést tanácsolta és képviselte, a szemet hunyást a szadizmus, a behódolást a zsarnok előtt

Al Hallaj – hogy szent együgyűségében-e avagy szerencsétlenségére – a „síita bandával” szembehelyezkedve Allah Könyörületének és Igazságosságának a pártja felé illegett, ha nem csatlakozott is hozzá. Apósa, felesége, síita klánja rátámadt, bujkálnia kellett, s nem először: beletanult az eltűnésbe.

* Előtte, utána, sorra-rendre, Wasitól Shibliig, Sahltól Muhasibiig, majd minden szufi szentember azon kezd, hogy meghazudtolja Al-Bisztámi „megistenülését”, és a maga és látomásai igazolására a „hamis vizionáriuson” veri el a port.

** Ejtsd: Al-Halladz. Eddig mindenütt a fonetikus átírást alkalmaztam, de itt – Louis Massignon nagy francia orientalista tiszteletére, akinek monumentális monográfiáját követve dolgoztam (egyebek közt) – megtartottam azt, ahogyan olaszok/angolok/franciák a szufi megamártír nevét írják.

Hogy „tenyérbemászó képének”, irritáló hangjának vagy provokatív személyiségének köszönhető – ki tudná megmondani? Ám aligha vetnénk el a súlykot, ha azt mondanánk, hogy helyzete váltig *tarthatatlan* volt, és ebben a *tarthatatlan helyzetben* élte le életét: ez tragédiájának a kulcsa.

Ahogy a zsidókeresztény kora középkor Európájában óhatatlanul bekövetkezett a pápaság birkózása a világi hatalommal, ennek a küzdelemnek megvolt a megfelelője a X. századi iszlámban is. A kor szellemi virágbaborulásának, jól tudjuk, a keresztény kolostorok *scriptoriumaiban* utóbb mi is hasznát láttuk; Al Mamún, a Fényesábrázatú nagy kalifa, noha a siitákhoz húzott, eléggé hagyományellenes volt ahhoz, hogy a bosszút forraló elvakult-ortodox hanbalitákkal mit sem törődve, Bagdadban felállítsa és pénzelje a *Bayt al-Hikma* központot – a Fordítók Házát. Több száz írástudót foglalkoztatott itt, hogy a bölcsélet, az orvostudomány, a csillagászat hellén pátrimóniumát irodalmi arabra forgassák

az iszlám kultúra e minireneszánszának idején nesztoriánus keresztényekkel, zsidókkal, zoroasztriánus perzsákkal lehetett találkozni Bagdadban, de még buddhistákkal is; és Al-Hallaj, a tudásszomjjal teli fiatal szufi – akinek „menlevele” is volt, és akit hivatalosan *waiz*nak, vándorprédikátornak ismertek el – habzsolta-itta, amihez csak hozzájutott. Arisztotelészt (vagy amit annak hittek); Plótinoszt; a gnóvizst – valahány változata csak volt; de pillanatig se felejtjük, hogy a *Bayt al-Hikma* a tudás, a kutatás *rezervátuma* volt csupán; a szellem e viszonylagos szabadsága csak addig tartott, ameddig a kalifa védőszárnyát fölébe terjesztette – azon túl: a rendőrség elhurcolta a másolót, ha esküjét megszegve, *falszafát* (filozófiát) másolni merészelt; jaj volt az írástudónak, ha az arra ögyelgő *hoi polloit* olyan „tudással” traktálta, ami a Koránban nincs.

I. sz. 887-ben, harmincéves korában, a vándorprédikátort a szunni kormányzat ügynökei elfogták, bebörtönözték, majd Nahiyat al-Jabal városában – félúton az iráni Sus és az iraki Wasit között – a főtéren kikötötték, és nyilvánosan megkorbácsolták

oly korban, amikor a vádat a gyanúsítással közölni nem volt szokásban, nem csoda, hogy véreseb hátát gyógyítgatva, a vándorszufi maga is találgatásokra volt utalva. Vagy (1) összetévesztették egy agitátorral, (2) alkalmasint izmailitaizú, iszlámgyalázó kijelentés szaladt ki a száján, amikor egyik beszédében azt állította, hogy *Jissza* (Jézus) a Megígértetett *Mahdi* maga volt, és Második Eljövetelekor, emez Igazak Legigazabbja – mikoron majd szembeszáll a tévelygőkkel, a képmutatókkal és a hatalmaskodó elvetemültekkel – az Égbe vezető Igaz Ösvényt leszen meghirdetendő, (3) tagja a qarmathianusok Abbászida-ellenes földalatti mozgalmának. Ez lett volna a legsúlyosabb vád, s hogy elengedték, arra utal, hogy a vádat elejtették.

A qaramiták vagy qarmathianusok „szélbaloldali” siita mozgalma a nevét izmailita alapítójától, Hamdan Qarmattól kapta. Számuk egyre nőtt, mozgó táboraikkal örökké úton, hiába próbálták őket elfogni; ott tanyáztak/nomadizáltak a szíriai sivatagban al-Kufa körül; s jóllehet vezérük i. sz. 899-ben eltűnt és nyoma veszett, annál vadabb fanatizmussal hajtották végre örökhagyását. Felesküdték az Abbászidák uralmának megdöntésére, s csak a vak nem látta, hogy partizán harcmodorukkal szemben a kalifátus államgépezete jóformán tehetetlen. Vásármegrohanásaikkal, emberrablásaikkal, éjszakai merényleteikkel rettegésben tartották a városokat; s utóbb egy mesterccsel a mekkai zarándoklatok rendjét is sikerült megbontaniuk, amikor a „szentségtörők” i. sz. 930-ban elrabolták a *Kaaba* „házában” őrzött fekete kőtömböt, az *al-Hajar al-Aswadot*. A követ huszonkét évig „fogva tartották”, és csak 951-ben adták vissza – titkos üzenetben sivatagi eligazítást küldve az ulémáknak.

Hagiográfiája szerint Al-Hallaj, csodatételei és vértanúhalála nélkül is, az iszlám világ második Bin Battutája lehetett volna, ha utazásainak csak a fele igaz; mert pl. az, hogy „Kínában járt”, valószínűtlen

kikorbácsoltatása után öt évig úton volt – mivelhogy felismerte látomásaiban „küldetését” (tán a kalifátus „erkölcsi fertőjének” a megtisztítását? Nem tudni: nála minden belefut a „látások” lila prózájába) – bár utazásai is mindinkább *meneküléshez* hasonlítottak. Bejárta Nyugat-Perzsia és Khorassán arabizált vidékeit, majd i. sz. 893-ban megállapodott szülőföldjén, hogy leírja látomásait; ekkor született negyedik gyermeke, legfiatalabb fia, Hamd, aki utóbb, férfikorban, szemtanúja volt kivégzésének, és leírta mártíriumát

bármerre megfordult, Al-Hallaj túl sokat, a kelletténél többet emlegette Jézust, a „Közbenjárót”, s egy helyütt „Jézus-majmolásáért” kis híja megkövezték. A mutaziliták – teológusok, a *Kalam* „eszesebbjei”, akiket „megfertőzött” a görög *falszafa* szelleme, és arra bátorított, hogy mindent megkérdőjelezenek és agyonmagyarázzanak (mintha bizony a Korán kinyilatkoztatása az ő argumentáló igazolásukra szorulna!) – ellenfelekkel, a siitákkal együtt versenyt szidták a szentet, csodáit kétségbe vonták, őt magát vásári kóklernek, szemfényvesztőnek bélyegezték, és fel-feljelentgették mint izgága felforgatót. Ennek ellenére rajongóinak száma egyre nőtt, és beléjük látó „gondolatolvasó” mutatóanyagaitól elragadtatott hívei kezdték úgy emlegetni, mint „a szívek legbenső titkában is olvasó” szentembert – a „*Léleklátó Gyapjúkértolót*”.

Al-Hallaj háromszor járt Mekkában, noha egy ízben olyan (titkon gyakorta rebesgetett) szentségtörő szólamokat is megkockáztatott, hogy „ahol az igazhívő van, ott van Mekka”, hiszen aki Allahal eggyé válik, és istenszerelemben él, az maga körül hordozza a *Kaabát*, s abba bezárva él; ezzel mintegy kétségbe vonva a Zarándoklat – a *hadzs* feltétlen szükségét, holott e kötelesség az iszlám „ötödik pillére” (amiben egyébiránt Al-Bisztámi eretnek tanítását visszhangozta – vesztére)

második zarándoklata alkalmával, i. sz. 894 táján, Al-Hallajt utolérte a szufi népszerűség átka, azoké, akik belenőnek a „közéletbe”. Mert ahogyan a keresztény kora középkorban a szentek tetemeit széthordták/szétlopkodták relikviának, az iszlámban az *eleven* szufinak a hatalom volt a szétmarcangolója, ha találkozott vele: vagy hogy magába ölelje és „melléállásával” igazolja uralmát, vagy ha nem áll kötélnek – hogy kiátkozza és beletaposza a földbe.

Testéről foszló rongyok lógtak, ahogy szegénységi fogadalmához illő: így érkezett a szent város határába. Tanítványok vették körül – titokban „testőrei” is egyszersmind – lassan haladva a tömeg közepén, mert félezer hívő szegődött hozzá (fegyvertelenül ugyan, de a hatóságnak mindenki szemet szúrt, aki, mint ő is, a qarmathianusok föld alatti fellegvárán, Mekka felé Basrán keresztül vette útját)

a Mekkában élő szufik rendháza nem fogadta be – ráfogták, hogy „gonosz dzsinn szállta meg”

a következő évet a fővárosban töltötte, hogy felvegye a kapcsolatot Bagdadban élő egykori mestereivel, Nurival és a török származású Shibliel, aki Muwaffaq kalifa valahai követeként a palotába bejáratos volt, tartotta a kapcsolatot a mindenkori hatalommal, s most – mintegy tüntetve az országos hírű istenlátó barátságával – a szentet bevezette az Udvarnál. Nemsókára Mutadid kalifa indiai követének kíséretében Al-Hallaj hajóra szállt, és térítve, csodamivelve végigjárta a szubkontinens nyugati partjait. S ezzel újabb öt éves „utazás” – menekülés/hányattatás következett.

Tudása veszedelmes excesszusokra ragadtatta: akármilyen foglalkoztatta, nyomban fel-

bukkant beszédeiben is, és ezért a gyanú árnyéka – egyszer az eretnokség, másszor a blaszfémia vádjá váltig a feje fölött lebegett. Nyugat-India partjain már jártak előtte siíta téritők, jórészt eredménytelenül, és nem jó szemmel nézték a szunni vetélytárs téritő portyázását. Az Oxuszon túli turkmén hitetlenek, az ujugurok között a manichaeus ellenvallás, a *zandaqa* dualizmusát támadta; következképp ellenfelei nyomban rá-sütötték a *manichaeus* bélyeget. I. sz. 902-ben visszatért Bagdadba – de mintha darázs-fészekbe pottyant volna; s ha a hanbaliták csak tiltották a dogmák firtatását, a szélsőséges zahiriták szerint a Korán szövege több ennél: halandó elmének illethetetlen, az ige szentsége halandó száznak bolygathatatlan. A zahiriták „főügyésze”, Ibn Dawud, maga is neoplatonikus író-polihisztor, legérzékenyebb pontján támadta meg a „Gyapjúkártolót”. Ha a Misztikus Nászban az istenség a szufit „magába nyeli”, és az istenszerelem – a *mahabba* – az Allahal való egyesüléshez vezet, akkor Al-Hallaj, az istenszerelemmel való egylényegűségének káromlásszólásával főbenjáró bűnt követ el...

Mielőtt a hitjogtudósok ez újabb intrikája börtönbe juttathatná, a vizsgálat elől Al-Hallaj újabb mekkai zarándokútba menekül. Magábaszállásával felkészül az immolációra – arra, hogy az „istenszerelem óceánján” odavész. Glosszoláliás deliriumokkal andalítja híveit, angyalnyelven jubilusokban szól hozzájuk, és ők vastagodnak a hitben. Szűnni nem akaró istenlátásának mazochista megvágásaival felkészül, hogy a kalifátus adóbérlőinek és pénzváltóinak züllöttségén kétségbeesve, a Romlás és a Hitehagyás váltságául odadobja magát eszköznek, ill. magatehetetlen áldozatnak – amilyen Krisztus volt –, ha kell, hitének megvallásával a kereszten. Könyörög Szerelmeséhez, Allahhoz, hogy fordítsa ellene az *Ummát* – az Arab Világ Igazhívő Egészét – és elgyalázva haljon meg, eltűnésében vesse ki a föld és az emlékezet

Jeruzsálemen át, 905-ben tér vissza bagdadi házába, ahol első dolga, hogy kertjében „kegyházikót” építsen, amely kicsiben a *Kaabát* formázza. A kihívást általános felhördülés követi. Al-Bisztámi mini-*Kaabája* óta több kísérlet történt, hogy az iszlám emez „ötödik pillérének” a nagy többség számára amúgy is teljesíthetetlen követelését fel-lazítsák, enyhítsék; s volt példa rá, hogy i. sz. 830-ban, Samarrában, török zsoldosainak maga a kalifa építtetett „kegyházikót”, amely a mekkainak szakasztott mása volt. Ám Al-Hallaj szentségtörő mini-*Kaabájával* maga ellen hangolta az Udvart, ellenségeinek táborát pedig végig ingerelte hallgatósága züllöttségét ostorozó hitszónoklataival, amelyekben mintegy kikövetelte magának a vértanúságot.

S ekkor, tudtán kívül, olyan udvari intrikába keveredett, amely palotaforradalomnak indult. A szunni hanbaliták ókonzervatív szárnya el akarta mozditani trónjáról a gyermek Muqtadirt korrupst környezetével egyetemben, és ellenkalifát is jelölt Ibn Al-Mutazz személyében: Al-Hallaj lett volna vallásügyi tanácsadója – „lelki vezetője”; mit sem tudott róla, hogy éppen őt kik mire szemelték ki

a palotaforradalom dugába dőlt, s egyik áldozata Al-Hallaj lett: azon nyomban „rendőri felügyelet” alá helyezték, begyűjtötték és lajstromba vették az ellene felhozható vádakát. Hívei százával buktak le, magát a szentembert három napra kipellen-géreztek, feje fölött a felírással: A QARMATHIÁNUSOK KUTYÁJA. Még nem volt veszve minden, titkos erők a háttérben – főrendű hívei és Shagab, Muqtadir kalifa anyja – keresztlvítették, hogy megússza a véstörvénytészeket. De be kellett költöznie a palotába, ahol Nasr főkamarás kegyes jóindulatából „védőörizetben” élt-irt és imádkozhatott. „Szabad ki-be járását” is biztosították – azzal a feltétellel, hogy nem él vele...

I. sz. 913-tól 922-ig ez a kilencéves államfogság volt életének legtermékenyebb korszaka. Zárt lakosztályt építettek neki: látogatókat fogadhatott, de onnan ki nem moz-dulhatott

fogsága idején keletkezett teozófiai traktátusaiban újraalkotta *Iblis*, a sátán alakját. Nála a sátán nem a Gonosz, hanem a félreértett, félresikerült Jóság és a mértéktelen istenszerelem hordozója. Bűne – hogy Ádám, az első ember előtt nem volt hajlandó térdet-fejet hajtani és lekuporodva meghunyászkodni – nem bűn, hanem az ő nagyobbserű, magasabb rendű imádása Allah szüntelen látásában. Egyfelől a teremtményt esendőnek/gyatrának/gyarlónak tartotta (amit az iszlám *Umma* általános züllése egyfolytában bizonyít), másfelől Teremtése tökéletességében az Alkotónak eleve nem volt, nem is lehetett szüksége emez agyagból gyúrt hitvány féregre, aki csupán a Mindenség makulája. A sátán „Ibrahim tanúja”, az egy-igaz ábrahámíta hitvallásban a legigazabb *hanif* (egyistenhívő), mert elveti azt a manichaeus elgondolást, hogy a mindenségben, Allah mennyei trónján kívül másik trón – ellenzi, hogy e trónon amaz Ellenlábás ő legyen

Al-Hallajnál a sátán a legszertelenebb istenszerelem kiszolgáltatott foglya, a szerelemfélést tébolyultja. Allahhal való megölelkezésében olyan, aki más misztikus társat a Vőlegénnyel egyesülő mennyei gyönyörben meg nem tűr, és Allah szerelmében senkivel nem osztozik. Angyaltermészete révén *Iblis* ezzel az Eggyéolvadásnak oly tetőző fokára jutott, ameddig a mindközönséges teremtmény fel-felvilanó Allah-látása és esköros istenszerelme fel nem ér.

Hogy ellenőrizték-e írásait, és nyomára jöttek-e vajon e hallatlan, Allah-káromló tanoknak, a kicsempészett írások tartalma kitudódott, avagy lehallgatták beszélgetéseit látogatóival – nem tudni. Akár ennek volt tulajdonítható, akár a személyi változásoknak a hatalomban, tény, hogy pártfogója, Nasr főkamrás, szorult helyzetében kénytelen volt az „istenkáromlót” a palotából kilakoltatni. Átszállították a börtönbe, de itt is külön cellát toldottak az épülethez, ahonnan a szentember átjárhatott a tömlőcfolyosókra, hogy „vigasztalást vigyen társainak”, és kiléphetett a kertbe, hogy ott terítse le imaszőnyegét; de többé írókészséget nem kapott.

Fő ellensége, Hamid Ibn Al-Abbas, nagy hatalmú adóbérlő és Muqtadir kalifa bankárja elérkezettnek látta az időt, hogy végezzen vele. A cselszövés sakktábláján egymásra félretolja, lekenyerezi – lebénítja vagy lehetetlenné teszi mindazokat, akik rokonszenveznek vele: a görög-eunuch Kushuri nagyvizírt, a szintén görög származású Nasrt, a főkamrást, majd a háremben parancsoló Shagabot, a kalifa anyját.

Perbe fogásának híre lázba hozza Bagdadot. A „Gyapjúkártoló” hiveinek tömegtüntetése zavargásokra vezet – ami csak meggyőzi Hamidot a sufi szent veszedelmes felforgató voltáról, s mintegy megérezve rajongói fegyverkezését, nehogy a „Tízezrek” a tömlőc megrohanásával kiszabadítsák, azonnal intézkedik.

Al-Hallajt láncokban hurcolják elő börtönéből, és „rögtönítelő véstörvényszék” elé állítják. A főbb vádak ellene: 883-ban a sófejtő robotra fogott zandsz rabszolgák lázongásának ő volt a felbujtója. A *qarmathiánus* zendülőkkel egy követ fűj. Az Abbászida-ellenes külfölddel tartja az összeesküvő kapcsolatot. Imposztor, aki kiadja magát a Megígértetett *Mahdinak*. Krisztus-majmoló, aki hogy ő volna *Jissza* második testetöltése, mérészeli hirdetni magáról. Bagdad mellett, tustari házában kertjében „kegyházikót” emelt, mely a *Kaaba* szentségházát formázza – hogy eretnek példájával aláássa az iszlám ötödik *arkhanját*, a mekkai zarándoklatot. Allah-tagadó, aki fondorlatosan hitelt ad a manichaeus tévelygésnek. Allah-káromló, aki *Iblis*, a *Shaytant* az istenszerelmeben minden igazhívőnek fölébe helyezi. Allah-gyalázó, aki a Legfőbb Lény Igazságának, *al-Haqqnak* nevezni és ennenmagát egylényegűnek hirdetni Allahhal nem állja.

Ha Szent Agáta rámosolygott levágott emlőire a tálon – Al-Hallaj örömtáncot járt láncában, amikor a vesztőhelyre vezették

ha ezt akarta – hogy mint hitegyalázó, kiteszített *ex-lex*, halálok halálával haljon – ezt megkapta

még hálálkodott is érte, és hogy fenéig kiélvezhesse, válogatott kínzásait három napra húzták ki – hogy csonkíttatásai közben megimádkozhasson, és elkiálthassa önkívületes igéit és mindazt, amit a látomás a nyelvére ad. De mert a hagiográfia a földön járó valóságábrázolásra fűtүүл, Al-Hallaj kegyesnél kegyesebb igéekkel válaszolgat kérézőinek, és hosszan nyilatkozik nyelvének kitépése után is, tövestül.

Az apránként, szinte izromonként való kivégzés szadista katalógusa ez, széthullana tőle a cirkuszi szalmabáb – de Al-Hallaj csudamód győzi aranymondással/örök érvénnyel, vérrel, vére csurgásával akószám, élete utolsó szikrájának elaprózásával

beláthatatlan tömeg nézi végig, amint rámérik az ötszáz korbácsütést, hogy utána mindjárt lecsapják kezét-lábát, de még van annyi lélekjelenléte, hogy karcsonkjával bevérezze arcát: „nehogy bárki azt gondolja, ahogy kimegy belőle a vér, elsápadása hogy attól van, mert *fél*: a hősök vérükkel való szépítkezése már ilyen”

hű szolgálja arra kéri, hagyjon rá örökül életvezérlő igét, és ő így válaszol: „Megvigyázd, hogy fölébe kerekedj önnön gyarló magadnak; nehogy önnön gyarló magad kerekedjék fölibéd.”

A műsor változatos volt, és akik nem láthatták, a hátul állóknak továbbadták szájról szájra. A hóhér kitolta a szemét, és levágta az orrát. A sokaság „megkövezte”. Minthogy a vakmerő a bántások megbocsátásával válaszolt, a hóhér nekikészült, hogy kimetssze nyelvét

„A nyelvét a gyalázatosnak, a nyelvét! – kiáltott oda egy vicsorgó vén banya –, mi jögon veszi szájára ez a kis nyomorult gyapjúkártoló Allah szent nevét?!”

„Beéri a Szerelmes annyival, hogy megalázkodhat Allah előtt, ki néki az ő Egyetlené, az Egyedül-Való!” A szeptember ez örök érvényű igéekkel vágott vissza, és az asszonyra kiöltötte a nyelvét. Dacoskodásáért a hóhér méltán bünteti azzal, hogy azon nyomban megmarkolja, és kését ráhelyezi a káromló húsdarabra, hogy kivágja.

Szenvedéstörténetének egyik változata nem említi keresztre feszítését: nyelve kimetszése után fejét veszik „az esteli ájtatosság idején”.

A másik változat szerint a rendelet, hogy a kalífa engedelmével és parancsára fejét válasszák el törzsétől, az esteli ájtatosság után, vagyis későn érkezett, és a fővesztést másnapra halasztották. Al-Hallajt éjszakára ott hagyták, ahova a korbácsoláshoz felkötötték volt, éjhosszat ott kinlódott kilógva cölöpén – de már nem is ő, csak az a keze-lába-hija csonk, ami maradt belőle; és még beszélt, nyilatkozott, hajnalba nyúló kegyes társalkodást folytatott köré gyűlő szufi társaival a szufi elhivatottság természetéről, az igazhívó lélek foglyulejtettségéről Allahban, a szerelmi meggyötörtetés szépségéről és magasztosságáról, valamint az eltűnésről és megsemmisülésről, a *faná*-ról az egyé válás istenség-tengerzésében.

Egy harmadik változat szerint (még megvolt a lába), amikor, elővezetve, a vesztőhely magasán a kivégzőkeresztet megpillantotta – a keresztet, ami a „Krisztus-majmolónak” kijár –, úgy megkacagta, hogy a könnyei potyogtak. Majd a kampókat mustarálva, amelyekkel kezét-lábát általverve rászegezik, a keresztfára heverve és készséggel ráigazitva tagjait, így szólt:

„Ó, Allah, Te, Aki mindenfelől környös-körül megtetszel nekem, és magam Tenéked merrőlfelől megtetszem, de a titok fátyolával arrőlfelől nem fedezed Orcád – Urunk. Beléd vetem bizodalमत, hogy megadod, ami nekem kijár, és magam meg bizodalommal vagyok ezen Hozzád való felindulásomban, hogy megadom, ami Tenéked kijár.”

Egy negyedik változat szerint hajnaltájt fejét vették, és csonkolt testéből ami maradt, csak azt feszítették keresztre; és csodák csodájára – a csonk még élt. Levétel után keresztjéről (1) a testet szalmatrágyába göngyölték, olajjal leöntötték, elégették, és átvittek egy magas promontóriumra épült mecsetbe a Tigris partján. Onnan, a minaret legfelső erkélyéről a folyó fölé – a hamvakat beleszórták a szélbe; (2) felnégyelték, és Bagdad négy kapuja mellett a városfalra kiszégezték; (3) fejét előbb börtöne párkánya alatt kilógatták, majd póznára tűzve végighurcolták Khorasszán vásárvárosain elretentő például: „igy jár az, aki az Abbászidák uralma ellen lázad”.

Halálakor egyes források szerint 64, mások szerint 68 éves lehetett.

Féltékeny társai közül átkozódásaival kitűnt egy síta misztikus, bizonyos Shalmagani; ez tajtékzó dühében *kamboszorkánynak* bélyegezte kivégzett riválisát, aki a Korán kiszabta büntetésül (5: 33; 20: 74; 26: 49) „az idők végezetéig az örök tűzben ég”. A történelem iróniája, hogy Shalmaganit i. sz. 933-ban ugyanúgy végezték ki, ugyanott; Al-Hallaj esküdt ellenségét és halálba hajszolóját, a kegyvesztett Hamidot pedig i. sz. 924-ben, egy disznó „tisztátalan” bőrébe varrva, öszvéren végigvitték Bagdad utcáin, míglen végezetül a feldühödött tömeg meglincselte

századokon át mindig akadtak hitjogtudósok, akik egymásra rálicitálva, ügybuzgón bizonygatták Al-Hallaj bűnösségét és az ítélet helyes, méltányos és mértékletes voltát.

*

Ellentétben a zsidókeresztény Szentháromság Egyisten attribútumaival, Allah attribútumai a valóságnál milliomszor valóságosabbak, kilencvenkilenc tiszteletnevének entitativ jellege van.* A Korán mennyekben őrzött változata részeseül Allah lényegiségében, és minden elképzelhető „szentírásnak” olyan szuperlatívusza, hogy annak a Földön százezerszámra őrzött Korán halovány mása – alig-vízjele csupán. Allah oly természetes, hogy tömérdekségével betölti az eget; trónja egy merő gyémánt, de annak sem akármilyen, hanem a Mennyek Kárbunkulusa, amely – fajsúlyra, forgalmi értékre, minőségi karátra, gyatrácska fogalmainkkal, apróka léptékeinkkel utolérhetetlen

de trónján sem úgy ül, ahogy kurtácska földi eszünkkel az ülést/ülepet értelmezni szokásba vettük; Ő ugyanis a trónus ülésén mintegy „lebeg”; hisz alighogy beleülne, abban a szempercenetben a gyémánttrón, gyémántemelvénnyestül – elolvadna és mi-vé? Fénnyé, nagyon természetesen, beleolvadva az istenségbe, lévén Allah maga is „fénylény”, de annak olyan felsőfoka, hogy ekkora fényerőről/lumineszcenciáról a földi ívfények álmodni sem álmodhatnak – a lézersugár hozzá képest tapló és kova

az istenség akkora fényt áraszt, hogy attól nem látni az istenséget, és maga az istenség akkora, hogy Tőle nem látni a belőle áradó fényt. (Igaz, ha istenével nagyozni kell, az iszlám mögött a kereszténység sem marad el, mondván, hogy a földi fény az istenség árnyéka csupán, *lex est umbra Dei*. Üresen csengő udvari szólamok ezek, amilyenekkel a Mindenség Uralkodójának udvarlására járulni szokás, kivált, ha „odáig” felengedik a nászra/egyesülésre bejelentkező misztikust)

az információk olyan tömege áll rendelkezésére a jámbor kíváncsiskodónak arra

* Ruzbihan Baqli szerint Allah attribútumai oly modulusai az istenségnek, amelyek révén Lénye kölcsönös egymásrahatásban van az ideigvaló, halandó világgal. Két csoportjuk van: (1) az isteni fenség attribútumai, amelyek Allah hatalmát és haragját éreztetik; és (2) az istenszépség attribútumai, amelyek Allah könyörületét és irgalmát közvetítik. (Vö. *MYSTICISM AND THE RHETORIC OF SAINTHOOD IN PERSIAN SUFISM*, by C. W. Ernst. Curson Press, London, 1996.)

nézvést, hogy Allah mekkora, angyalai mekkorák – hogy abba beleszédül. A trón smaragdyszámolyának irdatlansága és intersztelláris távolsága a trón lábától, a trónőrző szárnyas sárkánykígyó méretei és tisztelettudó távolsága a trón számolyától stb. Ámde nem kell aggódnia rádiócsillagászainknak, ha a mennyei távolságok e tömkelegén, az ezer mérföldök e tobzódásán legeltetik a szemüket; hiszen tudott dolog, hogy a ma ismert multiverzum léptékén e két istenség – akár a Szentháromság Egyjahvé, akár Allah, az Irgalmas, a Könyörületes – alig megtetsző játéktárgy csupán, dobozból rugdózó keljfeljancsi, rúdon bukfcencet forgó rongypojáca

ami az Allahhal, a „Vőlegénnyel” – avagy a Kozmikus Mohameddel, a „Tökéletes Férfiúval” való szerelmi egyesülést, annak megvágyását és örömteli beteljesülését illeti, csak a vak nem látja, mi a mozgatója: az arab Közél-Kelet homoszexualitása minduntalan kiütöközik belőle, s valójában ez az, ami a misztikus ezotériák köntösében a farát himbálja. Közismert, hogy egynémely nagy szufi szent háztartásában a négy feleség mellett fiúszertető is élt, akit a „tanítványok” közül választott s le-lecsért, de amíg a szép legény birta kegyeit, ő volt a „főfeleség”, titoknok, testőr, akolita az Udvarnál, útitárs a mekkai zarándoklaton. Az sem véletlen, hogy a szufik között, még rendházakban is, nagy kultusza volt a kendőzésnek, az illatszereknek

a rossznyelvek szerint a szufi ezotériákban találkozni Allah „nemi szervével” is, méreteivel, gerjedelmével és ondójának Tejút-kiömléseivel. E kiadatlan írások ismeretlenek előttem, de nem tartom lehetetlennek – hiszen egy kevésbé ismert ógörög hitrege szerint Zeus, roppant hímtagját a khaoszmoszba beleeresztve, világot teremtett; és tudjuk, milyen országos jelentősége volt Óegyiptomban a fáraó nagy, templomi maszturbálószertartásának, mi nélkül a Mindenség Rendje összerogyott volna

de még ha a szufi misztika ismert korpuszánál maradunk, akkor is van min ámuldoznunk elég. Így pl. ami Allah „Nyakszirtjének” vagy csupa fény „Orcájának” megpillantását illeti, a Vele való mentől kegyesebb társalkodást, vagyis hát az *istenlátást* az elragadtatásban – nos: mi sem természetesebb, mint hogy e *látások* oly valóságosak, hogy realitásuk töményebb a hétköznapi valóságánál; ám nekünk – messziről, éktelen messziről érkező kívülállóknak csak úgy valóságosak, amilyenek *Marcel Marceau* „üvegfalai”: ahogyan ő a levegőn, a légnemű *semmi*n araszolva végigsimit, bennünk, nézőkben menten felmerül az üvegfal érzete, „kirakatüvegnek” érezzük azt a *semmi*t, s oly vastag táblaüvegnek, hogy lehetetlen volna „belelépni” vagy „átlépni rajta”.

Ruzbihan Baqli, aki 270 évvel Al-Hallaj után – i. sz. 1128-ban született, és oly „fényérzékeny” volt, hogy már gyermekségében, 3, 8 és 15 éves korában voltak istenlátásai, a kevesek közül való, aki rokonszenvez a „Krisztus-majmolóval”, jóllehet néven nevezni ő sem meri. ÖNKÍVÜLETESEK ARANYMONDÁSAI című Kommentárjában több vízióban kárhoztatja a szufi szentek üldözőit: egyik ilyen példabeszédszerű látásában sivatag közepén találja magát, ahol egy „sárga szőrű szelindekkel” találkozik. A kutyát a vizionáriusok bántalmazói/rágalmazói, shariamagyarázók, Korán-recitálók, vizirek, főrendek, bírák, pribékek, porkolóbak: a Hamisak tömegestül állják körül. Szájukat kitéjták, nyelvüket kilógatják – és a szelindek egymás után szaggatja ki a rágalmazók nyelvét. Ekkor a magasból angyalhangot hall, és a Hang így szól: „ez a szelindek a pokolkutyák egyike: *rágalmazó nyelvekkel* táplálkozik. Aki rágalmazónak a sárga szőrű szelindek a nyelvét befalta, az többé nem kedves Allah előtt, és a paradicsom kapuja bezárul előtte”.

A perzsa Ruzbihan Baqli iskolapéldája a grafomániás látnokoknak; alakja legendás, életműve beláthatatlan – de legendája feledésbe merült, művei elsikkadtak; irodalmi

ébresztetői jóvoltából már csupán ötödére rövidített kompendiumot szedhetett ki belőle a nyomdai fényesedő komputer, amelynek az a fonák szerep jutott, hogy fényével az újkori obskurantizmust szolgálja. Ezzel szemben Al-Hallaj – akinek minden írását gondosan összekaparta a vádhatóság és elégette a hóhér, akkora gyűjteményes életművel dicsekedhet, hogy az csodával határos. Őt nem kellett ébresztetni, mert kirakatperének botránya századról századra újra támadt, és a jámbor érdeklődés megújabb „művek” kitalálására sarkallta hitbuzgó kompilátorait.

Az Al-Hallaj-életmű magva alkalmasint azokból a „hézagpótló” fragmentumokból állt elő, amelyeket hívei írtak: hol szóról szóra betéve tudta – hol visszaálmodta a rajongó emlékezet. De mert a hosszú életű szentembernél a szellem időnként ráun önmagára, és kivételesen átsaphat önmaga ellentétébe (hogy rögtön utána megbánja) – Baqlinál is elősettenkedik a „kétely” vagy annak csenevész dugványa, és egyik látomásáról így ír: „Feltekintettem Allah Ónagyszentfelségére, és látván Rajta, hogy a tündökletesség mi csudáit formázza, így szóltam az én szívemben: »hogyan zuhanhattál Te-Mindenséged Egyedül-Valóságából idáig, hogy merő szimbólum légy, s a pusztá szókép maradjon belőled?« Ekkor Allah közel lépett, kirántotta alólam (v. elrántotta tőlem) imaszőnyegemet, és így szólt: »Állj meg, s ne mozdulj! Mi gondolódik elmédben? Már meg kételkednél bennem? Annak okáért Orcámat ímhol elébed tárom, hogy bizalmas közelségben Hozzám simulhass, és eggyé forrhasz Velem.« Azon nyomban a fenség és a szépség feltündökölt Körüle – mely isteni jegyeknek se szeri, se száma; magam meg, a gyönyörűség e hosszan tartó pillanataiban úgy véltem, hogy Ő akkoron mintha egy másik testi személy lett volna.”

(Mely látomásnak a végén csattanó mi különös diagnózisa...)

Még világosabban láthatta szellemi állapotát maga Al-Hallaj, amikor szavait feljegyző szemtanúja szerint keresztre feszítettése előtt mintha keserűen kifakadt volna, amikor az égre kiáltott, mondván: „Ó, Uram! Csak a megbomlott elme mondhatja velem, s amibe engem így belevetettél, csupán a téboly teszi, hogy válton-váltig azt hirdessem: Te mentől szentebb Szentségedet!”

E fokozhatatlan dicsőítés hallatára megtorpanunk. Ruzbihan Baqli valamely milliomodik vízióját idézi eszünkbe, amelyben a perzsa szufinak minden tartományával megnyílt az ég, úgy, hogy az *Illiyin* (a Mennypallás) végéig ellátott. A Rejtett Világban ekkor Allah fényalakját pillantotta meg, amint az Örök Egyedül-Való a sivatag szélén ült. A közeledőt látva a Teremtő felkelt ültő helyéből, és végigvezette szerelmesét a Rejtett Világon. Hetvenezer évig mentek, s bejárták a Hetven Fátyol Rejtette Mindenségnek mind a hetvenezer sivatagját. Mikoron az utolsó széléhez értek, és a szufi (a lét) utolsó fátylán is átpillanthatott, Allah így szólt: „Ímhol látó szemeddel láthattad. Hetvenezer évig kell zárandokolnod, hetvenezer sivatag homoktengerén kell átgázolnod, míglen e belevakulásban felismered Allah Romolthatatlan Orcáját és Róla kiáradóban a Teremtő Fénylés lesugárzását...”

Az a gyanú környékez, hogy amint a bőség első hét évszázadára hét szűk évszázad következett, a szufi vizionáriusok látása, a látomások ontása/leírása valahogyan kegyes gyakorlattá egyszerűsödött, mind kevesebb volt benne a megihlető önkívület, és mind több a rutin; míg végezetre a Közel-Keletet szennyező, hangosan dudogáló autóforgalomban és a léglökéses gépek lerobajlása alatt, a mai mélyponton azzá lett, ami jó ideje volt: irodalmi műfaj, műforma lett belőle. S az „istenlátásnak” vallásleutánczó, hiedeleméhes korunkban amilyen replikatív ereje van, bizonytal nem fog sokáig várni magára CD-n az a *softver*, amelynek segítségével – komputerének képernyőjén,

müezzingajddal, zenével és kellő csizelt szöveggel hozzá – bármikor ki-ki beprogramozhatja a maga istenlátásait

a kultúrkörök között felnyíló szakadék fölött, a tátongást megülő párálló ködön keresztül az „istenfénylés óceánja” alig pislákol. Bizonytalan hunyorgása Ruzbihan Baqli gyakori sivataglátomása közül azt a hetvenezret juttatja eszünkbe, amelyet végigjárt Allah kalauzolásával egy hetvenezer évig tartó álomban. De mert a mi sorvatag képzelőerőnk a *phantasia kataleptiké* – a megbizonyosodás ily magas fokára vergődni nem tud, s fényléstől elszokott vakondokszemünkkel képtelenek vagyunk csak észrevételezni is ama „fényóceánt”, félő, hogy mi magunk ha hetvenhétszer hetvenezer eszten-deig vándorolnánk a sivatagok másik hetvenezrén, akkor sem érneznénk máshova, mint ahol hetvenezerszám újabb bejárnivaló sivatagok következnek, s nekünk sehol ama fényözön. Bennünk, a szekuláris világ vakondokjaiban is ugyanúgy működik az optikus reflexív, de túltengése tébollyá, tombolása istenlátássá nem fajul. Allah tömérdékségének tartozunk e töredelmes vallomással: az istenlátások irodalmi lávaömlésében csupán az egyhangúság sarkövi óceánját látjuk; s Allah bocsássa meg, de az istenszerelem öldöklő versenyében a szufi látóemberek légiója számunkra már-már azokra az ádázul harcoló tűzérzászlóaljakra emlékeztet, amelyek – a tréfamester szerint – „töltöttek-löttek, töltöttek-löttek, aztán már nem is töltöttek, csak löttek...”.

A judaeo-izlám, akárcsak a zsidókereszténység – nem annyira megváltóvallás, mint inkább ítéletvallás: kánonjában a végítélet központi, axiomatikus szerepet játszik. A kereszténység mint ítéletvallás nem állta ki az idők próbáját, és a „Megítélő Jézus Krisztus” Második Eljövetelének katasztrofális elmaradása óta hol bibliás számmisztikával az időpont pszeudoprofetikus helyreigazítására, hol a végítélet eszméjének elszemfényvesztésére/bagatellizálására törekszik, és mellébeszél. Elgondolhatni, az izlám világ medresszéiben és nyolcszáz szufi rendházában mekkora visszatetszést szült, és micsoda felzúdulás járhatott a nyomában, amikor Al-Hallaj „a Titokzat Ösvényének Megnyitóját”, magát a Prófétát is kikezdte. Nem kevesebbet állított Róla, mint azt, hogy misztikus feladatának nagyságához nem volt méltó, mivelhogy a Hira Hegyén, ahol Allah színe előtt állt, és az istenség már épp „a Teljes Megmutatkozásra” készült, hogy a teremtmény előtt Orcája Fénylését elfedező fátylát föllebbentse – ő, Mohamed, visszahőkölt, meghátrált, *idő előtt* elfutott, és mit sem láthatott Belőle. Kegyes elgyá-vulásának egyenes következményeképp a Próféta teljes „világkorszakkal” késleltette az Utolsó Ítélet elközelgését. Hogy ez az *idő előtt* mit jelenthetett és e nagy-sok mélyértelműségnek mi a teológiai vetülete – erről a *Kalam* hittudósait kéne megkérdezni, jómagam nem hajazom. Égi Vőlegénye kegyelméből a megamártírnak ez a Prófétát lekicsinylő/gyanúsító *innuendója* feledésbe merült, és csodamód perében nem került rá a vádpontok lajstromára...

– Egyébiránt? Hogy a Nyugat első számú erotikus *fetise* a női mell – meglehet; de Epheszoszi Artemisz ezer emlőjével az emberlánya nem versenyezhet. Akár homo-, akár heteroerotikus az embergyereke, csak egy vaginája/rectuma/pénisze van; s bármennyire beletemetkezik, hogy valósággal Benne él a Vele való szerelmi egygyé forradásban, s legyen bár a „Vőlegény” maga Allah, az orgiázás kombinatorikája szűk határok között mozog. Szentembereik „misztikus orgiáikat” megfejelik ugyan az optikus reflexív „fénytébodyával”, ám ha illetően önkívületes látásaikat dölyfös-főlényesen „a megismerés egyetlen igazi eszközének” proklamálják – úgy messzebb és reménytelenül távolabbra már nem is sodródhatnak megismeréstől/bölcslelettől. Mintha csak Iamblikhosz „hiszékenységi imperativusának” tömény oldatát vezették volna be epi-

durálisan gerinccsatornáikba – eszement-vakon hisznek-hitetnek hihetőt-hihetlent; leterrorizálják a bátortalan mutazilitát, mint a hellén *falszafa* megmételezettjét, és halálra keresik, aki elejti az istenelméletet, és Allahon túladott. Sem Suhrawardi, sem Al-Arabi, sem Al-Hallaj, sem Ruzbihan Baqli fényörülete a jelenségvilágra magyarázatot nem ad; és ahogy nem ad a létezés létmódjának a „csodájára”, arra sem ad, hogy a létező „csodája” miért *van* egyáltalán – mármint ha (Wittgensteinnel) a lét *megele* „csoda”, és nem az egyszerű *adottság*, és ezen nem változtat a *nemlé*t idiotizmájának a képzelgése, nyelveink lyukszava.

Hódítások, behódolások, hekatombák, elzárkózások: másfél ezer esztendő füstködében fürkészve, ez minden, amit róluk mondhatunk

ez a távolság és ez az idő kellett hozzá, hogy a hombárban álló szufi irodalom tengerző „istenségéből” a sivár egyhangúság tengere legyen; mert annyi szent, hogy bennünk nem következett be sem a fénynek istenné – sem az istenségnek fényé való transzmogrifikációja. Ezer és egy jel mutat arra, hogy megszállottaik eszközeikben nem válogatósak, és ellentmondást nem tűrő hiedelmeik elfogadtatására „nem néznek sem istent, sem embert”.

– – – vajon hány tucat porrá tört és kapszulában, löketes gyógyszerként adagolt Buddha, Hume, Kant és Nietzsche kéne ahhoz, hogy ezt a milliárd igazhívót felébressze a metafizika ólomalmából? És nekünk meg (ahelyett, hogy berendezkednénk a sopánkodó, *politikailag korrekt* kéztördelésre), nem volna-e javallatos nekünk is, ezen a – ha nem is sokkal, de valamivel józanabb, valamivel felnőttebb – szekuláris orbitusunkon felkészülni erre a mozgolódó/ocsúdó felrémülésre; elvégre ki annak a megmondhatója, hogy annak a sok megatonnás szellemi robbanásnak hová-hová nem lövellnek a protuberanciái, merre nem röpülnek roncsoló repeszei...?

– – – vajon az emberiség világnagy gyermekkertjében a soros *egregorosznak* nem kéne-e váltig résen lennie, hogy megfékezze makrancosait, önmagukban is kárt tevő zabolátlanjait, elejét vegye a féktelenkedők hitbéli/etnikus tisztogatásainak – és amennyire lehet, semlegesítse a pajkosok vészjósuló szembenállásait, elszigetelje próbaháborúit...?!

László Noémi

NEKROLÓG

Hozzánk a füstös éji rend való
e kocsmában, hol meghúzódhatunk
elisszuk isten szép egét, ha jó
ha rossz napokkal küszködik a hét
a hát, a lelkiismeret
leszünk még boldogok, szelídek, csendesek
a hiányérzetünk is lesz nagyobb
mint eddig bármikor, lesz inni ok
több, mint elég, a harcot kezdje és

viselje más
mert helyzetünk korántsem oly vitás
e kocsmában, hol összetartozunk
elisszuk egymás életét, hiszen
régóta rólunk szól a gyászbeszéd,
szivem.

FILMKOCKA

Észre sem vettem, elutaztál.
A sírod mellett csak nevettem,
fehér-fekete álrühában, önfeledten,
ahogyan egyszer te neveltél
a fák és holt fiad között,
míg ért a szőlő, hullt a mák,
bomlottak égő dáliák
a kerteken s az arcodon,
amiről máig sem tudom
utolsó percben mit takart,

morzsányi gyémántot, szakadt,
háború-ülte holdakat,
anyád szemét, csapzott haját,
örök hajnalok hajnalát
az ázott krumpliföldeken
s a veszekedő szerelem
bolondos vadhajtásait;

véget nem érő függönyök
futó szegélyét, gyors halált
vagy csak a könnyű, lágy mosolyt
mire az ajkad rátalált?

Mecseki Rita Eszter

TÁJKÖLTEMÉNY

A tested, ha nézem,
gyönyörű táj.
Gyönyörű tájék,
hajlataid.

Dombok és hegyek!
Síkvidéken járok,
erdőségekben, bozótban
bujkálnak ujjaim.

Tekintetemben
megmosakszom.

És ruhámat, ha
megmerülök benned,
gondtalanul partodon
felejttem.

TATJANA LEVELEIBŐL

Nézze, nem vitatkozom. Legyen,
ahogy akarja. Csak akarjon
végre valamit, ha kérhetem.
Csak akarjon végre valami
olyat, amivel bebizonyítja
nekünk, hogy Maga azért férfi.
Érezni akarom a tekintetét.
Érezni akarom végre, hogy
levetkőztet a tekintetével,
hogy a szemével (legalább)
végigsimítja testemet.
Ha végre képes lenne meg-
érinteni, és *ha egyszer*
végre megfogná a seggem,
akkor tudnám, hogy Maga
azért még valóban férfi,

és él, mozog, akar valamit.
De így, így nem leszünk jóban.
Csak tesz-vesz körülöttem,
a keze izzad, örökké ideges.
Relax, barátom, *relax*, és
don't worry, ha kérhetem.
Szedje össze Magát, vagy
tűnjön a fenébe, mert poros,
vidéki életem nyugodtabb volt
Maga nélkül, Barátom.

Nótiacs, 1999. március 13.

Márton László

MEGOSZTOTTSÁG (I)

Új vendég a Hollóban

Ez a történet egy perről szól; harcokról és viszontagságokról szól; fogságról, szabadulásról, kétségekről és gyanújelekről szól; pusztulásról, újjáépítésről, fondorlatokról, egymásnak és önmaguknak ellentmondó vallomásokról, a régi Magyarország átalakulásáról, még inkább elenyészéséről szól; szabadságról és rendről, még inkább e kettő ellentétéről, leginkább azonban egyiknek hiányáról, másiknak zülléséről szól; az emberi hatalom megosztottságáról, a hatalomba kerített táj szétszaggatottságáról, a kimerült idő töréseiről szól; arról szól, hogy sok vermet ás nekünk a sors, de a legmélyebbet saját szívünkben ássa.

Szatmár vármegye főispánja, báró Károlyi Sándor 1697. szeptember elején érkezett Bécsbe. Miután megtudta, hogy Kollonich bíboros, akinek levelét a városkapuban is felmutatta, és ennek következtében nemcsak hogy pénzt nem kívántak tőle, de tisztellettudóan meg is hajoltak a pecséttel megerősített okmány előtt a kapuőrök, az események feltorlódása miatt egyelőre nem tudja őt fogadni: ekkor elküldte szolgáját, vigye a lovakat és a szekereket a poggyással együtt a Hollóhoz címzett fogadóba, ott foglaljon szállást, ebédre pedig rendeljen csirkehúst. Gyalogszerrel indult a magyar kancellária felé, amely akkoriban a Minoriták terén volt, egy erősen megrongálódott, keskeny épületben. Tizennégy év telt el az ostrom óta; időközben a város nagyjából kiheverte a rombolást, s ha a megrázkódtatást nem heverte is ki, a csillapíthatatlan hullámokban újra meg újra feltörő rémület egyre zavarbaejtőbb módon keveredett a feledéssel. Ebből viszont a városba látogató idegen vajmi keveset észlelhetett. Annál szembeötlőbbek voltak az építkezések és az átfogó területrendezés. A várfalak körül a harcokban kigyulladt külvárosi házsorokat nem engedték újjáépíteni, sőt még ami

állt belőlük, azt is lebontották, és elhordták a törmeléket; az így keletkezett öt-hatszáz lépésnyi széles, jól áttekinthető és egyöntetű puskatúzzal végigsöpörhető területsáv mögött viszont, mint eső után a gomba, úgy bújtak ki a földből néhány esztendő alatt az új külvárosok, hátukat nekivetve a történetünk idején javában épülő külső sáncvonalnak, amely azonban hét évvel később, 1704-ben teljes biztonságot fog nyújtani a környéken portyázó kuruc csapatok elől. A Bécs környékét lángba borító kurucok vezére történetesen ugyanaz a Károlyi Sándor lesz, aki most, egyéb céljai mellett, azért érkezett ide, hogy számot adjon az uralkodó iránti rendíthetetlen hűségéről; ám ezt csak a teljesség kedvéért jegyezzük meg.

Még látványosabbak voltak a paloták és úrilakok, amelyek ezekben az években kezdtek épülni, s amelyek miatt ma is barokk városként emlegetik Bécset az útikönyvek. Az úgynevezett „régii Bécs” akkoriban volt vadonatúj vagy éppen alakulófélben levő; ha száz vagy százharminc évvel ezelőtt írta volna valaki ezt a történetet, minden bizonnyal szép asszonyhoz hasonlította volna a várost, aki megérdemelt nyugalomához jutva kényelembe helyezkedik, és nekilát a szépségápolás fáradsággal járó, figyelmet követelő, mégis önfeledt és hálás műveleteinek. Ha a Schwarzenberg-kastély körül pompázó hatalmas parkra gondolunk, amely három villamosmegállónyi hosszúságban húzódik a Károly tér és a Déli pályaudvar között (mellesleg ugyanezt a távolságot kell képzelnünk a belső várfal és a külső sáncvonal közé), vagy ha felidézünk a második világháborúban elpusztult Harrach-palotának a Szent Szövetség megkötése után felparcellázott legendás hírű diszkertjét, amely nemcsak a szemet gyönyörködtette, hanem el is látta zöldséggel és gyümölcscsel a közeli Szent Marx külvárost, és amelynek helyén a Zierer téren két vasbeton légvédelmi bunker magasodik a játszótér hintái, valamint a biedermeier polgárházak fölé: akkor óhatatlanul suhogó zöld selyem báliruha jut eszünkbe, amelynek uszálya meglibben a fölfelé szálló meleg levegőben. A belvárosi házak még élénksárga zsindefedele divatos vendéghajra emlékeztet, hiszen a régi háztetőket az ostrom alatt, nehogy tüzet fogjanak, le kellett szedni mindenütt; és az utcai falak sarkán viritó új kváderkövek, amelyek nagyobbik része Fertőrákosról, kisebbik része a gumpoldskircheneri kőbányából származik, tekinthetők szépségflastromoknak.

Nem csodáljuk tehát, hogy Károlyi Sándor egy kicsit eltévedt, és csak többszöri próbálkozásra találta meg az utat a Grabentől a Minoriták teréhez; kérdezősködni pedig nem volt kedve, mert szégyellte, hogy a bécsiek nagy része nem tud latinul. Azt sem csodálhatjuk, hogy az ostrom óta eltelt másfél évtized alatt, noha a becsapódó török ágyúgolyók és bombák nyomait Bécsben szinte mindenütt eltüntették már, éppen a magyar kancellária rendbehozatalára nem jutott idő, sem pedig pénz.

A kancellária kapujában először küldöncnek nézték, és nem akarták beengedni. „Ha viszont úr vagy – kérdezték tőle utóbb –, miért jössz ide szolgál nélkül, egy szál magadban?” Bebocsátani azonban ekkor sem akarták. Elmagyarázták neki, hogy Kollonich bíboros levelével menjen Kollonich bíboroshoz, aki történetünk idején esztergomi érsek volt, ám elfoglaltságai miatt ideje legnagyobb részét Bécsben töltötte; itt azzal semmi keresnivalója. Azt is elmagyarázták, de már ezt az egyre hangosabb szóváltás hallatán elősiető Joannes Domány kancelláriai titkár mondta Károlyi Sándornak, aki addigra, noha nem volt hirtelen haragú ember, már éppen kardot rántott, hogy: a kancellár, pontosabban Mattyasovszky László, a kancellári tisztséget ideiglenesen betöltő nyitrai püspök jelenleg rosszul érzi magát, és ezért nem tartózkodik a Minoriták terén. De még ha nem érezné rosszul magát, a főispán úr pillanatnyilag

akkor sem találkozhatna vele, mert akkor a kancellár a haditanács ülésén venne részt, ahol ezekben az órákban a törökök újabb előrenyomulása miatt kialakuló vészhelyzet vitattatik meg, és ahol a kancellárnak mint a nádor után következő legmagasabb magyar közjogi méltóságnak szent kötelessége megjelenni; csakhogy Mattyasovszky püspök úr mégsem jelent meg a haditanács ülésén, annyira rosszul érzi magát, s így magától értetődik, hogy a kancellárián sincs jelen.

Mondott azonban Joannes Domány egyebet is. Azt a bizonyos félreértést igen könnyen tisztázni lehet. Nincs olyan ember, akinek ne volnának rosszakarói. Az, hogy Károlyi uram tavaly kikeletkor, barkaszentelés harmadnapján a nagykárolyi kastélyból ebrúdon kidobott egy Gallensperg nevű kapitányt, felfogható áprilisi tréfának, már amennyiben jóhiszeműek vagyunk a kapitánnyal szemben, aki, őszintén szólva, megérdemelt volna jóval súlyosabb szégyenvallást is. Abból pedig, hogy a Gallensperg-gel együtt érkező muskétásokat Károlyi uram lefegyvereztette, megkötöztette, majd Börvely határában leboríttatta őket Ebhendi Gyurka mézárósmester taligájáról, s hogy ezt követően Károlyi uram hitelt érdemlő tanúk előtt kettészakasztotta a szatmári parancsnok egzekúciós levelét, és a kurva anyját emlegette Auersperg ezredesnek, aki Gallensperget Nagykárolyba küldte volt: mindebből még nem következik, hogy Károlyi uram egy húron pendül a kurucokkal, még kevésbé, hogy egy követ fúj velük. Sőt inkább úgy áll a dolog, hogy Károlyi uramnak tökéletesen igaza van: az eset részletekbe menő tisztázást nyert a szepesi kamarához kirendelt ítélőmesteri vándorbizottság előtt, úgyhogy a parancsnok úr, de azért az anyját nem kellene szidni, végül is írásban kért bocsánatot, amelynek egy másolata kellő időben eljutott hozzánk.

Azért ember, ha ártatlan legyen is, mindazonáltal az ellene tett hamis vádat ne hallgassa el, de ne is mentegetődjék, mert aki mentegetődik, egyszersmind vádolja is magát; hanem igyekezzék megtudni, kik terjesztenek róla rágalmakat, s rágalmazóit hazudtolja vagy akár mocskolja meg, hogy ezáltal ő maga tiszta maradjon. Ezt mint jóakarója mondom kegyelmednek, de nehogy rám hivatkozzék, mert úgylis le fogom tagadni.

Ezzel Joannes Domány becsukta a kaput Szatmár vármegye főispánja előtt.

Amiből Károlyi Sándor megértette, hogy rosszul áll ugyan a szénája, de azért még nincs veszve minden. Megértett olyan dolgokat, amiket egyébként is tudott, és amiknek tudását nemcsak az anyatejjel szívta magába, hanem őseitől hetediziglen örökölte is. Megértette például, hogy aki hallgat, az kiabál; aki minden gyanú fölött áll, az maga is meg van győződve bűnösségéről és más efféléket. Nem utolsósorban azt is megértette, hogy őeminenciája Mattyasovszky László, akivel egyéb okokból is beszélnie kellett volna, kancellár is, meg nem is. Megpróbálta elképzelni, bár nem áldotta meg az Isten valami nagy képzelőerővel, amint a magyar kancellárt, aki egyrészt kancellár, másrészt mégsem az, ugyanúgy nem engedik be a haditanácsba, ahogy a kancelláriára sem engedik be őt, Károlyi Sándort, aki pedig a királyi hatalmat képviseli az egyik legnagyobb magyar vármegye nemességével és persze a föld népével szemben. Itt, Bécsben, úgy látszik, senkit nem engednek be sehová. Ettől a felismeréstől megnyugodott, sőt némileg meg is vigasztalódott. Visszadugta hüvelyébe kardját, és elment ebédelni.

Ami az ebédet illeti, sikerülhetett volna jobban is. A fogadónak nem volt csirkéje (mint aztán kiderült, az egész városban nem lehetett csirkét kapni), azzal pedig tisztában volt a Kos Miska nevű szolga, máskülönben jóra való, derék legény, hogy gazdája nem örülne a libasültnek, mert abból otthon jobbat kap, és egy krajcárjába sem kerül;

halat viszont mégsem rendelhet, hiszen úgylis lehet böjtölni pénteken. Beletelt egy időbe, mire mindezt elmagyarázta a fogadósnak, nem is egyszer, hanem harmadszorra már torkaszakadtából ordítva, hátha úgy érthetőbb. A fogadós kérdezett valamit, aztán sokat beszélt; de már ezzel Kos Miska sem törődött, mert nem szerette, ha okoskodik a német. Annyit értett az egészből, hogy báránycímer lesz káposztás lével, s azt rendben levőnek találta. A báránycímert az úr még a mostani változó állapotjában is jókedvvel eszi, még ha moslék módon készítik is azt Bécsben; és legalább a felét meg fogja hagyni neki, mármint Miskának, mert három vagy négy napja nem valami nagy-étkű. Szegény urat reggelente kileli a hideg.

Am Kos Miska alighanem félreértett valamit. A fogadósnak esze ágában sem volt báránygerincet készíteni. Szüret ideje lévén, először erjedőfélben levő, csipős mustot hozott, amelyet a bécsiek, szünetől függően, vagy „vörös zúgónak”, vagy „tollfehérnek”, magyarul fédervájsznak hívtak, ugyanúgy, mint a szabólegények a fehér sikport, amiből adódott is nagy berúgás a szabóműhelyek tájékán. Károlyi Sándor, aki még jókedvében volt a nyitrai püspök állítólagos rosszulléte miatt, egy kicsit eltréfálkozott szolgájával. Mondta neki: „Mifka, igyál muftot!” Ő maga vágta rá az ilyenkor szokásos választ, amelyet csak azért nem írunk ide azok kedvéért, akik nem ismerik, mert mindjárt el is ment a jókedve. A fogadós másodjára hideg kocsonyát hozott, amelynek dermedt felszínéből hosszában félbevágott répák törtek a magasba (jó hideg lehet a pincéje, vagy talán jégverem is van az udvar végében), és úgy derengett elő egy felismerhető disznófül, hogy Károlyi Sándornak egy pillanatig az volt az érzése: itt még a kocsonya is hallgatózik. Pedig hát ügyet sem vetett rá senki.

Talán éppen ez volt a baj.

Vagy talán az, hogy harmadszor is előkerült a fogadós; és akkor Szatmár vármegye főispánja huszonnyolc éves korában végre megtudta, mi az, hogy pluncen. Hát az bizony hurka volt, jó vastag véres hurka. Az vette el végképp a jókedvét Károlyi Sándornak. Nem mintha nem szerette volna a véres hurkát. Ellenkezőleg, abból még félholtan is tudott volna enni, nemhogy most, amikor csupán a szokásos módon gyengékedett. Csakhogy érzett valami furcsát az első falatokban; úgy is mondhatnánk, feltámadt benne egy bizonyos határozott gyanú. Mégpedig az, hogy a bél nem lett rendesen kimosva. Hiába bizonygatta Kubitzky György, aki a megbeszélte időre a fogadóba érkezett, és Linczenbölth Vilmossal együtt odatelepedett az asztalhoz, hogy: nem disznószar herseg a nagyságos úr fogai közt, hanem pörkölt gyöngykása, amit Bécsben a hurkatöltelékbe szokás keverni, Károlyi Sándor csak legyintett, és azt mondta, hogy: odahaza még a lakodalmas kutya is jobbat eszik ennél. Nemhiába emlegette a lakodalmas kutyát: minden lelkierejére szüksége lett volna, hogy végig ne okádja az asztalt.

Az igazság az, hogy amikor Bécs felé menet Pozsonyban egy hétig időzött gróf Koháry Farkasnál, aki szegről-végről rokona volt, és az elvárható szívélyességgel fogadta, bár nyíltan érezte vele a köztük fennálló rangbeli és vagyoni különbséget, ráadásul, mértéktelen életű, szívós ember lévén, minden este asztal alá itta fiatal atyafiát: tehát az igazság az, hogy Károlyi Sándor egy kicsit elrontotta a gyomrát Pozsonyban, ezért szeretett volna csirkehúst ebédelni. Hiszen egy kisebbfajta nagyúr mégsem élhet borban áztatott piskótán, ahogy azt egyszer a kassai medikus, Drabik Sámuel, a prófétálása miatt kivégzett Drabik János testvéröccse tanácsolta, sem ciberén vagy főtt kásán: hencegjen a paraszt, hogy egészséges a gyomra.

A Kaplony nemzetségbeli Károlyiak joggal számították magukat a legrégebb ma-

gyar úri családok közé; ám történetünk idején a Koháry család összehasonlíthatatlanul gazdagabb volt. Nemcsak Felső-, hanem Alsó-Magyarországon, a Garamtól nyugatra fekvő vármegyékben is voltak birtokaik; Pozsonyban házuk volt, amely palotának is beillett volna, legalábbis azok szemében, akik még nem látták Bécsset, ahová viszont a Koháryak gyakran átjártak, és ahol korántsem érezték magukat annyira idegenül, mint az északkeleti országrészből idevergődő kisebb-nagyobb magyar urak. Túlzás volna azt állítani, hogy minél nyugatibb vármegyében éltek, minél gyakrabban mutatkoztak Bécsben vagy az országgyűléstől független alkalmakkor Pozsonyban, annál inkább megbízott bennük az udvar; csakhogy a török időkben, főleg a vassvári béke után, amikor Ersekújvár (s vele az Ipoly, illetve a Duna mentén haladó fontos országút) is török kézre került, leginkább azonban a Thököly-féle zendülés éveitől kezdve az északkeleti határszélekről, Ungból, Beregből, Szatmárból még eljutni sem volt könnyű az udvar közelébe, nemhogy eljuttatni az uralkodó iránti hűség bizonyítékait. Arról nem is beszélve, hogy ezen az ingatag vidéken, amely mindig is készen állt vagy az elpártolásra, vagy a lázadásra, valamivel nehezebb volt hűségesnek lenni az uralkodóhoz, mint Pozsonyban vagy Nagyszombaton; arról sem beszélve, hogy a hűség mi-benléte csaknem annyira bizonytalanná vált, mint az értelme, s ennél bizonytalanabb már csak a jutalma volt. Legalábbis ezúttal nem beszélve, mert egyébként lesz még erről szó. Most elég annyit mondanunk, hogy Koháry Farkas nemcsak azért nézte le fiatal rokonát, mert az kevesebb vagyonnal és élettapasztalattal rendelkezett, mint ő, hanem azért is, mert elhagyatott vidékről, elvadult nép közül jött. A család legidősebb férfi tagja, Koháry István országbíró már azt sem nézte jó szemmel, hogy húga, Koháry Judit egy Ung megyei nemeshez, Barkóczy Györgyhez ment feleségül. Mivel azonban sem az országbírónak, sem öccsének nem született gyermeke, ezért elkerülhetetlennek látszott, hogy a Koháryak vagyona leányágon öröklődjék tovább; de már azt, hogy húguk egyetlen gyermeke, Barkóczy Krisztina a történetünkben szereplő Károlyi Sándorral házasodik össze, több okból is felháborítónak találták. A vőlegény nemcsak gyengének és tökéletlennek látszott, nemcsak fiatalabb volt a kelleténél (a menyegző idején, történetünk előtt mintegy tíz évvel még nem is volt nagykorú; külön engedély kellett), nemcsak szegény volt, szinte már ágrólszakadt (legalábbis a Koháryak szemében), hanem apjának, Károlyi Lászlónak sem tudták megbocsátani állítólagos kétszínűségét.

Hogy Károlyi László, aki halálát érezve közeledni, gyorsan átruháztatta főispáni méltóságát legkisebbik (akkor még alig tizenhét esztendő) fiára, s még éppen tető alá tudta hozni a házasságot a Barkóczy leánnyal, de már a lakodalom idején súlyos beteg volt, olyannyira, hogy a nagykárolyi kastély vásártér felé eső tornyában akkor kellett feladni rá az utolsó kenetet, amikor a kastély udvarán kezdődött a menyasszonytánc; hogy tehát Károlyi László annak idején kénytelen volt behódolni Thökölynek, az tény. Ám az is tény, hogy a Thököly által összehívott kassai gyűlésen nem volt hajlandó személyesen megjelenni, hanem csupán Szegedy Pál nevű követe által képviseltette magát, és e követnek a főhatalom jogfolytonosságát kellett hangsúlyoznia, valamint a kurucdúlások ellen tiltakoznia. (Bátor ember lehetett, ha ezt valóban el merte mondani a nekibőszült kurucok előtt.)

Károlyi Lászlót az említett kassai gyűlés után két évvel, 1685-ben bizalmas kihallgatáson fogadta a király, és e kétségkívül sorsdöntő beszélgetés minden addigi gyanút letörölte a szatmári főispán homlokáról. Mivel pedig „nemcsak példamutatóan hűségesnek bizonyult” (így szól az uralkodói okmány), „hanem az országot háborgató vi-

szontagságokban súlyos áldozatokat is hozott”, amennyiben jószágai feldúlattak, és az uralkodóért vívott harcok során három fia közül elveszítette a két idősebbiket, ezért kárpótlásul már 1687-ben megkapta a Caraffa által kivégeztetett Keczer Menyhért füzéri uradalmát, valamint az elszökött Szuhay Mátyás tokaji szőlőskertjét. Néhány évtized alatt a leghatalmasabb mágnások közé küzdhetne volna fel magát, ha közben el nem járt volna fölötté az idő: alighogy belekóstolt az uralkodói kegybe, az első adomány birtokbavétele után egy évvel meghalt.

Koháry István (későbbi országbíró, akkor még Hont vármegye főispánja), aki Thököly bevonulásakor széket hozatott, leült a győztes mellé, s azt mondta, hogy ő bizony tót királyt, török pribéket, kuruc kutyát nem szolgál, s akit ezért Thököly bezáratott a regéci várba, amely regéci vár (de ezt csak a rend kedvéért jegyezzük meg) véletlenül éppen a füzéri uradalommal volt szomszédos, és ahol Koháry hatalmas rabságában hasonlóan hatalmas költeményeket írt, azonkívül, mint azt a regéci börtönőr nem mulasztotta el jelenteni Thökölynek, „Simigy fuvaros feleségét szeretgette olasz módon”: Koháry a későbbiekben szintén szemet vetett a füzéri uradalomra, és nagyon fájlalta, hogy nem ő kapta meg. De hiszen több is veszett Mohácsnál. A regéci börtönőrrel egy későbbi (valamelyest bennünket is érdeklő) esemény kapcsán szokás megemlékezni: Tokay Ferencnek hívták. Ő engedte be Koháry zárkájába Simigy fuvaros feleségét, ő gondoskodott borról és peccsenyéről, ő hunyt szemet a titkos jelekkel írt levelezés fölött, és egyéb szívességeket is tett a rab úrnak: például a kassai gyűlés előtti hetekben segített előkészíteni szökését.

Igazán nem rajta múlt, hogy a próbálkozás kudarcot vallott. Gyalázatos rágalom, hogy a kötél, amelyen Koháry megpróbált leereszkedni, azért szakadt le, mert be volt vagdosva. Nem mintha nem lett volna bevagdosva, de csak azért, hogy a javakorabeli, potrohos férfi könnyebben tudjon fogódzkodni belé, nem pedig azért, hogy leszakadjon a mázsányi súly alatt. Ha Koháryban akkor van annyi önuralom, hogy nem üvölt fel a fájdalomtól, és nem hozza nyakára a kuruc őrseget, vagy ha nem zuhan kövekre, ha lábra tud állni, és valahogy elvonszolja magát a vár alatt húzódó vízmosásig: úgy nem kellett volna további két esztendeig sínylődni láncra verve a föld alatt. Ez idő során tönkrement a veséje, törött csontjai kacsán forrtak össze; úgyhogy szabadulása után hosszú élete végéig sántított, és minden lépés után fel-felfnyögött; mert voltak ünnepélyes alkalmak, amikor nem vitethette hordszékben magát. Mivel pedig mindkét karja bénán csüngött, nem volt mivel átölelnie többé sem a köpcsenyi postamesternét, sem a csábrági patkolókovács leányait; pedig azok majdnem annyira szépek voltak, mint amennyire kedvesek, és az volt a nevezetességük, hogy semmiféle titkuk nincs egymás előtt. Így aztán gyűlölködő, keserű ember lett Koháry Istvánból, hiába vitte fel Isten a dolgát. Hiába fogadta őt ünnepélyesen a király; hiába, hogy átölelte és megcsókolta mindenki szeme láttára (pedig a királynak hideg szíve és felfuvalkodott lelke volt sokak szerint); hiába kapott grófi címet és országbírói méltóságot; neki csak az fáj, hogy a füzéri uradalom nem lett az övé. Bár, ha jól meggondoljuk, még inkább fáj neki, hogy Barkóczy Krisztina méltatlan házassága miatt arra a családra fog szállni jószágainak legnagyobb része, amely őt máris elütötte a füzéri uradalomtól.

Magunk is furcsálljuk, de így áll a dolog: amennyire gyűlölte újdonsült rokonait, Károlyi Lászlót és annak egyetlen élő fiát, olyan kevésbé táplált haragot a volt regéci börtönőrrel szemben. Ellenkezőleg: valamiért fontos volt neki, hogy Tokay Ferencen, ellentétben társaival, ne hajtásák végre a halálos ítéletet. Közbenjárása révén Tokay csakugyan életben maradt; és éppen történetünk kezdete előtt néhány héttel zajlott

az a bennünket is érdeklő esemény, amelynek folytán ismét halálra fogják ítélni, majd ismét kegyelemben fog részesülni, vagyis élete hátralevő tíz évét – kegyelemből! – a föld alatt fogja tölteni, láncra verve; föld alól temetik föld alá. Hanem ez már kívül esik az általunk elbeszélendő történeten.

A fentieket azért kellett előrebocsátanunk, mivel Károlyi Sándor éppen a volt regéci börtönőr felől akart kérdezősködni Koháry Farkastól; továbbá szeretett volna betekinteni Tokay Ferenc néhány fontos levelébe, különösen abba, amelyben állítólag róla is szó esik. Sőt azt remélte, hogy Koháry Farkas ezeket a fontos leveleket (ugyanis nála kellett hogy legyenek: mert az országbíró, ha valóban kapott leveleket védencétől, ezeket bizonyára nem merte magánál tartani) talán át is adja neki, vagy legalább megengedi, hogy lemásolja őket, és aláírásával tanúsítja, hogy a másolat hiteles.

Ebben a reményében csalatkoznia kellett.

Valahányszor megpróbálta szóba hozni Tokayt, Farkas bátyánk nagyot nevetett, és: „Majd adok én neked tokajit, megállj csak!”, így kiáltott, és felhozott furmintot egy egész vödörrel, pedig a kassai medikus megmondta Károlyi Sándornak, hogy borból csak annyit fogyasszon, amennyit piskótával fel tud mártogatni. Egyáltalán, az alatt az egy hét alatt, amelyet Károlyi Sándor nála töltött Pozsonyban, Koháry Farkas kizárólag vadászatokról és borról volt hajlandó beszélni. Minthogy pedig élete hatvanöt évéből (ha összeszámláljuk a napokat) legalább húszat vadászattal töltött, egy-egy vendégség alkalmával napokig mesélte kalandjait, amelyek, bármennyire hihetetlenül hangzottak is, azért alapjában véve ugyanolyan hosszadalmasak és egyhangúak voltak, mint az országbíró tömlöcben szerzett költeményei. A borról pedig (hajjaj!), a borról nemcsak szép emlékek forognak Farkas bácsi eszébe; Farkas bácsinak szép nagy szőlői vannak Szentgyörgy és Bazin határában, és nemcsak a környéken árusítja jó pénzért borait, nemcsak Pozsonyban van borkimérési joga, hanem Bécsben is akad csak a várfalakon belül három olyan kocsmáros, aki évről évre tőle veszi a bort, meg is mondhatja nekik öcsémuram, hogy üdvözlöm őket.

Mindez tartott egy hétig, mert sok volt a bor és még több a vadászkaland. Pedig minden egyes nap megsiratnivaló költségekkel járt Károlyi Sándorra nézve, s minél később érkezendett Bécsbe, annál kevésbé látszott valószínűnek, hogy kedvezően tudja elintézni ügyeit. Ki tudja, meddig maradt volna még a vendégszerető agglegénynél, ha egy hét múlva nem érkezik Nagykárolyból egy sok szeretettel, de még több szigorral írt levél, amelynek olvastán Károlyi Sándor halálsápadtan, remegő térddel felállt az asztal mellől, és gróf Koháry Farkastól, aki éppen csak belepillantott Barkóczy Krisztina soraiba, szó nélkül útjára bocsátattott.

Pozsonyban politikáról szeretett volna beszélni, de mindvégig borról volt szó; Bécsben többek közt borügyek miatt járt, és beleütközött a politikába. Azon a területen, ahonnan Koháry Farkas furmintja származott (ugyanis a Koháryaknak Tokajban, a Messzelátó-dűlőben is volt egy szép nagy szőlőjük, amelyet sem az 1693-as tatárjárás nem pusztított el, sem a fogságból kiváltott Heissler tábornok felszabadító csapatai nem bántottak), a történetünket megelőző hónapokban fenekestül felfordult a világ. 1697. június 29-én, Péter és Pál napján Dreschheim Vilmos, a fiskusi szőlők jószágigazgatója (aki az időközben kiírtott Keczer család kutyaidomítójaként kezdte pályafutását) a sárospataki parancsnokkal elindult az ilyenkor tartott sátoraljaújhelyi vásárra. A parancsnokot kísérő katonáknak az volt a szokásuk, és ezúttal sem cselekedtek másképp, hogy kettéoszlottak, és elállták a mezővárosba Sárospatakról, illetve Zempelen felől vezető utat; a vásárba igyekvő parasztokat és kereskedőket pedig megállítot-

ták. (Legalábbis azokat, akik nem tudták, hogy ajánlatos egy nappal hamarabb érkezni, vagy letérni az útról, és a kertek alatt beóvakodni.) Hogy milyen célból történt a megállítás, hogy a katonák miért folyamodtak, természetesen a parancsnok tudtával, a jövedelemszerzésnek e törvénytelen (és a kárvallottakat mélyen elkésesítő) módjához, arról nem kell bővebben beszélnünk. Inkább azt mondjuk el, hogy ezen a napon jóval többen jöttek, mint az előző vásárok alkalmából, mindannyian a regéci erdő felől, és mindannyian üres kézzel. Azt mondták, nincsen semmijük, csak a süveg a fejükön, azt is el akarják adni. Mire a katonák sorra mindegyiküktől elvették a süveget; azok pedig, mivel semmi eladnivalójuk nem maradt, s így fölöslegessé vált, hogy bemennejenek a vásártérre, leültek hajadonfővel az út egyik oldalára, míg a katonák az út másik oldalán dobálták egymásra a süvegeket.

Már legalább harmincöt-negyven süveg hevert ily módon az út szélén, amikor az történt, hogy az egyik katona meg akart győződni róla: vajon az a sudár termetű, barna leány, aki hiába próbálta magát kitépni a keze közül, nem rejtett-e pénzt vagy más értéket a lába közé; ekkor azonban a leány szeretője vagy vőlegénye, aki csak az imént ült le az út szélére, tüstént fel is állt onnét. Vajon a vitéz úr nem akar-e neki is benyúlni; ugyan nem kíváncsi-e rá, hogy puha-e vagy kemény a töke? Azzal bal kezével megragadta a katona csuklóját, jobbjával pedig előhúzott a gatyájából egy pisztolyt, és közvetlen közletről belelőtt a katona bal szemébe. Abban a szempillantásban felugráltak a többiek is; mint kiderült, mindnyájan fel voltak fegyverezve. Így tehát nem meglepő, hogy a következő pillanatban a katonák, akik akkor sem bírtak volna a most már legalább tízszeres túlerővel, ha a támadás nem éri őket készületlenül, mind a hatan holtan feküdtek az út porában. Ez történt a mezőváros északi, Zemplén felé eső végén.

Roszzabbul jártak azok a társaik, akik a parancsnokkal, Wachmuth Éberhárd kapitánnyal együtt a pataki utat állták el; őket a sokadalom rohanta meg a túlvégről visszhangzó lövések hallatán. Egyikük mentéje alól még az első pillanatokban kirepült egy fehér galamb; nyilván valamelyik parasztasszonytól kobozta el, de az őrzőngők azt hitték, hogy a Szentlélek van velük, és pillanatnyi meghökkenés után az eddiginél is nagyobb dühvel vetették magukat áldozataikra. Csakhogy élő emberi testeket nem annyira könnyű pusztá kézzel szétszaggatni, mint azt esetleg hinnők (ha úgy tetszik, a sátoraljaújhelyi vásári nép nem mérkőzhet a görög regék bakkhánsnőivel): ácszekerékre volt szükség, sőt végül egy hentesbárdra is. Wachmuth kapitány bőrét Muriny Dániel csicsvai szűcsmester (aki majd egy hónap múlva nyeri el méltó büntetését, rá ugyanis nem fog vonatkozni az amnesztia) takarosán kitömte szalmával, s a nép nagy nevetve körbehordozta az emberbőrbe bújít szalmabábot, azt kiáltozta, hogy: aki a népet nyúzza, az a nép által maga is megnyúztatik.

A mézárilást egyedül Dreschheim Vilmos élte túl (pedig mindenki tudta róla, hogy három és fél év alatt legalább százötven köztiszteletben álló személyt jelentett fel, saját gazdáival, Keczer Menyhérttel és Keczer Ambrussal az élen); ő elrejtőzött egy pöcegödörben. Igaz, egy óra múlva őt is megtalálták, de addigra már a sokadalom legnagyobb és legdühösebb része felkerekedett Sárospatakra; majd onnét, élükön a fegyveres összeesküvőkkel, nyomukban a seregestül hozzájuk csapódó söpredékkal, a pataki őrség felkoncolása után továbbnyomultak Tokaj felé, amelyet, akárcsak a pataki várat, árulás révén sikerült elfoglalniuk.

Nomen est omen: ezeknek a lázadóknak volt a vezére a hajdani regéci börtönőr, Tokay Ferenc.

Ha Tokay, dühtől vérbe borult szemével tovább lát az orra hegyénél, ha van fogalma

azokról a béketárgyalásokról, amelyeket akkoriban folytattak különböző európai hatalmak képviselői, vagy ha legalább időben kapcsolatba lép a temesvári beglerbéggel, ha vakmerő terveit egyezteti a törökök hadicéljaival, úgy a bécsi udvar legnagyobb fegyvertényét, Magyarország visszahódítását bár nem tehette volna semmivé (hiszen arra nála nagyobb ember, Thököly sem volt képes), de azért veszélybe sodorhatta volna. Csakhogy nem így állt a dolog: hamar és dicstelenül kellett elbuknia, még csak nem is kötött le komolyabb császári haderőt. Gyülevész hordáit Harangodnál és Ónodnál könnyűszerrel szétkergette Vaudemont herceg. Nem győztek magyarázkodni az újhelyi pálos barátok: hogyhogy semmi bántódásuk nem esett, amikor a sáros-pataki jezsuita rendháznak annyit kellett szenvednie (pedig hát egyszerűen csak meghúzták magukat); és bár a zendülők az egész Hegyalját felprédálták, olyannyira, hogy senki sem érezhette magát (még kevésbé vagonát) biztonságban, aki nem fosztogatott, vagy legalább nem ordított együtt velük: a Rákócziak őrizetlenül maradt kincstárához nem nyúltak. (Az is igaz, hogy a Rákócziaknak sem volt szokásuk megsarcolni a vásári népet, legalábbis nem a saját birtokaikon.)

A Rákócziakat ezúttal mindössze annyi sérelem érte, hogy Báthory Zsófia fejedelemasszonyt, aki a kálvinizmus fellegvárának számító Patakra behozta a jezsuitákat, a söpredék felkereste haló poraiban, és kiszórta csontjait az utcára. Koponyáját kézről kézre adták; annak biz' egyetlen foga sem hiányzott, szép asszony lehetett a maga idején. A legbátrabbak csókolóztak is a koponyával; akadt egy tréfás kedvű diák, Csete Baláznak hívták, aki váltig állította, hogy a szájában érezte a nagyságos fejedelemnő nyelvét, s hogy a nyelv hegye a torkát csiklandozta. Nemhiába érzett csiklandozást a torka tájékán: évekkel később, az ónodi országgyűlésen ő is árulás gyanújába keveredik, s amikor II. Rákóczi Ferenc értesül róla, hogy Csete Balázs 1697 nyarán az ő nagyanyjával csókolózott, habozás nélkül fel fogja akasztatni.

De talán még a nagyságos fejedelemasszony síri nyugalma sem háborított volna meg, ha unokája, a Rákócziak utolsó férfinarja ott marad Patakon; Rákóczi azonban, mihelyt meghallotta, hogy őt akarják a felkelés élére állítani, Bécsbe menekült, és ott a hírek szerint visszavonultan élt. Addigra már nem ő volt a nemzetség utolsó férfinarja, mert fia született, akinek az uralkodó iránti őszinte és mély tiszteletből a Lipót nevet adta. Az újszülöttet Kollonich bíboros keresztelte; őt is Lipótnak hívták. Mire Bercsényi Miklós Ung vármegyei főispán és szegedi főkapitány, akit éppen Rákóczi Bécsbe érkezésekor bíztak meg a felkelés leverésével, egyszersmind fosztottak meg felső-magyarországi tartományi főhadbiztosi tisztségétől, mire tehát Bercsényi Bécsből az általa toborzott nemesi hadakkal Nyitrán és Nógrádon át a helyszínre érkezik, addigra már a harcnak vége, sőt a megtorlások java részének is.

Főntebb azt mondtuk, ha még emlékszik rá az olvasó, hogy Tokajban és az egész Hegyalján fenekestül felfordult a világ; most hozzátesszük, hogy ez nem annyira a felkelés, mint inkább a törvényes rend helyreállítása folyamán történt.

Nem beszélünk a szepesi kamarát elárasztó fel- és bejelentések, árulkodások, rágalmak, igazolások, beadványok és követelések özönéről; ezek szerzői mindig is egytől egyig elszánt labancok voltak, erről ki-ki szíves örömet adott számot, és még szívesebben leplezte le szomszédai kuruc üzelmeit. A feljelentők részt kaptak az elkobzott javakból. Minél gyengébb vagy szegényebb volt valaki, annál kevésbé voltak pártfogói, minél kevésbé számíthatott kegyelemre, annál kevésbé tudott védekezni, és annál kevésbé volt módja neki (ha életben maradt) vagy rokonainak a bosszúállásra. Arról sem beszélünk, hogy az önkényes birtokfoglalások legalább ennyi jövedelemhez juttatták

a fiskust (vagyis államkincstárat), hiszen a birtokfoglalások legtöbbje önkényes volt és jogilag támadható; azaz juttatták volna, ha az eljárásokat meg lehetett volna indítani, ha az üresen álló falvakban tanúkat lehetett volna találni, ha az ítéleteket végre lehetett volna hajtani, s ha az ítéletek végrehajtására kivezényelt császári haderőt nem kellett volna még a felkelésnél is nagyobb veszedelemnek tartani.

Ám az újonnan érkezett katonák oly féktelenül prédáltak (főleg a tisztek, akiknek példáját azonban a hónapok óta zsold nélkül tengődő legénység is követte), hogy a törvényes rend helyreállítása beletaposta a sárba, hiszen közben eleredtek az őszi esők, a jogot és az igazságot. Mivel pedig a felkelők java része nincstelen volt, a fosztogatásnak és hatalmaskodásnak szinte kizárólag olyanok estek áldozatul, akiknek védelmére küldettek a fegyverek.

Sárosatakon a Rákóczi-kincstárról, amelyet a felkelők érintetlenül hagytak, ismeretlen tettesek Holló Zsigmond kamarai tanácsos szeme láttára letörték a pecséteket. Holló Zsigmondot fogjuk még látni; egyébként is volt némi szerepe abban, hogy Károlyi Sándor Bécsbe sietett, így tehát közvetve neki köszönhetjük történetünk első helyszínét. Amikor Holló tiltakozni próbált az ellen, hogy Vaudemont herceg tisztjei, név szerint Ritschán Fülöp és Finkelkraut Ádám szekérre hordassák a ládákat, akkor először tetteleg bántalmazták, majd az egyik felfeszített ládából adtak neki egy aranyórát, végül, némi huzavona után, Tuszánói Sándor erélyes közbelépésére, egy ezüst gyertyatartót is adtak neki a Báthoryak sárkányfogas címerével; és, ami tulajdonképp furcsa egy kicsit, Holló ennyivel meg is volt elégedve. (Egy kassai kamarai tanácsos!) Ellenben amit Szunyogh László királyi harmincados kapott, azt nem köszönte meg: őt a Pálffy-huszárok Tokajban, a sókockák összeírásakor agyonverték. Tállyán Spott Józseftől, a Bassompierre-féle vasasezred alhadnagyától, aki a helyőrségbe szerette volna vitetni nála is részegebb tisztársait, Nemes Balogh Elek postamester megtagadta a kívánt kocsit (mivel néhány hete az egész környék azon gúnyolódott – nem egészen ok nélkül –, hogy a tállyai postamester kocsiját már csak hullaszállításra lehet igénybe venni), pedig Spott József igen szelíden és hathatósan próbált a lelkére beszélni, mielőtt magára hagyta volna a vérében fetrengő időse férfit, és a szesz gőzétől kavargó fejjel átlomagolt volna Liskára, ahol Nemes Balogh Elek házából minden mozdítható értéket felrakatott egy taligára, majd megparancsolta az álmukból felvert és a falu közepére terelt falusiaknak, hogy azonnal bontsák le a házat.

Szörényi Gábor Abaúj vármegyei jegyző összepofozkodott Schönkirchen Frigyes főstrázsamesterrel, aki az új tokaji parancsnok nevében megtiltotta, hogy az Abaúj vármegyei főispán trombitaszóval vonuljon be Tokajba, mire Szörényi, ahogy nemesemberhez illik, párbajt ajánlott, ám Schönkirchen bedobatta őt a jeges Tiszába, közben ugyanis tétre fordult az idő; és a Szörényi segítségére siető derék férfiakat, Privigye Stefán vicepénztárnokot, Rejter Sámuel inspektori kancellistát és Pethő Jakab kincstári adófelügyelőt meztelenre vetkőztetve kiköttette egy-egy fához egész éjszakára; csoda, hogy meg nem ették őket a farkasok. Rakamazon (amely falu szintén csoda, hogy addig nem vált néptelenné, hiszen az átvonuló hadak mindig is ott keltek át a Tiszán) a férfiak, ahelyett, hogy a lányokat és asszonyokat időben elbűjtették volna, vasvillával támadtak őfelsége katonáira, akik hatalmas éhségüket nemcsak a leöldösött barmok húásával akarták csillapítani, de a női hús iránt sem tanúsítottak, hogy udvariasan fogalmazzunk, csekélyebb érdeklődést; majd elhajigálván vasvilláikat, martalékul farkaskaszára hagyván a falu többi népét, betódultak a templomba, amelynek ajtaját a katonák, hiába, hogy keresztények voltak, és a legkeresztényebb uralkodó

szolgálatában álltak, beszögelték, majd a fából épült, szalmafedelű templomot mind a négy sarkán felgyújtották.

Ilyesfajta, részint felháborító, részint kétségbeejtő esetek ezreitől visszhangzott az ország északkeleti része. Ezek ismeretében érthető, hogy Károlyi Sándor mind a szeptesi kamarától, mind pedig a hatáskörében kissé még bizonytalankodó felső-magyarországi táblától hiába várta volna azt a kárpótlást, amely kétségkívül megillette volna, miután tokaji szőlőjében és a hozzá tartozó házban 600 rénes forintra menő kárt okozott az őrjüngő csöcselék; azt a tíz hordó bort pedig, amelyet a tisztartónak sikerült elrejtene, végül Brodarics Lázár martalócái találták meg, és a nyugtát, amelyet adtak róla, sem a tokaji, sem a kállói helyőrség pénztárnoka nem volt hajlandó beváltani. Ezért mondtuk főntebb, hogy Károlyi Sándor borügyek miatt járt Bécsben. Joannes Domány szavai hallatán rá kellett azonban döbbennie: nemhogy alig van esélye az őt joggal megillető kárpótlásra, de mintha éppenséggel azt rebesgetnék róla itt Bécsben, hogy ő volt a felbujtója az egész hegyaljai zendülésnek. Sejtelme sem volt, mitévő legyen.

Kérdezte tőle Kubitzky és Linczenbólh: hát a nagyságos úrnak nem támadt kellemetlensége az utcán? Károlyi nem értette: miféle kellemetlenség?

Hogy miféle? Annak nem ők a megmondhatói, de valami azért mindig adódik. Ószintén szólva, csodálják a nagyságos úr bátorságát, hogy ebben a ruhában ki mer lépni a házból. Mondjuk arról nincsen szó, hogy akit magyar ruhában látnak, azt rögtön agyonverik, mert azok az idők, hála istennek, elmúltak (ilyesmik főleg az ostrom idején fordultak elő, amikor elterjedt, hogy Kara Musztafát a magyarok vezetik Bécs alá), de egy-egy jó nagy pofont bármikor lehet kapni. Úgyhogy ők azt ajánlják a nagyságos úrnak, öltözzék át német ruhába, mégpedig most azonnal, és még a szolgájával se beszéljen magyarul, mert azt itt nem szeretik. Nem lehet minden bugrissal megértetni, hogy a magyaroknak csak egy kis része fogódzkodik a török szultán foszladozó köntösébe; és most, amikor a törökök megállás nélkül nyomulnak előre a Tisza jobb partján (állítólag Szegedet akarják visszafoglalni, vagy már vissza is foglalták), most bizony még a rácokénál is rosszabb a hírünk. Egyszóval tehát, agyonveréstől nem kell tartani; de azért bármelyik sikátorban vagy kutyaszorítóban szembejöhet egy henteslegény, aki minden bizonnyal megmarkolja és rángatni kezdi a nagyságos úr hegyesre pödrött bajszát. Kardot rántani pedig nem ajánlatos; annál ajánlatosabb, ha már pengéről van szó, leborotválni azt a büszke bajuszt. Hoztunk is egy zománcos fedelű szelencét, hogy a nagyságos úr, ha ragaszkodik a bajszához, el tudja tenni emlékebe.

Volt egy tükör a fogadóban, azt előkerítették, és Károlyi Sándor, amikor belenézett, nem ismert magára. Bajszától megfosztva pufóknak hatott az arca. Olyan volt, mint egy éretlenül fonnyadni kezdő gyümölcs. Kedve lett volna megütni az idegen embert, aki a tükörből visszanézett rá, már csak azért is, mert a tükörkép szemében egyéb sem látszott, mint undor és rémület. (Nemcsak előny származott abból, hogy a régi Magyarországon ritkaság volt a tükör, és még az úri rendek sem láthatták mindennap tükörképüket.) Nem egyszerűen undorítóknak, inkább nevetségesnek látszott az eleven képmás; a napbarnította bőrből elővilágított, mint a lámpás némely lovak homlokán, az ajak fölötti sápadt félhold; mintha egy idegen ember készült volna levedleni addigi küllemét.

Ekkor Linczenbólh mutatott egy számlát, amely az Arany Medve fogadóból származott. Mindjárt elmondjuk, miért volt számlája Károlyi Sándornak az Arany Medvében, ahol egyetlen éjszakát sem töltött, soha nem is érkezett, sőt még csak azt sem tudta pontosan, hol van ez a bizonyos Arany Medve (mint aztán kiderült, egészen kö-

zel); most elég annyit megjegyeznünk, hogy ezt a számlát igen borsosnak találta. Linczenbólt az hitte, még az előző jelenet miatt bosszankodik a főispán, és azzal próbálta vigasztalni, hogy: ne bánkódjék a nagyságos úr, azt a bajuszt már úgysem lehet visszaragasztani. Kubiczky pedig (aki sok haszontalan könyvet olvasott, és mindig elő tudott kotorni az emlékezetéből valami ringy-rongy szellemességet) ezt azzal toldotta meg, hogy: a leborotvált bajusz olyan hiba, mint a fiatalság, napról napra javul. És Károlyi Sándor, aki odahaza, noha máskülönben értette a tréfát, ennél kisebb szemtelenségért is előhozta a derest, most mindezt zokszó nélkül kellett hogy tűrje. (Kubiczkynek állítólag nemeslevele is volt, őt még odahaza sem biztos, hogy meg lehetett volna botoztatni.)

Károlyi Sándornak ők voltak az ágensei, Kubiczky és Linczenbólt. Ők intézték a sváb telepítéseket, ők jártak Felső-Württembergbe, ők hívogatták a Duna és a Bodeni-tó közti területről a körülmények változása miatt nincstelenné váló családokat, akiknek élete főleg a ryswicki békekötés után vált elviselhetetlenné (bár azelőtt is kellett szenvedniük a francia csapatoktól). Ők hallgatták el Hingeltingel, Muterszwájler, Hajrimósz, Rindamósz és Rincznájd falvak menekülni kész lakói előtt, miért is kaphat az általuk mesebelien szépnek, termékenynek és gazdagnak leírt Magyarországon mindenki annyi földet, amennyit akar, illetve amennyit meg tud művelni. Ők ígértek adómentességet, házat, felszerelést, gondoskodó földesurat, igazságos törvényt. Ők ültették a Hajmátnak nevezett szülőföldtől elszakadókat Regensburgban hajóra; ők osztották ki Pozsonyban, sem hamarabb, sem később, a családonkénti egy rénes forint rendkívüli segílyt, amelynek átvételekor a jövevények megint csak nem töprengtek rajta: miért is van Magyarországon egyszerűen ilyen sok dolgos kézre szükség? Miért is lakatlan ez a tejjel-mézszel folyó csodaország? De ha ezt valamelyikük mégis megkérdezi, úgy a főispán úr ágensei, Kubiczky és Linczenbólt aligha maradtak volna adósok a magyarázattal. Ők adták át (most már Magyarország területén) az érkezőket az uraság tisztartójának, Csontos Mátyásnak, aki Pozsonyban felszállt a hajóra, és vitte a rábizottakat Pestig, ahol a Váci kapu előtt már vártak rájuk a szekerek; és a Nagykárolyig vezető hosszú, gyakran viszontagságos úton (ugyanis nemcsak a szökött katonáktól és más kóbor legényektől kellett óvakodni, de a gyerekek nagy része már az első napokban beteg lett, és a felnőttek is bágyadtak voltak a szokatlan ételektől) bőven jutott idő szétosztani a családokat, melyikük jut Kaplonyba, melyikük Börvelybe, Csánárosra, Fénybe, Csomaközbe, Gencsre vagy Kálmándra. Ezt a hét falut akarta Károlyi Sándor először betelepíteni. (A mesteremberek maradjanak Nagykárolyban!)

A nagyobb arányú telepítések történetünk után két évtizeddel kezdődtek, s kisebb-nagyobb hullámokban tartottak három emberöltőn át, egészen a tizennyolcadik század végéig. Ezeket már az állam bonyolította messzire néző tervekkel, hozzáértő tisztviselőkkel, évtizedes tapasztalatok birtokában; ezek nyomán épültek fel, mások mellett, a Dél-Dunántúl, a Bácska és a Bánát összefüggő, nagy sváb községei. Gondos földesurak azonban (s Károlyi Sándort közéjük lehetett számítani) már a török világ utáni első években hozzáláttak üresen álló falvaik betelepítéséhez. Érthető, hogy az akkori sanyarú és bizonytalan időkben (hát még tapasztalatok nélkül, saját erőből!) a telepítés nem bonyolódhatott oly könnyen, annyira fájdalom és bajok nélkül, mint a későbbi, szerencsésebb nemzedékek során; és hozzá kell tennünk, hogy Károlyi Sándort vallási megfontolások is vezették. Buzgó katolikus lévén, gondja volt rá, hogy ágensei csakis katolikus vidékről toborozzanak; mert ha együtt van a nyáj, úgy hívni lehet a pásztorkat is. Nem tudta vagy nem törődött vele, hogy tapintatlan eljárása, idegen nyelv-

hez és idegen szokásaihoz ragaszkodó, katolikus népséget telepíteni a szintiszta kálvinista vidék kellős közepére, a viszály legmérgeesebb magvait csíráztatja majd ki. Fontosabb volt neki, hogy az útiköltséggel és a rendkívüli segéllyel együtt is családonként három rénes forintból ki lehetett gazdálkodni a telepítést. Amikor pedig meglátta, hogy számlája az Arany Medvében máris több mint tizenhárom tallerra rúg, akkor elvörösödött a dühtől, mert arra gondolt, hogy ezért a pénzért kis híján kilenc sváb családot kaphatott volna. Hogy ezek mennyi hasznot hajtának neki! (Hisz' még az unokáik is az ő birtokát virágoztatnák fel! Jaj de nagy kár.)

De aztán Kubiczky megmutatta a svábokra vonatkozó elszámolásokat is. Azok rendben voltak.

Talán nem veszi zokon az olvasó, ha tudomására hozzuk, hogy Károlyi Sándor nemcsak részegeskedett Pozsonyban, hanem szemlét tartott a svábjai fölött is. Meg volt velük elégedve. Most pedig nemcsak azért jött Bécsbe, hogy elintézzé a tokaji szőlője után járó kárpótlást, vagy hogy tisztázza magát az Auersperg ezredessel való összezördülés miatt, hanem azért is, hogy elszámoljon ágenseivel, hogy újabb toborzások céljából pénzt adjon nekik, és hogy megtanácskozza velük: honnét lehetne fűvómestert hozatni a száldobágyi üveghutába, valamint az ott előállított palackokra (miután Tokajban és a Hegyalján egy darabig nem kell palack) hol érdemes vevőt keresni? Mindezt, ha nem is gyorsan, de azért számottevő bonyodalmak nélkül zajlott; lehetett aztán áldomást inni rá. A Hollóhoz címzett fogadóban Wachau környéki bor volt kapható. (Pedig mennyivel jobbak a magyar borok!)

Kubiczky és Linczenbólt az utcat is megmutatták, ahová a nagyságos úr semmiképp ne forduljon be, még véletlenül se: ott lakik a szépséges Báthory Zsófia unokája, a Sáros vármegyei főispán; és bizony meglehet, hogy a nemrég múlt események miatt valóban sárosnak fog bizonyulni. Egy álló héten át ki sem jön a regéci erdőből, csak vadászat, vadászat; aztán, hopp, ideszalad Bécsbe, merthogy kitört a zenebona, és hogy őneki sejtelve sem volt róla. Arról, hogy mi zajlik Franciaországban vagy Hollandiában, arról tud mindent; hogy mire készülnek saját birtokán saját jobbágjai, arról sejtelve sincs. Nem furcsa ez egy kicsit? Arról nincsen szó, hogy fogságban volna, a kapu előtt nem állnak őnök; de azért nemigen hagyja el a házat. És oda van rá figyelve, hogy ki járkaél arrafelé. Ők most nem is akarják hangosan kimondani a nevét (fűrészve néztek Károlyi Sándor csupasra borotvált arcába): alig múlt húszéves, de már kopaszodik, azonkívül sunyi és álszent. Nem csoda, hiszen a jezsuiták nevelték. (Talán elfeledkeztek róla, hogy Károlyi Sándor is a jezsuitáknál nevelkedett Kassán, és éppen a történetünk előtti hónapokban hozta be Nagykarolyba a pátereket.) Húha, húha, bocsánat. (Úgy látszik, mégiscsak eszükbe jutott.)

Végül megmutatták, hol található az Arany Medve fogadó. Hát az ott volt a Róka fogta csuka utcában, a Holló utcán a negyedik ház. Mondták is nagy nevetve: holló a medvének nem vájja ki a szemét!

Mire Károlyi Sándor megtántorodott, megroggyant a térde. Még szerencse, hogy ott állt a fal mellett, hogy nekidőlhetett. Nem elég, hogy az embert a véletlenek törbe csalják, de gúnyt is űznek belőle! (Körülbelül ugyanolyan döbbenetet érzett, mint amikor néhány órája hurkát evett.) Hiszen Hollónak hívják az ő rosszakaróját is, Holló Zsigmondnak; ő küldte Bécsbe Medve Boldizsárt, akit Kollonich bíboros jónak látott meghallgatni, s minden további vizsgálódás nélkül hitelt adott a szavának! Jaj, a neveknek micsoda véletlenszerű, mennyire nevetséges, milyen visszataszító egybeesése!

Tett néhány lépést az Arany Medve felé, de mintha láthatatlan kötél rántotta volna

vissza. Akkor már esteledett. Most mondjuk el, miért volt Károlyi Sándornak számlája az Arany Medve fogadóban, egyúttal most adunk számot arról is, mi volt Bécsbe jövetelének egyetlen lényeges oka – olyasmi, ami fontosabb volt összes céljánál. 1697. augusztus közepén, tehát a hegyaljai zendülést követő hetekben Károlyi Sándor levelet kapott Kollonichtól, amelyben a bíboros arról értesíti őt, hogy tizenegy éve halottnak hitt bátyja, Károlyi István él, és a körülményekhez mérten jó egészségnak örvend. A szmirnai pasának fizetendő váltságdíjat ő (mármint Kollonich) egyenlítette ki, természetesen baráti kölcsönként a szatmári főispánra nézve, miután egy Medve Boldizsár nevű, hitelt érdemlő tanú jóvoltából meggyőződött róla, hogy a Liszikai Miklós által Bécsbe hozott gályarab csakugyan azonos az 1686-os zentai ütközetben eltűnt Károlyi Istvánnal, aki jelenleg az Arany Medvéhez címzett fogadóban tartózkodik és étkezik, természetesen az ő (mármint Károlyi Sándor) költségére. Ajánlatos volna tehát a vitélő nagyságos főispán úrnak minél hamarabb jelentkeznie Bécsben, édes bátyja hazavitele és az összehonyolódni látszó viszonyok rendezése céljából, továbbá, természetesen, a felmerülő költségek megtérítése végett. Ajánlatos volna sietni, mert minél hamarabb rendeződik az ügy, annál kevésbé merülhetnek fel utólagos követelések. Melynek utána baráti szolgálatait és mindenkori jóakarátát ajánlja bíboros Leopold Kollonich esztergomi érsek és máltai lovag, tulajdon kezével. – Egyszóval, Károlyi Sándor azért sietett Bécsbe, hogy viszontlássá halottnak hitt bátyját.

Így ért véget ez a nap, és így végződik történetünk első fejezete. Egész pontosan úgy végződik, hogy a fogadós kiszaladt az utcára; meglátta Károlyi Sándort, odalépett hozzá, mutogatott, karattyolt és dörmögött. Akkor már sem Kubiczky, sem Linczenbölth nem volt a közelben, a főispán tehát nem értette, hogy mindez mit jelentsen. Mi azonban elbeszélői tisztünknel fogva szóról szóra tudjuk, mit akar mondani a fogadós. Azt mondja, hogy nem restellte a fáradságot, kiment Grinzingbe, és ott egy majorban végül kapott egy pár csirkét, úgyhogy holnap már okvetlenül csirkehús lesz ebédre.

Minden bizonnyal izleni fog az a csirke, de mi nem leszünk tanúi elfogyasztásának, mert a következő fejezet visszaugrik az időben, és történetünk előzményeit mondja el.

(Folytatása következik.)

FIGYELŐ

KÜZDELEM EGY HITELES MAGATARTÁSÉRT

*Pap Károly: Azarel
Múlt és Jövő, 1998. 264 oldal, 1360 Ft*

1. A két háború közti időszak egyik legjava ígérete az elbeszélő próza, a novella, kivált a regény területén Pap Károly volt. S nemcsak ígérete, hanem jelentős mértékben beteljesítése is. Regényei, elbeszélései egy olyan kérdéskört, egy olyan réteget, egy olyan közélet- és előadásmódot hoztak a század hazai irodalmába, amely munkássága tragikus megszakadása ellenére iniciálója lehet ma is annak a keresésnek, amelyet a filozófia, a szociológia, az esztétika is újra meg újra kutat, de legjobban, legérzékletesebben alighanem az elbeszélő művészet hozhat közel, ragadhat meg.

Ma kicsit megfeledkezünk munkáiról, többnyire csak a kötelező tiszteletadás és részvét hangján szólunk róla, s besoroljuk a rasszista borzalom nagy áldozatai, amaz időszak literatúrájának tragikus veszteségei közé. Mindenik igaz, de azt a saját egyedi tulajdonságát, amelyet ő hozott létre, s ami tán legjava értékét is jelenti, nem ragadja meg ez a jellemzés kellőképp.

A *Múlt és Jövő* folyóirat kiadója a közelmúltban három regényét bocsátotta közre: a MEGSZABADÍTOTTÁL A HALÁLTÓL-t, az AZAREL-t s A NYOLCADIK STÁCIÓ-t. Közülük, jóllehet sok tekintetben összefüggnek, kiegészítik egymást, alighanem a középső, az AZAREL a legjelentősebb.

2. Pap családjának környezetének szellemi-lelki miliője, indító hatása egyaránt fontos regényei mindenikében, az AZAREL-ben pedig különösen.

Apja rabbi Sopronban, a régi, majd az új zsinagógában. Nem szokás kellően regionális szempontokat érvényesíteni a zsidóság szellemiségét, lelkeségét illetően a magyar történetírásban, pedig kevés az olyan ország, amelyben ezek olyannyira érvényesültek volna, mint a mi régi országunkban. Sopron

kétnyelvű és háromvallású város. Kolbenheyer evangélikus lelkész a múlt században Aranyt, Petőfit fordított itt németre, s Hebelt, Heinét magyarra. Az Esterházyaknak s a Széchenyieknek palotája van itt, de nem különül el, nem üt ki a város egészéből. A Sornók, a városkép XIX. századi alakítói, magyarul s németül beszélő olasz elődök származékai. A régi zsinagóga is történeti természetességgel illeszkedik a városba, s az új sem üt ki, noha a századvég s a századkezdet ízlését mutatja.

Ez a dunántúli, kivált nyugat-dunántúli zsidóság többségében Sziléziából, Csehországból, Ausztriából jött. Nem jiddist, hanem németet beszélt, s e korban már irodalmi magyart is. Ami nem jelenti, hogy nem volt ortodox ága is, jóllehet többsége a neológokhoz tartozott. Viszont az elkülönülés köztük éppen mert történeti múltú és távú volt, sokkal inkább megmutatkozott szertartás és életvitel tekintetében, mint a keletről bevándoroltak, kivált kisvidékiek közt, ahol alighanem inkább asszimilációs s vele rituális fokozatokról, mint teologikus, morálértelmezési különbségekről beszélhetünk.

De miért fontos mindez? Majd még megvádolnak, hogy a taine-i pozitívizmushoz térek vissza, ahelyett, hogy azt figyelném, körkörös, füzéres, lineáris, kihagyásos, variációnal ismétlős, perszonális, objektivistá, dologiasan fabulatív vagy szociológiásan objektivistá előadású-e.

Ám tegyék. Ami a köz-, azaz az igazi olvasót érdekli, az a következő: valóban csak a zsidóság sorsáról, világáról, belső szellemi-lelki alakulásáról, illeszkedéséről van-e itt s első sorban szó? Vagy – mint egyes írásokban olvasható – ennek a folyamatnak révén alapvető emberi létkérdésekről az előbbieket keretében s hozzájuk kapcsolódva? S ha igen, melyek ezek?

3. Pap írásai iránt a kornak nem a zsidóságból jött írói szinte nagyobb érdeklődést és méltánylást mutattak, mint a felekezetéhez származásuknál vagy hitükénél fogva ragaszkodók. Móricz, Schöpflin, Illyés, Illés Endre,

Semjén Gyula s nem utolsósorban Németh László nagy elismeréssel és várakozással szölköt róla. Mondhatnánk, nagyobbal még a *Nyugat* világához tartozó hittársainál is, tán még Komlós Aladárnál is. A Cionista Szövetség pedig egyenesen a saját bűnvádi tárgyalása alá vonta, s marasztalta el keményen, jól lehet a Szövetségben belül derekas védői is akadtak. A legtömörebben s a lényegét is jól megfogva tán az *Erdélyi Helikonban* Vita Zsigmond irt róla. Németh László ezúttal találon szölköt, bár kicsit bőbeszédűen és a problémákat – szokása szerint – a maga munkáságának kérdéseivel vegyítve. De hát ez nagyon is érthető ily íróról, ily műről szölköt.

4. Voltaképp nem az asszimilációs folyamat érdeklí itt elsősorban az írót, hanem az annak folyamán megmutakozó s feleletre váró világnézeti, létszemléleti kérdések. Közlelebről, sőt egészen pontosan az, mint táruktak föl e folyamat révén és következtében olyan erkölcsi, magatartási, szociális és individuális tekintetben egyaránt fontos, kikerülhetetlen kérdések, melyek a bölcsellettől s azon belül a társadalmi és individuális ontológjától egyaránt választ várnak, követelnek.

A zsidóság két e korbeli, itteni vallási (vallászetikai) fölfogás- és magatartásfajtája találkozik s ütközik több árnyalati válfajban ebben a regényben. Sőt nemcsak az övék, hanem azé a keresztény társadalomé is, amelynek keretében ez a kétféle magatartás megvalósul s küzd egymással e korban.

5. Németh László, aki igen mélyen érdeklödött Pap írásai iránt, némi szubjektív hevületű módon arról szölköt, hogy ez a regény végül is a történelemben folyvást keresett s a vallások által (a zsidóké által is ígért, de a szerintük még el nem jött) Krisztus emberségében megtestesített erkölcsi-szociális típus megtalálásáért, sőt önmagunkban történő megvalósításáért küzd.

S itt belép a kor *ateizmusának* kérdése. Pap – korábban marxista – most nem mellette szölköt, amikor bírál és leleplez, hanem a kor zsidó és keresztény érzélgős-patetikus, a társadalmi s egyedi bűnököt kegyesen megbocsátó, szentimentálisan hazug *istenkép* ellen. S a mellett az igazságot és igazságosságot megtestesítő istenkép mellett, amelyet mint legmélyebb vágyat a lelkében hord.

6. Hiteles-e mindez egy még nem is tízéves gyermek, Azarel sorsán, viselkedésén

keresztül ábrázolva? Hiszen a gyermeklélek változó világát ábrázolni a legnehezebb vállalkások egyike. Gottfried Keller FALUSI RÓMEÓját méltatói, például Babits, ezért, ennek ragyogó megoldásáért tartják a világirodalom egyik remeklésének.

Az ortodox *nagyapa*, aki már-már öszövet-ségi, sivatagi remeteként él, időjárás, szűkös, egyhangú étkezést tűrve, borsátrában, a fiától elkövetelt egyik unokájával, Azarellel egész nap egyhangúan ismételve Jahve szigorú törvényeinek üdvözítő parancsolatait és mulasztásukért járó büntetéseit. A törvényeket meghamisították, a fenyegetéseket semmibe vették, szerinte, az elvilágiasodottak.

Halálával azonban visszavehetik a fiút, akinek lelkében mindez – félve is tőle, kapaszkodva is beléje – megrögzödött, a városi, a polgárrá lett rabbinus apa családjába. Ott először is az önző kényelembé, a jólétet és tekintélyt mutogató magatartásba, a képmutatástól sem ment, a közvetlen környezet és a szélesebb társadalom iránt egyaránt hazug viselkedésbe ütközik. A polgári helyezkedés, a bűn- és hibatakargatás szokásaiba. S mindennek igazolására – mintegy az Isten parancsolta szeretet és az erényből következő kötelesség fedőneve alatt – az Istennek tetsző, az erényes, a vallásos magatartás *folytonos hangsúlyozása* a fő érv. Testvérei esetében éppúgy, mint szülei viszonyában, és apja s egyházköz-sége viszonylatában is.

Ez a folytonos és hazug hivatkozás az istenes magatartásra, ez lázítja föl a családba visszakerült gyereket. Szüleit, kivált apját viszont éppen a gyerek folytonos ellenálló, „akadékoskodó”, sőt „vallástalan” kérdezősködése a „Jó-isten” tulajdonságai s a család állítólag „neki tetsző” viselkedésmódjai iránt. Verésre, büntetésre, már-már gyűlölködésre kerül sor. S az iskola, a tanítók még tovább erősítik az ellentmondás érzetét a „Jóisten” és az általuk mutatott magatartás között. Végül is a gyerek megszökik hazulról.

Egy keresztény pékmester s mások enni s menedéket adnak neki, s a keresztény templomban is valaminő megnyugvást keres. Aztán ott is lelepleződik a „Jóisten” és a hívők viselkedése közti fölöldhatatlan ellentét. Amit aztán a gyerek – apját leleplezve-kompromittálva – hittestvérei előtt is hangosan, sírva ki-mond.

Betegen hazaviszik. Nehéz gyógyulás, majd

szidalom, keserűség. Elhatározza, hogy ellenáll: megfázik s meghal. De teste nem bírja, nem hagyja végbevinni elhatározását. Fölépül, s ezután ellenállása a hallgatás, a hallgató, a megvető eltűrés.

7. Az említett esztétikai kérdés itt rejlik. Vajon egy kicsi iskolás gyerek érezheti-e, teheti-e mindezt, bármi ösztönösen is? Jellemző, hogy a róla szóló írásokban a fiú életkorát más-másképp gondolják. Schöpfung majdnem tízig emeli évei számát, nyilván a hitel érdekében. S Vita Zsigmond is érzékeli ezt a nehéz kérdést. Ámde a fiút féltudatos, ösztönalapú, megérezésseljáró vágyaival, érvelésével joggal veszi hitelesnek.

S voltaképp itt lép be az a kérdés, amit Németh László feszegetett. Pap már túl van a kommunista világmagyarázat és világmegváltás ama hitén, amiért egykor börtönt is viselt. De nincs túl – mint ahogy igazi író s igazi ember nem is lehet túl – a kétségen, a kérdésen. Az abszolút hatalmú, az abszolút jóságú és a mindig megbocsátó s az abszolút tökéleteset teremtő Isten lehetne csak a válasz. Ám van-e ilyen? S ha van, megmutatja-e magát s erejét?

8. A regény fajtája az úgynevezett *nevelődési* regény egyik, éles ellentétek segítségével rendkívül szűkített, tömörített fajtája. Nem stílusában, nem előadásában, hanem céljában rokona Goethe s Keller híres regényének, drámai ellentétzéssel, fordulatokkal szűkített s tömörített párja. A nevelődés itt az egyén oly önnevelését vallván igazi lehetőségül, mely a társadalom mindennemű hazugságán, kegyesen és kegyetlenen egyaránt túl lép.

Ami a regény egyedi újdonságát illeti, az nem elsősorban történetmozgatásában jelenik meg. E tekintetben nem sokban, nem lényegesen tér el a hagyományos, kronologikus idővezetéstől. Igazi sajátosságát az *atmoszferikus* szerepének roppant, a cselekménymentet fölérősítő, meghatározó szerepe kölcsönzi. Ez az első részben egy pillanatra ki nem hagyó, szellemi szabadságot, lelki pihenést nem engedő *messianisztikus fanatizmus*. A másodikban ellenkezőleg: egy kiüresedett, ám társadalmilag bevett és így sikert vagy legalább elfogadottságot biztosító, konszenzusos formalitásokra szűkülő viselkedés, vallásos látszatú, küllemű szellemiség. Az első

kielégülést, üdvözülési reményt ad az öregnek, a második társadalmi helyzettséget biztosít az apának és családjának. A gyereket az előbbi Isten-képe borzongással tölti el. A másik üres verbalizmusával ugyan kiszabadítja ebből, de nyomasztja tartalmatlanságával és álságával. Szembefordítja véglegesen apjával, s elidegeníti testvéreitől és anyjától. A hallgatás hideg, magányos némaságába zárja. Vagyis az a hamis, az az üres „jóistenkép”, amelyről Németh László szól, béklyózza elviselhetetlen magányba.

Mondottuk, szinte az egész kortárs irodalom – joggal – igen sokat, még az AZAREL-nél is többet várt Pap Károlytól, ámde az évek elégsége a háború, a hitleri borzalom következtében nem adatott meg neki, irodalmunk szomorú veszteségére.

Németh G. Béla

HAHNER PÉTER: THOMAS JEFFERSON ÉS A FRANCIA FORRADALOM

Osiris, 1998. 157 oldal, 880 Ft

Hahner Péter PhD disszertációjából készült könyve magán viseli mindazokat a jegyeket, amelyek felbuklására az elmúlt években folytatott kutatói és előadói, tanulmányirói, szöveggondozói, fordítói munkájának ismerői számíthattak. Az amerikai és francia forradalom témáiban született ismeretterjesztő és tudományos igényű cikkek szerzője, a francia forradalom enciklopédiájának összeállítója, Philippe Buonarroti és Charles Beard szövegeinek gondozója, Tocqueville híres *ancien régime*-jének és François Furet ma már nem kevésbé híres revizionista művének fordítója – e felsorolás persze nem a teljesség igényével született – jól felépített s kiterőkkkel a megfelelő helyen megszakított gondolatmenetet tár az olvasó elé. A kötet kiérlettsége sejteti, hogy többéves töprengés gyümölcseivel állunk szemben; túlnyomórészt alaposan dokumentált és meggyőző érvekkel alátámasztott mondanivalójának megértését

segíti a szerző egyenletes, színes előadásmódja, iróniája, mely ezúttal kevésbé provokatív, mint amikor hazai és nemzetközi konferenciák résztvevőinek kedélyét borzolta – de talán annál hatékonyabb.

Hahner narratívája fegyelmezetten megmarad a címben kijelölt határok között – legfontosabb általános kritikai megjegyzésem, hogy talán túlságosan is így tesz, amikor döntően Jefferson és a *franciák*, illetve *Franciaország* viszonyára koncentrálna az értekezésben. Nyilvánvaló persze az elkalandozás veszélye, s Hahner dicséretesen kerüli azt. De mintha Jefferson, az *amerikai* republikanizmus kulcsfigurája mellett kissé elsikkadna Jefferson, a *brit* republikánus hagyomány letéteményese. Tágabb értelemben az eszmetörténeti kontextus megalkotásához hozzátartozna, hogy a szerző alaposabban ágyazza Jeffersont általában az angolszász politikai gondolkodás, így a korabeli brit közéleti vita hátterébe. A JEFFERSON ÉS A FRANCIA FORRADALOM témaválasztás ennek nem mond ellent – sőt, hiszen Jefferson figurájának egyik fő érdekessége a brit hagyománnyal a maga sajátos módján szakító két forradalom közötti összekötő kapcsoléként játszott szerepe. A gondolatmenet medrének e talán túlságos leszűkítése nyilvánul meg a bibliográfia hangsúlyaiban, amelyben a konkrétan Jeffersonra, illetve a francia forradalomra vonatkozó művek mellől hiányoznak a politikai, eszmetörténeti összefüggések megvilágításához szükséges munkák.

A könyv bevezetésében és 1. részében Hahner meggyőzően legitimálja témaválasztását, s mutatja be egyrészt azt, hogy Jefferson és a francia forradalom viszonyát a szakirodalom valóban meglepően elhanyagolta, másrészt a Jefferson politikai nézeteinek megítélésében uralkodó sematizmusokat. Kettős hipotézise – „*a forradalom tükrében Jeffersont ismerhetjük meg jobban, Jefferson írásainak tükrében pedig a forradalmi tudat sajátosságait*” (10.) – ugyan kissé triviálisan cseng; szerencsére elemzései e közhelyet valós tartalommal töltik meg, amennyiben sokoldalúan állítanak egy jeles történelmi személyiséget példaként az „aki nincs velünk, az ellenünk van” forradalmárok (és ellenforradalmárok) által kedvelt dichotómiájának cáfolatául. Ha Jefferson nem jakobinus, akkor konzervatív, s megfordítva – nyilvánvalóan ez a téveszme

motoszka minden olyan pályakép mögött, mely Jeffersont konzervatívként vagy jakobinusként igyekszik bemutatni. Hahner volta-képpen hipotézise nem az előbbi közhely, hanem az, hogy a francia forradalom korában lehetett-e volt is mérsékelt republikánus álláspont, melynek képviselője mindaddig reálpolitikai szkepszist táplál saját eszméinek radikális összetevőivel szemben, amíg a másodszor is megtapasztalt forradalom lelkesítő hatása – ideiglenesen és továbbra is korlátok között – fel nem oldja e kételyt, s felszínre nem hozza felvilágosult előítéleteit, hogy aztán ismét felülkerekedjenek meggyőződésének józan, pragmatikus elemei, mihelyt észleli a forradalmi hatalom alapvetően monolitikus természetét, mely teljes mértékben idegen eredeti republikanizmusától.

Jefferson ebből a szempontból valóban paradigmaticus figura, s már az első részben remekül szolgálja ennek bemutatását például a Mirabeau-val való párhuzam (21.). Helyenként úgy érzem, a szerző saját álláspontja kidomborításának kedvéért mintha karikírozná az általa vitatott nézetet. Közkeletű például Jefferson kapcsán a vérrel öntözött szabadságfa híres képéről megemlékezni, de valóban bevett nézet, hogy kiáll az önmagáért való politikai erőszak mellett? (24. kk.) Hasonló természetű probléma, hogy a fő mondanivaló előkészítése során olyan megállapítások is elhangzanak, melyeket sarkított-nak érzek. „*1789 nem is állt olyan messze 1793-tól*” (126.) – van, aki vitatná, mindenesetre Norman Hampson (nemcsak az értekezésben hivatkozott, a 2000-ben is megjelent tanulmánya, hanem sokkal bővebben kifejtve *PRELUDE TO TERROR* című könyve) és mások nyomán ezzel a mondattal ma már többen egyetértenének. Ám az Alkotmányozó Nemzetgyűlés „*maximális eredményekre és univerzális megoldásokra törekvő politikusaírói*” (14.) beszélni 1789-ben értetlenséget szült volna, legalábbis erre vall például a mérsékelt közvélemény körében Edmund Burke állásfoglalása által keltett megdöbbenés.

Ezeknél a leegyszerűsítéseknél lényegesen fontosabb az említett eszmetörténeti vonatkozások kissé felületes taglalása. Az 1. rész JEFFERSON, A JAKOBINUS? és JEFFERSON, A KONZERVATÍV? címet viselő fejezeteit követő összefoglalásban Hahner úgy vélekedik,

hogy „[a] felvilágosodás és a liberalizmus mellett a republikanizmus fogalma nyújthat segítséget Jefferson gondolkodásmódjának megközelítéséhez” (36.). Nos, e három fogalom közül az első viszonylag problémamentes: minden valamirevaló XVIII. századi szellemi teljesítmény háttérében természetesen ott áll, s a lehetséges felvilágosult idiómák közül Jefferson esetében, mint Hahner kiemeli, valóban az ember nevelhetőségével kapcsolatos optimizmus dominál. A középső Jefferson öregkorában van születőfélben, akkortájt, amikor kezd megmutatkozni a különbség azok között, akik a francia forradalmat (mielőbb) szeretnék lezárni (őket neveznék, de inkább csak valamivel még később, liberálisnak), illetve akik szeretnék meg nem történné tenni (ők lesznek a konzervatívok). Sommásnak, némileg anakronisztikusnak, de legalábbis árnyaladónak találom tehát azt a beállítást, hogy „liberális meggyőződése meghatározta a francia forradalomhoz fűződő viszonyát”, ez ugyanis azt feltételezi, hogy e meggyőződés a francia forradalom idejére kialakult, ami ebben a formában nem állja, nem állhatja meg a helyét – még akkor sem, ha Jefferson, akár számtalan korábbi szerző és közszereplő megnyilatkozásait természetesen lehet és olykor szemléletes is XIX. századi liberálisok gondolatai mellé állítani. De a liberális élményanyag és fogalomtár nem áll maradéktalanul Jefferson rendelkezésére, ellentétben azzal, amit Hahner harmadikként említ és tárgyal, holott a valóságban az ő és amerikai elődei és kortársai számára a politika elsődleges, domináns nyelvezetét alkotta: a republikanizmus. Egy rövid, hivatkozások nélküli bekezdés (36–37.) foglalja össze a mindannyiuk kútfőjéül szolgáló XVII–XVIII. századi brit republikánus hagyományt (melynek az amerikai téma szempontjából életbevágóan fontos aspektusairól nem sokat mond, ha azt mondjuk, „hangsúlyai változtak”), pedig van olyan véleményem, mely szerint ebből merítkezett „az alapító atyák egyedülálló szellemi és kulturális homogenitása” – „nem mintha minden amerikai e hagyományon nőtt volna föl, de nem volt alternatív hagyomány, amelyen föl lehetett nőni” (John Pocock: *THE MACHIAVELLIAN MOMENT*. Princeton University Press, 1975. 507.). Egy még rövidebb, ugyancsak hivatkozások nélküli bekezdés szól Jeffersonnak e

hagyományhoz való viszonyáról. A kettő között. James Huston nyomán Hahner mint „az arisztokrácia politikai gazdaságtanáról” szól az amerikai republikanizmusról. Huston fontos tanulmánya ugyan a tulajdon „méltányos” elosztásának republikánus igényére s ennek háttereként a munkaérték-elméletből kiinduló gazdasági tanításokra koncentrál, de ő sem kerülheti meg a hivatkozást azokra a munkákra, amelyek megkezdték a humanista erénytan republikánus rendszerré alakulásának és angolszász adaptációjának felgöngyölítését (Caroline Robbins, John Pocock), elhelyezését az amerikai forradalom „ideológiai gyökerei” között (Bernard Bailyn), sőt ezt a tradíciót konkrétan kapcsolatba hozták a jeffersoni republikanizmus kialakulásával (Lance Banning), s az amerikai republikanizmust mint a XVIII. századi angliai radikális whig állásponttal rokon eszmerendszert veti össze a forradalmak korában körvonalazódó francia párjával (Patrice Higonnet).

Félreértés ne essék: nem „névsorolvasást” kérek számon, hanem olyan eszmetörténeti kontextus vázlatát hiányolom, melynek fényében például Jefferson 29. oldalán idézett mondatai (a nép nem képes a kormányzásra, csak a felsőbb osztályok kormányzói tehetőségének felismerésére és az ennek alapján megválasztott kormányzók felügyeletére) nem „demokratikus meggyőződésének korlátjaként” tűnnének fel, melyek „alaposan eltávolítják őt a rousseau-i közvetlen demokráciától”. (Őszintén szólva éppen Hahner Péter tollából meglepő, hogy a rousseau-i demokrácia valamiféle etalon, amelytől az „eltérés” egyúttal „korlátot” jelentene...) Megítélésem szerint a dolog egyszerűen nem a demokráciáról szól, hanem a stabilan kiegyensúlyozott republikánus, amely a Hahner által zárójelben ráadásul megemlített James Harrington nevével fémjelzett angol republikánus hagyományhoz kapcsolható. Harrington valóban szinte szó szerint ezt a receptet ajánlotta „halhatatlan köztársasága” számára *OCEANA* (1656) című művében, s tőle származik (persze klasszikus és humanista szerzőket közvetítve) a XVII–XVIII. századi brit republikanizmus megannyi más kliséje is – a polgárok erényének megőrzésében kulcsszerepet betöltő hivatali körforgásról, a birtokkoncentrációt megakadályozó agrártörvényről stb.

Ezen a ponton motiválatlannak érzem Rousseau belekeverését a történetbe.

A legalábbis Harringtonig visszanyúló szorosabb kapcsolatteremtés nem az eszmétörténeti családfarajzolás öncélú törekvését szolgáltná, ha meggondoljuk, hogy a harringtoni eszméket nemcsak a whig oligarchiát az 1720-as években támadó republikánusok (másképpen „igazi whigek” – „Cato”, azaz John Trenchard és Thomas Gordon) tűzték zászlajukra, hanem vállalták (miközben emberjogi érvekkel jócskán kiegészítették) a forradalmak korának olyan alakjai is, akikkel Jefferson pályája, éppen a két forradalom kapcsán, szoros szellemi és érdekközösségben fejlődött. A brit *ancien régime* legfőbb korabeli angliai kritikusai közül Richard Price szórványos s Thomas Paine valamivel gyakoribb bevonása az értekezés látószögébe semmiképpen sem billenti helyre a republikanizmus történeti vonatkozásainak mérleghiányát, jóllehet Hahner gondolatmenete kínálna alkalmat arra, hogy szilárdabban ágyazza Jefferson gondolkodását a tradíció keretei közé: hőse „önkormányzatról” vallott felfogásának összefoglalásakor (36.), vagy akkor, amikor Jefferson párizsi tartózkodásának apropójából felveti a kifinomult luxus és az erkölcsös egyszerűség problémáját (38–39.). Végül, ha már a liberalizmusról szó esett, még ebben a részben, tehát a Jefferson körüli republikánus szellemi holdudvar bemutatásánál alkalom nyílt volna annak tisztázására, hogy bizony az amerikai forradalom és alkotmány körüli viták során is mindkét (illetve valamennyi) fél okfejtése továbbra is e republikanizmus medrében marad: az antiföderalisták republikánus szellemű kritikájával szemben a föderalisták Montesquieu és mások, a hagyományos republikanizmust illető kritikájára támaszkodva belülről értelmezik újra a republikanizmust, és szó sincs arról, hogy liberalizmust fabrikálnának. Mindennek pedig az lett volna a jelentősége, hogy bevezetett volna egy kitérőt a francia forradalmat amerikai republikánus, ezen belül föderalista részről illető bírálatra. John Adams 1790-ben publikálta DISCOURSES ON DAVILA című esszesorozatát (ÉRTEKEZÉSEK DAVILÁRÓL – egy XVII. századi olasz szerzőnek a francia vallásháborúkról szóló műve kapcsán a francia forradalomról szólva), melyre Jef-

erson sajátosan reagált: 1791 nyarán azzal üdvözölte Paine AZ EMBER JOGAI című munkájának amerikai kiadását, hogy bizony szükség van rá az újonnan megjelent „politikai eretnekségekkel” szemben – értve ezalatt Adams általa monarchistának minősített nézeteit. (THE ESSENTIAL JEFFERSON. Szerk.: Albert Ford. New York, Collier Books, 1963. 303–304.) Minderre meglett volna a lehetőség és a teljesség kedvéért a szükség is a tömet vége felé, ott, ahol (számomra, talán tematikai elfogultságom miatt kissé szűkszavúan) Hahner Jeffersonnak a Burke–Paine-vitával kapcsolatos attitűdjéről szól. Megítélésem szerint sem Jefferson eredetisége, sem a dolgozat egységessége nem szenvedett volna csorbát, ha a szerző több figyelmet szentel e szervesen ide tartozó témának.

A tárgy efféle elszigetelésének jelei és következményei itt-ott a könyv gerincét képező fejezetekben – a Jeffersonnak a francia forradalomban játszott szerepét tárgyaló második és a forradalom Jefferson gondolkodására gyakorolt hatását taglaló harmadik részben – is megmutatkoznak, itt azonban bőségesen kárpótolnak a lendületes elemzések, melyek jól szolgálják a fentebb összefoglalt alapkoncepció kidomborítását. Élvezettel olvastam Jefferson az „előforradalomhoz” való viszonyának bemutatását a „revizionista” történetírás tükrében. Figyelemre méltó, hogy Jefferson szerint a franciák számára az angol rendszer utánzása a lehetséges optimum (55., majd 65.); itt ismét úgy érzem, többértévé válna az elemzés, ha kiterjedne a korabeli brit kommentátorokkal való kézenfekvő összevetésre. S Jefferson forradalomfogalma (62.) kapcsán jegyezzük meg: miközben a kérdéses mondatok megfogalmazásának időpontjában még valóban az ő felfogása az elterjedt (a forradalom mint felülről irányított alkotmányos átalakulás), Simon-Nicolas-Henri Linguet *Annales politiques* című lapjában 1777-ben már körvonalazódott a forradalom mint a társadalom válságos állapotában, történelmi sorsfordulón bekövetkező erőszakos változás fogalma is.

Az értekezés lendülete nem törik meg az „előforradalomról” a „nagy napokra” áttérve sem. Plasztikus képet kapunk arról, hogyan alkalmazza Jefferson a bizonyos mértékű erőszaknak a köz üdvével való összeegyeztet-

hetőségéről vallott eszméit a francia forradalom kibontakozásának megfigyelőjeként. Színes epizódok – a Mirabeau–Necker-affér, a Palloy és Latude kapcsán elbeszéltek anekdoták stb. – sora tarkítja annak bemutatását, hogy Jefferson hogyan ringatja magát a kezdeti lépések idején „a forradalomnak (viszonylag békésen) vége” illúzióba (68.); hogyan őrzi meg optimizmusát akkor is, amikor ezzel az illúzióval a Bastille ostroma utáni napokban leszámol (75.); s hogyan vezeti el az események sodra odáig, hogy az amerikai forradalomra visszavetítve is elfogadja a történelem tiszta lappal való újrakezdésének gondolatát, és ellenségképeket kreálva maga is a „forradalmi pszichózis” tüneteit produkálja (100–102.).

Ezt az ívet indokoltan szakítja meg a dolgozat szerkezetének egyetlen nagyobb kitérője, hogy a jognyilatkozatok problémája kapcsán a legendás Jefferson–La Fayette viszonyt érdemének megfelelően tárgyalja. Itt a két személy és pálya érdekes összehasonlításán kívül különösen kiemeltem a szerző mértéktartását. Tárgya iránti nyilvánvaló és jó értelemben vett elfogultsága ellenére, a kontrollanyag okos mozgatásával Hahner elutasítja azt az ismert nézetet, hogy „Jeffersonnak La Fayette személyén és tervezeteim keresztül igen nagy befolyása volt a világtörténelem egyik leghíresebb jognyilatkozatának megfogalmazására” (93. k.). Igaz, előbb a hasonlóságokra céloz (88.), de nem túl meggyőzően: az „elidegeníthetetlen” jelzőt aligha csak e két személy alkalmazta a jogok bizonyos körére, s La Fayette kifejezése, a „jólét keresése” még akkor sem feltétlenül konkrétan a FÜGGETLENSÉGI NYILATKOZAT-nak a „boldogság keresését” alapvető jogként deklaráló bekezdését idézi, ha az utóbbit (*happiness*) ez esetben inkább boldogulásnak kellene fordítani.

A forradalom Jeffersonra gyakorolt hatását tárgyaló 3. rész egészében véve szellemesen és szemléletesen mutatja be, miként cserélődnek fel átmenetileg a fősúlyos gondolkodásának prioritásai: önmagával vitatkozva korábban pragmatikus énje rendre felülkerekedett az álmodozón, most a forradalom „rendkívüli élménye... felszínre hozta személyiségének radikális, anarchista, utópista vonásait” (123.). A rész végére érve valóban úgy érezhetjük – s itt az eredeti „hipotézist” idézem –, hogy a forradalom tükrében többet

tudtunk meg Jeffersonról, ahogy a józan Jefferson metamorfózisának fényében több megértéssel viseltethetünk a forradalmárok magatartása iránt is. (126.) Ami a holtak és a meg nem születettek tulajdonra és egyebekre vonatkozó jogainak és autoritásának semmissége nyilvánítását illeti (117. kk.), a forráskezelés itt kételyeket ébreszt bennem. Thomas Paine ilyen értelmű mondatai 1791-ben valóban egészen konkrétan Burke-nek ríposztóznak. Nem vagyok meggyőződve róla, hogy érdemes arra célozni, netán Jefferson hatását tükröznék: a Jefferson és Paine közötti szoros kapcsolat ellenére nem biztos, hogy kettejük között a probléma ebben a formában felmerült – az előbbi híres mondatai nem voltak publikusak, s nem az utóbbihoz intézett dokumentumokban találhatók.

A kötetet záró 4. rész – TÁVOLODVA A FORRADALOMTÓL – a korábbiaknál szikárabb, bár itt is akadnak kiemelkedően sikeresen exponált rész kérdések, így a francia forradalom problémájának a Jefferson–Hamilton konfliktusban való megelevenedése (129. kk.). Talán a forrásanyag természete okozza, hogy ez a fejezet fragmentált, epizódszerű: hazai elfoglaltságai, kötelezettségei nyilvánvalóan megnehezítették Jefferson számára, hogy folyamatosan lépést tartson az eseményekkel. Ezt elfogadva is maradnak olyan kérdések az olvasóban, melyek lényegesek a dolgozat koncepciója szempontjából. Itt lenne a helye az Adams forradalomkritikájával folytatott, már említett polémia bemutatásának (akár egyfajta „republikánus háromszög” felrajzolásának formájában: míg Jefferson a monarchizmussal való kacérkodást, Hamilton a föderalizmus diszkreditálását vetette Adams szemére). S ha Jefferson mindössze olyan kurtán reflektált a Burke TÖPRENGÉSEK-je által a csatorna mindkét partján elindított, majd attól elszakadó forradalomvita főbb írásaira és alakulására, ahogyan olvashatjuk (129.), akkor vajon mennyiben állja meg a helyét az a benyomásunk, mely szerint a forradalom élete végéig meghatározó élménye volt? De tekintsük mindezeket olyan, a további kutatást ösztönző kérdéseknek, melyek minden értékes könyv kötelező penzumához tartoznak. Hahner Péter új köteté az eszméletörténeti kontextusteremtéssel kapcsolatban megfogalmazott hiányérzetem ellenére ere-

deti forrásfeltáráson alapuló és egy eredeti koncepció mellett következetesen érvelő, igen értékes munka. Gördülékeny stílusa miatt akár egyvégtében elolvasható, így használati értékéből nem von le, hogy a kiadói szerkesztő a tartalomjegyzékbe elmulasztotta belefoglalni a részek és fejezetek oldalszámait...

Kontler László

LEHETETLEN HISTÓRIA

Alekszandr Etkind: A lehetetlen Erősza. A pszichoanalízis története Oroszországban. Fordította Bratka László, Kiss Ilona, M. Nagy Miklós és Szőke Katalin. Európa, 1999. 656 oldal, 2800 Ft

A pszichoanalízis historiográfiája az elfojtások és az elfojtások tudatossá tételének története. A mélylélektani történetírás középpontjában a mai napig Ernest Jones brit pszichoanalitikus rövidített formában magyarul is megjelent SIGMUND FREUD ÉLETE ÉS MUNKÁSÁGA című munkája áll. Freud „félhivatalos” életrajzában a szerző nem kevés érdeme mellett évtizedekre megszabta, hogy mi az, ami a pszichoanalitikus történetírásban elfojtásra érdemes. Könyve freudi személyiségközpontúságával együtt járt a pszichoanalitikus mozgalmiság és a specifikusan osztrák, bécsi légkör viszonylagos elhanyagolása, a pszichoanalitikus disszidensek (Adler, Jung, Stekel, Reich, bizonyos fokig Ferenczi Sándor) háttérbe szorítása – és mindannak figyelmen kívül hagyása, ami nem kapcsolódott a mélylélektani mozgalom fő szintereihez (vagyis Ausztriához, Németországhoz, Nagy-Britanniához és az Egyesült Államokhoz; Budapest mint Ferenczi Sándor működésének szintere nem kapta meg Jonestól a fő szintér pozícióját).

Évtizedekig tartott, mire a pszichoanalitikus történetírás úgy-ahogy egyenjogúsította magát a jonesi teljesítmény súlya alól. Oroszországgal és a Szovjetunióval kapcsolatban a tudományos közvélemény azon a felületen és alapjában hamis véleményen volt, hogy sokat ígérő kezdetek után a bolsevikok szétzúzták

a pszichoanalitikus tevékenység kereteit, így az orosz-szovjet pszichoanalízis nem vált jelentős ágává a nemzetközi mélylélektannak. Ami a részleteket illeti, az érdeklődés csak a nyolcvanas években élénkült meg; de a szerzők akkor is utaltak a források tanulmányozásának nehézségeire.

Alekszandr Etkind 1994-ben megjelent, regényszerűen érdekes, de esszéisztikus stílusban megírt és most magyarra lefordított könyve revelatív munka. Természetesen a Szovjetunió szétbomlásának kellett bekövetkeznie ahhoz, hogy megszülethessék – ez azonban nem kisebbíti a szerző érdemét. Kiderül belőle, hogy az orosz pszichoanalízis kezdetében sokkal jelentősebb, kora szellemi életére nagyobb hatást gyakorló volt, mint ahogy évtizedeken keresztül hittük. Ami pedig a bolsevizmus és a pszichoanalízis kapcsolatát illeti, az is bonyolultabban alakult, mint gondoltuk volna. A harmincas évektől kezdődő szembenállás elfedi, hogy a tízes-húszas években komoly szimbiózis létezett: a pszichoanalízist az 1917-ben hatalomra jutott kommunista rezsim egy bő évtizedig támogatta és segítette.

Etkind váltogatja a fejezeteket: egy személyiségközpontú részt egy a nagyobb közösséggel foglalkozó fejezet követ. Az előbbieket hősei az orosz birodalomban született Lou Andreas-Salomé (Nietzsche, Rilke és Freud közeli barátja), Szergej Pankejev (a farkasember, Freud betege), Sabina Spielrein (Carl Gustav Jung szeretője, a halálösztön tulajdonképpeni felfedezője), Lev Trockij (az orosz pszichoanalízis gyámolítója) és William Bullitt (moszkvai amerikai nagykövet, Freud szerzőtársa).

A század elején Oroszország élénk kapcsolatban állt Nyugat-Európával, az orosz szellemi elit tagjai magától értetődően utazgattak Oroszország és Bécs, Zürich, Párizs között. Freud hatásának útját Nietzsche egyengette: a hétköznapi élet megvetése, az emberi természet átalakításának vágya – ahogy Etkind bebizonyítja – az orosz értelmiség sajátja volt. Mindez persze a pszichoanalízis félreértéséhez és eltorzításához vezetett; ugyanakkor meggyőzők azok a párhuzamosságok, amelyek Etkind az orosz modernizmus (elsősorban a szimbolizmus) és a mélylélektan között felmutat.

Ez magyarázza a pszichoanalízis iránti bolsevik rokonszenvet is. (Bizonyára sok olvasót

meghökken Etkindnek az az állítása, hogy nem kevés bolsevik értelmiségi Nietzsche-től jutott el Freudig.) Alapvetően Lev Trockij támogatta az orosz mélylélektant, de rokonszenve széles körű támogatásra talált. A moszkvai pszichoanalitikus gyermekotthon növendékei között ott volt Sztálin fia, Vaszilij is. Úgy tűnik, hogy a szovjet-orosz pszichoanalízis letűnésének egyik, bár korántsem egyetlen oka Trockij veresége volt.

A másik fontos tényező a tudattalan fogalma iránti egyre jobban felerősödő hivatalos gyanakvás lehetett. A bolsevizmus hosszú távon képtelen volt elviselni, hogy az emberi személyiségnek létezik egy nehezen vagy egyáltalán nem ellenőrizhető, tudattalan része is. Ezt Sztálin a nyelvtudományról szóló késői tanulmányában – ahogy Etkind utal rá – meg is erősítette. *„Bármilyen gondolatok születnek is az ember fejében, és bármikor születnek is – írta Sztálin –, csak és kizárólag nyelvi anyagban képesek létezni, nyelvi terminusok és kifejezések alapzatán. Nyelvi anyagtól szabad, meztelen gondolatok [...] nem léteznek.”* Az ambivalencia azonban sokáig megmaradt: erre utal a mélylélektan hatása Ejzenstejn sztálinista filmjeire, mindenekelőtt a RETTEGETT IVÁN-ra, amelyet Etkind zseniálisan feltár (a gyermekkori trauma mint a későbbi kegyetlenség kórokozó tényezője; a tömeg erotikája).

A pszichoanalízis iránti bolsevik ambivalencia tükröződik Max Eitingon életútjában és tevékenységében. Eitingon nevét régóta ismerték mindazok, akik a mélylélektan történetével foglalkoztak. A német orvos Freud közeli hívének és barátjának számított, tagja volt a pszichoanalitikus mozgalom tevékenységét irányító titkos bizottságnak. Mint egy Szovjet-Oroszországból behozott nemes szőrmékkel kereskedő vállalkozás társtulajdonosa, anyagilag támogatta Freudot és a pszichoanalitikus mozgalmat. Palesztinába menekült a nácik elől, és ott is halt meg.

A nyolcvanas években merült fel és erősödött meg a gyanúja annak, hogy Max Eitingon szovjet ügynökként tevékenykedett. Testvére, Leonyid a szovjet titkosszolgálat több titkos (és piszkos) hadműveletét irányította, és ezekben öccsét is bevonta. A szőrmé-vállalkozás szovjet-orosz titkosszolgálati fedőszervezet lehetett. Max Eitingonnak része volt Jevgenyij Miller tábornoknak, a fehér-emigráció kiemelkedő figurájának elrablásá-

ban. *„Nincs olyan elmélet – szögezi le Etkind –, amely segíthetne abban, hogy megértsük, miként tudta az a Max Eitingon, aki szerette Freudot és az viszonzta érzelmeit, aki a pszichoanalízis bonyolult tudományában sikereket ért el, aki mindig az előtérben volt, s akit kifinomult és jól nevelt emberek vettek körül – miként tudta lelkében összeegyeztetni az egymással annyira összeegyeztethetetlen motívumokat.”*

Sabina Spielrein története nem kevésbé izgalmas. A gazdag rosztovi zsidó kereskedő-családból származó lány Svájcban tanult, és Zürichben kezelőorvosa, Carl Gustav Jung szeretője lett. Ez a kapcsolat Freud és Jung viszonyában is döntő szerepet játszott. Később Spielrein Bécsben megismerkedett Freuddal, és része lett a halálöszton felfedezésében. Azután visszatért Oroszországba, egy ideig a szovjet-orosz pszichoanalitikai mozgalomban tevékenykedett, de megkeseredve hamarosan visszavonult szülővárosába. Élete egyhangú nélkülözésben telt, iskolaorvosként működött. Bátyját letartóztatták és kivégezték. Amikor a németek elfoglalták a várost, Sabina nem menekült el előlük; két lányával együtt a zsinagóga falánál lőtték agyon. Ezt Etkind a halálösztonnel hozza összefüggésbe; úgy véli, Sabina Spielrein emiatt nem tudta elképzelni, hogy a németek árthatnának neki – egyszerűen nem hitt a szovjet propagandának.

Mihail Bulgakov neve természetesen ismertebb, mint Sabina Spielreiné, de a pszichoanalízis és a bulgakovi oeuvre közötti kapcsolat feltárása Etkind komoly érdeme. Az összekötő kapocs William Bullitt moszkvai amerikai nagykövet, akire a pszichoanalízis komoly hatást gyakorolt, aki közös könyvet írt Freuddal, és aki Bulgakovot is jól ismerte. A MESTER ÉS MARGARITA létrejötté és tartalma elképzelhetetlen Bullitt személye nélkül, „a sátán báljának” példaképét az amerikai nagykövetségen rendezett látványos fogadás szolgáltatta. A regény pszichológiai háttere pedig – ahogyan Etkind meggyőzően bizonyítja – elképzelhetetlen a pszichoanalízis sokszorosan átszűrűt, finom befolyása nélkül.

A MESTER ÉS MARGARITA azonban már a harmincas években jött létre, amikor a pszichoanalízis szitokszóvá vált a Szovjetunióban és a kommunista mozgalomban. Otto Juljevic Smidt, a korai szovjet pszichoanalízis kulcsfigurája óvatosan, de határozottan

visszavonult a sarkkutatáshoz és a NAGY SZOVJET ENCIKLOPÉDIA szerkesztéséhez; a korábban pszichoanalitikus beállítottságú Alekszandr Lurija hazugságvizsgáló gépet próbált bütykölni Andrej Visinszkijnek, a nagy perek ügyészének; a mélylélektan hatását mutató, hosszú ideig befolyásos pedológiát párthatározat ítélte el.

Etkind nem tárja fel a pszichoanalízissel lenes filozófiai irodalom részleteit (pedig erről szívesen olvastunk volna többet is), AZ ÉRTELMISÉG ELLENÁLLÁSA című fejezetben azonban részletesen szót ejt Bahtyin pszichoanalízis-kritikájáról (Etkind értelmezésében a kor egyetlen színvonalas mélylélektan-bírálatáról, amelyet a pszichoanalízissel folytatott dialógusnak minősít), valamint Eizenstejn és Zosczenko némileg rejtett, de határozott ragaszkodásáról a mélylélektanhoz. Úgy véli, hogy a súlyosan neurotikus Zosczenko hűséges maradt a pszichoanalízishez, és évtizedeken át folytatott önanalízise megóvta attól, hogy összeroppanjon, amikor Zsdanov 1946-ban megsemmisítő támadást intézett ellene és Anna Ahmatova ellen.

Harmat Pál

TALÁLTAM EGY KÖNYVET

Az írástudó

Hegedüs Géza: Az írástudó. Történelmi regény I–II Szépirodalmi, 1964. 490+402 oldal

Hegedüs Géza (1912–1999) halálának hírére elővettem ezt a régi regényciklusát. Sok regényét olvastam, s ez maradt meg leginkább emlékezetemben. Ő maga – legalábbis majd' negyven évvel ezelőtt, amikor kiskamaszként ilyesmikről beszélgettem vele – AZ ÍRÁSTUDÓ-t tartotta legfontosabb művének. Később talán már nem gondolta így, s lehet, hogy fontosabbá vált számára balzaci mintájú, saját koráról szóló, egyre terebélyesedő regényciklusa, az EURÓPA KÖZEPÉN. Én kitartottam AZ ÍRÁSTUDÓ mellett.

Ez a könyv hosszú ideig készült: AZ IS-TENTELEN KULIN BÁN 1947-ben jelent meg, A MINDENTUDÁS VÁROSA 1949-ben, AZ ARANY-

PECSÉT 1953-ban, s a különböző közjátékokkal és egyéb hosszú részekkel kiegészített teljes regényfolyam 1956-ban.

Nem csalódtam. A könyv nem avult el, ma is betölti klasszikus retorikai céljait, azaz tanít, szórakoztat és megindít. Jól formált, fordulatos történetben beszéli el a magyar (és világ-) történelmet 1200-tól több mint negyven éven keresztül. Hősét, Miskolcz nembéli Pó-sát elvezeti Imre király csepeli udvarába, a délvideki bogomil eretnekek közé, a párizsi egyetemre, majd vissza II. Endre budai udvarába, a pannonthalmi apátságba, hogy végül IV. Béla alatt az ország újjáépítésében vállaljon szerepet. Velencei, balkáni, halicsi és karakorumi közjátékokkal tekint ki a világpolitikára. Figuráját beleszövi nagy eseményekbe, a párizsi egyetem autonóm testületé válásába, a bizánci latin császárság balul sikerült balkáni kalandjába, az Aranybulla kibocsátásába, a tatárjárásba, s összehozza jelentős történelmi alakokkal, így Albertus Magnusszal, Robert de Sorbonnal, Fülöp Ágost francia uralkodóval, Courtenay Péter latin császárral, a magyar királyokkal s más, valóban létező magyar történelmi alakokkal.

A közismerten mindentudó, mert rendkívüli emlékezőtehetségű és az olvasás gyönyörűségét a legtöbbre tartó író különösen kezéhez álló témát választott, hiszen valaha az Árpád-házi királyok büntetőjogáról írt jogászdoktori disszertációt. S a munkaszolgálatos gyehehnából visszatérő, történelmi érdeklődésű ember erős analógiát érezhetett a tatárjárás és a világháború utáni helyreállítás feladata között. Főalakjának *nevét* egyetlen adat őrizte meg egy 1222-es oklevélen, miszerint Nána fia Pósa volt ez időben (az Aranybulla évében) az udvarispán. A középkori értelmiségi, a romantikus szerelmes, a középszerű hős, aki kevésbé formálójá, mint tanúja az eseményeknek, ebből a névből származott, követve a történelmi regények hosszú sorának mintáját, de világlátásának jellegzetességeit az író kölcsönözte neki, nemegyszer saját képzelte önarcképének vonásait ruházva rá. Hegedüs majd' minden regényében van egy önképét hordozó mellék- vagy főalak.

Mivel az író számára fontos a történelmi hűség, az előzékeny liberalizmus szellemét nem is olyan könnyű becsempészni e középkori történetbe. S mivel kommunistának tud-

ta magát, ezt a kezdetben csak belső hitre alapuló, de a regényfolyam későbbi darabjainak keletkezése idején már zord külső elvárást is jelentő világnézetet sem lehetett könnyű a liberális kedéllyel és szellemmel összhangba hozni. (Igaz, ami igaz, az első kötet erősebb, mint a második, és az Aranybulla kibocsátásának történelmi értelmezését több kifogás érheti, mint a bosnyák eretnokségét vagy a párizsi egyetemalapítását.) Hegedüs Géza későbbi regényeinek *jovalításából*, az ellentétek jóindulatú, könnyűkezü feloldásából (amely személyiségében is visszatükröződött, és elragadóvá tette), néhanapján elfedéséből itt még nincs semmi, hanem komoly küzdelem folyik a történelem, a világnézet és az alapvető beállítottság összeegyeztetésére.

A megoldásnak számára a *veritas duplexek* létrehozása mutatkozik. Történelmi magyarázósémája is – nem erőltetetten, hanem a bőséggel áradó mesébe ágyazva – erre alapul. Az elesetteknek, a föld népének igazságát a végeken a bogomilok képviselik: az igazsággal, az igazságos, gonosz Istennel szemben a jó Istenhez fellebbezve. A történelmi haladás igazságát a centrumban a bárókál és a legtöbb főpappal szemben a király hívei, az abszolutizmus előkészítői képviselik. Ez az igazság aztán újabb *veritas duplexekre* bomlik; erény, észtehetség, bátorság, a veszély józan előérzete nem az egyik oldalon gyülekezik, s a másikon mindennek hiánya; a „jók” néha rosszak, a „rosszak” néha jók. Hegedüs Géza romantikus hajlamait relativizmusa helyesbítette, a nagy gonoszok elképzelésére és megformálására pedig, úgy látszik, alkatilag képtelen volt. Mindenkinék megmutatni a maga igazságát: ez a regénynek igen megfelelő álláspont. Hegedüs vérbeli regényíró volt, ha nem is a legkorszerűbbek közül való.

Pósa maga a sokféle igazság keresztútján áll, s nemcsak nevelődésének idején, hanem egész életében. A meggyőződés szilárdságának hiányát a derekasság, a jóindulat és a ritkaságértékű elsajátított műveltség pótolja. Ebből egyrészt karakterének bizonyos passzivitása következik (ami tanúságtételre kivált alkalmassá teszi), másrészt viszont sugározza megteremtőjének meggyőződését a meggyőzések megszilárdításának lehetetlenségéről. Ennyiben az író is „bogomil”: az igazsággal szemben a jóságot választja. A botlás és

bukás sokféle lehetőségét látja az életben, amely iránt határtalanul érdeklődik, de igazi, mély veszedelmet csak egyet lát, a fanatizmust. Még a hősiés, mártíriumra kész fanatizmussal szemben is előnyben részesíti a végszükség esetén eltagadni, hazudni és ezzel túlélni kész okosságot.

Pósa műveltségéből, írástudó voltából következik, hogy megtalálja a szellemi hátorozágát a világnézet-nélküliségének, „tudom, hogy nem tudom” álláspontjának (amelyben egyébként osztozik a regény néhány jelentős, különböző oldalakon álló művelt alakjával, például első szellemi nevelőivel, a halálos elenségekké váló, de valaha együtt diákoskodó Kulin bánnal és Kalán püspökkel). A bogomilokkal rokonszenvezik, de eszméjüket primitívnek találja. Averroesnek a keresztény recepcióban *valóban* megjelenő kettős igazsága jelenti számára a legnagyobb kísértést, valamint Abaelard SIC ET NON-ja (IGEN ÉS NEM), amely ellentétes tudós állítások gyűjteménye. Mindazonáltal a jóság és tisztesség világnézet nélkül, az igenek és nemek közötti dönteni tudás nélkül is a jó oldalakra állítja: szolidáris a szűkölködőkkel, és az ország érdekét nézi a részérdekekkel szemben.

A dilemmának ez a megoldása ha nem is a hős, de a szerző liberalizmusára vall, e fogalomnak a meggyőződésektől való szabadságot hangsúlyozó értelmében, amelyet a közhely úgy fogalmaz meg, hogy felnőtt embernek nincs világnézete, Friedrich Schlegel pedig egy híres passzusában így: „*Liberális az, aki minden oldalról és minden irányban, mintegy önmagától szabad, s ugyanakkor önmaga teljes ember mivoltában hat; aki mindent, ami cselekszik, van és alakul, saját erejének mértéke szerint szentnek tart, és minden élet iránt érdeklődik anélkül, hogy korlátolt nézetek folyományaként az élet gyűlöletére vagy lebecsülésére ragadtatná magát.*”

Géza bácsi e világnézet nélküli világnézet megtestesülése volt – nyájassággal és kedélyességgel e szavak komolyságát is kissé enyhítő megtestesülése. S a jól nevelt fiatalemberben is (egyik önéletrajzi kötetének címeiben nevezi így magát) ez készült, noha még a fiatalság komolyságával.

Az egészséges és, hogy úgy mondjam, jóízű kételkedésnek azonban megvoltak a határai. Az író nem kételkedett a tudás, az „írás-tudás” hatalmában, és abban sem, hogy segítséggel fel tudja idézni a régi kor árnyait,

s el tudja mesélni egy érdekes történetben a történelmet, *úgy, ahogy volt*. S valóban, annak, ami volt, egy változatát jó arányérzékkel, lendületesen és ügyesen elmesélte. Kissé régmódúvá az tette Hegedüs vállalkozását, hogy a történelmi relativizmus, amely uralkodik a történeten belül, nem terjeszkedik ki magára a történetre. Bizalma az elbeszélés, a történetmondás sérthetetlen talapzatában, az objektive megérthető hagyományban a komoly szórakoztató irodalom regiszterébe utalta műveit, melynek legfőbb célközönsége – valaha így mondták – a művelt ifjúság lett. Osztozott ebben olyan titánokkal, mint az atya-Dumas, akihez – szellemi falánkság, páratlan munkabírás és termékenység, színes képzeletlőerő, fordulatos meseszöveg és még a néharkori pongyolaság, hanyagság tekintetében is – még inkább hasonlított, mint imádott Jókaijához, noha persze a naivitás amaz igazi nagyságát, amely Dumas-t egy évszázaddal korábban jellemezte, nem közelíthette meg. De a magyar középkori regényciklus semmivel sem rosszabb, mint Robert Merle XVI. századi regényciklusa, a FRANCIA HISTÓRIA.

A vérbeli regényíró csöppet sem költő. Hegedüs Géza ugyan verselt, de versei didaktikusak, prózaiak. Mindig tanítani akartak, hol valami tudnivalóra, hol életvitelre, hol éppenséggel a költői mesterségre. Prózájának sem volt poézise; a mindennapiságtól a történetiség oldozta el – minden történet és minden történelem benne. A történelmi események racionalizálhatók. Nincs helye a mítosznak.

Igaz, ha lehet, elkerüli az ütközést. Bánk bán összeesküvését és királynőgyilkosságát – mely Katona József drámája nyomán máig élő nemzeti mítosszá vált – Pósa csak hírből hallja, mert abban az évtizedben Párizsban van. Ezzel a történet színes epizódmatériát veszít, de cserében Bánk semleges peremszerelő marad, s a távoli esemény mérlegén Gertrúd protekcionizmusa szinte kiegyenlíti Bánk oligarchikus fellépését, amely pedig a regény középpontjában a legfőbb rossz.

Részben hasonló, részben eltérő okai lehetnek egy másik mítosz kikerülésének, Anonymusénak. A névtelen jegyző és műve a magyar mítosz máig ható része, tudatosan fordult hozzá Vörösmarty és Arany, vissza-

cseng Ady „*Góg és Magóg fia vagyok én...*” sorában, de még József Attila „*Árpád és Zalán*”-jában is, és Ópusztaszer manapság fölmelegített kultuszának ő az egyetlen hivatkozási alapja. S minden bizonnyal Pósa kortársa volt: különös, hogy híre sincs a regényben. Ennek legfőbb oka szerintem az, hogy Hegedüs arra készült: maga Pósa lesz Anonymus, nevet ad a névtelennek, a magyarok cselekedeteit felidéző regény főhősével íratja meg a magyarok cselekedeteinek regényes krónikáját, s ezzel racionalizálja a mítoszt. Amikor több mint négy évtizeddel később Jókaihoz hasonlóan elmesélte a magyar történelmet (MAGYAR SZÁZADOK. A MAGYARSÁG ÉS A MAGYAR KULTÚRA TÖRTÉNETE A HONFOGLALÁS-TÓL NAPJAINKIG, Trezor Kiadó, 1996), akkor AZ ÍRÁSTUDÓ koráról szóló fejezetben a GESTÁ-t „*történelmi regénynek*” nevezte, s ezzel Anonymust mintegy elődjének tekintette.

„*P. dictus magister...*” („*Mesternek mondott P. ...*”) – így kezdődik a GESTA HUNGARORUM, s két és fél évszázad névfejtő találgatásaiban a Péterek és Pálok mellett a Pósa (Pousa) név is fölmerült. Hegedüs Pósjája magisteri címet kapott a párizsi egyetemen, ahol Anonymus is elnyerhette a magisterséget. Igaz, Pósa sem III., sem IV. „*néhai, jó emlékü, dicsőséges Bélának, Magyarország királyának*” nem lehetett a jegyzője, mert a királyi udvarban négy évvel az előbbi halála után mutatkozott be, az utóbbi halála idején pedig – ha megérte – körülbelül kilencvenévesnek kellett lennie. És még Hegedüs Géza is csak nyolcvanhárom volt, amikor elregélte egész történelmünket. Ilyen módon sejtlemem mellett és ellen is szólnak argumentumok. Mindenesetre a történet szerint Pósa – bukása és állapotos felesége meggyilkolása után – Pannonhalmára megy, azzal a szándékkal, hogy életét névtelenül, könyvek másolásával tölti. Az apát is e szavakkal fogadja be: „*Névtelen barát leszel.*” (Ebből az anonimitásból a mese szerint van visszatérés a névhez: Pósa húsz év múltán, a mongol inváziót a sérthetetlen maradt megerősített apátságban vészelve át, kilép a kolostorból, és felajánlja szolgálatait a királynak.)

Kétségtelen: a GESTA tendenciája nem illett bele a regény történelmi sematikájába, pontosabban csakis az ellenoldalon. Anonymus a fő nemzetségek genealógusa, kiváltságaik és hatalmuk historizáló megalapozója

volt – gyakorta tudós hamis mesékkel. Ismétlődő lekezelő fordulata, „a parasztok hamis meséi”, sem illene Pósa szájába. Az is lehet tehát, hogy Hegedüs Géza Anonymus egy változatát teremtette meg. Mondhatnám, hogy a reakciós névtelen jegyző helyett megálmodta haladó ikerpárját.

De nem ezzel a kissé fanyar megjegyzéssel szeretném befejezni recenziómat. A kamasz, aki voltam, az írástudás becsületét tanulta AZ ÍRÁSTUDÓBÓL s Géza bácsi életének szeretetre méltó példájából.

Radnóti Sándor

A HOLMI POSTÁJÁBÓL

A FILOLÓGIA BOSSZÚJA II

Gadamer esete a pietista hermeneutikával – még egyszer

„...csupán a rövidlító hermeneutikust utasítom vissza, [...] aki az ellenség ütötte kicsiny részt csak úgy tudja befoltolni, hogy máshol jóval nagyobb falomlást idéz elő a saját kezével.”

(G. E. Lessing: AXIOMATA [1778])¹

(Egy kis ontikus az elrejtetlenségben) A FILOLÓGIA BOSSZÚJA címmel tanulmányt közöltem a *Holmiban*,² amelyre bírálat érkezett ONTIKUS KRITIKA ÉS ONTOLÓGIAI KRÍZIS címmel.³ Ahhoz képest, hogy írásom a szerző szerint „nem elég radikális, hogy magára vonja az ontológia figyelmét”, felettébb meglepő ez a buzgalom. Ám ha valakinek közel egyivnyi terjedelem kell ahhoz, hogy egy kritikát lényegtelennek minősítsen, annak vagy az önismeretével, vagy az őszinteségével van baj. Nehéz lenne tehát erre az írásra felelnem, hiszen a válasznak a szerző lelkivilágával kellene foglalkoznia, amihez nekem semmi indítatásom nincs. Mentségemre, „az ontológia” sem várja válaszat, hiszen legfontosabb mondandója, hogy alkalmatlan vagyok a vitára, vagy az ő bikkfanyelvén: „nem tudok vitapozíciót teremteni ontológiai ihletettségű szellemi kezdeményezésekkel”. Ha nem, hát nem.

A vitaképtelenség azonban nem csupán az

én jellemvonásom, hanem valamilyen homályosan körülírt „kritikai szemléletmódé”. Személyem csak példázza ezt az „ontikus” gondolkodásmódot, szemben a mélységesen mély „ontológiai krízissel”. Nem mintha ezért megvolnék sértődve. Ellenkezőleg. Furcsa volt látnom a KISBALI GADAMER-KRITIKÁJÁNAK IGAZSÁGFOGALMA vagy éppen A KISBALI-FÉLE GADAMER-ÍRÁS KRITIKAI JELLEGÉNEK MIBENLÉTE című fejezetcimecskéket. Gyönyörűek! Mi más ez, ha nem a Kisbali-kutatás kezdete! Igaz, mindez kicsit úgy hangzik, mintha már meghaltam volna, ami persze önmagában még nem akadályozhatja meg a válaszadásban. Az ontológiai ihletett ontológus azonban egy azonosítható beszéd- és gondolkodásmód nevében és képviselőként fejt ki álláspontját. A *Holmiban* megjelent írásomban viszont (és ezt nem büszkén, inkább szomorúan mondom) én csakis a magam nevében beszéltem. Nem bízott meg senki, s ami fontosabb: nem is tudom, kiket képviselhettem volna. Talán „a maguk értelmére támaszkodni merő”⁴ olvasókra számíthattam, de hát ők épenséggel nem szorulnak képviselőre. Legfeljebb a XVIII. századi racionalista, protestáns történeti bibliakritika rejtett apológiája róható fel nekem, de e beismeréstől oly sokat nem remélhetek, hiszen e protestáns, s teológus nem vagyok, és manapság a protestáns teológusok sem protezsáltjaimra esküsznek. Abban a vitában tehát, amelyet szekták és oskolák szembenállásaként hangszerelnek, nem tudok részt venni.

Akkor sem, ha valóban rossz a véleményem az írásban tükröződő „ontológiai ihletettségű gondolkodásmódról”. Ez azonban nemcsak teoretikus, hanem inkább *ízlésbeli* kérdés. Izgalmasabb és kifejezőbb szitokszavakat várok például, mint az „ontikus” vagy a „metafizikai”. S fülemnek is túlságosan hangos a füttyörészés, ha egy filológiai kérdés tisztázásához „az igazságba mint elrejtetlenségbe (Unverborgenheit)” akarják az olvasót „bevezetni”. Ám tegyék, noha sosem értettem, honnan merítik a vezetés bátorságát. (Az ihletettséget én – érjen érte bár megvetés – nem tekintem sem ismeret-, sem jogforrásnak.) Egyszerűen csak unom, ha valakinek – mint Mórckának – mindenről ugyanaz jut az eszébe. Ez most éppen az „alétheia”, de egykoron hasonlóan untam az elrejtetlenségükben szintúgy folyton feltáruló termelési viszonyokat is.

(Országok rongya) Egyvalakivel azonban a *Holmiban* közölt írásom feltétlenül közösséget vállalt. Igaz, ez morális közösség, amely eltérő értékbeli és módszertani álláspontok mellett is lehetővé tenné az értelmes vitát. Ez a valaki pedig a „filológus”. A filológus, aki nemcsak, hogy *szeret* olvasni, de mielőtt valamilyen műről *írna*, kötelességének tekinti, hogy a szöveget a kezébe vegye és tanulmányozza – „*megolvassa*”, ahogyan a szegedi „régí magyarosok”, Keserű Bálint tanítványai, barátai és üzletfelei játékosan mondogatják. Az én filológusom ugyanis nem az Ihletettnél hagyományos definícióval körülírt rémalak („*szólani és hallgatni egyaránt gondolkodva képes szemlélő*” – brrr!), hanem hál’ isten nagyon is eleven személy, kedves, idős barátom, a magyar irodalom- és művelődéstörténet iskolateremtő mestere, Keserű Bálint. Hanyagságom az oka, hogy a *Holmiban* elmaradt az utalás: tanulmányom eredetileg az ő hetvenedik születésnapjára íródott. Szégyenlem is rendesen, hogy most kell pótolnom mulasztásomat. Keserű Bálintnál én nem tanultam, csak elvétve foglalkozom olyan témákkal, mint amilyenekkel ő, mégis: őt megismerve értettem meg, hogy a *tisztesség* nem csupán a tudós esetleges jellemvonása, hanem magának a tudománynak a legfontosabb *belső követelménye*.

Az ihletett ontológus nem filológus, s az sem menti őt, hogy nem is akar az lenni. Az azért meglepett, hogy csak gúnyolódva képes szólni a Széchényi Könyvtárban tett látogatásaimról. Igaz, felettébb következetes, hiszen ő maga láthatóan ellenállt az efféle kísértésnek. Emlékeztetnék rá: haragját azzal váltottam ki, hogy rámutattam, egyik pópapájának, Gadamernek, nincs igaza, amikor perdöntő helyen J. J. Rambach INSTITUTIONES HERMENEUTICAE SACRAE című írására hivatkozik. Nos, miközben ihletett bírálóm 27 kézirattaladalon hajtogatja, hogy nem Gadamer tévedett, eközben egyszer sem utal az INSTITUTIONES-re. Lehet-e úgy vitázni egy szövegről, ha az egyik fél még azt is szisztematikusan eltitkolja, hogy ismeri-e a szóban forgó művet? Hiszen már ahhoz is erős önfegyelem kell, hogy az olvasó ne mondja ki elhamarkodottan az ajakára toluló következtetést. Tisztán logikailag ugyanis abból, hogy valaki nem idéz egy művet, egyáltalán nem következik, hogy nem is ismeri.

Bevallom, nekem ennyi már bőven elég lenne, hogy elálljak a vitától. Sajnos, nyomós okok szólnak amellett, hogy mégis megszólaljak. A rossz hír is hír, és még nem érzem magam sem kiöregedett színésznek, sem nyugállományú politikusnak, hogy borzasztóan örülni tudnék neki. Ha közel egy év terjedelemben kitartóan mondogatják, hogy tévedtem, akkor az elfogulatlan olvasókban is komoly kétségek támadhatnak. Kivált, ha esténként egyébként sem Rambachal hajtják álomra fejüket (mellesleg: én sem). Igaz, ha kedvem támadt kicsit meghúzkodni a „*nemzeti táplálékká vált*”⁵ Gadamer – erős akadémiai csoport szimbolikus apafigurája – bajuszát, akkor a könnyen előre látható reakciót is el kell tudnom viselni. Az ontologikus rizsa ilyen kiszerelésben azonban mindenképpen alkalmas az érdeklődők megtévesztésére, ezért ha Ihletettel nem is vitakoznék, az olvasók számára *mégis* összefoglaltam tárgyi észrevételeimet. Szükséges válasz teljesen felesleges kérdésekre, foglalhatnám össze Lessing után szabadon⁶ a helyzetet, de ha valakit zavarna a sok *Aufklärer*, akkor azt is mondhatnám, hogy a további részletes fejtegetéseket Gadamer javaslata indokolja: az értelmezési problémákat fordítsuk át tartalmi kérdésekké, még akkor is, ha nem hiszem, hogy „*a hermeneutika feladata magától válik tárgyi kérdésfeltevésre*”⁷ (IM, 193. o.). *Gadamerrel* ugyanis továbbra is volna vitám.

(Támad az ihlet) A *Holmiban* megjelent írásomban azt mutattam be, miként kreál magának Gadamer egy J. J. Rambachra hivatkozó fantomidézet segítségével sajátos hermeneutikatörténetet, azt a tévhitet keltve, mintha létezett volna olyan – pietista – hagyomány, amelyben *subtilitas applicandi* néven az értelmezés művészetének elkülönült („harmadik”) részét képezte volna az „alkalmazás” Gadamer számára elméleti okokból kitéüntetetten fontos kérdésköre. Az „ontológiailag ihletett” argumentáció szerint viszont én a *subtilitas applicandi* „hangalakot” kerestem vissza a Gadamer által idézett Rambachműben, s abból vontam le súlyos következtetéseket, hogy nem találtam meg a szövegben. Pedig a mű amúgy tele van az applikáció „*gondolatával*”. Ihletett csak azt a tényt hallgatja el, hogy valójában megtaláltam a Gadamer citálta szavakat, igaz, egy másik szöveg-

ben. Egyszerű példán: ha Jancsi azt állítja, hogy a „*Morza kutyánk, hegyezd füled*” sor Kölcssey SZÓZAT-ában található, akkor nehéz lenne őt azzal mentetgetni, hogy az ANYÁM TYÚKJA is felfogható egyfajta – háziállatokhoz intézett – szózatként, s egyébként is van SZÓZAT című vers. Jancsi ettől még lehetne nagyon derék ember, de kiíratnám a gyerekeket abból az iskolából, ahol ő a magyartanár. S még csak most következik a kérdés, hogy ki írta a SZÓZAT-ot, ha nem Kölcssey.

Gadamer tévedése elméletileg azért érdekes, mert a sajátos *pietista* hermeneutika jellegzetességét illusztrálni hivatott idézet a *pietizmussal* határozottan szemben álló szerzőtől származik. Ez a szembenállás Gadamer saját gondolatmenetében is meghatározó, hiszen éppen a történeti bibliakritika racionalistáival szemben fedezi fel magának a pietista hagyományt. KLASSISCHE UND PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK című írásában például arról beszél, hogy az Ernesti-féle történeti bibliaértelmezés nem képes számot adni a SZENTÍRÁS kerügmatis értelméről, hiszen ez nem csupán az Újszövetség íróinak teológiai nézeteit összegzi. „Ezen a ponton ezért a *pietista hermeneutika* (A. H. Francke, Rambach) még mindig különös figyelmet érdemel, amely értelmezésében a megértéshez és kifejtéshez hozzátartozta még az applikációt, így tüntetve ki az »Írás« jelen vonatkozását. Itt egy olyan hermeneutika központi motívuma rejtezik, amely valóban komolyan veszi az ember történetiségét.”⁸ E háttér előtt lesz igazán érdekes, hogy a Rambach-hely mögött a történeti bibliaértelmezés nagy előfutára, Ernesti áll. Már ha Rambach-helyről lehet beszélni.

Az ontológust ugyanis három lökésben éri az ihlet: (a) a „mondatlogika” szerint Gadamer nem is hivatkozik Rambachra, s nekem csak a szemem káprázik. (b) Gadamer nem közvetlenül Rambachra hivatkozik, hanem Morusra, s csak Moruson keresztül Rambachra. (c) Ezen a módon pedig olyan rettenetesen „ismeri” Rambachot, hogy – mint az „egy reflektálatlan dimenzióból” kiderül – Gadamer megalapozottan hivatkozik Rambachra. Nem ártott volna persze, ha Ihletett és Ontológus beszélnek egymással, de azért nincs itt semmi ellentmondás. Jó megoldás például: Gadamer ugyan nem Rambachra hivatkozik, de ha hivatkozott volna rá, biztosan igaza lett

volna, például azért, mert „az igazság adatik [die es gibt <!>] neki”.

(**Szembaj és látomás**) Ad (a): elég sokan szenvednek az enyémhez hasonló szembetegségben. Írásomban kis listát közöltem – Habermastól Ricoeurig – azokról, akik Gadameren keresztül utalnak Rambachra, valamiért tehát úgy érzik, Gadamer mégiscsak hivatkozott a derék teológusra. Vegyes társaság ez, de nem a legrosszabb. S ha mi mindannyian butaságokat beszélünk Ihletettel szemben, én már akkor is csak megmaradnék a „tévelygőknek” ebben a táborában. (Csak hogy lássa az olvasó, én is tudok tekintélyérveket fabrikálni.) Ad (b): előjáróban egy technikai megjegyzés. Ihletett a „235-ös számon hivatkozott, Morustól származó citátum”-ról beszél, ez pedig az első német kiadás számozását követő magyar kiadásban a 218. és a 421. oldalon szereplő 206. idézetnek felel meg. A magyar fordításról lekezelően nyilatkozó Ihletett csakis a GESAMMELTE WERKE német szövegére utal, alaposan megnehezítve ezzel a magyar olvasó dolgát, aki ráadásul sok német kötetben sem fogja megtalálni az inkriminált idézetet, mert – amint ezt A FILOLÓGIA BOSSÚJÁ-ban jeleztem – nyomdahiába következtében torz formában szerepel.⁹ De nyilván megéri így hivatkozni, mert azon túl, hogy megnehezíti az ellenőrzést és ködösít, még előkelő benyomást is tehet. De ha már hosszú német idézetekkel szórakoztatjuk az olvasót, nem árt figyelni. Mivel olyan szépen megemlékezett éles szememről, mégiscsak megjegyezném: Ihletettnél a 15. jegyzettel ellátott német szövegben „Freiheit des Geistes” áll. Ez is szép, de az eredetiben „Feinheit des Geistes” szerepel. S csak azért teszem szóvá, nehogy további „végzetes tévedéseket” fedezzen fel a kifejezést „finomság” szóval visszaadó magyar kiadásban, rémisztő átokformulával: „a Kiszali hivatkozta hivatalos magyar fordításban”. No meg Ihletett érdekében is áll a javítás, hiszen Gadamer, ha tudomást szerezne e félreolvasásról, mindjárt venné elő a prakkert, s okkal, hiszen itt kedves subtilitását éppen a szabadság ronda, felvilágosult fogalmává irták át.

Ihletett többször és nyomatékosan ismétli: „Gadamer Morus (és Heidegger) révén tud az applikáció Rambach hermeneutikájában betöltött jelentőségéről.” Továbbá: „Gadamer Rambach munká-

ját közvetve, Morus összefoglalásában ismeri.” Valójában persze nem tudni, honnan ismeri Gadamer Rambachot. Azt lehet csak tudni, hogyan hivatkozik rá: hol „bevallottan” Moruson keresztül, hol meg közvetlenül. Többnyire az utóbbit teszi. Ilyenkor nyilván látomása támad. Erre az eshetőségre – önmagának ellentmondva – Ihletett külön felhívja a figyelmünket: „*De ismeri [mármint Gadamer Rambachot], hiszen más hivatkozásokkor [sic!] oldalszámot is közöl (WuM, 188.; 17-es lábjegyzet).*”¹⁰ Érdeemes figyelni az argumentumra: ismeri, mert oldalszámot is közöl. Ha én közlök oldalszámot, akkor én is ismerem, amit idéztem? Ihletett szerint nem. 18. jegyzetében azzal gyanúsít meg a sorok között, hogy csak közvetve ismerem forrásaimat, mert „*az OSZK-ban folytatott kutatásaim során*” én is magából Gadamerből és „*a THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE 29. kötetének Rambach címszava alatt közlökéből*” merítettem. Csak köszönettel tartozom a Széchényi Könyvtár segítő-kész munkatársainak, sajnálom, hogy csak bajt hoztam rájuk. Pedig ez ügyben teljesen ártatlanok: katalógusukban ez a ragyogó enciklopédia még ma is csak a 27. kötetnél (a PUBLICISTICA PER PRESSE címszónál) tart. *Horribile dictu*: időnként az Egyetemi Könyvtárban is megfordulok. Ez esetben azonban oda is hiába mentem volna. Tanulmányom először – közel egyéves átfutás után – 1997-ben jelent meg.¹¹ Amikor írtam, legnagyobb bosszúságomra még nem adták közre az enciklopédia Rambachot tárgyaló 28. kötetét, amely csak 1997-ben jelent meg, ezért a benne közlőkre, sajnós, egyáltalán nem „*támaszkodhattam*”. Ihletettnek tehát, noha szépen halad, vannak még lemaradásai a Kisbali-kutatásban. Ezt azért még könnyen megbocsátanám neki.

A hiba Gadamer körül van, aki valóban bevallja, hogy Rambachot „*Morus összefoglalásában ismeri*”, ám ez csak annak bizonyíték, aki Gadamer minden szavát szentírásnak veszi. E beismerést ugyanakkor apologetái helyében nem nagyon emlegetném. A feltételezés, hogy Gadamer feledékeny volt, vagy netán összekeverte a céduláit, merő jóindulatot tükröz. Hermeneutikai méltányosság híján azt is mondhatnánk: megtéveszt. Isten őrizz! De tény: *Gadamer nem ismerheti Rambachot Morus összefoglalásában, mert Morus nem foglalja*

össze Rambachot, kivált nem az INSTITUTIONES-t, s kivált nem a Gadamer által megadott helyen. Morus ott egy árva szót sem szól Rambachról, a nevét meg végképp nem kapcsolja össze a subtilitas fogalmával, ennél fogva – Gadamer állításával ellentétben – nem is értheti azt félre „a felvilágosodás módszereszménye következtében”. Mindezt világosan megírtam A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ban. Ihletett beállításával ellentétben nem csupán az a kifogásom, hogy az idézet nem szerepel Rambachnál, hanem az is, hogy *Morusnál sincs Rambach-utalás. Állításomat egyetlen módon lehetne cáfolni: ha valaki rámutatna arra a helyre, ahol Morus összefoglalja Rambachot, s ráadásul ott azok a szavak állnának, amelyeket Gadamer tőle idéz. Amíg ez nem történik meg, addig én nem tudok mást csinálni, mint fenntartani ezen állításomat, hiszen a bizonyítás terhe itt annak a vállalt nyomja, aki az ellenkezőjét állítja. Ellenőrizni állításomat pedig csak az tudja, aki – ha egyébként nem tartja az éjjeliszekevényén a kötetet – hajlandó meglátogatni a könyvtárat, s kikérni Morus művét. Ihletett ezt nem tette meg, mi több, úgy tesz, mintha nekem csak a közvetlen Rambach-utalással volna bajom, s a közvetett nem. A „másik” hivatkozásról, ahol Gadamer – úgy mond – „oldalszámot is közöl”, csak annyit: az egyáltalán nem „másik”, hiszen ez éppen az a hely – az INSTITUTIONES 2. oldala –, ahol a *sapienter adplicare* szavak állnak, s amelyre Gadamer, mint írásomban megmutattam, Friedrich Lücke kommentárjában (tehát nem Morusnál) bukkant. Summa summarum, ha már Gadamerrel is a hermeneutikai méltányosság gyakorlására volt szükség, mit kellene tennünk Ihletett esetében?*

(Mit állítunk?) A (c) ihletmenet megértéséhez néhány szót kell szólni magáról az applikációról. Gadamer nem azt a szamárságot állítja, hogy a pietisták találták fel az applikációt, s nem is azt a közhelyet, hogy az applikáció szóval jelölt jelenség – az Írás „*épületes hatása*” – fontos szerepet játszik a pietizmusban. Ennél fogva nehéz lett volna *ezek miatt* bírálni őt, bár a jóindulatú sugalmazás szerint ennél fogósabb feladatokkal is megbirkóznék. Gadamer azonban egy „*hermeneutikatörténeti vázlatot*” mutatott be, s nekem ezzel van

vitám. Még egyszer, ígérem, utoljára: „*A hermeneutika régebbi hagyományában [...] a hermeneutikai probléma [...] következőképp tagolódott: a subtilitas intelligendit, a megértést megkülönböztették a subtilitas explicanditól, az értelmezéstől, s a pietizmus ehhez harmadikként hozzáfűzte még a subtilitas applicandit, az alkalmazást (pl. J. J. Rambach). Ez a három mozzanat alkotná tehát a megértés végrehajtásmódjait. Mindháromat jellegzetes módon »subtilitas«-nak nevezték [...].*” (IM, 218. o.) Ehhez képest én azt állítom, hogy (a) a „hermeneutikai problémát” sokféleképpen tagolták a XVI–XVIII. században, de úgy nem, ahogyan Gadamer állítja. (b) A *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* megkülönböztetését éppenséggel Ernesti, a (pietistákkal vitában álló) történeti bibliakritika egyik kezdeményezője vezeti be a XVIII. század közepén,¹² ennél fogva nehezen lehetne a „régebbi hagyomány” eleme. Ha ugyanis e gadameri kifejezés egyáltalán értelmezhető kronológiailag, akkor az a pietizmus fellépése előtti időkre, legkésőbb a XVII. századra vonatkozik. De olyan pietistáknál sem találok a *subtilitas*ra alapozott felosztással, akik kronológiai okokból már ismerhetik Ernestit. (c) Ennél fogva „a pietizmus” ehhez nehezen fűzhető volna hozzá „harmadik tagként” a *subtilitas applicandit*, (d) hiszen a *subtilitas* kifejezést egészen más kontextusban használták. (e) Kiváltképp nem áll mindez Rambachra, akinek emlegetett műve már 1723-ban megjelent. A *FILOLÓGIA BOSSZÚJA* című írásomban röviden bemutattam, hogy – ha nem „hármast” – milyen tagolódású az INSTITUTIONES, s a későbbiekben részletesebben visszatérek erre. Az „applikáció” kifejezéshez mindentől függetlenül roppant izgalmas kérdések kapcsolódhatnak. Igen érdekes a fogalom története a XVIII. század hermeneutikájában, különösen fontos a pietizmus vizsgálatánál. Magam is hosszan foglalkoztam e témákkal, de *írni* sohasem írtam rólok. A *Holm*ban megjelent tanulmányomban sem. Ott csak az érdekel, miként születik és hat egy fantomidézet. Félrevezető ezért úgy tenni, mintha én az applikáció gadameri fogalmát elemeztem volna.¹³ Egyébként is: ha ihletett mindazért el akarja verni rajtam a port, amit *nem* írtam meg, akkor egész életét Kisbali-kutatással fogja tölteni. Ezt pedig senki sem kívánhatja neki.

(Ne lopd el a léniát!) Anélkül, hogy pótolni akarnám, amit elmulasztottam, néhány dolgot jeleznék, csupán az elméleti tétek érzékelgetésére. Az applikáció, az alkalmazás önmagában végtelenül egyszerű dolgot jelent. Ha azt olvasom, hogy „Isten szeme mindent lát, ne lopd el a léniát!”, akkor vagy megértem e felszólítást, vagy nem (például nem tudom, mit jelent a „lénia” stb.). Ha megértetem, megint van (legalább) két lehetőségem. Vagy ellopom a vonalzó, holott *tudom*, hogy nem volna szabad megtennem, vagy nem. Ha nem lopom el, akkor azt vagy azért teszem, mert valamilyen oknál fogva nem áll módomban ellopni (szemfüles a gazdája, már ellopta más stb.), vagy pedig azért nem, mert tudom például, hogy Isten szeme mindent lát. Ez utóbbi esetben mondják azt, hogy *alkalmazom magamra* a „ne lopd el a léniát!” parancsát. Ebben az értelemben minden normatív (például szakrális) szöveg applikációt tétel fel, s arra tart igényt. Valóban, a „ne loj!” bibliai parancsát nem úgy szokás érteni, mintha tulajdonelméleti vita lefolytatására szólítanának fel bennünket. Az érdeklődő, ám *hermeneutice* érintetlen olvasó most emeli fel a fejét: mi a baj ezekkel a trivialitásokkal? Gadamer álláspontját durva leegyszerűsítéssel úgy lehetne jellemezni, hogy ő – amúgy jó okkal – mélyen problematikusnak találja az imént felidézett sémát, miszerint egyszer megértjük a szöveget, másszor meg alkalmazzuk. Feltételezése szerint nincs szó két fázisról: már a megértés elemi szintjén is számolnunk kell a lehetséges alkalmazás szempontjaival. Ezért alapvető szerinte az applikáció fogalma a megértés vizsgálatában. Felismerését Gadamer bonyolult elmélet keretében fejti ki; meggyőződésem szerint nincs igaza. Ám azt, hogy kérdésfeltevése termékeny, csak kevesen tagadták, magam pedig soha nem tettem ezt. Mi több, még hivatkozásainak is igyekeztem utánajárni.

A kutakodás során nem a (tagadhatatlanul jó mulatsággal szolgáló) leleplezés vágya, hanem a történelmi kíváncsiság (tudom, tudom, majd meggyóonom!) vezérelt. Itt már más a helyzet, hiszen míg azon lehet vitatkozni, hogy Gadamer olvasott-e egyes pietistákat, azon már aligha, hogy *a pietisták nem olvastak Gadamert*.¹⁴ Igaz, nem is idézik őt, ennél fogva persze a fenti sémát sem kérdőjelezi meg.

Akármit jelent is náluk az applikáció, a „hermeneutikai problematika” tagolásában fenn tartják a szöveg megértésének mint kognitív vállalkozásnak és a szöveg affektív-praktikus hatásának a megkülönböztetését, mint mindenki a XVII–XVIII. században. Más kérdés, hogy sok képviselőjük számára a megismerés különös, természetfölötti formáját tételezi fel a Szentírás megértése, vagy ha más nem is, a „szív” ellenőrzése alá vonják a megismerést.¹⁵ E megoldásnak is lesznek elméleti következményei, de a hermeneutika szerkezetét nem érinti, legfeljebb annyit kíván meg, hogy valamivel többet kell imádkozni a szent szöveg olvasása előtt. Viszont a Szentíráshoz való – akár elméleti, akár gyakorlati – viszonyt tényleg attól teszik függővé, miként tudják fokozni a szöveg épületes hatását. A szent szöveg életvitelre gyakorolt hatására vagy a prédikációra (az „alkalmazásra”) való összpontosítás azonban önmagában még egyáltalán nem pietista vonás. Az Ihletett citálta rambachi óhajt, hogy „erősüse Isten gyermekeinek a szívét”, bármely felekezethez és irányzathoz tartozó keresztény lelkipásztor, pap megfogalmazhatja, akár *subtiliter*, akár *nem subtiliter* applikál. Aki ezt tagadja, nemcsak nem ismeri, de sérti is a többieket. A pietizmus jellemzésénél azonban az a kérdés, *mi-ben áll* a várt hatás, s *milyen feltételek* mellett következik be. Az ezekre adott feleletekkel lehet megragadni a pietista teológia és hermeneutika sajátos vonásait részint a protestáns ortodoxiához, részint a racionalista vagy a történeti bibliakritikához viszonyítva, hiszen a pietisták maguk is harcos vitákban fejtették ki álláspontjukat.

(Üdvösség és szakirodalom) Az applikáció fogalmával körülírható jelenség elsődlegesen kor-, egyház- és tudománykritikai keretben kap jelentőséget náluk. Úgy látják, hogy az egyház gyakorlatában elvált egymástól a hit hirdetése és gyakorlata, s e szakadás különösen látványosan jelenik meg a Szentírás tanulmányozásában. Az egyetemeken pogány dolgokat tanulnak (ergon), miközben az Ige mellékes lesz (parergon).¹⁶ S ha forgatják is a BIBLIÁ-t, csak tudósok lesznek – „*der Schrift Meister*” – minden lelki haszon nélkül.¹⁷ Pedig az igazi kereszténység nem „*a tudásban, vélekedésben és fecsegésben, nem is a magas speku-*

lációkban” áll.¹⁸ Ez a tudóskodás nem egyszerűen a nevelés, de ártatlan *vanitas* világa, itt egyenesen a Gonosz mesterkedik. A Sátán ugyanis nemcsak a tudatlanságból rakja palotáját, hanem úgy is, hogy „*visszaélnék a tudással*”, ezért emlékeznünk kell: „*Isten országa nem szavakban (és tudásban), hanem az erőben lakozik*”, ahogyan Francke parafrázálja Szent Pált.¹⁹ A pietisták ennélfogva ki nem fogynak a tudós szerzőket szidalmazó, sokszor igen választékos durvaságokból. Egy „ontikusra” még a fejüket sem kapnák fel. E teológusok antiszcientisták – többek között ezért is oly kedvesek a hasonló érzületűl áthatott Gadamernek. A betűfaló szobatudós, a hiábavaló erudíció ostorozásának reneszánsz és posztreneszánsz kultúrkritikai közhelyei Spener és Francke elkötelezett tanítványainál a *személyes üdvözülés* kontextusába kerülnek. Aki sok szakirodalmat nyálaz át, netán minden könyvet olvasott, amelyre hivatkozik, az nem csupán ostoba számár lesz, akivel nem állnak szóba a lányok, de egyenesen a pokolra kerül. (Ami azért nem akadályozza meg az egyetemi karriert befutó pietistákat, hogy százsámra gyártsák a lábjegyzeteket.) Ez a tudás- és tudománybírálat adja tehát az applikáció fogalmát – és nem a „hangalakját” – meghatározó kontextust. A tudós hiúsággal, a magamutogató olvasottsággal szemben a tanultak életbeli alkalmazása a fontos: nem az eszeség, hanem a jámborság, az Istennek tetsző élet. Az igazi teológia „*nem a pusztában vagy szemlélődésben, hanem inkább az akarat és az affektusok kormányzásában áll, amelynek a célja nem a tanítás, hanem a jobbítás*”, mondja A. H. Francke.²⁰ Ezt a jobbítást azonban nem lassú folyamatként kell elképzelni, hanem egy szempillantás alatt bekövetkezett fordulatként, ébredésként, újjászületésként. A megvilágosodás „*hirtelen sugárban éri az embert Isten Igejéből*”.²¹

Mit eredményez mindez a hermeneutikára nézve? Hermeneutika alatt nem *bármit* értek, ami hittel, Szentírással kapcsolatos, vagy előfordul benne a „megértés” szó, hanem azt az *elkülönült*, önálló kérdésekkel, módszertani elvekkel és e metodikai különállás tudatával rendelkező diszciplínát, amely a pietista mozgalom indulásakor alig egy évszázada ugyan, de már létezik. Ez természetesen nem azonos az egyetemes hermeneutika – heideggeri

eredetű – gadameri fogalmával. Az értelmezést történetéről beszélve azonban maga Gadamer sem akarja, hogy a történeti hermeneutikát közvetlenül saját programjával azonosítsuk. Ellenkezőleg, érvelési stratégiájának fontos része, hogy a „*hagyományos hermeneutikával*” szembeállítsa Heidegger vállalkozását (IM, 188. o.). Ezt a hagyományt bírálja, hiszen – úgymond – leszűkíti a megértés „problémahorizontját”, de semmiképpen sem mossa össze az „univerzális” megértéssel. Más kérdés, hogy e hagyomány rekonstrukciója során Gadamer olyan szempontokat érvényesít, amelyek csakis saját elméletéből erednek, s amelyek a vizsgált tradíciók előfeltevései felől nem igazolhatók.

A pietizmus egyik legfontosabb alapelve talán az, hogy az Írás megértése feltételez valamely nem természetes adottságot, többnyire az inspirációt, vagy ahogyan egy anonim szerző írja a XVIII. század elején: az Írást ugyanabban a szellemben kell olvasni, mint amelyben leíratott (ti. a szentlélek sugalmazására).²² Ezért tanulmányozásához nem elegendők az emberi műveknél megkövetelt képességek, hanem szükség van még a „*valóban magából az Igéből elősugárzó kegyelmi fényre*” is.²³ Ez a fény pedig vagy elért bennünket, vagy nem. Az Írás mintegy magát olvastatja, s vagy értjük, vagy nem.²⁴ A hermeneutika mint az értelem feltárásának – Ernesti *majd* úgy fogja mondani: a *subtilitas interpretandi* – eszköze elveszíti önálló jelentőségét. De a feltárt értelem kifejtésével – igen, ez *lesz a subtilitas explicandi*, ha nem a pietisták foglalkoznak majd vele – sem kell sokat bibelődni. Vitatkozni nem kell, az értetlenek majd a pokolban elgondolkodnak a „nehéz helyek” szubtilis kérdéseim. S ha Gadamerre hivatkozva ismét a prédikáció mint értelemkifejtés fontosságát emlegetik nekünk – mintha bizony a szószéki igehirdetés csakis a pietisták biznisze lett volna –, érdemes emlékeztetnünk rá, hogy a radikálisabb pietisták számára a prédikáció is felettébb gyanús. Bengel éppenséggel a magát megvilágosodottnak tekintő kor járványának vagy ragályának tekinti erőltetését. Indoka is világos: noha lehet valamiféle hatása, a szószéki beszéd mégiscsak emberi, mégpedig retorikai mű, amely „*vélt épülés*” helyett „*szép leleményekkel*” bővöl el, főként a

„*fület gyönyörködteti*”, egyenesen megsemmisítve ezzel magának az Igének a hatását.²⁵ Mert az önmaga értelmét hordozó írás esetében az interpretációnak egyetlen igaz formája van: a Szentírás közös és „*nyilvános felolvasása és hallgatása*”,²⁶ minden kommentár nélkül. A szöveg hatására való koncentrálással tehát – ha a végső konzekvenciákat is levonják – gyakorlatilag *felszámolják a hermeneutikát* mint a szöveg értelmének feltárását és kifejtését célzó, módszerében önálló kognitív vállalkozást (még mondani is szörnyű: tudományt). Az applikáció azért sem lehet a „*csatolt*” *harmadik* rész, mert ha megszűnik a többi rész *önállósága*, egyáltalán nem is lesz semmiféle *része* a „hermeneutikai problémának”.

(Szublimált hermeneutika?) Amikor az applikáció kifejezést használják, akkor elsősorban a hívő attitűdjére utalnak, arra a hívőre, aki feltétlenül alárendeli magát az Ige hatalmának. Ennek a követelménynek azonban önmagában semmiféle speciális hermeneutikai jelentése nincs. Egy roppant érdekes helyen például A. H. Francke az *imitatio Christi* programja mellé tesz ki kérdőjeleket. Úgy látja, hogy ha a hívő túlságosan komolyan fogja venni ezt az elvet, állandóan a tükörbe fog bámulni, mert folytonosan azt kutatja, olyan-e már, mint Krisztus, s vizsgálódásai során aztán mértéktelenül felértékeli saját énjét. E felpuffasztott *egót* eredményező *imitatio*-val szemben vezeti be az *applicatio* fogalmát, az „*Istennek teret adó tapasztalat*” értelmében. E kifejezés ennél fogva a pelagiánus illatú, mert mégiscsak valamiféle aktivitást feltételező *utánzás* ellenében a Krisztushoz való viszony végletesen *passzív* oldalát emeli ki.²⁷ Az applikáció itt az a folyamat, amelyben a hívő kiüresíti önmagát. Ennek a fogalomnak tehát semmilyen specifikus hermeneutikai tartalma nincs, hanem a hívő radikális pietista modellben elgondolt attitűdjét írja le Krisztussal szemben. Ennek az általános teológiai fogalomnak, illetve a benne elgondolt összefüggésnek lehetnek természetesen *következményei* az ugyanezen teológiai keretben elgondolt hermeneutikára nézve is, de maga a fogalom nem hermeneutikai eredetű és tartalmú. Ahogyan a szorosan idekapcsolódó *krisztológiai* megfontolások sem képezik a hermeneu-

tika sehayadik „részét”. Lehet persze ragaszkodni ehhez a megoldáshoz is – ekkor a hermeneutika maga lesz a vallás. Nekem pedig csak egy kérdésem marad: melyik templomban kell meggyónnom istenkáromló dolgotomat (már ha nem a gyors máglyahalál az azonnali büntetésem). Ha viszont a józanabb megoldás mellett maradunk, s az applikáció franckeai fogalmának hermeneutikai következményeit firtatjuk, akkor fontos, ám a pietizmusról formált gadameri leleménnyel ellentétes eredményre jutunk. A hermeneutikai probléma kiindulópontja a szöveg és a megértő jelene közötti időbeli távolság, s a hermeneutika feladata, hogy megbirkózzék a belőle fakadó nehézségekkel (IM, 207–208. o.). Nos, az *applicatio* e franckeai fogalmában rejlő imperativus éppen arra vonatkozik, hogy a hívő számolja fel *jelen* állapotát. Nem a „távolságot” hidalja át, hanem a jelen kiiktatásával értelmetlenné teszi magának a távolságnak itt alkalmazott metaforáját, mivel ez a megszüntetés nem hermeneutikai eszközökkel történik, nem a hermeneutikán *belül*, hanem azt *megelőzően* játszódik le. A fogalom gadameri specifikumával – a megértés „*jelenvonatkozásával*” (GW, II, 105. o.) – ellentétben tehát az „alkalmazás” éppenséggel a hívő jelenének, aktuális állapotának felszámolásához vezet. Rendkívül jellemző, hogy amikor Francke arról beszél, hogy a teológushallgatónak tanulmányai során a „lelkület” vagy „*érzület [Gemüth] applikációjára*” kell törekednie, akkor ezt a követelményt nem csupán a Szentírással kapcsolatban fogalmazza meg, hanem a Szentírást értelmező szövegekkel – a hermeneutikai és exegetikai olvasmányokkal „*[lectiones Hermeneuticae und Exegeticae]*” – szemben is. A hermeneutika feltételezi ezt az applikációt, tehát azt az attitűdöt, amellyel az olvasó képes felfogni a szövegben rejlő isteni erőt. A hermeneutikai olvasmányokban ugyanis, már ha jók, éppenséggel a szerzőikre kiáradó kegyelem nyilatkozik meg,²⁸ s figyelmes olvasásukkal ebből részesedhetünk. Az applikáció ezzel – a helyzethez illően fogalmazva – mintegy szublimálja a „hermeneutikai problémát”. Beszélhetünk tehát a pietizmusban az alkalmazás kitüntetett szerepéről, de ezt ekkor nem mint új típusú hermeneutikát s kivált nem a hermeneutika harmadik részét kell bemutatni, hanem mint az

önálló „hermeneutikai problematika” felszámolásának lehetőségét. Gyakorlatilag azonban ezt a lehetőséget mégsem vizsgál végig – ez teszi értelmessé a mai értelmező számára a pietista hermeneutikáról való beszédet. S éppen annak arányában fogunk több vagy kevesebb hermeneutikát találni e szerzőknél, amennyire maguk is megkülönböztetik és elválasztják egymástól a szigorúan vett értelmezést és az applikációt.

(Házvezetés és interpretáció) Ennélfogva a pietista *hermeneutika* specifikumát sem az applikáció fogalmával kell megadni. Ha a szöveg magában hordja értelmét, akkor a vele való foglalkozás – a hermeneutika – első sorban nem a szöveg normatív értelmének a feltárását, hanem magának a normatív szövegnek a biztosítását jelenti: ahogyan Bengel GNOMON-jában áll: „*Sic habet textus, non aliter. Hoc nomen, hoc verbum, haec particula...*”²⁹ Innen a pietista Szentírás-értelmezést végig jellemző fantasztikus feszültség: egyik oldalon az iszonyatos aprómunka, a végső és hiteles szöveg minden betűjéért külön-külön megvívott küzdelem, a másikon pedig a legkalandosabb értelmezések, amelyeknek még az interpretátor fantáziája sem szabhat határt. Kivált nem esze vagy értelme. Amikor a pietista Szentírás-kutatók elmerülnek a kéziratok eltérő verzióinak vizsgálatában, akkor nem egyszerűen filológusi hajlamaikat követik. Magatartásuk pontosan megfelel legfontosabb teológiai elveiknek, egyrészt az *üdvörténet* sajátos felfogásának, másrészt a *Szentírás státusára* vonatkozó nézeteiknek. Az isteni ökonómia a pietistáknál igen szigorú értelmet nyer. Feltételezi, hogy az emberi történelem teljes tényyszerűségében isteni szándékokat tükröz és hordoz. Az isteni terv azonban végső soron átláthatatlan. Az emberi tudás szempontjából a történelem tele van fölösleges büntetésekkel és jutalmakkal, mind az egyes egyénekre, mind az egyes népekre nézve, ám ezek a „kerülők” az isteni gondolkodás nézőpontjából értelemmel bírnak.³⁰ A történelem legapróbb részletében is az isteni „házvezetés” nyilvánul meg, ebből következően a történelemnek nincs kihagyható vagy lényegtelen része, részlete: minden lényeges. Fakticitás és isteni lényeg ilyen közvetlen egybeesése semmilyen helyet nem hagy az egyé-

ni döntésnek. Kevésbé radikális felfogásban a történelem kiterőit és a „rosszat” a bűnös ember szabad akaratával is lehetett indokolni. Itt erre a könnyed theodicaeára nincs mód. A szabad akaratból fakadó döntéssel nem állítható szembe a „tisztá” isteni szándék lepárolt értelme. Ellenkező úton kell haladni, s a hibás vagy rossz emberi döntésben is föl kell ismernünk az isteni szándékot. Azt kell kutatnunk, miért akarta Isten, hogy a hibás döntés megtörténjék. Csak azt értjük meg, amit az ő szándéka megnyilatkozásaként fogunk fel.

Az üdvökonómia az *exegetikában* is leképeződik. A Szentírás szövegében nincs olyan apró elem, amely ne ugyanúgy Isten szándékából került volna bele, mint a legfontosabbnak tartott kijelentés. Ami az Írás tanulmányozása szempontjából azzal a technikai következménnyel jár, hogy nincs előre adott rendező séma. Már maguknak az elemeknek a hierarchiába állítása is bajt okozhat, hiszen a szövegre önkényes, emberi tételezést kényszerít. Innen eredeztethető egyébként a hangozó közösségi *felolvasásnak* mint az interpretáció alapformájának kitüntetése: pusztán felolvasással nem erőltetnek rá a szövegre semmilyen előzetes mintát, sorrendet stb. A szövegben minden egyformán fontos és lényeges. Nincs semmilyen előzetesen adott szelekciós szempont: „*állendő is tehát, hogy mindent, amit Isten elébünk tár, mélységes tisztelettel, hálátadossággal és a tanulás vágyával fogadjunk, nehogy gőgös szívünkre hallgatva ezt-azt mint haszontalant elvessünk vagy kidobjunk*”.³¹ Ebből következően a Szentírás a maga egészében s minden részletében egyaránt és egyszerre fontos.

(A hatástörténet ura) A rendszeres írásmagyarázat elveként ez csak akkor működik, ha feltételezzük, hogy a szent szöveg értelme a teljességében mindenkor és folyamatosan feltárulkozik, végső soron *függetlenül* a megértésére irányuló erőfeszítéseinktől. A Szentírás ebben az értelemben radikálisan tér el a többi – emberek által írott – szövegtől. Miközben a XVII–XVIII. században a hermeneutika (így a Gadamer által kifogásolt történeti bibliakritika) részben abban az irányban halad, hogy kimondják: a Szentírás megértésének ugyanazok a szabályai, mint amelyek az em-

beri művek interpretációját irányítják, a pietisták még erőteljesebben és megújult hangsúlyokkal emelik ki a Szentírás különállását. Az isteni jelleg nem csupán a Szentírás *eredetében* vagy *tartalmában*, végső *értelmében* mutatkozik meg, hanem abban is, ahogyan a szöveg *létezik és hat*. Önmagában hordja értelmét, azaz maga gondoskodik arról, hogy megértsék. S ha nem értik meg, akkor is maga a Szentírás zárul be az értetlenek előtt. Nincs szükség tehát fényre, hogy lássuk, mi van benne. Ellenkezőleg, a Szentírás maga a Nap, amely – mint Bengel mondja – *nemcsak a fény forrása, hanem a látásé is: „az isteni Igének megvan az ereje, hogy még a vakokat is látóvá tegye”*.³² Még a Szentírás mindenek fölött álló voltának is az szolgáltatója az egyetlen, de mindennél súlyosabb bizonyítékát, hogy a Szentírás mindenek fölött állónak mondja és dicséri önmagát.³³ A megértésére irányuló specifikus vállalkozás – s ezt továbbra is lehet hermeneutikának nevezni – maga is a Szentírástól függ. A szöveg ennélfogva ura saját értelmezéstörténetének: kikövetkeztethető belőle, miként fogják érteni. Bengel például magából a Szentírásból vezeti le a Szentírás értelmezésének korszakait.³⁴ Ugyanakkor az egyháztörténet szakaszai is a Szentírás sorsával függenek össze:³⁵ a Szentírás nem csupán saját hatástörténetének, de a *történelemnek is ura*. E transzcendens erő a szöveg grammatikai és logikai szerkezetében is megmutatkozik. Az isteni szövegben a dolog és a szó tökéletes egybeeséséről van szó. E régi követelményt a pietisták megfelelik: az isteni igének tökéletesen megfelel a hallása vagy olvasása nyomán a lélekben támadt *benyomás* is. Amint az Írás az üdvtörténetben a hatástörténet ura, logikai-grammatikai értelemben is magában foglalja és meghatározza saját hatását. Az emberi szöveg is lehet világos és érthető, de ekkor – mondhatni – nem érdemes érteni, mert lapos vagy semmitmondó. Ha pedig a szöveg mély értelmű, akkor rettentő nehezen érthető. Az isteni szöveg azonban egyszerre kimeríthetetlenül mély és könnyen érthető.³⁶ *Profunditas és facilitas* együttjárásából a *hermeneutica sacra* (s csakis a *sacra*) paradox helyzete áll elő. Mivel az Írás természetfeletti erejénél fogva teljesen áttetsző és érthető, ezért minden hermeneutikai hókuszpókusz felesleges. A tanulatlan emberek, mondják, több-

nyire sokkal jobban értik az Írást, mint a szótarzabáló tudósok. A hermeneutika már mint vállalkozás is elítélhető. Kinevethető, mint ócska hiábavalóság, s megvetendő, ha azon a velejéig bűnös előfeltevésen alapul, hogy a megértő saját erejénél fogva képes az interpretációra.³⁷ Ugyanakkor az Írásban rejlő *profunditas* következtében az ember soha nem merítheti ki ezt a végtelen értelmet, ezért az értelmezéseknek sosincs vége, az értelmezés mindig újakezeshető. Hermeneutika az egész világ. Nincs olyan mondandó, amit ne lehetne a Szentírás meghatározott helyeinek értelmezéseként is kifejtteni. Az egész meteorológia benne van Jób 38. szakaszában.³⁸ E végtelen értelem kifejtése a legváltozatosabb technikákkal történhet. Az Írás hermeneutikája az interpretáció művészetének teljes – logikai, grammatikai, retorikai, filológiai – örökségét magába emelheti, hiszen ezeknek pusztán *technikai* érvényt tulajdonít, lévén az igazságról való megbizonyosodás nem rajtuk múlik. A filológiai és retorikai hagyomány az igazsággal szemben közömbös „technikává”, ad hoc szabályok gyűjteményévé válik (*auxilium, medium, instrumentum, adminiculum*) a pietista hermeneutikában. Ezt ennél fogva nem a módszer hiánya vagy éppen a módszerellenesség jellemzi – noha a racionalista hagyomány felől a pietista értelmezés tan sokszor kusza szabályok és fantasztikus ötletek keverékének látszik –, hanem az, hogy elvágják a módszer és a Szentírás igazsága közötti kapcsolatot. Az Írás igazsága az értelmezés módszerétől függetlenül is szilárdan áll. Ellenkező folyamat játszódik le azoknál a szerzőknél, akik – mint S. Baumgarten vagy Ernesti – elválasztják egymástól az Ige és a Szentírás fogalmát, s az értelmezés módszerét az Írás igazságáról való megbizonyosodás útjának tekintik. Durva sarkítással: a pietista modellben az Írás értelme a hermeneutika előtt és a hermeneutikától *függetlenül* adott, a történeti biblikritika számára ez az értelem a hermeneutika *révén* és a hermeneutikán *béül* születik meg és tárul fel.

(A pietista Gadamer) Az itt adott vázlat természetesen nemcsak leegyszerűsítő, de *tendenciózus* is. Úgy próbáltam ugyanis képet rajzolni a pietista értelmezés tanról, hogy viszonylag könnyen megmutathassam, milyen

kapcsolatban állhat Gadamer koncepciójával. Én ugyanis azt állítom (s itt tényleg csak állítom, vagy még inkább: csupán jelzem a lehetséges állításaimat), hogy Gadamer nem véletlenül emeli ki hermeneutikatörténeti vázlatában a pietistákat. Ihletett ugyan most bizonyosan azt fogja érezni, hogy én nem is kettő, hanem három vagy négy dolgot írtam egymásba. Most azonban már nem is rá számítok, és meggyőződés, hogy sokan lesznek, akik átlátják a következőket. (a) Gadamer *hermeneutikatörténeti rekonstrukciója* s ezen belül az, ahogyan a pietista értelmezést bemutatja, téves és nem tartható. Az applikáció fogalmának történetét mindenképpen másképp kell elmondani ebben a történetben. (b) Gadamer *hermeneutikai koncepciója* belső *rokonságban* áll a pietista hagyomány néhány – és nem feltétlenül speciálisan hermeneutikai – elemével. (c) Félrevezető e rokonság gadameri interpretációja: *önértelmezésével* ellentétben *nem* a hermeneutika részeként bemutatott applikáció fogalma teremti meg a kapcsolatot közte és a pietisták között. (d) A téves történeti önértelmezés az általános koncepció, az „univerzális hermeneutika” ellentmondásait tükrözi, s alapjában véve annak a következménye, hogy Gadamer nem tudatosította és tisztázta elmélete egyik legfontosabb, ám korántsem magától értetődő, ennél fogva indoklásra szoruló előfeltevését. Végtelen leegyszerűsítéssel: ha Gadamer egyetemesnek szánt hermeneutikája érvényes valamilyen szövegre, akkor ez a szöveg nem más, mint az önmaga értelmezését és hatástörténetét uraló, az olvasó szöveggel szembeni önállóságát megszüntető, ám e függésben egyszermind az olvasó létét megalapozó, egyszerre mély és világos *Szentírás* – úgy, ahogyan azt a pietisták elgondolták. Nem véletlen azonban, hogy a pietisták hangsúlyozottan kitarítottak a hermeneutica sacra mellett, hiszen ezzel az erővel semmilyen más textus nem rendelkezik, csak a Szentírás. Gadamer azonban, amikor egyetemes – elvileg minden szövegre és minden megértésre érvényes – hermeneutika alapjává teszi e modellt, minden szöveget szakrális szöveggé avat. Eközben nem tisztázza, mi e generalizáció alapja. A „klasszikusra” vonatkozó megfontolásai például a szent szöveg világi mását teremti meg, úgy, hogy közben

szép lassan eltűnnek a *teológiai* előfeltevések.³⁹ S nem is csupán az okozza a nehézséget, hogy a hermeneutika teológiai alapokon nyugszik, hanem az is, hogy az általános elméletből hiányoznak az „eredeti” – s a megértésfogalom szempontjából konstitutív – teológiai megkülönböztetések (például az isteni és az emberi szöveg differenciája stb.). A hangsúlyt azonban nem csupán arra helyezném, hogy egy univerzális igényű elméletnek rejtett speciális – jelesül teológiai – alapzata van, hanem arra, hogy Gadamer *sajátos*, igen erős feltételeket megfogalmazó *teológiai modell* mellett kötelezte el magát. Történetileg a pietista szentírásfogalom e modell egyik legérdekesebb, példászerű kimunkálásának tekinthető. Ezért beszélnek *belső rokonságról* Gadamer és a pietizmus között. Ismételném: nem csupán az okozza a nehézségeket, hogy általában a szent szöveg mintájára kezel minden szöveget, hanem az is, hogy *e szakralitás sajátos formáját tételezi fel*. Csak a keresztyén hagyományon belül is ezernyi más módon lehet még elgondolni, mi adja a Szentírás különösségét. A Gadamer által elfogadott minta szerint, amelynek történeti előképét a pietistáknál is megtalálhatjuk, az Írás szakrális, isteni volta kitüntetett módon a szöveg értelmezővel szembeni *hatalmában és hatásában* mutatkozik meg. Az értelmezőnek nincs szövegtől független létezése. A szövegben lévő isteni erő érvényesül a szöveg recepciójában, s visszafelé: a szöveg isteni volta kifejezetten ezzel a hatással azonosítandó.⁴⁰ A hívő újjászületik az Írás olvasásakor – valójában az olvasás során születik meg –, egyben pedig ez az újjászületés a szövegben lakozó isteni erő egyetlen bizonyítéka. Ha a Szentírás e sajátos elképzelésmódját általánosítjuk, s „kitakarjuk” belőle a teológiai komponenseket, megkapjuk a gadameri értelemben vett *applikációt*. Durván, de világosan szólva: e fogalom nem más, mint a Szentírás ama teológiai modelljének általánosított s egyben szekularizált változata vagy maradéka, amelyet a pietistáknál is megtalálhatunk. Gadamer hermeneutikatörténeti fantomidézete mögött ez az elméleti feszültség rejtőzik, s ennek az általánosításnak a következménye, hogy Gadamer megtagadja az applikáció fogalmát azoktól, akiknél annak tartalma nem illik bele a rejtett teológiai modellbe.

(Az ellenség keze) Ezért nem látja Gadamer, hogy az applikációt a pietizmuson kívül is jól el lehetett gondolni, noha ott sem válik a hermeneutika „részévé”, ahogyan a pietistáknál sem. Az ortodoxok s kivált a racionalista protestáns teológusok természetesen másként kezelték a Szentírás tanulmányozásának ügyét, mint a pietisták, mégsem hagyták figyelmen kívül az alkalmazás kérdéseit. A keresztyén hagyományon belül általában sem sok olyan szerző akadhat, aki arra buzdítana, hogy mindegy, miként élünk, jók vagy gonoszak vagyunk, fő, hogy sok szerzőt idézzünk, és ne tévesszük el a rendhagyó igéket. Magyarán: a dogmák és hittartalmak életbeli alkalmazásának sürgetése nem pietista hitbizomány. Ebben az értelemben a nem pietista számára is témát ad az applikáció jelensége, sőt: neki ad *elkülönült* és jól azonosítható témát. A kifejezésnek ennél fogva az ellenoldalon is kritikai értelme van. Sőt az applikáció mint kifejezetten *hermeneutikai* stratégiára utaló fogalom is a *pietizmus bírálatából* s nem a pietisták *önértelmezéséből* eredeztethető. Nem véletlen, hogy a Gadamer „végső” forrását jelentő, már későbbi felfogást tükröző Lücke-hely is *ellenséges* az applikáció vélt kitüntetésével szemben. Az sem véletlen, hogy Lücke annak a Semlernek a követője, aki – Ernesti kezdeményezéseit elismerve – magának tulajdonítja a (történeti) értelmezés és a jelenkori alkalmazás szigorú fogalmi és módszertani megkülönböztetését.⁴¹ Ez a megkülönböztetés Semlernél már speciálisan hermeneutikai jelentőséggel bír, hiszen éppen ezen alapul saját értelmezéstana. Kritikai értelemben pedig két irányban indulhat el az érvelés. Egyrészt elmarasztalja a kortárs hermeneutákat, mert figyelmen kívül hagyták e megkülönböztetést, összezavarva így az értelmezés eltérő feladatait, másrészt pedig a már bevezetett különbség kategóriáival úgy elemzi a pietistákat, mint akik felfordították helytálló sorrendjüket. A fanatikuskok, mondja Semler, nagy kárt okoztak a hitnek és az egyháznak, mert „rossz helyre” tették az alkalmazást. Érve pofonegyszerű: előbb tudnunk kell, mi az, amit Isten valóban kér tőlünk, s csak aztán kezdhetünk bele ennek megvalósításába.⁴² Ellenkező esetben ugyanis a megvilágosodásra hivatkozva minden butaságot bebeszélhetünk magunknak és másoknak. Ez

az érvelés teszi lehetővé, hogy az applikációt a hermeneutika részeként képzeljük el, még akkor is, ha maga Semler nem él ezzel a formális felosztással, s szigorúan véve hermeneutika alatt csak az Írás történeti értelmének feltárását érti. De az alkalmazás mégis speciális hermeneutikai jelentőségre tehet szert, hiszen immár éppen a történeti bibliakritika által feltárt értelem alkalmazásáról van szó. Lücke a XIX. század elején e kritikai oppozíció hermeneutikatörténeti sémaként fogja alkalmazni, s ezért figyel fel arra az elszigetelt s egyáltalán nem a semleri oppozíciót idéző „*applicare*” kifejezésre Rambachnál, amelyet Schleiermacher-kommentárjában idéz.⁴³ Ugyanakkor Semler egyáltalán nem értékeli le az „applikációt”, ellenkezőleg: „*az üdvrend önmagunkra való komoly alkalmazását*” a Szentírással való foglalkozás legfőbb és végső céljának tekinti.⁴⁴ De tagadhatatlan: végső, a kidolgozott hermeneutika után kitűzhető céljának. A racionalista írásértelmezésnek is lehet pozitív viszonya az applikációhoz, esetleg még nagyon fontosnak is tekintheti, de azt végső soron a lelkiismeret szabadságát feltételező privátszférában helyezi el, ahol nincs mód interszjektív elismeretetésére és közösségi kikényszerítésére. Ahogy Johann Lorenz Schmidt írta 1738-ban: „*mindenkinek szabadságában áll*”, hogy az alkalmazást „*a maga módján végezze el*”.⁴⁵ Vagy ahogy Lessing fogja tényként rögzíteni: „*mindenkinek megvan a maga hermeneutikája*”.⁴⁶ Gadamer persze nagyon csúnyákat mondana erről az elképzelésről.

(Ziccer és lábhiba) Mindez azonban nem változtat azon, hogy még „*a Kisbali módján kritikus olvasó*” sem „*lepódkhat meg*” – magáról Kisbaliról pedig biztosan tudom, hogy nem –, ha az applikáció problémájával olyan szerzőknél találkozok, akik nem pietisták. Annál jobban elképed azon, ha valaki mindenütt, ahol az *Anwendung* német kifejezéssel találkozok, a teológiai fogalomra gondol, s – mondjuk – az *Anwendungsvorschrift* feliratot látva nyomban buzgó lelkigyakorlatokba kezd. Azon pedig egyenesen megütközik, ha ez a valaki, bizva abban, hogy nem éppen bestsellert idéz, félrevezeti az érdeklődőket. Mert ezt teszi Ihletett 21. jegyzetében – ha olvasta az idézett művet, akkor azért, ha nem olvasta, akkor

azért. Íme: „*Jellemző, hogy a szintén hallei, de aufklärista hermeneuta, Georg Friedrich Meier sem felejtkezik el VERSUCH EINER ALLGEMEINEN AUSLEGUNGSKUNST (1757) című művében az applikáció (Anwendung, hermeneutica generalis practica) problematikájáról. Az is meglepő lehet a Kisbali módján kritikus olvasó számára, hogy Meier majd az összes filológiai segéddisziplínát a hermeneutika valamely konkrét alkalmazásának tartja, azaz megfogalmazza a hermeneutika univerzalizálásának egy fajtáját. Vö. i. m. 249–271. §§.*” Aligha véletlen, hogy a terminus technicusokat rendszeresen latinul is közlő Meier itt nem az *applicatio* kifejezést használja. Az itt releváns alkalmazásfogalomnál ugyanis, mint láttuk, szöveg (igazából: az Írás) és az életvitel viszonyára a *szöveg olvasóra gyakorolt hatása* vonatkozik. Chladenius, a közfelfogással összhangban, az alábbi technikai definícióját adja: „*a hatásokat, amelyek lelkünkben azért állnak elő, mert bizonyos könyvet elolvastunk és megértettünk, a könyv alkalmazásának nevezzük*”.⁴⁷ Meiernél viszont arról van szó, hogy egy általános elméletet különös tárgyakra alkalmaznak, hogy e tárgyak sajátos elméletét hozzák létre. Szó sincs semmiféle lelki hatásról. Az általános értelmezéstan szabályait „*a beszéd különös fajtáira, historikus vagy dogmatikus, logikai vagy esztétikai beszédekre és írásokra*” alkalmazzák.⁴⁸ Így, ha az általános hermeneutikai szabályokat a Szentírásra alkalmazzuk, megkapjuk a teológiai értelmezéstant, a *hermeneutica sacrát*.⁴⁹ Meier, mint művének címe is ékesen mutatja, *általános hermeneutikát* ír. Ihletett felismeréséhez, hogy Meier „*megfogalmazza a hermeneutika univerzalizálásának egy fajtáját [sic!]*” ennél fogva még egy ontikus is eljuthat, ehhez elég csupán a könyvecske címét ismernie. Ám ha fellapozza is a művet, kiderül: szó sincs itt semmiféle „*filológiai segéddisziplínáról*”. Vagy ki nevezné így a *hermeneutica sacrát*, a *hermeneutica jurist* (252. §) vagy a *hermeneutica diplomaticát* (254. §), az asztrológiát (257. §) vagy éppen az *onirocriticát*, az álomfejtést (258. §), a *hermeneutica medicáról* (270. §) nem is beszélve. Ezek *különös hermeneutikák*, amelyek az *általános hermeneutika szabályait alkalmazzák*. Itt az általános és különös elmélet *logikai* és tudománymethodikai különbségéről van szó, s ennek semmi köze ahhoz az applikációhoz, amely során a hívő az Írás szavait önmagára vagy másokra alkalmazza.

S miközben Ihletett nagy hévvel vitat egy csak általa látott lábhibát, a legnagyobb ziccert is kihagyja. Meier AUSLEGUNGSKUNST-ja és Rambach INSTITUTIONES-e között ugyanis lehet közvetlen tartalmi kapcsolatot is találni. Igaz, ehhez figyelmesebben kellene olvasni Meiert, s tudni kellene, milyen kifejezést használ Rambach arra a jelenségre, amelyet egyébként *applicatio* néven is tisztelhetne. Meier idézett műve 201. paragrafusában fejti ki, hogy a szöveg megfajtott értelme maga is további jelentéseket tartalmaz, amelyeket az értelmező *kikövetkeztethet* a közvetlen értelem-ből. „*Annak sokaságát és sokféleségét, ami benne van az értelemben, és amit abból helyesen le lehet vezetni, az értelem termékenységeinek (foecunditas sensus) nevezünk. [...] Az értelem termékenységéhez tartoznak a belőle levezethető praktikus következtetések (porismata) is.*” Nos, az applikáció lehetséges fogalma Rambachnál éppen a *porisma* körébe tartozik, és azt is lehet tudni, hogy a „*lectio porismatica*” kifejezést már A. H. Francke forgalmazta.⁵⁰ S ha most végtelen nagylelkűségemben feltételezném, hogy Ihletett is észrevette ezt az összefüggést, akkor is fel kellene vetni a kérdést: miért nem ezt a helyet emlegeti, ha éppen Meierrel akarja példázni az állítólagos pietista applikációfogalom hatását. A kontrafaktuális feltételezésre meglepő módon még válaszolni is lehet: gyaníthatóan azért, mert ez nemcsak nevében, hanem *tartalmában* is eltér attól az applikációtól, amelyet Gadamer intencióit követve a pietistáknál keresni kellene. S ami a legfőbb, nemcsak Meiernél, de már Rambachnál is. Felfigyelhetünk ugyanis arra, hogy Meier csak a „helyesen levezetett” következtetéseket tekinti egy adott értelem alkalmazásának. Ezért a helyességért pedig aprólékosan kidolgozott, tudományosan alátámasztott *módszer* kezeskedik. A módszer középpontjában ráadásul a szerzői szándék, az *intentio auctoris* áll: Meier szerint ugyanis csak azokat a gyakorlati következtetéseket szabad levonni, amelyekről feltételezhető, hogy a szerző is le akarta vonni őket (204. §). „Módszer” és „szerzői szándék” pedig olyan szavak, amelyekről Gadamer „*vöröset lát*”.⁵¹ Az applikáció Meiernél az önálló – és kivált: az applikációtól független elvek alapján működő – tudományként elgondolt hermeneutika módszerének kontrollja alatt áll. Magyarul: applikálni applikál,

de nem *subtiliter* applikál. Mert emlékezzünk csak: Gadamer hangsúlyozta, hogy a hermeneutika mindhárom részét „*jellegetes módon »subtilitas«-nak nevezték, ami azt jelenti, hogy nem annyira rendelkezésre álló módszerként értették meg, mint inkább képességként, amely a szellem különös finomságát igényli.*” (IM, 218. o.) Meier viszont jellegetes módon nem nevezi *subtilit*asnak s kivált nem a módszerrel szembehe-lyezett *subtilit*asnak az applikációt, mert az a hermeneutika autonóm *módszerének* kormányzása alatt áll, s maga az alkalmazás is módszeresen történik. S nem érdektelen, hogy már Rambachnál is ilyen törekvésekkel találkozunk. Mielőtt azonban végre elérnénk hozzá, kénytelen vagyok kitérőt tenni.

(Ízletes szövetszálak) Ihletett szerint én nem találtam Rambachnál *subtilitas applicandit*, de (amint ezt írásomból is tudhatja) szerepel nála a *sapienter adplicare* formula. S szerinte nekem mindenütt, ahol ez utóbbit olvasom, az előbbit kellene értenem. Mindjárt megjegyzem, hogy ez nem kerülne nagy fáradságomba, hiszen ezt a „szintagmát” én egyetlen helyen találtam meg a szövegben. Ha Ihletett tud másik helyet, ám mutassa meg. De nem érdemes fáradnia, hiszen meglehetősen gyermeg az az érv, amely a *sapientit*át azonosítaná a *subtilit*asszal. Imigyen oktatja ugyanis „*a hermeneutika szakirodalmán túl a sapere igéből képzett latin kifejezések alapjelentését sem ismerőket*”: „*A sapienter alak ugyanis a sapere igéből származik, amely a finomságok ízlelését és a finom belátással élni tudást egyszerre fejezi ki, ilyen értelemben pedig jelentése nagyon is rokon a subtilitas értelmével, melyet Kisbali – igen helyesen – kifinomult képességnek fordít. Biztos tehát, hogy ellentét van a két kifejezés között?*” Ihletett szerint természetesen nincs, sőt abszurditás még a feltételezés is, „*mintha bizony értelembeli különbség volna a Morus alapján képezhető subtilitas applicandi alak és Rambach sapienter adplicaréja között*”.⁵² Ennyi. Ha valaki most a Heideggerklub etimológizáló szeánszaira gondol, annak rossz útra tévedt a fantáziája. Noha én sem vagyok nagy hive az efféle okoskodásnak, azért mégiscsak tartuk be a „különbség tétessék” bibliai parancsát. (a) Ha igaza lenne az ihletett etimológiának, akkor például a *homo sapiens*t finom, netán finnyás embernek kellene fordítanunk? (b) A *sapio* ige „alapje-

lentése” (mint minimum Nietzsche óta ezt sokszor kihasználják) valóban az ízlik, ízlel, íze vagy szaga van stb. kifejezésekkel adható vissza, de hogy eredetileg a „finomságok *ízlelését*” jelenti, ezt még nem hallottam. (Félő, hogy Ihletett egyszerűen *magyarul* nem tud különbséget tenni a „finom különbségek” érzékelése és a „finomságok ízlelése” között. Ízlelni ugyanis lehet finomságokat és nem finomságokat is. Mindkettőt a *sapio*val lehet mondani.) (c) De mindegy is a *sapio* eredete, hiszen a *subtilis*nek is van etimológiája. Ennek a bemutatásával miért nem kísérletezett az etimo-ontológus? A válasz egyszerű: a *sapientia* és a *subtilitas* között egyszer már „létrehozott” azonosság nyomban elillanna. Az utóbbi a *subtexo* igéből származik, ekkor „alapjelentése”, hogy „közéző valaminek”. Végző soron pedig a *texo* (szó, fon) igéből származik, mint a *textus* és a *textil*. Próbálkozhatunk persze végző, ontológiailag fundált „alapjelentéssel” is, például „olyan nagyeszű, hogy miközben bőditő illatokat áraszt, még finom textilszálakat is képes ízlelgetni”. Röltex (asszonynevén: Szubtilis) Rózi pedig a hermeneutika védőszentje. Ámen.

(Pietista Rambach?) *Sapientia* és *subtilitas* összecsúsztatása azonban éppen a rambachi elképzelés lényegét téveszti szem elől, ennél fogva cáfolata kiválóan alkalmas, hogy rámutassunk a rambachi hermeneutika egyik megkülönböztető jegyére. Ihletett felveti a kérdést, hogy „*Rambach subtilitas gyanánt tárgyalja-e az applikációt, mint Morus nyomán Gadamer*”. Nyomban válaszol is, természetesen igennel, anélkül, hogy a szövegek ismeretének bármilyen jelét adná. Gadamer valóban *subtilitas*ról beszél a szó általa adott értelmében. Pozitív tartalmában nagyjából az antik phronészishez, humanista-kora modern változatában az ízléshez és a *sensus communis*hoz hasonló megkülönböztető képesség. Fontosabb a negatív jegy: Gadamernél karakterisztikusan a *subtilitas* a *módszer* és a tudomány ehhez kapcsolódó modern fogalmával áll szemben. Ám Rambachnál a *sapienter* szó éppen azt jelzi, hogy az applikáció a tanult szerző feladata, akinek a tudománya éppen a Szentírás értelmezésében követett *módszeren* alapul. A korszakban szokásos tudományleírás paradigmái szerint Rambach a

hermeneutikát először sajátos képességként definiálja. A hermeneutika kifejezés interpretatio-értelmét az Újszövetségből vett helyekkel magyarázza: részben egyik nyelvről a másikra való fordítást, részben az ugyanazon a nyelven elhangzottak „világosabb kifejtését” jelenti. A nominális definíciót követi immár a tárgyat érintő leírás, ám ennek kétféle formája van attól függően, kik végzik az értelmezést. A kétféle szóba jöhető olvasó az egyszerű hívő és a tanult teológus. A „tanulatlan” és a „tanult” interpretátor (indocti – docti) elkülönítése a pietisták számára éppen a lehetséges applikáció szempontjából nem jön számításba. Legtöbbjük szerint ugyanis a tudatlan hívő sokszor pontosabban követi és „veszi magára” az Írás értelmét, mint az öntelt és hiú *doctor theologus*. De ha nincs is így, éppen az applikáció terén enyészik el tanult és tanulatlan különbsége. Rambachnál a *sapienter adplicare* feladata kizárólag a tudóst, a teológiai doktort terheli. S ha Ihletett legalább az általa idézett Ebeling-műben elolvastat volna az ott citált Rambach-szöveget, akkor tudná, hogy az applikáció nem magára az értelmezőre, hanem arra vonatkozik, hogy az általa feltárt értelem következményeit *másoknak* mutassa be. Ennél fogva jelentése azzal sem esik egybe, amit Gadamer tulajdonít a szónak, s kísértetiesen hasonlít arra, amit „a” módszer eszményét bírálva megtagad. Magyarán szólva: rosszul választ az, aki Rambachot akarja a pietista hermeneutika mintájává és példájává tenni. Történeti helyének meghatározásába nem tudok belebocsátkozni, de erre itt nincs is szükség. Tény, hogy Rambachot inkább sajátos *közvetítőnek* lehetne tartani, aki részben mérsékli a szélsőséges pietista törekvéseket, részben pedig összekapcsolja a racionalista tendenciákkal. Nehéz lenne őt mintapietistává ütni.⁵³ A múlt századi REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE Rambach címszavában kiemelik (XII, 519.), hogy a pietizmus és a wolffianizmus (az egyszerűség kedvéért: a szemenszedett racionalizmus) közötti közvetítéssel próbálkozik. De az interneten elérhető Rambach-életrajz is ugyanerre a köztés helyzetre utal.⁵⁴ Ugyanitt a hermeneutika címszóban a pietizmus és az ortodoxia közötti közvetítőként mutatják be, aki erőteljesen föllép az „*épületes játszadozás* [er-

bauliche Spielerey]” ellen (V, 805.).⁵⁵ Amit pedig ezzel a csúnya szóval illetnek, az nem más, mint az „applikáció” szélsőséges pietista gyakorlata, amikor az Írás értelmezését alárendelik a vélt épületes hatásnak. Rambach e „fellépésének” egyik következménye, hogy – ha nem túl hangsúlyosan is – a hermeneutikán belül módszertanilag szabályozni (és korlátozni) akarja a Szentírás olyan „rajongó” értelmezését, amely az épületes hatásra és az inspirációra hivatkozva bármit megengedhetőnek tekint. Nem véletlenül beszél Rambach *porismáról*, bibliai előfordulásán túl e fogalom geometriai jelentését is hangsúlyozva.⁵⁶

(Mi három? Mi mennyi?) A hermeneutika feladatát Rambach a protestáns ortodoxiával teljes összhangban határozza meg. Ez mindegyik előtt a *hermeneutica sacra* felfogására áll. Az újabb fejlemények fényében hajlamosak vagyunk a szentírási értelmezést valamiféle általános hermeneutika speciális esetének – alkalmazásának – tekinteni, ahogyan ezt fentebb Meier is javasolta. Hogy mennyire nem magától értetődő ez a felfogás, mutatja az az átmeneti pozíció, amit például Chladenius elfoglal. Ő már általános hermeneutikát ír, de a Szentírás értelmezését egészében *kivételnek* tekinti, amelyre nem alkalmazhatók a többi (emberi) műre érvényes szabályok.⁵⁷ Eredeti és ortodox megfogalmazásban a *hermeneutica sacra* esetében – a nyelvtani logika ellenében – nem a *szent* specifikálja a hermeneutikát, hanem inkább a hermeneutika jelöli ki a szenthez és istenihez való különös viszonyt. A hermeneutika és eszközei – a filológiától a logikáig – szolgálhatják a Szentírás értelmezését, de alapelveik az isteni közlés természetéből következnek. A hermeneutikai szabályok és technikák ennél fogva a kinyilatkoztatás természetére vonatkozó belátásokból következnek. Rambach művének első nagy része (a négyből) azokat a *fundamentumokat* taglalja, amelyek részben a Szentírás megértéséhez szükséges speciális képességeket, *dispositiókat* írják le, részben pedig a *szent szöveg* sajátos tulajdonságait. Már az is, hogy a hermeneutika legitim vállalkozás, magából a Szentírásból vezetendő le (4. o.),⁵⁸ miközben világos, hogy azt, ami üdvösségéhez, illetve ami a hithez és erkölchöz szükséges,

bármely keresztény ember képes megérteni (10. o.). E feszültségnek egyszerű a megoldása: a Szentírás érthetlensége mindig csak részleges és szubjektív érvényű (46. o.). Az önmagát értelmező írás lutheri elve itt azt is jelenti, hogy az egyik homályos hely magyarázatához a többi helynél találunk segítséget. Ez azért lehetséges, mert az Írás végső soron a szentlélek műve, sajátos méltósággal, integritással bír. Rambach hosszan részletezi a Szentírás ama jellemzőit, amelyek a megértés szempontjából speciális következményekkel bírnak (*simplicitas, diuina vis & efficacita, veracundia, plenitudo, breuitas, euidentis certitudo, claritas & perspicuitas* stb.) (29–52. o.). Ezek a tulajdonságok teszik lehetővé a megértést, olyanira, hogy még magához a „homályosság-hoz” is tartozhat valamiféle isteni szándékon alapuló „hasznosság”, ha más nem, akkor az, hogy így tapasztaljuk meg az emberi értelem határait (46–47. o.). Amint magához a megértéshez is szükséges természetfeletti erő. A szöveg igazi értője a Francke nyomán elképzelt „újjászületett” – regenitus – hívő (97. o.). Rambach ugyanakkor a protestáns „főárammal” teljes összhangban nyilatkozik műve II. könyvében az Írás értelmének feltárásáról ennek belső eszközeiről. Erősen korlátozza az emberi értelemre alapozó törekvéseket, s az önmagát értelmező írás elvét az *analogia fidei* principiumával kapcsolja össze: a Szentírás értelmezése során a szent írók által összhangban tanított – és az egyházi hagyományban megörökölt – örök igazságok adják az értelmezés normáját (92. o.). E felfogásával jócskán eltér a radikális pietistáktól, akik ezt az elvet erősen bírálják. Más kérdés, hogy az értelmezést irányító hagyományt megint az Írásból vezeti le. Majd megint erősen a pietizmusra emlékeztető vonás az indulatok és szenvedélyek szerepének kiemelése. Az *affektusok* azonban a szöveg értelmének összetevői, rekonstrukciójuk a jelentés feltárásának részét képezik, de semmi közülük a szöveg megértőre gyakorolt hatásához (122–123. o.). Az INSTITUTIONES harmadik, legterjedelmesebb könyve az értelem feltárásának technikai „segédeszközeit” taglalja (filológia, grammatika stb.). A mű negyedik könyve foglalkozik azzal, hogy a feltárt értelemmel mit lehet kezdeni. Az interpretátor ugyanis – szemben a Gadamer sugallta képpel – nem

egy homogén hagyományon belül áll dialógikus viszonyban a szöveggel, hanem bonyolult kommunikációs hálóban helyezkedik el, ahol megértése eredményeit meg kell osztania a többiekkel. Az értelem kifejtésének szabályai nem vezethetők le magából az értelemből, s az értelem *explicatio*jához eltérő célok és eltérő eszközök tartoznak. Mászt jelent tanítani, mászt jelent logikailag bizonyítani vagy retorikailag meggyőzni stb. Az interpretátorra háramló egyik legsúlyosabb feladat, hogy a lehető leggazdagabban bontsa ki és tárja fel az Írás emberésszel kimeríthetetlen értelmét. S itt merül fel az „*adplicatio porismatica*” kifejezés (803. o.), amint ezen a helyen kellett volna keresgélennie Ihletetnek is, ha valóban igazolni kívánta volna állítását, hogy Gadamer – ha nem ismeri is *közvetlenül* Rambachot – tartalmi okokból mégis helytállóan hivatkozik rá. Hogy mégsem tette (holott még a szóba jöhető néhány oldalt is megjelöltem), az vagy annak köszönhető, hogy Ihletett a közelében sem járt a könyvnek, vagy pedig annak, hogy belátta: ennek az applikációnak vajmi kevés köze van ahhoz, amit Gadamer nyomán keres. Mindkét esetben érthető volna a hallgatása, ha közben nem hangoztatná, hogy Gadamernek mégis igaza volt.

(Dogma és porisma) Rambach megkülönbözteti a *dogmát* és a *porismát*, a szövegben a közvetlen értelem szintjén feltáruló tartélt és az e tételből „*helytálló következtetések útján levezetett biztos következményeket*” (805. o.). A szöveg ugyanis a nyíltan kimondott és szándékolt jelentésen túl egy csomó feltételezést tartalmaz, amelyet a szöveg figyelmes és módszeres elemzésével feltárhatunk. A hangsúlyt a szöveg elemzésére kell tenni. Mert a *porisma* keresésére ugyan a keresztény életvitel megerősítésének igénye ösztönöz, de csak annyiban, amennyiben már a közvetlen értelem keresésére is ez ösztökélt bennünket. De maga a porizmatikus interpretáció ugyanolyan objektív „beállítódásban” történik, mint az elsődleges értelem feltárása. Nem arról van tehát szó, hogy az értelmező saját (jelenbeli) helyzetére vonatkoztatja a megértett tartalmakat, hanem arról, hogy a megértett tartalmak után – saját helyzetétől még teljesen függetlenül – további helytálló és igazolható értelemeket nyerjen ki a szövegből. Rambach

egyik példája egy Márk-hely (3, 5): „*Ő [Krisztus] pedig elnézvén őket haraggal, bánkódván szívek keménysége miatt.*” Ebből levonhatjuk először a legitím következtetést, hogy a keresztényeknek nem csupán saját bűnöseik, hanem mások miatt is lehet szomorkodniuk. Másodsor, kimondhatjuk, hogy nem minden harag sorolandó a vétkek közé. Harmadszor, levonhatjuk a következtetést, hogy az, aki más bűnét „sztoikus apátiával” szemléli, az nemhogy nem krisztusi, de egyenesen ördögi tulajdonsággal bír. Negyedszer, hogy nincs nyomorúságosabb dolog a lélek „keménységénél” stb. (812–813. o.) Ezek tehát Rambach *porismái*. Látható, hogy ennél az eljárásnál az értelmező nem „magára” vonatkoztatja az Írás értelmét, hanem – mint Rambach részletezi is – a szöveg szerkezetére támaszkodva bontja ki az újabb értelemeket. Az sem elhanyagolható apróság, hogy Rambach sokszor a *tractatio porismatica* kifejezést használja, hiszen itt egyértelműen elméleti elemzésről van szó, amelyet a *hermeneutica sacra* korábban megszabott szabályai irányítanak. Így például csak olyan következtetésre lehet jutni, amelyet alátámaszt az *analogia fidei* elve, amely nem áll ellentmondásban a többi hellyel; amely összhangban áll a szöveg *scopus*ával; amely a „*szavak rendjéből és struktúrájából*” igazolható; amely megfelelhetne a szerző szándékainak stb. Az így nyert belátásokat persze alkalmazhatja is a hívő, ahogyan alkalmazhatja a dogmákat is, ráadásul igen sokféle formában. Ez azonban immár nem az „*adplicatio porismatica*”, hanem a tőle világosan megkülönböztetett „*adplicatio practica*” ügye (820–821. o.), ám mint ilyen *nem problémája magának a hermeneutikának!* Rambach művének *utolsó két oldalán* mondja ki a követelményt, hogy az értelmező számára minden haszon nélküli lesz munkálkodása, ha belátásait nem alkalmazza saját életében. Ez az *adplicatio practica* valóban hasonlíthatna valamennyire az applikáció Gadamer által a pietistáknak tulajdonított fogalmára, de ez Rambachnál már nemhogy nem a hermeneutika „harmadik része”, hanem éppenséggel az a pont, ahol *véget ér a hermeneutika*.

(Egy szubtilis szitokszó) Az *applicatio* szót tehát még csak meg lehetne találni Rambachnál, ha nem is ott és nem is úgy, ahogyan Ga-

damer idézi, de az alkalmazás gadameri gondolatát aligha. S az már csak hab a tortán, hogy nincs szó *subtilitas applicandiról* sem. Nemcsak a szó nem szerepel, hiányzik a kifejezés Gadamer által feltételezett, „módszerellenes” jelentése is. S nem valószínű, hogy ezt az értelmet pietista szerzőknél megtaláljunk. Ennek pedig egyszerű oka van. Gadamer a tudományos módszerrel szemben állítja fel a *subtilitas* pozitív *eszményét*, a pietisták viszont éppen ezzel a szóval illetik és *szidalmazzák magát a tudományt*. Merthogy éppen pietista körökben e kifejezésnek egészen rossz csengése van. Az igazi kereszténység nem „tudásban, nem vélekedésben és fecsegésben, nem a magas spekulációkban és nem szubtilis és rejtett igazságok megismerésében áll”, mondja A. H. Francke.⁵⁹ A megvilágosodás éppen azt jelenti, hogy megszabaduljunk minden, még a legszubtilisebb öncsalásunktól is.⁶⁰ A szubtilitásra kihegyezett Szentírás-értelmezési gyakorlat egyenesen azt a történeti helyzetet idézi fel, amelyben egykoron a zsidó nép volt, amikor „a szubtilis kérdések és értelmezések” elhomályosították magát az isteni ígét.⁶¹ Ha pedig valaki ebben a környezetben pozitív jelentéssel képes elgondolni a „*subtilitas applicandi*” programját, az csak annyit bizonyít, hogy ő maga példásan megtartóztatta magát a tudós vizsgálódás efféle finomságaitól.

(Lehet és szabad) A MEGJEGYZÉSEK KISBALI LÁSZLÓ HERMENEUTIKATANULMÁNYÁHOZ című írást már azt követően kaptam kézhez, hogy túl voltam a „Krizisen”. Olay Csaba rövid írása hangvételében tárgyyszerűbb, nyugodtabb, noha a *mundéreffektus* nála is szembeszökő. Előbb önkínzó módon fölerősíti, majd védekezésül eltorzítja a tanulmányomban megfogalmazott kritikát, ezután pedig, mivel úgy látja, hogy bántom, belső elkötelezettségtől fűtve megvédi velem szemben a hermeneutikát. Azt hiszem, ezzel főleg saját dolgát nehezíti meg. Ha Gadamer híve volnék, én sem örülnék saját írásomnak, de mégsem kellene megmellesztenem magam, ha A FILOLÓGIA BOSSZÚJA állításai igaznak bizonyulnának. Elkötelezettség és kritika ugyanis nem zárja ki egymást, s a tekintély fogalma sem követeli meg a feltétlenséget vagy a tévedhetetlenség elismerését.

Olay nagylelkűen megengedi, hogy Gada-

mer felfogása „vitatható”. Arra azonban láthatóan igényt támaszt, hogy megszabja, mit és miként lehet vitatni, milyen kérdéseket szabad és milyen kérdéseket *kell* feltenni. A kettőnk álláspontja már a lehetséges témákat érintő tabuk és parancsok szintjén is eltér egymástól. Ez a vita akár értelmes is lehetne, de ekkor nem az én írásomról, legfeljebb az érvelését befolyásoló értékekről beszélünk. Valamit jelentéktelennek, lényegtelennek tartani ugyanis messze nem ugyanaz, mint tévesnek nyilvánítani. E mélyenszántó megjegyzést csak azért kockáztatom meg, mert a MEGJEGYZÉSEK szerzője, sajnos, nem tesz különbséget az érvelés e két típusa között. Így az a tréfás helyzet állt elő, hogy *miközben hevesen bírál hallgat arról, amit megírtam*.

Így ír például: „*Megfigyelhető ugyanis egy furcsa aránytalanság. Míg a szerző sokat foglalkozik azzal, honnan vehette Gadamer téves idézetét, addig érdemben sokkal kevésbé tisztázza, milyen összefüggésben is merül fel, valamint Gadamer gondolatmenetében milyen szerepet foglal el az, amit a kifogásolt lábjegyzettel alátámasztani kíván.*” (L. Holmi, 1999/6. 803. o.) Föl lehetne most vetni a kérdést, honnan vesszük a *sok*, a *kevés* vagy épp az *aránytalanság* mércéjét. Az sem lett volna baj, ha Olay is felteszi e kérdéseket, hiszen e mennyiségi specifikáció nélkül állítása egyszerűen félrevezető (az ugyanis egyszerűen nem igaz, hogy nem foglalkoztam a *téves idézet* környezetével). De az elmaradt kérdéseket felesleges firtatni, hiszen ha meggondoljuk, ez a *furcsa aránytalanság* voltaképpen nem más, mint az én dolgozatom. Az a *kevés* pedig az, amit nem írtam meg. Nevezetesen írásom valóban olyasmiről szól, „*honnan vehette Gadamer téves idézetét*”. Igaz, én sohasem fogalmaztam volna így. Nem az *idézet* volt ugyanis *téves*, hanem *Gadamer tévedett*, amikor egy pietizmussal szemben álló szerző gondolatát a jellegzetesen pietista hermeneutika karakterisztikus tételeként forgalmazta. Nos, Olaynak erről egy szava sincs, ami nem szép dolog, de még mindig elfogadhatóbb, mint Ihletett módjára még azt is tagadni, hogy Gadamer egyáltalában idézett valamit. Hallgatását azonban kénytelen az olvasó is beleegyezésnek tekinteni, mégpedig nem csupán azért, mert a vonatkozó szólásmondást feltétlenül érvényesnek tekinti. Olay ugyanis alig-

ha fojtotta volna magába, ha valóban kifogásolnivalót talál abban, ami dolgozatomban tárgyalt volt. *Elismeri tehát, hogy Gadamer Rambach-hivatkozása téves*, s nem talál kivetnivalót a Gadamer felvázolta hermeneutikatörténet e tévedésből kiinduló bírálatában sem. Mivel az én állításaim lényegében erre vonatkoztak, egyszerűen elkönnyelhetném Olay jóváhagyását: nagy szükségem ugyan nem volt rá, de megtisztelt, ha szükségét érezte annak, hogy megerősítsen igazamban.

(Plurale tantum) Miközben azonban ő beszél, az én számba ad olyan állításokat, amelyeket soha nem mondtam. Kezdődik azzal, hogy írásomat már eleve „hermeneutikatanulmány” becézi. Véleményem természetesen van „a” hermeneutikáról is, egy kávé mellett szívesen ki is fejtem, s még azt is el tudom képzelni, hogy akár ilyen általánosságokat is érintő kérdésekről írjak. Képzelni, mondom, mert abban a tanulmányban, amelyet valóban megírtam, nem „a” hermeneutikáról beszéltem, hanem – ha ragaszkodunk a madártávlatához – legfeljebb Gadamer-ről vagy még inkább Gadamer egy tanulságos tévedéséről. Írásom egyik legfontosabb feltételezése ugyanis, hogy nem Gadamer tojta a hermeneutikát – s ez az állítás nem tagadja Gadamer egyéb érdemeit, s sérteni is csak azt sértheti, aki Gadamerben éppen a nyuszit tiszteli. Ebből egyenesen következik, hogy a Gadamerre vonatkozó „tétéleim” éppen Gadamerre, legfeljebb a hermeneutika Gadamer képviselte irányára vonatkoznak, s nem „a” hermeneutikára. E címszó alatt meglehetősen heterogén elképzeléseket leltározunk, amint azt is látom, hogy a hermeneutikának igen gazdag és sokrétű hagyománya van, ennél fogva roppant eltérő elvek alapján lehetne művelni. Adott szubsztantív álláspontot (például egy Gadamer szájába íze szerinti „nem szubjektivistá tapasztalattelmélet”) lehet ugyan azonosítani magával a hermeneutikával, de ez a stratégiailag és tudománypolitikaikailag értékelendő gesztus semmiféle teoretikus kényszerítőerővel nem rendelkezik. Ne adj’ isten, még „az újkori filozófiára jellemző szubjektum-objektum megkülönböztetés” fenntartása mellett is el tudom képzelni a hermeneutikát értelmes vállalkozásként. Ez viszont már nem csak az én fantáziám kérdése, hiszen a hermeneutika

mint önálló teoretikus program *valóban* e különbség mellett jött létre. S könnyen lehet, hogy a „nem szubjektivistá” hermeneutika éppen e nézetkülönbség miatt nem is tud helytállóan számot adni emez újkori hermeneutika történetéről, már ha e történetet mint saját álláspontjának *előtörténetét* kívánja bemutatni. Az itt felvethető kérdéseket – például: milyen viszonyban van a Gadamer kigondolta hermeneutika, illetve a hermeneutika ezen álláspontokról felvázolt története a hermeneutika más nézőpontból látható történetével – már érintette írásom, ám Olay ezeket a problémákat irrelevánsnak tekinti.

Alaposan megbírálja viszont azt, amit nem mondtam. Kifejti például, hogy egyik „tézisem” szerint „Gadamer szövegfelfogása és értelmezésmélete tarthatatlan, mivel megengedi »nem létező szöveghegy« kitalálását és értelmezését”. S itt nemcsak az a szép, hogy én sohasem állítottam ilyesmit, hanem az, hogy állítólagos tételemet azzal cáfolja, amit tényleg kifejtettem. A helyzet ennél fogva teljesen nevetséges, bár a kivülálló olvasó aligha látja már, hol itt a komikum forrása. Velem szemben fejti ki például Olay, hogy „a hermeneutikai kör gondolata [...] eleve csak akkor értelmes, ha értelmezendő szöveghegyek létéből indulunk ki”. Ehhez képest én azt állítottam, hogy Gadamer-nél a hermeneutikai kör gondolata feltételezi értelmezendő szöveghegyek létét. Ha valaki a két állítás között nem lát ellentétet, az nem véletlen. Más kérdés, hogy én azt is állítottam: a szöveg létének e feltételezését, ha következetes lenne, nem engedhetné meg Gadamer. Kivált nem az adott összefüggésben. Arra utaltam, hogy e feltételezést „a hermeneutikai körön belül” nem lehet igazolni.⁶² S ezzel Olaynak is egyet kell értenie, ha – mint írta – a hermeneutikai kör éppen *feltételezi* a szöveghegy létét. Itt ráadásul tovább súlyosbodik a helyzet, hiszen Gadamer filológia és az általa proponált filozófiai hermeneutika eltéréseit (s az utóbbi fölényét)⁶³ kívánta bemutatni. Nem járt sikerrel, mert (a) ez olyan feltevés, amelyben osztozik az alacsonyabb rendű filológiával, (b) e feltételezés érvényesítésekor éppen rá támaszkodik, hiszen ez a filológia szolgáltatta a létező szöveget. Így például Gadamer először elhitte Lückének a Rambachra vonatkozó utalásokat, majd – miután jól jött neki – átértelmezte, majd gondosan ösz-

szekeverte más létező szövegekkel. Gadamer, mint Olay is elismeri, tévedett. S e tévedésére alapozva konstruált egy hermeneutikatörténetet. Amit én nemcsak roppant kínosnak, de *megengedhetetlennek* is tartok. Gadamert mégsem azért bíráltam, mert „*megengedi »nem létező szöveg helyébe« kitalálását és értelmezését*”. Ha én valóban ezt állítottam volna, akkor nem bíráltam, hanem *ünnepeltem* volna Gadamert. S ha bíráltam volna, csak azért tehettem volna, mert *kevés* szöveg helyet talált ki. A hamis idézet ugyanis csak példázná elveit. Ha mégsem dicsértem, annak egyszerűen az az oka, hogy *feltételeztem*, Gadamer szerint sem engedhet meg magának ilyesmit a filozófus. Ha pedig mégis tévedésen lehetett kapni, ez nem arra utal, hogy azt el is *akarta* követni – ekkor ugyanis nem tévedésről, hanem *becsapásról* beszélnek. Gadamer egyébként soha nem is mondta, hogy tévedett, s azt hiszem, nem is *tudja*, hogy tévedett. (Ezért mondtam ezt én.) Ezért eljárását nem „*tisztességtelenségnek*” tartom, hanem *árulkodó és tanulságos* figyelmetlenségnek és gondatlanságnak. Miközben pedig a *tévedés tényét* – ahogy ő finomítja: a „*pontatlanságot*” – Olay is elismeri, határozottan tagadja, hogy ez a kellemetlen hiba bármiről is *árulkodnék*, s bármilyen *tanulsággal* szolgálna. Magyarán azt mondja, hogy a tévedés érintetlenül hagyja a gadameri mű „*egészét*”.

(Hermeneutikai rendőrség?) Ha Olay konzekvensen kitarzana álláspontja mellett, akkor azt kellene mondania, hogy a Gadamer-nél szereplő Rambach-idézetnek s általában a pietizmusra tett utalásoknak *semmilyen következményük* nincs, s nincs is *semmilyen kapcsolatuk* Gadamer hermeneutikai programjával. Ám ha ezt valóban kijelentené, akkor már nem velem kellene vitatkoznia, hanem magával a mesterrel. Neki kellene feltennie a kérdést, hogy miért iktatta ide a hermeneutikatörténeti részeket, miért hozakodott elő a pietistákkal, s miért nem elégedett meg a maga Arisztotelészével, ha amúgy sincs e hivatkozásoknak *semmilyen jelentőségük*. Mégis, mi történhetett? Gadamernek volt ideje, teje, s nagy ráérésében idézett egy kis Rambachot? Alig hiszem; kivált azt nem hiszem, hogy Olay ezt így gondolná. Ha viszont nincs így, akkor mégis *van* értelmezhető tárgyi kapcsolat a pie-

tizmushivatkozások és a Gadamer-mű egyéb részei között. Ha pedig van, akkor már nem is biztos, hogy az e kapcsolatban előállott hiba teljesen független volna az egészétől.

Ennek belátásához azonban Olay határozott követelése ellenére sem kell „*felvázolni a gadameri elképzelés egészét*”. Egy hamis idézet fülöncsipéséhez egyáltalán nem szükséges az egész hermeneutikai rendőrséget mozgósítani. Ahhoz pedig, hogy belássuk, a történeti utalások mégiscsak fontosak a szövegben, elég kézbe – mondjuk a bal kezünkbe – venni a kötetet, s a jobbal felülni a tartalomjegyzéket. Olay szerint „*Gadamer programja egy nem szubjektivistá tapasztalatelmelet*”. Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben A HERMENEUTIKAI TAPASZTALAT ELMÉLETÉNEK ALAPVONALAI című részt viszont terjedelmes fejezet előzi meg, címe: TÖRTÉNETI ELŐKÉSZÍTÉS (IM, 135–190. o.). S ehhez jön még az alapvetést átszövő hermeneutikatörténeti reflexiók sokasága, amelyek között – néhány korábbi megjegyzés után – ott szerepelnek, éppen AZ ALKALMAZÁS HERMENEUTIKAI PROBLÉMÁJA című szakaszban, a Rambachra és a pietizmusra vonatkozó utalások (IM, 218–220. o.). Olaynak lehet rossz véleménye ezekről a passzusokról, de azt ne velem, hanem Gadamerrel ossza meg. A nekem szánt s a pietizmushivatkozásokat eljelentéktelenítő megjegyzései viszont láthatóan csak kétféle olvasóra számítanak. Vagy olyanokra, akiknek nem volt a kezében az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER, vagy pedig olyanokra, akik Olay minden szavát készpénznek veszik. Az ő önbizalmát érteni velem, azt azonban már nem, hogy miért nem bizik jobban Gadamerben is, hiszen meggyőződésem: még olyanok is forgatják nagy hatású művét, akik komolyan vitathatóan tartják tartalmát. Elölük pedig nehéz lenne kiradirozni a szövegből a hermeneutikatörténeti szakaszokat.

Olay úgy állítja be a helyzetet, mintha én a filológiai és hermeneutikatörténeti „*pontatlanság*” létéből következtetnék a gadameri gondolatok „*képtelenségére*”. „...*a gadameri hermeneutika mint gondolati pozíció nem függvénye a pietizmusra, illetve Rambachra vonatkozó hivatkozásoknak*”, cáfolja a nekem tulajdonított tételt Olay. Eközben fel sem merül benne, hogy a helyzet éppen fordított. A gadameri „*pozíció*” – e hivatkozásoktól függetlenül feltárható – ellentmondásai, feszültségei és tiszt-

táztatlanságai sokféle nehézséget idéznek elő Gadamer elméletében, többek között az általam kimutatotthoz hasonló tévedés táptalaját jelentik. Az üzbég rádió úgy fogalmazna, hogy nem szép dolog ugyan a félrevezető idézet, de ettől még szerethetnénk is Gadamer-t, és ha nem szeretjük, nem ezért *nem* szeretjük. Magam például akkor sem szegőd-nék hívének, ha Rambach-utalása rendben lenne. Ez onnan is látható, hogy találtam nála pontos idézeteket is, de kemény szívemet ez egyáltalán nem hatotta meg. Hogy miért nem, azt nem fejtettem ki tanulmányomban, amint – számtalan más téma mellett – azt sem írtam meg, hogy miért tartom *fontos* filozófusnak Gadamer-t. (Érdekes, ez utóbbi részletezését nem hiányolja Olay. Nyilván, mert ezt magától értetődőnek tekinti. Pedig nem az.) Arról azonban szóltam, hogy Gadamer rendszerének mely elemei adják a háttérét a téves hivatkozásnak. Utaltam antimodernizmusára, felvilágosodásellenességére, arra a belső követelményre, hogy folytonos hagyományt tudjon maga mögött stb. Olay erről is hallgat, s kitartóan arról akar szólni, amiről nem írtam.

(Phronészisz és hermeneutika) Sőt, ha netán mégis észreveszi, hogy valamiről mégsem szóltam, készségesen felvilágosít, hogy miről kellett volna írnom. Nem a pietizmusutalásokról, természetesen, hanem Arisztotelész-ről. Merthogy: „Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER *kezdetül fogva Arisztotelészre, pontosabban »elméleti« és »gyakorlati« filozófia, illetve tudás arisztotelészi megkülönböztetésére támaszkodik.*” Hiszen még „*azt is pontosan lehet tudni, hogy Gadamer érdeklődését Arisztotelész iránt tanára, Martin Heidegger keltette fel még a húszas évek első felében.*” Nem pietizmus tehát, hanem Arisztotelész. Tekintsünk el most attól az apróságtól, hogy én soha nem állítottam, hogy a gadameri hermeneutika *mint egész* a pietizmusból veszi eredetét. A kérdés ilyen leegyszerűsítése ugyanis nem csupán az én álláspontommal áll szemben, hanem Gadamer elképzelésével is, aki tudatosan és *kimondottan* arra törekedett, hogy az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben álláspontját a lehető legtöbb oldalról tárja elénk, s még a látszatát is kerülni kívánja, hogy programja egyetlen hagyományhoz kapcsolódna csupán, mondván: „*egész vizsgálódásunk arra törekedett, hogy nagyszámú probléma*

eredményeként mutassa be” az egyetemes hermeneutikából következő követeléseket (IM, 219 .o.).

Arisztotelész Gadamer filozófiai életútján játszott szerepére hivatkozni természetesen nem hiba, legfeljebb olyan *evidencia*, amely az adott összefüggésben nem sokat mond. Az arisztotelészi problematikának a tartalma és jelentése mégsem triviális, amint ez már Gadamer öninterpretációjából is kiderül (GW, II, 479–508. o.). Hogy egyáltalán érdeklőd-jön Arisztotelész iránt, arra az 1922-ben Plátón-dolgozattal előlépő Gadamernek nem kellett Heideggerre várnia. Más kérdés, hogy hatalmas hatást gyakorolnak rá Heidegger Arisztotelész-elemzései, érdekes leírása szerint azonban éppen itt kezdődik önálló gondolkodói útja. Heidegger ugyanis, mondja Gadamer, akkoriban nem különbözteti meg a görög létmegértést és a modern természettudományos fogalomképzést. Heidegger ugyanis mindkettővel szembehelyezkedik, amikor saját Dasein-fogalmát kidolgozza. Gadamer viszont a görögök másságát állítja, arra törekedve, hogy e „*másságukban igazságokat fedezzen fel*”, amelyek még ma is hatékonyak (GW, II, 486. o.). Gadamer elemzéseinek középpontjában valóban a *phronészisz* arisztotelészi fogalma áll, ugyanakkor ennek alapját már Plátónnál felfedezi.⁶⁴ E korai felismerését később is fenntartja, mondván: Arisztotelész a technikai és a gyakorlati-erkölcsi tudás megkülönböztetésével „*igazi platóni motívumot visz tovább*” (GW, VII, 171–172. o.). Nem olyan könnyű tehát megmondani, hogy mi honnan származik Gadamer-nél. De tény, hogy sok elemzése középpontjában a *phronészisz* áll, amelynek leírásakor valóban az *Anwendung*, az alkalmazás kifejezést használja. Ez a problémakör azonban jóval tágabb, mint az *applikáció* jelenségéhez társított fogalom. A kiindulás az elméleti belátást kifejező szabály alkalmazása. Plátón és Arisztotelész – Gadamer szerint – felismeri, hogy az általános tapasztalás és kivált a gyakorlati-politikai cselekvés területén az alkalmazásnak önálló „logikája” van. Maga az alkalmazás nem vezethető le a szabályból. S a gyakorlati tudás specifikuma éppen ez az alkalmazás, amelyet aztán Gadamer a „hermeneutikai problémával” azonosít, igaz, maga is időzjelbe teszi a „hermeneutikai” kifejezést.

Nem véletlen az sem, hogy korábban Gadamer nem is azonosítja a gyakorlati filozófia fogalmát a hermeneutikával, amint csak az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-től kezdve használja a saját programja megnevezésére a hermeneutika kifejezést. Ez az azonosítás ugyanis egyáltalán nem magától értetődő, még Gadamer számára sem. Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben kisebb fejezet címe hirdeti ARISZTOTELÉSZ HERMENEUTIKAI AKTUALITÁSÁ-t (IM, 221–228. o.). Ám ha beleolvassuk a szövegbe, a kép árnyalódik. Az Olay által felvetettek pedig egyenesen más megvilágításba kerülnek. Gadamer szövegéből ugyanis világosan kiderül: Arisztotelész valóban bír hermeneutikai aktualitással, de az arisztotelészi kérdésfeltevés maga nem azonos a „hermeneutikai problémával”. A megértés ugyanis „*egyik speciális esete valami általános alkalmazásának egy konkrét és különös helyzetre*” (és ezt az alkalmazást fedezi fel Gadamer az arisztotelészi fogalomban, a *phronészisz*ben). Ez a logikai és – kivált az utólagos értelmező, például Gadamer előtt feltáruló – tárgyi összefüggés azonban nem azonos a genetikai vagy történeti kapcsolattal. Ahogyan Gadamer egyértelműen ki is mondja: „*Arisztotelésznel nem magáról a hermeneutikai problémáról van szó, s főleg nem annak történeti vetületéről.*” (IM, 221. o.) A „hermeneutikai problematika” tehát nem az arisztotelészi téma logikai specifikációjából áll elő, amint történetileg is az arisztotelészi kérdésfeltevéstől független forrásokból fakad. Gadamer önértelmezése sokkal pontosabb, mint az Olay által ráerőltetett kép. Gadamer ugyanis inkább a két kérdéscsoport párhuzamosságáról beszél: „*A hermeneutika és a görög filozófia marad munkám két súlypontja.*” (GW, II, 494. o.) Amint Gadamer arra is világosan utal, hogy hol a forrása a „hermeneutikai problematika”, jelesül az egyetemes hermeneutika törekvésének. Íme: „*végül [e] vállalkozás magától értetődően maga is hatástörténetileg feltételezett volt, és egy egészen meghatározott német filozófiai és kulturális hagyományban gyökerezett.*” (GW, II, 496. o.) S valóban, az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER a Schleiermacher, Dilthey és Heidegger (és a háttérben: Hegel) nevével jelzett német hagyomány bírálatából és értelmezéséből bontja ki saját álláspontját. A pietizmus ehhez a hagyományhoz kapcsolódva jelenik meg az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben.

(Éljen a kiskorúság!) Aki az e tradíciót taglaló részeket lényegtelennek tekinti, az feltehetően jobban sérti az egyetemes hermeneutika szellemét, mint az, aki hibát fedez fel a hermeneutikatörténet gadameri bemutatásában. És itt egyáltalán nem terjedelmi kérdésről van szó, noha az is komikus, ha valamilyen klasszikusnak tekintett műben hosszú részeket semmisnek tekintünk. Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER saját hagyományfogalma követeli meg, hogy maga a hermeneutika is a maga hagyomány-összefüggésébe állítsa és benne láttassa önmagát. Nem véletlen hát, hogy Gadamer – mint Ricoeur mondja – „*hosszú történeti utazásra*” indult, mielőtt saját ideáit bemutatta volna.⁶⁵ A történeti részek kimondottan nem külsőlegesen kapcsolódnak magához a hermeneutikához. Az összefüggés ráadásul mindkét irányban működik. Egyrészt a hermeneutikai álláspont befolyásolja, hogy miként látják az értelmezés művészetének történetét. A „*XIX. századi hermeneutika előtörténete egészen másképp fest, ha nem Dilthey előfeltevése felől nézzük*”,⁶⁶ mondja Gadamer. Én pedig azt merészeltem állítani, hogy még inkább másként fest e história, ha nem Gadamer alapján vizsgáljuk. Azt tettem tehát, amit a mester is előír, még ha az inasok orrolnak is emiatt. Másrészt az is világos, hogy e történet nem egyszerű leírást ad, hiszen a megértett hermeneutikatörténetből tanulni is kell. És mi más a megértés Gadamernél, ha nem a megértettek saját helyzetünkre való alkalmazása? A hagyományt igazságára tekintettel kell elsajátítani. *Applikálni*, hogy kimondjam végre az ide illő varázsszót. Nem is véletlen tehát, hogy az alkalmazás problémáját taglaló szakasz abba a nagy fejezetbe illeszkedik, amelynek a címe: A HERMENEUTIKAI ALAPPROBLÉMA VISSZANYERÉSE (IM, 218–240. o.). (Ezért nevezhettem eljárását restauratívna.)

Messze vezető kérdés, hogy miként látja és látatja Gadamer ezt a hagyományt. Itt csak azt emelném ki, amire Ricoeur is rámutatott: e történet sajátos *antitetikus* mozgásai eredményeként jelenik meg maga az egyetemes hermeneutika, mintegy rekapitulálva a romantika felvilágosodásellenes, Dilthey pozitívizmussal szembeálló, Heidegger újkantianizmussal szembeálló törekvéseit. Mindezen ellentét azonban láthatóan egyetlen feszültség körü-

bomlik ki, amelynek a mélyén a felvilágosodás fogalma áll. A romantika ugyan szemben áll a felvilágosodással, de végső soron maga is annak eredménye. Diltheyről is kiderül, hogy a felvilágosodás beteljesítője (IM, 174. o.). Az igazi és végső ellenfél Gadamer számára az „absztrakt” és „forradalmi” modern felvilágosodás (IM, 201. o.). Történeti vizsgálódásaiban is a „felvilágosodás racionalista gőgje” (IM, 150. o.) ellen keres támaszul szolgáló elmentéses hagyományt, időnként Herdernél, legtöbbször Hegelnél. Olykor pedig azt hangsúlyozza, hogy „támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára” is (IM, 200. o.). Ebben a felvilágosodásellenes *Geheimbund*-ban jelenik meg először a pietizmus öröksége, hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az *Aufklärung*-gal ellentételezve mutatják be. Gadamer magától értetődőnek tekinti ezt a ma is közkeletű felfogásmódot, s rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást.⁶⁷ Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak. Így jelenik meg a XVIII. század „jellemző kivételeként” az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben a „sváb pietista”, Oettinger (IM, 70. o.). Hogy milyen fontos Gadamer számára ez a hagyomány, mutatja, hogy külön írásban is méltatja a misztikus filozófust.⁶⁸ Ezen a szinten Gadamer általános szimpátiája mutatkozik meg a pietizmus mint vallási és világlátási attitűd iránt. S ezért jött jól neki, hogy közelebből a hermeneutika történetében is „talált” olyan pontot, ahol felvilágosodásellenes programja előzményt és támaszt találhat. S valóban, ha *hermeneutika-történeti* vázlatra hamis is, mégis van olyan vonás, amely indokoltá teszi, hogy Gadamer és a pietistákat együtt emlegessük. A „gyámkodás” gadameri rehabilitációja (IM, 200. o.) pontosan rimel arra, ahogyan A. H. Francke *ante litteram* megfogalmazta a kanti jelszó tagadását: „ne támaszkodj a saját értelmekre”, mert ez minden baj forrása.⁶⁹ Úgy látom azonban, iparkodó és szorgos vitapartneremet nem kell féltetni, nem fognak könnyen bajba kerülni. Legfeljebb egy másik jelmondatot ajánlhatnék a figyelmükbe: „az értelem mindenekelőtt azt követeli meg, hogy gondosan vizsgáljuk meg azt, amiről beszélünk”. E szavak Rambachtól származnak, igaz, ezeket sem idézte Gadamer. Én pedig nem áruolom el,

hogy az INSTITUTIO melyik oldaláról származnak. A kötet még mindig megvan a Széchényi Könyvtárban. Nem árt persze sietni, mert lelki szememmel már látom, hogy tömött sorokban érkeznek az emberek, akik mind-mind Rambachot szeretnének olvasni...

Jegyzetek

1. Gotthold Ephraim Lessing: GESAMMELTE WERKE. (Hg. von Paul Rilla.) Berlin, Aufbau-Verlag, 1956. VIII. Bd. 196. o.
2. Kisbali László: A FILOLÓGIA BOSSZÚJA, AVAGY GADAMER ESETE A PIETISTA HERMENEUTIKÁVAL. *Holmi*, X (1998), 9. 1275–1289. o.
3. Vajda Károly: ONTOLÓGIAI KRITIKA ÉS ONTOLÓGIAI KRÍZIS. (*Holmi*, 6 – 1999.)
4. „*Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.*” Immanuel Kant: VÁLASZ A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS? In: Immanuel Kant: A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL ÉS MÁS ÍRÁSOK. 2. jav. kiad. Budapest, Gondolat, 1980. 77. o. (Vidrányi Katalin ford.)
5. Veres András formulája.
6. *Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage.* Vö. Lessing, GW, VIII. Bd. 417. skk. o.
7. Hans-Georg Gadamer: IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. EGY FILOZÓFIAI HERMENEUTIKA VÁZLATA. (Bonyhai Gábor ford.) Budapest, Gondolat, 1984. 193. o. – E kiadásra a továbbiakban (IM) betűjellel utalok.
8. Hans-Georg Gadamer: GESAMMELTE WERKE. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. Bd. II. 105. o. – A továbbiakban erre a kiadásra a kötet- és oldalszám megadásával hivatkozom a szövegben.
9. Nemzeti önteltség ellen: azért a magyar kiadás sem hibátlan. A 93. oldalon a 13. sorban szereplő „mutatják be” szavak után a fordításból kb. 18 német sornak megfelelő szöveg (GW, I, 115. o.) kimaradt. Gondolom, elrepült valahová egy flekk a kéziratból. (Külön üdvözléssel Radnóti Sándornak, a mai *Holmi* és az egykori Gadamer-kötet szerkesztőjének!)
10. A magyar kiadásban ez a 141. és a 414. oldalon szereplő 16. végjegyzet.
11. Balázs Mihály–Font Zsuzsa–Keserű Gizella–Ötvös Péter (szerk.): MŰVELŐDÉSI TÖREKVÉSEK A KORAI ÚJKORBAN. TANULMÁNYOK KESERŰ BÁLINT TISZTELETÉRE. (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 35.) Szeged, JATE Régi magyar irodalom tanszék, 1997. 263–279. o.
12. Vö. Lutz Danneberg: STEGMUND JACOB BAUMGARTENS BIBLISCHE HERMENEUTIK. In: Axel Bühler (Hg.): UNZEITGEMÄBE HERMENEUTIK. VERSTEHEN

UND INTERPRETATION IM DENKEN DER AUFKLÄRUNG. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994. 101. o.

13. Az összegzést ezekkel a szavakkal zártam A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ban: „*Nem következnek viszont az eddigi-ekből, hogy irreleváns lenne a pietizmus hermeneutikatörténeti szerepe. Továbbra is kérdés, hogy milyen kapcsolatban áll Gadamer programja a pietista hagyománnyal. Amint általánosan is át kellene gondolni a gadameri értelmezést és a hermeneutikatörténet viszonyát. Ehhez azonban már nem elég a megsértett filológia bosszúja, elmélyült filozófiatörténeti és filozófiai elemzésre volna szükség.*” Ott még kiemelés nélkül.

14. Minden további nélkül el tudok képzelni persze olyan hermeneutikai álláspontot, amely szerint a pietistákat úgy kell elemezni, mintha már olvasták volna Gadamert. De a köteles szerénységen túl mi akadályozhatja meg abban a feltételezésben, hogy Kísbalit is olvasták?

15. Johannes Albertus Bengelius: GNOMON NOVI TESTAMENTI. Ed. secunda. Ulmae, Io. Fried. Gaum, 1763. Praefatio, 2. §.

16. August Hermann Francke: TIMOTHEUS ZUM FÜRBIUDE ALLEN THEOLOGIAE STUDIO SIS DARGESTELLET. Halle, Joh. Friedrich Zeitler, 1695. 22–23. o.

17. A. H. Francke: IDEA STUDIO SIS THEOLOGIAE, ODER ABBILDUNG EINES DER THEOLOGIE BEFLISSENEN, WIE DERSELBE SICH ZUM GEBRAUCH UND DIENST DES HERRN, UND ZU ALLEM GUTEN WERCK, BENEHST EINEM ANHANG, BESTEHEND IN EINER ANSPRACHE AN DIE STUDIO SIS THEOLOGIAE ZU HALLE. Die fünfte Auflage. Halle, in Verlegung des Wäysenhauses, 1758. 50. o.

18. Uo. 47. o.

19. Uo. 95. o. Vö. Kor 4,20.

20. A. H. Francke: TIMOTHEUS. 31. o.

21. Johann Albrecht Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. DREI AUFSÄTZE ÜBER BIBEL UND GEBET... MIT SEINEM SELBSTVERFASSTEN LEBENS LAUF. Neu hg. durch Wilhelm Keller. Stuttgart–Basel, Evang. Missionsverlag, 1937. 55. o.

22. ACADEMISCHE KLUGHEIT EINES CHRISTLICHEN STUDIO SIS THEOLOGIAE, SEINEM GUTEN FREUND, DER A. 1707. DIE SÄCHSISCHE UNIVERSITÄT JENA ZU BESUCHEN ABREISEN WOLTE, AUS WOHLMEYNENDEN GEMÜTH... Von M. J. C. N. D. u. P. z. L. Halle, in Verlegung des Wäysenhauses, 1758. 9. o.

23. ACADEMISCHE KLUGHEIT. 10–11. o.

24. „*Sic se habet Scriptura sacra. Capiat quilibet, quod capit: cetera exagitare parcat.*” I. A. Bengelius: GNOMON. Praefatio, 15. §.

25. J. A. Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. 48–49. o.

26. Uo. 47. o.

27. Vö. Herbert Stahl: AUGUST HERMANN FRANCKE. DER EINFLUß LUTHERS UND MOLINOS AUF IHN. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1939. 292–293. o.

28. A. H. Francke: IDEA. 103–104. o.

29. I. A. Bengelius: GNOMON. Praefatio, 16. §.

30. J. A. Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. 49. o.

31. Uo. 50. o.

32. Uo. 43. o.

33. Uo. Ennek az „örök körforgásnak” a „dicséretéhez” pedig vö. Lessing, GW, VIII, 171–172. o.

34. Az egymásra következő s önmagukon belül az egész szerkezetét ismétlő korszakokat a *nativa, moralis, arrida, rediviva, polemica* szavakkal jellemzi. I. A. Bengelius: GNOMON. Praefatio, 5. §.

35. „*Scriptura ecclesiam sustenat: ecclesia Scripturam custodit.*” Uo.

36. Uo. 14. §.

37. J. A. Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. 61–62. o.

38. Uo. 60. o.

39. Vö. Joel Weinsheimer: PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AND LITERARY THEORY. New Haven & London, Yale University Press, 1991. 124–157. o.

40. G. L. Bruns érdekes tanulmányban mutatja be a protestáns írásértelmezés és az egyetemes hermeneutika közös és rokon vonásait, s egyenesen odáig megy, hogy Gadamert „világi [secular] *Lutherként*” emlegeti (HERMENEUTICS ANCIENT AND MODERN. New Haven & London, Yale University Press, 1992. 158. o.). A Gadamert a „lutheránus” modellen belül a pietizmushoz közelítő jegyeket én éppen az olvasó/hívó szövegtől független létezésének feladásában, a szakralitás és a hatás összekapcsolásában látom.

41. Lásd Gottfried Hornig: ÜBER SEMLERS THEOLOGISCHE HERMENEUTIK. In: Axel Bühler (Hg.): UNZEITGEMÄßE HERMENEUTIK. Id. kiad. 198–199. o.

42. J. S. Semler: VORBEREITUNG ZUR THEOLOGISCHEN HERMENEUTIK. Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1760. (Erstes Stück.) VORREDE. 11–12. számozatlan oldal.

43. Lücke egyébként is az egyik legfontosabb szerző, aki a protestáns exegetikai tradíció történetét kanonizálja. Lásd Hornig, i. h. – A MTA Irodalomtörténeti Intézete irodalomelméleti csoportja kis vitát szervezett A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ról. Sok megmondásra készítő megjegyzés mellett itt vetődött fel a jogos kérdés – köszönet érte –, hogy ha Gadamer (anélkül, hogy emlékezne rá) Lückétől veszi a Rambach-hivatkozást, akkor honnan ered magának Lückének a hiedelme, ha a Rambach-mű önmagában nem támasztja alá. A fentiek mutatják, merre lehetne keresni a magyarázatot. De csak mutatják.

44. Semler, i. m. 10. számozatlan o.

45. Johann Lorenz Schmidt: SAMLUNG DER ENIGEN SCHRIFTEN WELCHE BEY GELEGENHEIT DES WERTHEIMISCHEN BIBELWERKS FUER ODER GEGEN SELBE ZUM VORSCHIEIN SIND. Frankfurt und Leipzig, 1738. 45. o. Idézi Peter Stemmer: WEISSAGUNG UND KRITIK. EINE STUDIE ZUR HERMENEUTIK BEI HERMANN SAMUEL REIMARUS. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 106. o.

46. Lessing (is) tisztában van e helyzet súlyos teológiai következményeivel, de a megoldást csak ennek a kiinduló szabadságnak a megőrzésével látja értelmes vállalkozásnak. Nem véletlen, hogy a hit és a teológia kérdéseire nem a hermeneutikában és a hermeneutikán keresztül keresi majd a választ. – „Mindenkinek megvan a maga hermeneutikája. Melyikük igazi? Mindegyik igaz? Vagy egyik sem igaz? És ez a bizonytalan, nyomorúságos dolog lenne a belső igazság próbája? Mi lenne akkor a hermeneutika próbája?” Lessing: GW, VIII, 192. o.
47. Johann Martin Chladenius: EINLEITUNG ZUR RICHTIGEN AUSLEGUNG VERNÜNFTIGER REDEN UND SCHRIFFTEN. Leipzig, Friedrich Lanckischens Erben, 1742. 308–309. o. 425. §.
48. Georg Friedrich Meier: VERSUCH EINER ALLGEMEINEN AUSLEGUNGSKUNST. Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1757. 250. §.
49. Uo. 251. §.
50. Lásd Martin Brecht (Hg.): DER PIETISMUS VOM SIEBZEHNTEH BIS ZUM FRÜHEN ACHTZEHNTEH JAHRHUNDERT. Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 467. o.
51. Mielőtt megrónának tiszteletlenségemért: e kifejezést Gadamer is használja, s a hermeneutikatörténész Jägernek címezi. GW, II, 298. o.
52. Emlékeztetőül: Morus alapján nem képezhető *subtilitas applicandi!* Morusnál ez nem szerepel.
53. Anekdota (nem bizonyíték): találkoztam egy fiatalemberrel, akinek volt a kezében a Rambach-mű (igen, ő is tesz időnként „látogatásokat” az OSZK-ba). A pietizmus magyarországi hatástörténetének kiváló kutatójáról van szó, aki – amikor véleményét kérdeztem Rambachról – pironkodva bevallotta, hogy ő bizony egy idő után abbahagyta a könyv olvasását. Miért, kérdeztem. „Mert nem pietista”, hangozott a válasz.
54. L. www.bautz.de/bbkl. (BIOGRAPHISCH-BIBLIOPHISCHES KIRCHENLEXIKON. Band VII. Verlag Traugott Bautz. 1994. 1299–1307. A Rambach-szócikk szerzője Klaus-Gunther Wesseling.
55. REAL-ÉNCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE. Gotha, Besser 1854-től. Illetve: REALENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE. 3. Aufl. Hg. von Albert Hauck. XIX. Band. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907. – Egyetemi Könyvtár, kutatószoba, szabadpolc.
56. Joannes Jacobus Rambachius: INSTITUTIONES HERMENEUTICAE SACRAE. Cum Praefatione Joannis Francisci Buddei. Ienae: Sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii, 1752. 805. o. – A továbbiakban a zárójelben lévő oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.
57. J. M. Chladenius: EINLEITUNG. 106–107. o. 189. §.
58. „És elkezdvén Mózesétől és minden prófétáktól fogva, magyarázza vala nékik minden írásokban, amik őfelőle megírattak.” (Luk 24, 27.)
59. A. H. Francke: IDEA. 47. o.

60. Uo. 46. o.

61. A. H. Francke: TIMOTHEUS. 8–10. o.

62. Holmi, X (1998), 9. 1276. o.

63. A filológia határaitól, a filozófia „*metodikai elsőbségéről* [Vorrang]” l. még az AMICUS PLATO MAGIS AMICA VERITAS című írásban álló határozott szavakat. GW, VI, 73–74. o.

64. „*Der aristotelische »Protreptikos« und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik.*” GW, V, 171–173. o.

65. Paul Ricoeur: HERMENEUTICS AND THE HUMAN SCIENCES. ESSAYS ON LANGUAGE, ACTION AND INTERPRETATION. (Ed., translated and int. by John B. Thompson.) Cambridge–New York etc.–Paris, Cambridge University Press–Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1981. 61. o.

66. IM, 141. o. L. még: „*Ha felismerjük, hogy nem annyira Schleiermachtet, mint inkább Hegelt kell követnünk, akkor a hermeneutika történetében egészen máshova kell helyezniünk a hangsúlyokat. Beteljesedését ekkor nem abban fogjuk látni, hogy a történeti megértés megszabadul minden dogmatikus elfogultságtól, s a hermeneutika keletkezését nem abból az aspektusból fogjuk látni, amelyből – Schleiermachtet követve – Dilthey ábrázolta.*” IM, 135. o.

67. Így beszél például a XVIII. század elején „*kezdődő racionalizmusról és a vele szembehelyezkedő pietizmusról.*” GW, II, 277. o. – Hogy ez az oppozíció egyáltalán nem kényszerű, s ezek az irányok igen szövevényes kapcsolatban állhatnak, arra nézve lásd például Richard L. Gawthrop: PIETISM AND THE MAKING OF EIGHTEENTH-CENTURY PRUSSIA. Cambridge University Press, 1993. 270–284. o.

68. OETINGER ALS PHILOSOPH. (1964) GW, IV, 306–317. o.

69. A. H. Francke: IDEA. 23. §.

Kisbali László

BOSSZÚ ÉS FILOLÓGIA

Kommentár Kisbali László
A FILOLÓGIA BOSSZÚJA című írásához¹

„Zweiter Kanon. Der Sinn eines jeden Wortes an einer gegebenen Stelle muß bestimmt werden nach seinem Zusammenhang mit denen, die es umgeben.”²

Miért szorulhat bosszúra a filológia, melynek képviselőiben Kisbali László Hans-Georg Gadamer egy filológiai jellegű hibájának leleplezése során szükségét látta e performatív

aktus kommunikációs keretei közé rendelni „detektívtörténetét”.³ Mi teszi szükségessé, illetve – a magyar frazeológia által vezérelt fogalmazással – mi kiált bosszúért? És miért a képviselő? Az első adódó magyarázattal maga Kisbali szolgál („*Szép dolog a bosszú, jót tesz a lelki háztartásnak*”),⁴ ám egyrészt maga sem érzi elégségesnek ezt az indoklást, másrészt a filológiai tevékenység és bármifajta frusztráció közötti univerzális összefüggés feltételezése túlságosan is totalizáló érvelés útjára terelne a lehetséges válaszokat. Érdemes tehát mégis visszatérni a bosszú performatív aktusának kérdésére. Ennek egyik jellegzetessége, hogy szükségszerűen utólagos: minden megnyilatkozás csak egy feltételezett (vélt) sérelem feltétele révén működhet bosszúként. Feltételezi tehát a sértést, amely műveletet jelen esetben nyilván Gadamer hajtott volna végre. Persze a sértés tranzitív természetű, csak azért lehet sértés, mert van egy sértett, van egy olyan pozíció, amelyet igazságtalanság ér, nyilván abban az értelemben, hogy az – éppen ezáltal, tehát szintén csak utólagos sértésként felismerhető – kommunikatív művelet oly módon alakítja át a diskurzust, hogy abban a sértett elveszíti pozícióját (éppen ezáltal lesz, utólagosan, sértett), vagyis nem jut szóhoz, illetve nem jut nyelvhez. Az utólagosságok eme láncolata azt tárja fel, hogy korántsem egyértelmű, hogy mi e diszkurzív defekt kiváltója (a sértés azért jön létre, mert van sértett, a sértett azáltal adódik, hogy elkövetik a sértést), ugyanakkor jól mutatja azt, hogy a bosszúhoz valóban szükség van képviselőre, hiszen a sértett egy tőle idegen pozícióba kerül: „igazságát” csak a képviselő képes artikulálni („*Akik nem tudnak beszélni, azok helyett annak kell beszélni, aki tud*” – írta erről Esterházy).⁵

Jelen esetben (GADAMER ESETE A PIETISTA HERMENEUTIKÁVAL, ahogy az alcím fogalmaz) tehát a filológia volna az igazságtalanság révén igazságától megfosztott, pozíciójából kitaszított diszkurzív „hajléktalan”, amelyet Kisbali írása – egyfajta képviselőként – visszatérítene valós „helyére”. Innen már csak a bosszú fogalma problematikus: a bosszú az igazságtalanság orvoslásának nem fundamentális, csak egy lehetséges módja, amelyet az tüntet ki, hogy intencionalitást tulajdonít a sértés műveletének. Ez utóbbi persze

a fenti képlet szerint nem igazán lehet intencionális, minthogy feltételekhez kötött, s csak utólagosan, egy sértett azonosítása esetén jön létre, ennyiben független végrehajtójának akaratától, mindig igényt tart egy másik ellenjegyzésére. A bosszú – ellentétben az igazságtalanság felszámolásának más módjaival tehát – ideologikus, ugyanis erőszakos, amennyiben egyirányú intencióval ruház fel egy – bármennyire szélsőséges értelemben is, de – dialogikusan megtörtént eseményt.

A bosszú tehát erőszakot feltételez és tulajdonít a sértés végrehajtójának. Hogy mi-
ben áll Gadamer hibájának erőszakos mozzanata, bonyolult kérdés (egy hiba, illetve egy tévedés⁶ nem lehet erőszakos), ezért tanácsosabb előbb azt végiggondolni, mi a filológia sérelme egyáltalán. Ez a fentiek értelmében nem lehet más, mint az önértelmezésben kitüntetett pozíció elvesztése. A filológiának – önértelmezése szerint – a szöveg „megállapításában” rejlik a fő célja, az olvashatóság, vagy, egy másik értelemben, az „olvashatatlanság”⁷ feltételeinek biztosításában, illetve helyreállításában, Tolnai Vilmos szerint pl. a filológia „*elhárít minden akadályt, mely a [teljes] megértés útjában áll*”.⁸ Továbbra is kérdéses, hogy Gadamer eltagadja-e ezt a képességet a filológiától: a Kisbali által idézett és sommásan „interpretált” különbségtétele „jó” és „rossz” filológia között⁹ ezt cáfolni látszik, hiszen a „jó” filológia éppen azáltal minősül ilyennek, hogy felismeri a megértés hermeneutikailag legitim feltételrendszerét. Ez nehezen fogható fel úgy, hogy Gadamer „*kinevetné*”¹⁰ a filológiát.

A Gadamer filozófiája és a filológia által képzett kontextusban sokkal inkább Kisbali érezheti magát sértettnek, valójában azonban a filológia, leginkább mégis Gadamer – Kisbali által. Ha ugyanis a filológiai tevékenység a szöveg „megállapításaként” gondolandó el, akkor ez Kisbali számára alighanem „*a gyanú hermeneutikájával*” (Paul Ricoeur)¹¹ azonos, amit tanulmányának detektívtörténetként való ön-inszenzírozása tanúsít. Erről azonban Gadamer azt írja, hogy ez az „*eltorzult szövegértés*” esete, amely az ún. „*pretextusoknál*” lép fel, melyeket az tüntet ki, hogy „*ellenállást fejtenek ki a szövegeződéssel szemben*”,¹² hermeneutikai értelemben tehát vélhetőleg – a szöveg „*megállapításával*” s így a filológia önértelme-

zésével szemben. Mindebből persze csupán az következik, hogy Kisbali filológiafelfogása nem felel meg a Gadamerének, vagyis hogy a vita disszenzus jellegű, amennyiben két, egymás számára veszteségek nélkül nem lefordítható filológia-, illetve szövegfelfogás találkozik. Lyotard szerint a disszenzus feloldásának egyetlen lehetséges útja egyfajta diszkurzív előzékenység, egyfajta türelem, amely az idegen diskurzus „nyelvezet juttatásában”, a saját szabályai szerinti artikulációjában valósulhat meg. A vita materiális természetű olyan feltételeket szab (Kisbali olvashatta Gadamer, Gadamer Kisbalit ez idáig nemigen), hogy csak Kisbali szövegén ítéltető meg egy ilyenfajta művelet sikere, ám a hermeneutikai kör fogalmának penetráns félreértése („*ring-lispül*”, „*noha körhintában ülünk, van valami fix pont, s mi e körül forgunk*”, „*mutogat [...] olyasmire, ami kívül áll a nevezetes circuluson [...], ekkor a kör kiegyenesedik*”, „*pörög-pörög a hermeneutikai körhinta, [...] nincs semmi a közepén*”)¹³ nem erről győz meg. A fentiek értelmében egyébként maga a sértés művelete is igazodni látszik a disszenzus szükségszerű struktúrájához, ennyiben viszont Kisbali bosszúja valójában sértésnek minősül Gadamer diskurzusával szemben.

Ebből következik Gadamer „*bosszúja*” (amely valójában nem az, hiszen nem intencionális, és nem tulajdonít Kisbalinak sem semmiféle intenciót): Kisbalinak ugyanis egyszerűen nem sikerül releváns kontextust találnia ahhoz, hogy értékes, bár inkább érdekes felfedezése a megfelelő horderejű jelentőséghez jusson.¹⁴ Ez a voltaképpen probléma, ami a „*lelki háztartás*” szempontjából teljességgel megérthető: egy ilyen felfedezés munkát igényel, s ha e munkát nem sikerül értelmesként visszaigazolni (e dilemma Kisbali szövegében újra és újra, beszédes sűrűséggel tér vissza), akkor nyilván nem érte meg. Kisbali tehát – a filológia kedvelt aprólékoságaszmenyét hirtelen hátrahagyva – néhány lépésben felvázolja, hogy a Rambach-idezet körüli problematika egyenesen az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER érvrendszerének totális cáfolatát tárja fel, következtetése szerint „*Gadamer hermeneutikatörténeti képe homályos, érvei adott formájukban nem elégségesek tézisei megalkotásához*”.¹⁵ E művelet a bolha/elefánt metaforika¹⁶ többféle konnotációját is játéka hoz-

hatja, ám mégis érdemesnek tűnik szemügyre venni a tanulmány érvelésének egy-két pontját.

Kisbali „nyomozása” során – korábbi álláspontját felülbíráva – felismeri, hogy a Gadamer számára kulcsfontosságú applikációfogalom mégis megtalálható az ezt bizonyítandó hivatkozott Rambachnál is,¹⁷ tehát immár a „*subtilitas*” és a „*sapienter*” között fundamentális különbséget feltételezve¹⁸ cáfolja Gadamer azon feltevését, amely szerint a pietista hermeneutika még a három „*subtilitas*” (*subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi, subtilitas applicandi*) szerint tagolódott. Ez az érv innen kezdve már alapvetően arra alapul, hogy Rambachnál az applicatio nem „*subtilitasként*” szerepel. Azaz Kisbali élesen (kedvelt módszerével: pontokba szedve) elkülöníti¹⁹ a Gadamer által Rambachnak tulajdonított álláspont két összetevőjét, az applikáció jelenlétét a hermeneutikai problematikában, illetve a „*subtilitas*” kifejezés azon bizonyító szerepét, amelyet Gadamer ama tézisében játszik, amely a módszer fogalmával a szellem „különös finomságot” igénylő képességét helyezi szembe. E különbségtételt azonban végül ismét elveti: miután önmagát megcáfolva kijelenti, hogy az applicatio fogalmát Gadamer alaptalanul köti Rambach nevéhez, megállapítja, hogy a német filozófus azért olvassa a *subtilitast sapienter*nek, mert „*így illeszkedik elképzeléséhez*”.²⁰ Pedig Kisbalinak jó oka lett volna a különbségtétel megtartására, ugyanis még egy a dolgozatában előadotthoz képest esendő filológusféle is képes annak érzékelésére, hogy – bár Gadamer cédlúai nyilván összekeveredtek, továbbá az ominózus (a GW szerinti 235., a magyar kiadásban 206.) lábjegyzetet a nyomda ördöge valóban visszatérően, szinte kiadásról kiadásra látogatja – Gadamer összes, ebből a szempontból releváns Rambach-említése e megkülönböztetés mentén osztható ketté. Vagyis: az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER Oetinger-értelmezésénél, illetve Schleiermacher-kritikájában, valamint a Kisbali által citált lexikonszócikk egyik említésénél az „*applicatio*”-ra hivatkozik Rambachkal kapcsolatban²¹ (Kisbali szerint is helyesen), s a „*subtilitas applicandi*” azokon a helyeken kerül elő (az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER alkalmazásfejezetének elején, illetve a lexikonszócikk másik említésénél), ahol Gadamer érvelése nem az

applikáció problémájára, hanem a „*subtilitas*” fogalmára irányítja a figyelmet (amely – Kisbali szerint – Rambachnál is megtalálható).²² Egy nem annyira gyanakvó, mint inkább értelmező olvasat számára tehát nem feltétlenül jelent akadályt Gadamer hibája (s talán ez is az egyik magyarázata annak, hogy a Gadamer-szakirodalom számára eleddig nem okozott problémát).

Főként azért nem, mert még a legkevésbé képzett Gadamer-olvasó számára is hamar belátható, hogy az applikáció előtérbe helyezésének nem a félsikerült Rambach-hivatkozás az egyetlen bizonyítéka az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben: bár a mennyiségi érvek nem feltétlenül perdöntők (noha Kisbali Rambach-bemutatása mintha ezt sugallná),²³ mégis szembevetendő, hogy Rambach három említésével szemben az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER oldalakon keresztül foglalkozik a sváb pietista, Oetinger „*sensus communis*”-fogalmával és az „*applicatio*” itt betöltött szerepével (melléleg Rambach neve is itt bukkan fel először – amint ezt Kisbali is bemutatja).

Hogy a Kisbali-tanulmány narrátora „fel-fedezése” jelentőségét mentendő helyenként úgy tesz, mintha – filológushoz méltatlanul – nem olvasná tovább az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-t a Rambachra vonatkozó mondatokon túl, még érthetlenebbül mutatkozik meg az applikációfogalmat kidolgozó fejezet esetében. A Rambach-hivatkozás után mindössze két bekezdéssel olvasható Gadamer azon önértelmezése, mely szerint „*nem térünk vissza, mondjuk, a három különálló szubtilitás hagyományos megkülönböztetéséhez, melyről a pietizmus beszélt. Meri mi, épp ellenkezőleg, úgy gondoljuk, hogy az alkalmazás ugyanolyan integráns alkotórésze a hermeneutikai folyamatnak, mint a megértés és az értelmezés.*”²⁴ (Kiem. K.-Sz. Z.) Kisbali gondolatmenetének fontos támasza a Gadamer hermeneutikájának „restauratív” karakterére vonatkozó feltételezés,²⁵ amelyet itt aligha tudott volna megalapozni. Innen aztán végképp jobbnak tűnhetett nem továbbolvasni: közhely, hogy a hatástörténeti tudat koncepciójának kidolgozását előkészítő applikáció fogalmát Gadamer nem a pietizmusból, nem a felvilágosodásból, hanem „*a hermeneutika feledésbe merült történetéből*” igyekszik „*visszanyerni*”,²⁶ a jogi hermeneutika példájából, Arisztotelészből és a filológiából, amely – Gadamer szerint – lényegénél fogva

magában tartalmazza az applikáció mozzanatát.²⁷ Ha máshol nem, ezen a ponton nyilvánvalóvá válhat, hogy a filológiának nincs különösebb oka arra, hogy megsértődjön Gadamerre (aki tehát – többek közt – benne ismeri fel az értelmezésben egyik lényegi funkcióját), s így aligha tarthat igényt Kisbali bosszújára, amely így – kiszakadva a vélt sértés feltételezettőlancolataiból – küldetést és célpontot veszve egyre önreferensebb haragként mutatkozik meg.

Kisbali érvelésének defenzív stratégiája tehát arra épül, hogy az applikáció valós jelentőségét Gadamer számára félretelve, a szerencsétlen Rambach-hivatkozás kapcsán adódó, amúgy viszonylag egyszerűen átlátható zavart kiaknázva arra következtet, hogy Gadamer „*hermeneutikatörténeti képe homályos*”.²⁸ Ez Gadamerre nézve azért volna különösen veszélyes, mert Gadamer „*önnön hermeneutikai programját is történeti reflexió révén kívánja megalapozni*”.²⁹ E logikai szerénység után hirtelenségében meglepő az a – már említett – feltevés, amely szerint Gadamer hermeneutikáját pusztán a restauratív szándék vezérelné, ám ez azon siklana ki, hogy a filozófus maga sincs tisztában a „helyreállítandó” előtörténettel. Ehhez persze szintén el kell gyorsan felejtetni néhány, a hermeneutika történetét felvázoló szöveget s úgy tenni, mintha Dannhauer előtt nem lehetne hermeneutikáról beszélni.³⁰ Az említett lexikonszócikk azonban egyértelműen a hermeneutika mint tudomány újkori hagyományát (és nem a hermeneutikát mint „az értelmezés művészetét”) származtatja innen.³¹

Mindez persze megint csak közhelyszerűen ismert tény, egyvalami miatt azonban mégis érdemes szem előtt tartani. Gadamer homályos hermeneutikatörténeti képe szerint a jogi és a teológiai-filológiai hermeneutika megkülönböztetése az újkori hermeneutika ezen eredetére vezethető vissza. Gadamer Kisbali által is idézett célja az, hogy „*a hermeneutikai diszciplínák régi egysége visszakapja érvényességét*” (az applikáció történeti jelentősége éppen az, hogy elismerése, „*mint minden megértés integráns mozzanatának*” elismerése összekapcsolta „*a filológiai hermeneutikát a jogi és a teológiai hermeneutikával*”).³² Minthogy – Kisbali szerint – Dannhauert „*kronológiai okokból legfeljebb prepietistának lehetne tartani*”,³³ talán nem túl nagy vakmerőség azt az állítást

megkockáztatni, hogy a Kisbali által gúnyosan Gadamer homályosságai közé sorolt „régí hermeneutika” jelen esetben nem annyira a pietizmusra vonatkozik. A pietista hermeneutikának Gadamer bemutatásában viszonylag megragadható hermeneutikatörténeti helye van: a humanisztikus-retorikus örökség és a romantikus hermeneutika közötti történeti közvetítésben játszik szerepet. Ezt hangsúlyozza Gadamer a másik ominózus tanulmányában,³⁴ ahol – mint Kisbali felderíti – Rambach szájába ad egy Dannhauer-idézetet. Kisbali magyarázata itt is érthetetlen: ítélete, mely szerint „Gadamer megtagad minden hermeneutikatörténeti jelentőséget Dannhauer-től”,³⁵ a lexikonszócikk fényében nem igazán látható be. S ha nemcsak a Rambach-émlítés érdekli a filológushajlamú vagy e hajlamtól mentes olvasót, az is kiderülhet, hogy Gadamer H.-E. Hasso Jaegerrel vitázó tanulmányaiban nem Dannhauer-ről vagy az ő „»racionalista újraorientációjának« kísérletéről”³⁶ (helyesen: a hermeneutika módszertani önértelmezésének Dannhauer által megkísérelt racionalista újraorientációjáról)³⁷ nyilatkozik „lekezelően”, hanem Jaeger hermeneutikatörténeti képével száll vitába.³⁸ Félő, hogy az ilyen félreértéseknek az az okuk, hogy Kisbali olyan, előzetesen érvényesített összefüggésekkel dolgozik (például felvilágosodás és pietizmus – Gadamernek tulajdonított – totális ellentéte, filológia és felvilágosodás egymáshoz utalása és egyáltalán a „jó”/„rossz”, „szeressük vagy ne szeressük?”³⁹ típusú „interpretációs” attitűd, amelyet szintén Gadamernek tulajdonít), amelyek ebben a formában nem igazolhatók.

A „filológus” bosszúja mindezek alapján végleg felszámolhatja önmagát, legalábbis önön, vélt intencionalitását: munkája ugyanis – paradox módon – Gadamert igazolja, aki szerint „különben sincs olyan olvasó, aki egyszerűen csak olvassa, ami előtte van”.⁴⁰ Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy különbséget lehet tenni elfogadható (legitim) applikáció és – Gadamer kifejezésével – „hermeneutikai nihilizmus” között. Kisbali érvelése egy forráskritikai eredmény kontextualizálása során olyan önkényességről, illetve erőszakosságról tanúskodik, ami meggátolja szövegét abban, hogy valóban Gadamer-kommentárrá váljon – a „lelki háztartás” kontextusa ugyanis amenny-

nyire termékeny, olyannyira közvetíthetetlen is. Talán éppen ezért alkalmazza a filológia a kontextusteremtés, a kontextusbiztosítás vagy éppen – mint az imént idézett Tolnai – a „helyzeti érték”⁴¹ elvét a szövegmagyarázatban. A filológia ugyanis nemcsak forráskritika, hanem hermeneutika is,⁴² s mint ilyen semmisül meg, ha vét a grammatikai értelmezés Schleiermacher-féle „második kánonja” ellen. Hogy ki a „sértett”, egyre kevésbé állapítható meg immár, talán az olvasás maga, amely azonban nem szorul képviselőre: nem is áll bosszút, hiszen ő maga az igazság-szolgáltatás.

Jegyzetek

1. Kisbali László: A FILOLÓGIA BOSSZÚJA. *Holmi*, 1998/9.
2. F. Schleiermacher: HERMENEUTIK UND KRITIK. (Hg. von M. Frank.) Frankfurt, 1993.⁵ 116.
3. Kisbali, 1275.
4. Uo. 1284.
5. Esterházy Péter: A TE ORSZÁGOD. UŐ: AZ ELEFÁNTCSONTTORONYBÓL. Bp., 1991. 18.
6. Gadameré, ha egyáltalán, bizonyonnyal hiba („mistake”), nem tévedés („error”), e kifejezések Paul de Man által felajánlott relacionális értelme szerint (vö. P. de Man: KANT AND SCHILLER. UŐ: AESTHETIC IDEOLOGY. Minneapolis/London, 1996. 134.).
7. Vö. pl. P. de Man: THE RETURN TO PHILOLOGY. UŐ: THE RESISTANCE TO THEORY. Manchester, 1986.
8. Tolnai Vilmos: BEVEZETÉS AZ IRODALOMTUDOMÁNYBA. Bp., 1922. 61.
9. Kisbali, 1275–1276.
10. Uo. 1276.
11. Vö. P. Ricoeur: THE HERMENEUTICS OF SUSPICION. G. Shapiro–A. Sica (szerk.): HERMENEUTICS. Amherst, 1984.
12. H.-G. Gadamer: SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ. Bacsó B. (szerk.): SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ. Bp. (é. n.) 29–32.
13. Kisbali, 1276–1277.
14. Leszámítva a hazai irodalmi „közélet” kérdéses hatékonyságú kontextusát. Itt valóban elismerik a felfedezés jelentőségét, amit jelezhet mind a szokatlan újraközlési praxis (egy – nem túl ismert – kötetben, a Keserű Bálint-émlékkönyvben való megjelenést követő újrapiublikálás egy ismert folyóiratban), illetve a *Jelenkor* 1998 irodalmi „eseményeire” vonatkozó körkérdésére (1999/2.) adott némely válasz ünneplő modalitása (Bán Zoltán András, Takáts József).

15. Kisbali, 1286.
 16. L. uo. 1284.
 17. Ahogyan erre már Vajda Károly felhívta a figyelmet, e felismerés nyomait nem sikerült eltüntetni a tanulmányból. Vö. Vajda K.: ONTIKUS KRITIKA ÉS ONTOLÓGIAI KRÍZIS. *Holmi*, 1999/6.
 18. E művelet kérdéses voltához vö. megint csak Vajda írását.
 19. Kisbali, 1282.
 20. Uo. 1284.
 21. „Ezért ebben a tekintetben még mindig figyelemre méltó, hogy a pietisztikus hermeneutika (A. H. Francke, J. J. Rambach) a maga értelmezésméletében a megértéshez és értelmezéshez hozzákapcsolta az alkalmazást, s ezáltal kiemelte az ÍRÁS jelen vonatkozását.” (Gadamer: HERMENEUTIKA. Csikós E.–Lakatos L. [szerk.]: FILOZÓFIAI HERMENEUTIKA. Bp., 1990. 20. „Nyilvánvaló, hogy az applicatiót más pietista teológusok is ugyanabban az értelemben állították előtérbe az walkodó szcientizmussal szemben, mint Oetinger – ahogy ez Rambachnál látható, akinek akkortájt nagy hatású hermeneutikája az applicatiót is tárgyalja.” (Gadamer: IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. Bp., 1984. 44.) „[Schleiermacher] kizárólag a subtilitas intelligendiről beszél, és nem foglalkozik a subtilitas applicandival (s végképp nem az applicatióval).” (Gadamer, 1984. 141.) Az utóbbi idézetnél érdekes lehet a kapcsolódó lábjegyzetek információja: a subtilitas explicandi fogalmát egyértelműen Ernestihez, az applicatiót egyértelműen Rambachhoz köti Gadamer, vagyis: feltehetőleg saját két, helyesen használt lábjegyzetét cserélte fel a másik hivatkozás alkalmával, tehát az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER eleplezni vélt hibája nem forráskritikai, Gadamer csupán az „önhivatkozás” során „keverte össze céduláit” (Kisbali, 1288.)! Érdekes és tanulságos módon Kisbali erre a Rambach-említésre nem hivatkozik (vajon ez az ő filológiai eszményébe belefér?).
 22. „J. J. Rambach nagy hatású hermeneutikája állította (Morus után) a subtilitas intelligendi és explicandi mellé a subtilitas applicandit. A bizonyára a versengés humanisztikus szelleméből keletkező »subtilitas« [finomság] kifejezés kiváloán mutatja, hogy az értelmezés »módszere« – mint egyáltalán szabályok mindenféle alkalmazása – élőerőt kíván, amely maga már nem biztosítható újabb szabályok által.” (Gadamer, 1990. 15.) „A hermeneutikai probléma ott a következőképp tagolódott: a subtilitas intelligendit, a megértést megkülönböztették a subtilitas explicanditól, az értelmezéstől, s a pietizmus ehhez harmadik tagként hozzáfűzte még a subtilitas applicandit, az alkalmazást (pl. J. J. Rambach).” (Gadamer, 1984. 218.)
 23. „Az applicáció e fogalma is jóval jelentesebb területre terjed ki, mint a Gadamer számára fontos jelentés-összefüggés, a hermeneutika egészében betöltött súlyáról pedig fogalmat alkothatunk, ha tudjuk, hogy a több mint nyolcszáz oldalból még húszat sem foglalt el.” (Kisbali, 1282.)
 24. Gadamer, 1984. 218.
 25. Kisbali, 1281., 1285–1286.
 26. Gadamer, 1984. 218.
 27. Vö. Gadamer, 1984. 236–240.
 28. Kisbali, 1286.
 29. Kisbali, 1281.
 30. L. evvel szemben a hermeneutika történetének közismert összefoglalásait, amelyekre Kisbali is hivatkozik, elsősorban persze magát a „leleplezett” lexikonszócikket, továbbá pl. P. Szondi: BEVEZETÉS AZ IRODALMI HERMENEUTIKÁBA. Bp., 1996. 11–20.; G. Ebeling: HERMENEUTIK. RGG³; W. Pannenberg: HERMENEUTIKA ÉS EGYETEMES TÖRTÉNELEM. Csikós E.–Lakatos L. (szerk.); H. R. Jauf: ÄSTHETISCHE ERFAHRUNG UND LITERARISCHE HERMENEUTIK. Frankfurt, 1984⁴. 367–372. stb.
 31. „Amikor azonban ma hermeneutikáról beszélünk, akkor az újkor tudománytradíciójában állunk. A »hermeneutika« szó e tradíciónak megfelelő használata pontosan a modern módszer- és tudományfogalom létrejöttével egy időben kezdődött. Ennek első tanúbizonysága J. Dannhauser (sic!) 1654-ből származó HERMENEUTIKA című könyve. Ez idő óta különböztetünk meg teológiai-filológiai és jogi hermeneutikát.” (Gadamer, 1990. 12.)
 32. Gadamer, 1984. 239–240., 219.
 33. Kisbali, 1284.
 34. Gadamer: RHETORIK UND HERMENEUTIK. Uő 1993² (1993²c).
 35. Kisbali, uo.
 36. Uo. 1284–1285.
 37. „Seine rationalistische Neuorientierung des methodischen Selbstverständnisses der Hermeneutik.” (Gadamer, i. m. 289. [a Kisbali által megadott oldalszám félrevezető].)
 38. Vö. pl.: „Er (Dannhauser) teilt aber mit der protestantischen Hermeneutik fast alles, wenn man von dieser wissenschaftstheoretischen Einordnung absieht und auf den Inhalt blickt [...] In der Tat teilt er als protestantischer Theologe auch ausdrücklich die Anerkennung der Bedeutung der Rhetorik” stb. (Gadamer, i. m. 288. k.)
 39. Kisbali, 1279.
 40. Gadamer, 1984. 239.
 41. Tolnai, 79.
 42. „Jól ismert ez a filológiai munkából, mint egy olvasható szöveg előállításának feladata. Világos azonban, hogy ez a feladat mindig csak a szövegnek egy bizonyos fokú megértéséből kiindulva merül fel.” (Gadamer [é. n.]. 25.) Irodalomelméleti szempontból alighanem mindenfajta filológiai művelet sikere e belátás felismerésének függvénye, vö. evvel kapcsolatban legutóbb H. Nagy P.: A FILOLÓGIA ESÉLYEI. Uő: KALLIGRÁFIA ÉS SZIGNIFIKÁCIÓ. Veszprém, 1997. 79–83.

Kulcsár-Szabó Zoltán

*

A szerkesztőség a vitát lezártnak tekinti.