

HOLMI

VI. évfolyam 9. szám

1994. szeptember

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, Kertész Imre,
Kocsis Zoltán, Lator László, Ludassy Mária, Mándy Iván,
Petri György, Rakovszky Zsuzsa, Tar Sándor, Vásárhelyi Júlia.
Borítóterv és tipográfia: Környei Anikó. Tördelőszerkesztő: Keller Klára.
A szöveget gondozta: Zsarnay Erzsébet

TARTALOM

Rakovszky Zsuzsa: A körülmények • 1251

Perneczky Géza: Művészet alkonyatkor • 1252

Tákács Zsuzsa: Öt vers

Életfa • 1275

Eszerint él • 1276

Szeretnék vidámabb jeleneteket • 1276

Igen, a hasonlat nyilvánvaló • 1277

Megfajítás • 1277

Kovács András Ferenc: Gyermekdal: Krisztinkáról • 1278

Mándy Iván: Huzat Papa • 1279

Rozgonyi Iván: Andante • 1281

A hatodik stanza • 1282

Egy asztalnál • 1282

Hommage à un madárijesztő • 1283

Domokos Mátyás: Morzsák Weöres Sándor íróasztaláról • 1283

Italo Calvino: Miért olvassuk a klasszikusokat?

(Szénási Ferenc fordítása) • 1290

Witold Gombrowicz: Cselédlépcsőn (Körner Gábor fordítása) • 1294

Henrikas Nagys: Terra incognita • 1305

Credo (Bajcsi Cecília fordításai) • 1306

Lukácsy Sándor: Magyar Bestiárium • 1306

Ballagi Zsigmond: Tengeri fürdőzés • 1318

Félbevágott élet • 1319

Boros Gábor: Etika, politika és teológia egysége

Spinozánál • 1320

Schein Gábor: A fotel • 1329

Marchall György: Madarak napján • 1329

...és most tavaszodik • 1330

Árdó Zsuzsanna: Az angol szív rejtelmek? • 1330

- Lászlóffy Aladár:* La Mayonnaise • 1340
Hubai Péter: A kereszténység diadalának okairól
Egyiptomban • 1341
Magyar László András: Mato manati • 1356
Vörös István: Egy tavaszi portré • 1360
Sör és hal • 1361
Mesterházi Mónika: El vagyok fogult. • 1361
Naplemente • 1362
A kör • 1362
Azonosság • 1363
Rába György: Képtár, vaksötétben • 1364

FIGYELŐ

- Kántor Péter:* Levél – kritika helyett (Baka István:
Sztepan Pehotnij testamentuma) • 1365
Kun Árpád: Egy példázat (Baka István:
„Egy csepp méz” a „Sztepan Pehotnij
testamentuma” című kötetből) • 1365
Babarczy Eszter: Jól szeretni (Lator László: Szigettenger) • 1369
Bán Zoltán András: Pótnyomozás (Szántó Piroska: Akt) • 1374
Csűrös Miklós: „Én csak torkig voltam már...”
(Bertók László: Priusz) • 1376
Szabó Dániel: Hogyan jutottunk ide? (Gerő András:
Magyar polgárosodás) • 1380
Rugási Gyula: „A lét ír” (A hatvanas évek Derridájáról –
a „Grammatológia” „fél” magyar
fordítása) • 1382
Nemes Péter: Tudás és idő játéka (Peter Sloterdijk:
A varázsfű) • 1390
Retkes Attila: Goldmark Károly vonós kamarazenéje
(B-dúr vonósnégyes, a-moll vonósötös) • 1392

A HOLMI postájából
(Halasi Zoltán levele) • 1395

Megjelenik havonta. Felelős kiadó: Réz Pál
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 Kiszóvetkezet
Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt.
Előfizethető még postai utalványon Závada Pál címén (1051 Budapest, Nádor u. 26.)
Előfizetési díj fél évre 360, egy évre 720 forint, külföldön \$25.00, illetve \$50.00
A fényszedést az ÍRISZ Kft. végezte
Nyomtatta a Zenemű Nyomda Kft. Vezető: Tóth Béláné

A kéziratokat megőrizzük és visszaküldjük

Rakovszky Zsuzsa

A KÖRÜLMÉNYEK

Én úgy kerültem ebbe az egészbe,
egész véletlenül, hogy egyik este
Pávelbe botlottam, még kiskorunkban
sokat fociztunk együtt, ő szólt, hogy kell az ember...
És volt még a dolog anyagi része:
márka, arany – nekem véletlenül se
került addig ilyesmi a kezembe...

Amikor bementünk abba a házba,
lehettek ott tizen vagy tizenegyen.
Nem mozdultak, csak ültek, ránk meredtek,
nem adtak hangot, még a gyerekek sem,
csak reszkettek némán, mint a nyárfalevél.
Pável mindet a ház elé terelte,
utána már csak arra az örült kattogásra
emlékszek – két perc, és nem moccant egyikük sem.

Az első lányt Mirko hozta be. Szőke lány volt,
szép, mint egy filmsztár. Szegény, rúgott-karmolt,
sokra nem ment vele, mi heten voltunk...
Aztán Mirko azt mondta, azt csináltok
vele, amit akartok, de tudjátok,
hogy nincs elég helyünk, és élelmünk sem,
és mindennap hoznak újakat. Elindultunk
az autóval valamerre, semerre,
egy erdő szélén hirtelen megálltunk,
Pável fogta a puskáját, kiszálltak,
fél perc, és mentünk is tovább... Még egyre
emlékszek tisztán: egy olyan kövérkés,
harmincasforma nő volt, még elég szép,
valami tanítónő – talán, mert ővele
én kellett, hogy kiszálljak...

Csak az a baj, hogy igen rosszul alszom.
Álmomban jön az összes sorban vissza,
még az is, amelyikre nem is emlékszek ébren:
a köves konyhában az öregasszony,
a lány, aki a macskáját szorítja...
Fölriadok, aztán csak fekszek ébren
a vaksötétben, a reggelre várok.
Vagy villanyt gyújtok, meghúzom a vodkát,
elszívok egy fél doboz cigarettát,
a konyhában óráig föl-le járok.

Ha nem jön ez az egész fölfordulás,
más körülmények közt biztos úgy élek
én is, mint az apám, mint mindenki más.
Forog a mókuskerék: munka, család,
mire észbe kapsz, el is telt az élet...
Néha berúgok, vagy lekenek egyet
a gyerekek – tudjuk, milyen az ember...
De azt nem, azt soha – azt a kegyetlen
farkasmosolyt, mámortól ködös szemet,
azt az arcot tudom, hogy meg nem látom,
amelyik egy szétvert hálószobában
nézett ki rám a vérszeplős tükörből...

Perneczky Géza

MŰVÉSZET ALKONYATKOR

*„Ha a filozófia a maga szürke színeivel
szürkére fest, akkor megöregedett az élet
egy alakja, és szürkén a szürkében nem
is képes többé a megfiatalodásra, hanem
csupán arra, hogy megértse: csak a be-
köszöntő alkonyattal kezdi el a röptét Mi-
nerva baglya.”*

(Hegel: ELŐSZÓ
A JOG FILOZÓFIÁJÁHOZ. 1821)

Minerva baglya esetünkben a művészettörténelem madara, vagyis az a diszciplína, amely lomha szárnycsapásaival ott körözik a civilizációs alkonyatban, és így vadászik a szürkületben mozgó apró alakokra, a művészekre és a művészeti mozgalmakra. A kegyetlenség egy különös nemével bénítja meg áldozatait: azért csap le rájuk, hogy aztán történelmi távlatba állíthassa őket.

Különösen az új, még fiatalságuk első éveit élő művészeti törekvések korai halála olyan fájdalmas. Ezek a gyermekien bizakodó és tapasztalatlan izmusok tegnap még tele voltak étellel és kísérletezőkedvvel, és még hittek abban, hogy velük kezdődik a történelem. Ma már jól látni, hogy semmi sem kezdődik velük. Szinte még meg sem születtek, és máris előregedtek, elemzésük megtörtént, lezárt történelmük van – máris beköltözhetnek Minerva házába. Magukkal viszik oda fiataláguk minden ötletét és minden tüzet is?

„Szeretem napjaink művészetét” – írta a kubista festők kapcsán 1913-ban Apollinaire –, „mert mindennél jobban szeretem a fényt, és minden ember a fényt szereti, és ezért találták fel a tüzet.” – Fényről, lángoló művészetről azonban szó sem lehet a kortárs művészetet tár-

gyaló jelenlegi irodalomban. Apollinaire-nek ma aligha jutna eszébe, hogy szeresse a festészetet. A művészet unalmas.

Nem lepődnek meg, ha e ponton olvasóim mégis közbevetnék, hogy a kép, amit fölrajzolok, nemcsak felületes vagy ostobán nosztalgikus, de mélyen igazságtalan is. Mert a kortárs művészet intézményesítését nem ilyenfajta bagolyvárakban végzik. A döntések olyan helyeken történnek, amelyeket sokkal találóbban hasonlíthatnánk a nagy konszernek igazgatótanácsi üléstermeihez vagy a szuperhatalmak ipari-katonai komplexumainak központjaihoz. És túl ezen, Minerva sem a kortárs művészetek adminisztrátora – soha nem volt az. A tudomány istennője mindmáig megőrizte antik stílusát tekintélyét és eredeti munkakörét, azaz még most is a patinás múlt történetének szakértője elsősorban. Ezt a múltat pedig nem lehet történelmi távlatba állítani, mert anélkül is ott van.

Éppen ellenkezőleg – így a közbeszólók –, azt figyelhetjük meg, hogy a tudomány intézménye sok esetben közelebb hozza és érthetőbbé teszi a régi művészeteket a jelen számára. Azzal, hogy egy-egy fejezetüket újra publikálja, nemcsak divatosá teszi, hanem bele is helyezi őket az aktualitások folyamába. Ez igaz – felelhetném –, de talán éppen ez a baj. Mert ugyan mire kell nekünk ez a sok divat, ez a rengteteg múlt, ez a tengernyi művészet? Miért, hogy a kőkorszaki barlangrajzoktól a jelenkor izmusaiig mindenre szükségünk van?

És egyáltalán, tényleg a művészet az, amit így habzsolunk? Vagy a művészet csak félkész termék valami máshoz, amivé majd feldolgozzuk, s aminek talán még neve sincs napjainkban?

Az elveszett aranykor története

Ez az írás végigvezet majd egy sor gondolaton, amelyek a művészet néhány száz éves közelmúltjának, illetve néhány évtizedes jelenkorának berendezkedését vizsgálják, körülbelül úgy, ahogy egy öreg kastély folyosóin járunk, és sorra benyitunk minden szobába.

De készülünk fel arra, hogy sehol nem találunk majd kérdéseinkre teljesen kielégítő választ. A szerző a látogatás végén persze majd előrukkol a tulajdonképpen mondanójával, de ekkor már újra kívül leszünk ezen az épületen. És amit a művészet ürügyén vagy a vele kapcsolatos tudományok kapcsán elmondhatunk, az nemigen fog úgy hangzani, mint Minerva baglyának kiáltása.

Hol kezdjük el vizsgálódásainkat?

Ott, ahol a művészeti élet manapság a legzajosabb, vagyis az üzletkötések szintjén. Mert azok, akik védelmükbe veszik Minerva baglyát, először is vádlón mutatnak a galériák raktáira, a múzeumok és kiállítási csarnokok lelap-, reprodukció- és ajándékbolt-helyiségeire vagy hanglemez- és videorecord-üzleteire, valamint a képes albumokat és a sok kilós kiállítási katalógusokat publikáló nagy kiadókra és általában véve is a művészettel kereskedő intézményekre, illetve az ilyenfajta kereskedelem igazi profitját lefölöző médiumok működésére, pletykaéhségére, az egyetemes történelmet célba vevő csillapíthatatlan étvágyára. Ezek közös működése hozza ugyanis magával – így a vádló hang –, hogy a műalkotásoknak napjainkban már nem történelmi aurájuk, hanem csak *áruk* van. Ez az árcédula lenne aztán a belépőjegy a halhatatlanság csarnokaiba is.

Hogyan fogalmazhatnánk át Apollinaire kijelentését ebben a helyzetben? Talán így: Szeretem napjaink művészetét, mert mindennél jobban szeretem a pénzt, és min-

den ember a drága dolgokat szereti, azt, ami megfizethetetlen, és ezért találták fel a híres művészeket és a múzeumokat...

Ez természetesen már nem Apollinaire hangja, hanem inkább egy Andy Warhol-idézet. És ha az európai kultúrtörténet évszázadairól csak halvány fogalmaink is vannak, akkor még azt sem állíthatjuk, hogy Warhol a fentihez hasonló kijelentéseivel (melyeket minden róla szóló könyvben tucatjával találhatunk) valami roppant újat mondott volna. A művészettörténelem első krónikái ugyanis szinte semmi mással nem foglalkoztak még, mint csak a híres művészek életével és a műveik köré fonódott lélegzetelállító anekdotákkal.

Ezeknek a történeteknek elmesélői voltak annyira jól neveltek, hogy többnyire nem írták ki az árakat – ugyanúgy nem, ahogy az előkelőbb galériákban sem függ ott a képek alatt az árcédula –, helyettük a művész képességeit dicsérték, azaz a régi művészéletrajzok mind retorikus remekművek, laudációk voltak. Inkább a megbízók megnevezése szerepelt az oldalakon, és az arany csörgésénél is jobb aláfestő zene volt ez a muzsika. Ez a szokás egyébként tovább él máig is abban a gyakorlatban, hogy a kiállító művész katalógusának egyik külön fejezetében nagy gonddal felsorolja, melyik műve hol, milyen nagyobb gyűjteményben vagy múzeumban található. A művészettel folytatott üzlet nem a huszadik század találmánya.

A reneszánszsal beköszöntő expanzív korszak és a művészeteket is programszerűen felkaroló udvari mecénáskodás egy vonatkozásban azonban nagyon különbözött a műtárgyak gyűjtésének és forgalmazásának mai formáitól. A klasszikus századok fejedelmi gyűjteményei ugyanis még nem voltak mai értelemben vett tőkebefektetések. A tőke alapvető tulajdonsága, hogy csak az elidegenítés mozzanatában válik igazán hasznot hozó jószággá. A régi gyűjtemények darabjai azonban csak ritkán cseréltek gazdát, és ha igen, akkor inkább kényszerűségből és nem előre eltervelt és jól kifizetődő spekuláció folytán. A képek, a drága ötvösmunkák vagy az egyéb műtárgyak vagy hadizsákmányként, vagy pedig afféle zálogként és többnyire értéken alul kerültek idegen kézbe. Ami pedig a műtárgyak növekvő értékének kérdését illeti, kétséges, hogy a klasszikus századok műgyűjtői tudatában voltak-e annak, hogy az idő pénz, és még inkább kérdéses, hogy ismerték- és gyakorolták-e az idő „tőkeképző erejével” kapcsolatos modern praktikákat.

Az egész fejedelmi gyűjtési folyamat végén – tudjuk – a francia forradalom áll, és az Európa-szerte végrehajtott szekularizációk hulláma. A királyi fejek a kosarakba hulltak, a palotákban felhalmozott műkincsek pedig a közjó ölébe. Ugyanazzal ért véget az ilyen kollekciók története, mint amivel elkezdődött, vagyis vérrel és fegyverek zajával. Már ez a marciális háttér is jól mutatja, hogy a reneszánsz és a barokk kor fejedelmi gyűjteményei – azon túl, hogy vitathatatlanul a vagyonszerzés eszközei is voltak – legfőképpen mégis *szimbolikus funkcióik* miatt lehettek fontosak: hatalmat, kiváltságtárgyat és jó esetben ezen túl még humanista műveltséget is reprezentáltak, azaz bizonyos történeti tekintélyek és eszmék elfogadását és jelenvalóságát tették látathatóvá.

Lehet persze, hogy éppen a klasszikus századok aurája hiányzik ma nekünk: *az a művészet, ami a humánus kultúra konkrét formája és tárgyiasulása. Az a fajta szép és jó, amely nem fogalom, hanem tárgy, aminek tehát, mint az érett almának, húsa van.* Hol vesztettük el azt a varázsládikát, amelyben még ott rejtőzött az értékeknek ez az empirikus formája?

A gondolkodás haszna és mihaszna

A hosszú és változatos fordulatokban bővelkedő folyamatból most csak azt a mozzanatot ragadnám ki, amely a későbbi esztétikai gondolkodás számára is döntő fontosságú volt, vagyis a német idealizmus hozta fordulatot.

Közhely, hogy Kant és Hegel egész működése elképzelhetetlen a XVIII. századi felvilágosodás nagy áramlata és az abban kiérlelt eszmék nélkül, de kevésbé szokták hangsúlyozni, hogy nemcsak Hegel, hanem Kant is – a maga nagyon szekularizált módján – tulajdonképpen teológus volt, és ezen a szálon mindkét filozófusnak sok köze van ahhoz, hogy működésük és hallatlan tekintélyük a későbbiekben arra vezett, hogy a felvilágosodásból *nem* a nyájas derű maradt fönny világformáló erőként, hanem a fogalmak munkába vevése, a klasszicizálón kemény és rajzos szigor. Így tekintve még Kant is közelebb kerül a restaurációhoz.

A bonyolult viszony, ami a német filozófia eme két nagy alakját a világosság és a sötétség furcsa dialektikájához köti, nagyjából ugyanaz, mint ami credetüket is jellemzi, vagyis ami a katolicizmust fölváltó protestantizmusnak is fő problémája (és ezzel az állítással nem a felekezeti békét óhajtom megbontani, hanem csak arra világítanék rá, hogy a polgári értelemben vett áhítat nem sokat tud kezdeni a mágiához közelebb maradt nagy világvallásokkal). Ez a probléma a *test elfelejtése* a fokozatosan kialakuló nyelvi és nemzeti identitás és az ezzel párhuzamosan formát öltő polgári puritanizmus és okosan józan moralizmus javára.

Lehet, hogy ez így elfogadhatatlanul durván és leegyszerűsítően hangzik, de ne felejtjük, hogy a művészettörténész másként mérlegel. Szemében a természetes empiria tárgyainak elhalványulása és a plasztikus hatású anyagok ismeretének háttérbe szorulása, a formákkal rendelkező dolgoktól való unott elfordulás, egyszóval a test elfelejtése nem egyszerűen táplálkozási vagy ruházkodási kérdés, és nem is a higiénia vagy az erotika problémája, hanem ontológiai fordulat. Vele ugyanis nemcsak a test örömei és a tárgyi világ színes kézzelfoghatósága felejtődnek el, hanem az ilyen tapasztalatok *ellenkezői* is veszendőbe mennek: eltűnnek azok az aktusok, amelyek a test megtagadásának és a dolgok átszellemítésének misztikájából születtek, elfelejtődik tehát az a fajta szépség is, ami az ilyen aktusoknak a fájdalma. Márpedig a művészet mint a mágia leszármazottja aligha nélkülözheti azt a teret, amit a test igenlésének és megtagadásának a végletei közti ingamozgás bejár – miközben a lét annyira kérdésessé válik, hogy utolsó válaszként nem is marad más hátra, csak a fényből font „igen”, csak a túlvilágról, a dolgok fonákjáról érkező varázslat.

Kant és Hegel azonban nem muzikális lelkek, nem jártasak ebben a misztikában, hanem csak a tőle elforduló metafizikában. Ezért nevezem az ésszel kötött szövetségüket nemcsak szekularizált teológiának, hanem bizonyos mértékig szerencsétlen, retrográd fordulatnak is, a meleget hordozó közelettől és a fény forrásaitól való elfordulásnak.

Hogy ezt az absztrakciót Kant a tolerancia erényével tudta átítatni, az persze azt bizonyította, hogy az észnek is lehet hevítő erejű sugárzása. Ez az a pillanat, amikor Kant a *jóakarat* categoricus imperativusát fogalmazza meg: „*úgy élj, hogy az emberiséget mind a magad, mind minden egyes másik ember személyében soha ne eszköznek, hanem azonnal célnak tekintsd*”. Ez a norma a továbbiakban kétségtelenül ugyanúgy befolyásolta mindazt, ami Európában történt, mint az ebben a kérdésben vele ellentétes felfogású Hegel

kérlelhetetlensége: „*A világtörténelem nem a boldogság talaja. Az öröm korszakai benne csak üres lapok.*”

Talán itt ágazik el a két nagy idealista művészetről való felfogása is. Kant a transzcendencia útját választotta.

A transzcendens kategóriák tana

Jellemzőnek találok a felvilágosultság évszázadára, hogy Kantnál éppen az esztétikum kérdése az, ahol filozófiájának fundamentuma, vagyis a gondolati és az erkölcsi mag úgy funkcionál, hogy önmaga fölé legyen, önnön tagadásába vagy bagatellizálásába fordul át: szép az, ami érdek nélkül és magyarázatok nélkül tetszik. (Az eredetiben ez kissé komplikáltabb: „*Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zweckes, an ihm wahrgenommen wird.*” KRITIK DER URTEILSKRAFT.)

Mivel ez a szép nem egyszerűen ízlés kérdése, nem is lehet holmi magánügy. Ahhoz viszont, hogy általános érvénnyel rendelkezessen, szüksége van arra, hogy *érzékek fölötti szubsztanciával* is bírjon. Kant megadja neki ezt a minőséget. Lehet, hogy ezzel a transzcendens végkövetkeztetéssel csak vélt ellentmondást igyekezett feloldani, valójában azonban éppen itt jutott el a legelfogadhatatlanabb gondolathoz.

Mert számára, úgy tűnik, nem jelentett nehézséget, hogy elképzelje: a szép lényege az, hogy tetszik, miközben szinte nincs is, mert az érzékek fölött lebeg, vagyis lényegében láthatatlan. A gondolatmenet persze igazán nem is ebben a tipikusan idealista fordulatában támadható (ennek a lebegő transzcendenciának a feltételezése ugyanis elfogadható, ha azt állítjuk róla, hogy költői fantáziára vall vagy hogy egyfajta teológia), hanem a gyökerében – hiszen már Arisztotelész is tudta, hogy a poétikus értelemben vett szép *nem* tetszés vagy nemtetszés kérdése. És ha van transzcendenciája, akkor az nem az érzékek fölötti szép tartománya, hanem a *katarzisz* folyamata, és ez lehet elrettentő is, de legalábbis *mindig egy kicsit fájdalmas*. (És itt mutatkozik meg a kanti teológia vérszegény mivolta: egy igazi vallás és egy igazán transzcendens művészet számára ugyanis a szépség misztikus, mert az ilyen szemlélet azt vallja, hogy a legszebb transzcendencia mégiscsak a megváltás – értsünk bármit is e szó alatt. A Kant-féle szépségben viszont – azzal, hogy talajtalan és fájdalomtalan – nincs helye semmiféle megváltásnak.)

Vajon igazságtalanok vagyunk-e Kanthoz, ha szemére vetjük, hogy nem volt görög? Tehetett ő róla, hogy Königsbergben nem termett meg a szőlő? Mert nyilván ezen is múltott, hogy transzcendenciája – mind a bortól, mind pedig a könnyektől – annyira „száraz” maradt.

Való igaz, hogy a világ sem időzött túl sokáig Kant esztétikájának téziseinél. Sokkal többet profitált ugyanis – még akkor is, ha csak a szép kérdéséről volt szó – abból, ami a kanti metafizika. Vagyis ama tanításból, amely szerint a szemlélet kategóriái (a tér és az idő) mellett a különböző érzékeknek és észleleteknek is megvannak a maguk speciális *a priori* formái, azaz kategóriái. Mindnyájan ismerjük például Cézanne mondasát a természet formáinak a kockára, gömbre, hengerre stb. való visszavezetéséről – ez a nagyon kézenfekvőnek tűnő absztrakció is szegről-végről Kant találmánya. Ncokantianus volt-e Cézanne? – tehetjük fel a kérdést. Vagy fordítva: Cézanne világát s vele a kubizmust sejtette volna meg Kant már jó előre ezekkel a filozófiai fordulatokkal?

A válasz valószínűleg az, hogy a látás maga még jól meglenne a kategóriák, vagyis

az idealizált kockák és gömbök nélkül is – nem így azonban *a látásról való gondolkodás*. Amit Kant észrevett és leírt, az nem a látás fiziológiája volt, hanem a látással kapcsolatos szemlélet alaposabb szemügyre vevésének a mechanizmusa, vagyis a megismerést tükröző reflexiók folyamatának természetrajza: az intellektus munkájának bemutatása. Cézanne pedig csak annyit tett, hogy bekapcsolta a festészet problémakörébe a látottak visszaadása mellé *a látásról való gondolkodást* is. És ami ebben esetleg Kantra emlékeztethet, az az ilyenfajta gondolkodás klasszikus formája, illetve szemléletének a szótára.

Jegyezzük meg tanulságként: már Kant is reflexiókkal dolgozott, és ludas volt abban, amit később Cézanne tényleg meg is festett, nevezetesen, hogy az almának elsősorban gömb alakja van, és csak ezután haraphatunk a húsába. De tényleg ez lenne az a jóvátehetetlen pillanat, amelyben megszűnt volna számunkra a reálisan létező alma?

A művészet megismerés, önmegismerés és (bel)harc

Lépünk tovább. Tényleg elmondtunk-e mindent Hegel esztétikájáról, ha azt idézzük az emlékezetünkbe, ami Hegel történelemszemléletének a kvintesszenciája, vagyis hogy a világ a Szellem önmegismerésének a tere, és hogy ez a megismerés harcokkal teli történelmi folyamat, amely a dialektika lépcsőin halad előre az önmegvalósulás csúcsa felé, amely csúcs – és itt mély lélegzetet kell vennünk – nem más, mint *az állam*?

Ez persze valóban csak Hegel történelemfilozófiája. De az esztétikájáról nehéz beszélni. Hegel belátta, hogy a szépség nem olyan transzcendens, mint Kantnál, hanem földhözragadtabb, empirikusabb. Szerinte a tökéletesség csúcsán álló klasszikus műveknél sem történik más, mint hogy a Szellem visszatér a természeti valóságba, más-keppen fogalmazva: a szellemi áthatja a saját természeti alakját. A művészetnek ezért nincs is szüksége arra, hogy megvalósulása közben elhagyja azt a tartományt, ami az empirikusan adott dolgok világa. Szép az, ami mindegy, hogy hogyan tetszik.

Ez olyan könnyen belátható, hogy Hegel szerint nem is szükséges, hogy tudományos gondolkodással (vagy egyéb fajta fölindulással) közeledjünk feléje (és lehet, hogy ez lenne az a pont, ahol Hegel megállt, mielőtt beleharapott volna az almába...). A művészet a világi, de vajon elég-e, ha ennek megfelelően csak rutinszerűen gondolunk rá? Mindenesetre ő így tett, miközben azonban nem állhatta meg, hogy ne rendszerezze és ne lássa el máig is használatban lévő terminus technicusokkal a művészet egész birodalmát. Hegel mint esztéta, lelkiismeretes tanár (még ahhoz is volt türelme, hogy előadásában külön-külön fejezeteket szenteljen a kísérőzene és az önálló zene problémáinak).

És amiként Kant sem szűkebb értelemben vett esztétikájával hatott az utókorra, úgy Hegel is sokkal inkább A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA kapcsán kifejlesztett metafizikájával gyakorolt befolyást a későbbiekben a művészetfilozófiára. A világ átvette és aztán – úgy látszik – éppen a művészetekre tudta a legsikeresebben alkalmazni a Szellem önmegismerésének és e folyamat közbeni fokozatos önmegvalósulásának a modelljét. Mert ma már aligha jutna eszünkbe, hogy a porosz monarchiára vetítsük ki Hegel idevonatkozó gondolatmenetét, ám annál inkább igaz az, hogy körülbelül ilyen dialektikusan *önmagával vitázó fejlődés* menete szerint képzeljük el, miképpen is születik meg a művész kezén egy-egy korszak remekben fogant s jellegzetes műalkotása.

Mindennek következtében elmondhatjuk, hogy Hegel áll annak a felfogásnak a bejáratú kapujánál, aminek a másik, a kijáratú oldalán most mi készülünk a távozásra –

nevezetesen annak a tanításnak a kezdeténél, hogy a művészetnek *immanens feladatai* (azaz saját belső természetéből fakadó lehetőségei) vannak, amelyek a megismerés folyamatával rokoníthatók, hiszen azzal érik el megvalósulásukat, hogy elidegenednek, majd újra kibékülnek önmagukkal, és menet közben megismerik s kitöltik a nekik rendelt formákat.

Nemcsak az fontos mozzanat, hogy (mintegy „öröktől fogva”) *létezik ez a feladat és vele a számukra rendelt forma*, hanem fontos a *mozgás*, az állandó előrehaladás hangsúlyozása is, vagyis a tagadás és az igenlés *időben lezajló* dialektikája, amely lépcsőzetes ritmusban vezet el minket a szintézishez, a megoldáshoz. Hegel kétségtelenül nagymértékben lendítette előre az emberi gondolkodást, amikor – jóllehet csak az öröklét tiszteletétől hajtva – de mégis *szélesztotta az időben* az entitások megvalósulását, és ezzel feltalálta a modern értelemben vett történelemtudományt: azt, ami örök volt, halandóvá tette, felaprózta.

A kezdeményezőőrrő persze mindig a tagadásé, mert ez az a lépcsőfok, ahonnan szükségszerűen vezet tovább az utunk a fejlődés magasabb (!) fokához. Érdemes itt egy pillanatra megállni annál a már majdnem darwinista ízü sejtelemnél, hogy a dolgok természetes útja az, hogy szükségszerűen haladjanak a magasabb rendű és a bonyolultabb szervezetek megvalósulása felé.

Ehhez még csak annyit kell hozzátennünk, hogy Hegel jogfilozófiájának egyik – lehet, hogy csak egyoldalúan idézett és ezért csúnyán félreértett – tétele szerint „*ami ésszerű, az valóságos is, és ami valóságos, az pedig ésszerű*”. Ahová erről a küszöbről nyílik kilátás, az a tények fatális igenlésének, illetve bigott megújításának teológiája vagy ideológiája. És, íme, máris előttünk áll a későbbi művészeti és politikai avantgarde egész érvelési fegyvertára (mert a kettő kéz a kézben járt egymással).

A vasárnapi festő születése és a vasárnapi közönség feltalálása

Ami hiányzik még az avantgarde tágabb filozófiájából, az inkább a pragmatikusabb angol és a szenzuálisabb vagy fantáziadúsabb francia gondolkodóktól és esztétáktól öröklődött át – és természetesen Marxtól, akinek tanítása ugyancsak elképzelhetetlen a romantikusok, az utópista szocialisták és a Ruskin-féle szociális apostolok előzetes működése nélkül.

Három dolgot emelnék ki ennek az igen változatos társaságnak a jellegzetes szellemi instrumentumából. Az egyik a művészet hétköznapi értelemben vett címzettjének, illetve befogadójának a fölfedezése (ez az a közeg, amit a szakirodalom ma *recipiensnek* nevez, és ez a réteg távolról sem azonos a művészet hagyományosan elismert *egyedi* megrendelőjével vagy pártolójával – azzal, amit ma inkább úgy jelölnek a katalógusok, hogy „sponzorjával”). Szinte hihetetlen, de a *közönség felfedezése* – mert erről van szó – az egyik utolsó fejezete a művészet történelmének. Mintha az emberiségnek azt kellett volna kívánnia, hogy meginduljon a kézművességet felváltó nagyipari termelés is – a közönség ugyanis bizonyos szempontból nem más, mint a nagyiparilag előállított és filléreit összeadó névtelen (és ezért csak tömegében jelentékeny) mecénás.

Hogy tudomásul vesszük a létezését, sőt hogy építünk is rá, ez a gondolat először a XIX. században merült föl komolyabb formában, és aztán egyre fontosabb tényezővé vált. A későbbi Bauhaus szociáletikája és esztétikája ugyanúgy belefér a történetébe, mint a szocialista realizmus vulgarizmusa és demagógiája vagy a Mondrian-féle absztraktok arisztokratikusan igényes és hűvös emberbarátsága. A művészet recipiense menet közben persze állandóan változtatta az arcát. Ami benne állandó maradt, az inkább

csak a növekedésének az exponenciálisan gyorsuló üteme volt. Ma e sereg azonos a tömegkultúra közönségével, de máris feltűnt a recipiens egy még frissebb változata, az a fogyasztótábor, amely a mikroelektronika multimédia-hálójára van csatolva.

A másik vívmány *a művészetek dekoratívvá válása* – s ez kicsit rokon a vasárnapi korlátozott művészeti foglalatossággal. Olyan széles fronton történt meg ennek kibontakozása, hogy alig kapunk lélegzetet, ha össze akarjuk számolni azokat a pályákat, ahol ezt a meccset játsszák. Az egész historizmus ide tartozik, múzeumaival, operaházaival és középületeivel vagy palotáival együtt, de ide tartozik az Angliából kiinduló iparművészeti forradalom is, amelynek a történelme először a szecesszióban, majd pedig a konstruktivista designban kulminált.

És ami talán első hallásra meglepő, ide kell sorolnunk *az utópista szocialisták és a marxisták* amaz elképzelését is, amely szerint az elit művészet a modern kor végén majd elhal, hiszen mindenki művészként is aktív lesz majd időnként, ha éppen kedve tartja. Ez a felfogás ugyanis végső soron ugyanúgy a környezet, az otthon vagy a szabadidő „csinosítására” fokozza le a művészetet, mint ahogy a historizmus fokozta le egykoron talmi gipszarchitektúrává, vagy ahogy ma olcsósít el bennünket a rózsamintás műanyag lavórok, illetve a Miki egérrel díszített fogmosópoharak világa. Ki kell mondanunk, hogy a „minden ember művész” jelszó nem demokratikus érzelmekre, hanem díszítő kedvű mentalitásra vall, és akiknek feltalálták, azokat csak úgy tarthatjuk számon, mint a vasárnapi örömök önkéntes hivatalnokait. Az ő műfajuk a meghívókártyák pingálása: misére, taggyűlésre vagy uzsonnára.

Szó sem lehet itt önmegvalósulásról, legfeljebb csak nyájas illúziókat nyújtó, derűs hangulatú munkaterápiáról. Az a kispolgárián szektás hedonizmus tehát, ami a XIX. század művészeti utópiáiban merült föl először, s ami aztán elképesztő karriert csinált – nyugodt lélekkel mondhatjuk –, éppen a marxizmusban és a posztmarxista avantgarde-ban (például Joseph Beuys agitatív munkásságában) érte el abszolút csúcspontját.

Mi volna a harmadik vívmány? Állandóan ennek a küszöbén toporogtunk eddig is: *az utópiák kultiválása*. Míg a modern kor művészetének dekoratívvá válása (még Marxnál is) kifejezetten naiv mozzanat volt, addig ez utóbbi, az utópisztikus gondolkodás, kétségtelenül intellektuálisabb foglalatatoskodás, ami elsősorban a tudományos intézetekben vagy az egyetemi körökben találhat otthonra. Ebből a szempontból persze az avantgarde művészek műtermeit is az egyetemi laboratóriumokhoz hasonlítanám: kis fizetésből élő munkatársak találhatnak fel ott nagy dolgokat, amiket aztán a világ vagy elismer, vagy nem. Ha elismeri a teljesítményt, akkor ránk köszönthet „a szebb jövő”. Hasonlóan a régebbi korok nagy filozófusainak életstílusához, az ilyenfajta teljesítményhez is elengedhetetlen bizonyos fokú idealizmus, azaz némi antik ízü világ-megváltó mentalitás. De az út, amelyen az ilyen művész jár, már se nem transzcendens, se nem metafizikus, mert hiszen sokkal több benne az opponáló vonás.

Az utópikus művész számára a művészet nem is önálló entitás, hanem csak *az opozíció egyik formája*. Ha pedig tényleg sikere van, akkor – az utópista eszmék szemszögéből nézve – a megvalósult *forradalom* esetével állunk szemben. Ha a XX. század nagy művészeti újítóra gondolunk, akkor azt látjuk, hogy szinte nincs is köztük olyan, aki ne rendelkezett volna valamilyen nagyon jellemző utópiával.

Bonyolultabb részletkérdés persze az opozíció igazi tartalmának a kérdése, és még inkább kemény dió a maximális eredménynek, vagyis az áhított forradalomnak a problémája. Mindenesetre igaz az, hogy számos XX. századi művész élete külsőleg is

összeforrott az ízlés, az életforma vagy a társadalom forradalmaival – ilyenek voltak például Marinetti, Malevics, Lissitzky vagy Kassák s különlegesen kényes emigrációs helyzeténél fogva a politikailag mindig élesre töltött öntudattal forgolódó Picasso is vagy – a dolgok negatív oldaláról, a visszajáról tekintve – még a fasizmust is kiszolgáló Ezra Pound is. És megint egészen másfajta értelemben Eric Satie-t és Apollinaire-t említhetném még meg, vagy Cendrars-t. Egyfajta csendesebb forradalmat vívtak az-tán a folkloristák, Bartók, Sztravinszkij, García Lorca...

De mintha egyébként Hegel elméletét igazolná az avantgarde: a többség nem kavart port maga körül, a nagy forradalmak többnyire a művészet immanens rétegeiben játszódtak le, vagyis a papíron, a vásznon vagy a kottafejek között, ott, ahol a színek, a hangok és a formák dominálnak. Abban a közegben tehát, ahol „a szellem megismeri magát”. Gondoljunk csak Kandinszkij, Klee, Matisse és Braque, aztán Schönberg és még inkább Webern életművére, de ugyanúgy idézhetném Kafka, James Joyce vagy Camus alakját.

Ezekkel a nevekkel már a jelenkor küszöbéig jutottam el, oda, ahol gondolatmenetem indult, az alkonyat és a művészet halálának órájához. Tényleg látjuk-e ebben a szürkületben Minerva baglyát? És hogyan látjuk őt? Szürkének vagy talán mégis inkább ezüstösnek?

A kubizmus mint ezüsfényű gondolkodás

Daniel-Henry Kahnweiler dicséretével folytatnám. Tudjuk, a kubisták első (és mindenekfölött való, tehát egyúttal az utolsó) galeristája volt ő, de tulajdonképpen sokkal több annál. Könyvkiadó, esztétikai gondolkodó, sőt politikai figura is, az emlékirataiban pedig pótolhatatlan értékű művészeti krónikás.

Míg biztosak lehetünk abban, hogy Cézanne soha nem olvasta Kantot, tudjuk, hogy Kahnweiler bizony kiadósan tanulmányozta a német filozófiát. Maga is német volt, zsidó létére is ízig-vérig puritán mentalitású sváb üzletember és pietista protestáns, akit Stuttgarttól Londonig sok helyütt otthont talált családjá tulajdonképpen a família dél-afrikai ezüst- és gyémántbányáinak az adminisztrálására készített elő. Egy fiatalkori párizsi tanulmányút (eredetileg a párizsi tőzsde irányában, de közbejött a Salon d'Indépendent s néhány hasonló közjáték is) térítette el ettől a számára kijelölt pályától aztán.

Kahnweiler 1902-ben, tizennyolc éves fejjel érkezett a francia fővárosba, mondhatnánk, a legjobb pillanatban, és kilencvenöt éves korában hunyt el, miután átment a kezén a párizsi iskola java. Belegazdálkodott Picasso és Braque, valamint Léger valamennyi korszakába, s az egész Juan Gris-életmű az ő „tulajdona” volt, csaknem szellemi értelemben is, mert hiszen ő volt a művész leghűségesebb mentora és barátja. De ha valaki kíváncsi valamennyi pártfogoltjára, akkor az ilyen olvasót inkább a FES-TÖIM, GALÉRIÁIM című vaskos könyvéhez utalnám (MEINE MALER – MEINE GALERIEN. Köln, 1961). Itt most inkább a „problémáim, gondolataim” fejezetcímmel jellemezhető kisebb epizódokkal foglalkoznék.

Azt hihetnénk, hogy az ilyen ember élete merő siker és gazdagság. Egy bizonyos, átvittebb értelemben tényleg a megszakítatlan sikerek sorozata volt Kahnweiler pályafutása, de ehhez a fajta sikerhez hozzátartozott jó néhány bukás is és évek – majdnemhogy évtizedek – marginalitása, a nagystílű menedzserpályának szinte már gyökeresen ellentmondó szerénység és visszafogottság. Ám ami Kahnweiler életútjában talán fatális közjátéknak tűnhetett, könnyen lehet, hogy az volt a kubizmus sorsának

fantasztikus szerencséje, mert hiszen Kahnweiler maga volt a kubizmus: összenőttek ő meg az irányzat. A kubisták üzleti sorsa, külföldi forgalmazása és egyetemes esztétikája eggyé vált Kahnweiler alakjával.

Hogy például az első világháború során Kahnweilert Párizsban mint németet üldözték, a második világháború éveiben pedig mint zsidónak délre, a „szabad zónába” kellett menekülnie, ezek a tragikus fordulatok, amelyeket hiába próbált azzal kikerülni, hogy időnként mások neve alatt vezette a galériáját, nos e problémák a kubizmust is sokáig „ellenséges” vagy legalábbis gyanús színben tüntették fel Franciaországban. Az üzletileg gyorsan sikereket elérő kubista festészet még évtizedekig a társadalom közegellenállásába ütközött, s így tágabb dimenzióiban hosszú időn át meglehetősen „mélyhűtött” állapotban maradt, ami azzal az előnnyel járt, hogy az olyan művészeknek, mint amilyen például Picasso is volt, idejük támadt minden soron következő újabb izmust is alaposan kipróbálni és eközben az üzleti középtől a politikai és társadalmi marginalitásig a művészi pálya valamennyi szeletét többször is át- meg átpásztázni. Hogy ez a játéktér mekkora ajándék volt, azt csak azóta tudjuk értékelni igazán, mióta megszűnt a lehetősége is annak, hogy bizonyos elfogadhatónak nevezhető anyagi sikerek mellett továbbra is megmaradjon az ilyenfajta, évtizedekig is eltartó „hosszú póráz” és ami vele jár, a már szinte korlátatlannak tekinthető művészi szabadság.

Kahnweiler diákkori tanulmányaira támaszkodva az első világháború éveiben, svájci emigrációjában olvasta el újra a klasszikus filozófusokat és „kötött ki” végül Kantnál, s így, Kantra támaszkodva írta (németül!) a DER WEG ZUM KUBISMUS című kötetének első fejezeteit. De volt-e egyáltalán más választása? Hiszen járt ösvényen indult el, mert a kubizmusnak már öelőtte is volt jelentős kommentálója. Apollinaire volt ez, nem más, és már nála is olyan sorokat találunk, mint például: *„A fiatal festők az eszmény arányait akarják elérni, és nem kívánják az emberiségre korlátozni magukat, olyan műveket alkotnak, amelyek inkább az értelmén, mint az érzékeken alapulnak. Egyre inkább eltávolodnak az optikai illúziók és a térbeli méretek meg arányok művészetétől, hogy a metafizikai formák egyszerűségét fejezzék ki...”* – Ezek a metafizikai formák pedig, amelyek az értelmén, vagyis a megismerés mechanizmusán alapulnak, végső soron nem mások, mint a látással kapcsolatos reflexiók. Vagyis a látás kanti kategóriái és ami egészen jól megközelíti Apollinaire körülírásában ezt a fogalmat: *„az eszmény arányai”*. Apollinaire bizonyára nem olvasott Kantnál utána, de mégis helyes irányban érezte a látás kubista kristályainak valószínű helyét a világban, s ennek megfelelően irányította gondolatmenetének folytatását is: *„A kubisták... – írja – szépségre törekednek, amely a világegyetemé is – annak mértékében, ahogyan az a fényben humanizálódik.”* – Amit festenek, az tehát nem a természet esetlegessége, hanem a gondolatok univerzalitása.

Ezekben a megállapításokban ott érezhető a jó költő filozófiai érzékenysége, a gondolkodás minőségét fürkésző kíváncsisága – és persze a plasztikus és érzékletes fogalmazásmód is, ahogyan súlyt ad a mondandójának: *„A tiszta festészet, ha sikerül tökéletesen megszabadulnia a régi piktúrától, nem fogja szükségszerűen magával vonni annak eltűnését, mint ahogy a zene fejlődése sem okozta a különféle irodalmi műfajok megszűnését, és a dohány fanyarsága sem helyettesítette a különböző ételek ízét.”* (A KUBISTA FESTŐK. Réz Pál fordítása.)

Ami Kahnweilert persze mégis elsősorban izgatta, az *„a dohány fanyarsága”* volt. Amikor 1907-ben – a virágmintás szecesszió fénykorában! – a Rue de Vignon 28. szám alatt (egy lengyel szabótól bérelt 4 x 4 méteres helyiségben!) megnyitotta első galériáját, azzal adott karaktert a kis szobának, hogy jutából szőtt kárpittal vonta be a falakat – ezt neveznénk ma rusztikus zsákvászon tapétának. Elterjedt a híre annak is, hogy

festőivel exkluzív szerződéseket köt, vagyis arra kötelezi őket, hogy csak nála állítsanak ki, ami lényegében, különösen működésének első éveit tekintve, igaz is volt. Később azonban, 1927-ben erről a tilalomról mégis így nyilatkozott: „*Nem igaz... mert a saját akaratukból mondanak le a Salonban és a rendes kiállításokon való szereplésekről. Ez ugyanis számukra azzal az előnnyel jár, hogy nem kell a tömegben elvegyülniük, aminek a révén megőrizhetik diszkréciójukat és egy bizonyos arisztokratikus tartást. Igaz, én magam sem kedvelem a kiállítások exhibicionista szellemét...*” (Idézi E. Tériade, *Cahiers d'Art*, 1927. 2. szám.)

Látjuk, a zsákvászonba bele volt szöve némi nemesfém fonál. Kahnweiler rigorózus szigorral utasított el minden sajtópropagandát és kommersz ízü reklámozást. Az ilyesmi helyett inkább azt tartotta fontosnak, hogy művészei tényleg *jelen legyenek* a világban, hogy például állandóan szerepeltesse őket a nemzetközi mezőny fontos tárlatain szerte Európában. „*A nagy művészek azok, akik a nagy műkereskedőket csinálják!*” (Werner Spies nyomán: DANIEL-HENRY KAHNWEILER. Pompidou Center, Paris, 1984/Stuttgart, 1986.) – Így, ezzel a szerénységbe takart büszkeséggel hangoztatta kedvenc fordulatát, míg magukat a nagy művészeket dicséretes nonkonformizmussal többnyire a közizlés hitványságával és a közönség jelentéktelenségével állította szembe: „*A publikum... annak aztán igazán semmi figyelem nem jár... majd szükségszerűen futni fog a művészek után...*” (Uo.)

Az ízlés megvetésének pillanatai, ezek a jutakárpitba szőtt aranyszálak, Kant szövegeiből származtak át Kahnweiler gyakorlatába. „...*das Schöne ist Symbol des Sittlichen...*”, olvashatjuk a KRITIK DER URTEILSKRAFT-ban, ahol az ízlés formálásának kérdésére is megtaláljuk az emelkedett szemléletű ajánlást: „...*az ízlés alakításának igazi előkészítése csak az erkölcsi eszmék kifejlesztése lehet...*” – Talán az ilyenfajta filozófiai maximumok is közrejátszhattak abban, hogy Kahnweiler még az üzleti alku is erkölcstelennek találta, és galériáiból – a fix árak megadásával – az alkudozás gyakorlatát egyszerűen kizárta. „*A jó és a szép amúgy is mindig győz... a gyors közönségsiker viszont rossz jel a számomra.*” (MEINE MALER – MEINE GALERIEN. 144. o.) Amiben teljesen megegyezett például Picasso és az egész korai avantgarde puritán felfogásával.

Ezek után vegyük elő a DER WEG ZUM KUBISMUS című monográfiáját, amelyről tudni kell, hogy svájci folyóiratokban való szemelvényes publikációk után először 1920-ban jelent meg Münchenben, majd pedig végső formájában 1958-ban Stuttgartban, és azóta sem került sor utánnyomásra! Holott e tízes években írt könyv lapjain – nyugodtan állíthatjuk – a kubizmus ugyanúgy fel lett találva, mint ahogy az történt Braque vagy Picasso műtermében egy évtizeddel korábban. Kahnweiler ugyanis a későbbi fél évszázadra (egyedül?) érvényes interpretációt formálta meg e látszólag szerény kiadvánnyal, hiszen az egész kubizmusirodalom követte aztán Kanthoz visszanyúló magyarázatát és híressé vált analízis-szintézis fázisváltásra épülő kubizmusgenealógiáját.

A könyv legfontosabb teljesítménye a kanti kategóriákat földidéző esztétikai maximumok használata és az, ahogyan ezt a klasszikus szemléletet Kahnweiler a modern idők művészetébe ágyazza: „*A kocka, gömb és henger... egyúttal a külvilág szemléletének formái is... ezek... biztosítják számunkra azt a szilárd vázat, amelyre fölaggatjuk képzeletünk ama termékeit, amelyeket az ideghártya ingereiből és az emlékezetünkben élő képekből összeállítottunk... A priori ismeretük a feltétele annak, hogy a testek világáról egyáltalán tudásunk legyen... A kubizmus, éppen azon szerepének megfelelően, hogy egyaránt szolgál kompozíciós szerkezettel és az ábrázolás művészetével is, a testek világának alakjait az alapjukul szolgáló »ősformák« közélébe hozza... s e rokonítás révén válik lehetővé valamennyi forma világos megértése és megala-*

pozottsága. *A kubista festmény azt az öntudatlan munkát, amit a térbeli világ minden tárgya előtt elvégzünk, amikor a formákat »fölsimerjük«, azzal könnyíti meg számunkra, hogy azt a kapcsolatot, ami a formát az ősfarmákhoz köti, a szemünk elé tárja... Ez a lírai festészet a mai idők szellemi világának kifejezése.*” (DER WEG ZUM KUBISMUS. Stuttgart, 1958. 68–85. o.)

A hangoztatott líraiság nem más, mint a művészet kompozíciót építő (aufbauende) és ábrázoló (darstellende) funkcióinak újra megtalált egysége, s hogy ilyen egységre a XIX. század illuzionista művészetének hedonizmusa után nagy szükségünk van. Ez az erkölcsi kicsengésű maxima Kahnweiler gondolatmenetének gerince, nem csoda hát, hogy saját munkáját is úgy tekinti, mint ennek a – végső soron – erkölcsi jónak a szolgálatát.

Szép motívuma a könyvnek, hogy benne nemcsak a látás kategóriái *a priori* adottak, hanem ennek a lírai művészetnek a megérkezése is *determinált* – nem képzelhető el más megoldás a komponálás és az ábrázolás egységének megteremtésére, mint a kubizmus, amely így az univerzum művészeti nyelvén fog válni. Kahnweiler egy azóta is gyakran faggyatott, újra és újra földézett és clemzett történelmi paradoxonnal igazolja állítása igazát: az akkor még egymás munkáit nem ismerő Braque és Picasso párhuzamos művészi fejlődésével 1907-ben és 1908-ban, amikor is e két művész egymástól függetlenül, de szinte mégis teljesen azonos stílusban a kubizmust „föltalálta”. Mivel az ilyen egybeesés nem lehet véletlen, a kubista formaadás sem egyes személyek esetleges műve, hanem a látás és a megismerés kategóriáinak egyetemes érvényű ductusa (Kahnweiler persze bölcsen hallgat arról, hogy viszont az idős Cézanne képeit, amelyekben a kubizmus már ott volt, mindkét művész többször is látta).

Kahnweiler egyike hát azoknak az esztétáknak, akik megkísérlik, hogy a helyéről kibillent világot visszaigazítsák a nagy harmóniába. E kísérlet során többről van szó, mint művészetről. Mivel a látás kategóriái univerzálisak, mindenki kubista szemmel nézi majd a jobban megértett és az *a priori* formákra visszavezetett világot. Közel már a tisztán átél és felfogott formák paradicsoma – ez a végkövetkeztetés Kahnweiler ezüsthényű utópiája.

Hol a racionalizmus határa?

Tényleg, szinte megrendülünk annak láttán, hogy mennyire emelkedett tartalmú volt a kubista művészet erkölcsi-esztétikai víziója az első világháború kitörése előtti pillanatokban. Mert hiszen feltételezhetjük, hogy Kahnweiler ezt a magaslatot őrizte meg másfél-két évvel később is ott, berni és zürichi magányában. Vagy tévednénk? Mert éppen Párizs, az elvesztett paradicsom utáni nosztalgia diktálta volna „a kubizmushoz vezető út” kristályosan klasszikus gondolatait?

Nos, a könyv szövege igazolhatóan élő beszélgetésekre megy vissza, azokra a vitákra, amiket a fiatal galerista folytatott látogatóival a Rue de Vignon-beli boltjában (egy ilyen társalgást jegyzett fel Jacques de Gachons is 1912 áprilisában a *Je sais tout* számára). De az elmélkedés zürichi órái közelebb hozták az iskolai évek emlékeit is, a filozófiáról és az etikáról tanultakat. Kahnweiler egy későbbi levelében újra felidézi ezt a hangulatát: „*Ma azt kell mondanom, hogy stuttgarti tanáraim bizony erős befolyással lehettek rám, és el kell ismernem, hogy szellemi beállítottságom is protestáns... Fichte szerint az embernek egyszer el kell jutnia az önmagával való azonosuláshoz: azt hiszem, hogy ez a gondolat igen helyénvaló. Ahogy jeleztem, nincsenek illúzióim afelől, hogy miféle porosz szellem rejtezik az ilyen eszmék mögött, de mégis azt hiszem, hogy ez az egyetlen ideál, amely ez az idő szerint még lehetséges.*” (Levél M. Leiris-hez, 1932. III. 19. In: Kahnweiler, 1984/1986.)

Kahnweiler Janus-arcú kalmára volt a művészetnek; galériájában ugyan merő gyakorlatiasság, ahogy a festő barátai és az üzletei fölött örökös ürge pásztort alakította, aki azt is jól tudta, hogy a titkokat nem megbeszélni, hanem – akár az erényeket – gyakorolni illik. Arcélének másik felével azonban mindig is a klasszikus műveltség felé fordult, és ezért vonzották őt a rejtett igazságokat napfényre táró szövegek, az öntörvényű ösvényeket követő gondolatok, a lelkesítő ideák. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a kubizmusról írt okos könyve sem a boldog békeidők terméke, hanem a száműzetés szülötte, és ezért is több benne a spekulatív elem, mint a mesterségbeli tapasztalat vagy a praktikus jó tanács.

A másik korlátozás, amivel azonnal határt kell szabnunk a kötet érvényességének, néhány roppant egyszerű ellenvetés. Kahnweiler úgy fogja fel a képzőművészet nyelvét, mint második jelzőrendszerbeli konvenciót. A kubista képek „ősformái” az ő felhasználásában nyelvi elemek, amelyeknek egyezményes olvasatuk lehet – használja is velük kapcsolatban a *lecture*, illetve a *Schrift* szót. Nos, ez tévedés. A látás kategóriái – ha vannak is ilyenek – csak a látottak földolgozásának eszközei. Ha egy hegyet kúppal jelölve vagy egy tányért körként rajzolva látok, azzal csak a hegy és a tányér általában vett alakját konstatáltam, de nem absztraháltam tovább e tárgyak valamilyen olvasatára (például arra, hogy a magas hegy emelkedettebb dolgot jelenthet, mint amiből csak eszünk, vagyis a tányér).

A kúp és a kör tehát *nem jel*, hanem csak konkrét forma – a jelnél egy szinttel *mélyebben* fekvő entitás. A „kubista formanyelv” (mert hiszen azért használjuk ezt a kifejezést) lehet szigorú rendszer, sőt lehet jellegzetes, a festő személyére és a korszakra valló kézírás is, de soha nem válhatott más nyelvekre lefordítható szöveggé. Ha egyszer elkészülne belőle egy ilyen fordítás, nem is lenne szükségünk többé rá.

Sántít Kahnweiler elképzelése a tekintetben is, hogy az emberiség hamarosan visszatérhetne az „ősformákban” konkretizálódott látásmódhoz. Vagyis hogy a mindennapok gyakorlatában is lemondhatnánk az apró esetlegességekről a tiszta geometrikus formák javára. Kahnweiler – és vele együtt sokan mások is – talán tényleg úgy képzelte, hogy egy idő múlva minden művész „kubistán” fest majd, és ennek következtében a mindennapok kommersz világában is elterjednek és kizárólagossá válnak majd a kubista jellegű ábrák – vagyis hogy teljesen megszűnik a perspektivikus ábrázolás. Valószínű azonban, hogy a reneszánsz után eltelt négy évszázad folyamán összesen sem született meg annyi perspektivikusan korrekt rajzolatú ábra, mint a kubizmus fellépését követő esztendőök bármelyikében (gondoljunk csak az újsággrafika, a reklám és a különféle fajta illusztrálás, a fotó, majd később a film és a televízió stb. roppant elterjedtségére). Ennek az lett az eredménye, hogy manapság tényleg hallatlanul szenzibilizáltak vagyunk – de nem a modern formanyelv rafinériáira, hanem éppen a régi módú perspektíva korrekt alkalmazására!

A kubizmus kibontakozását vagy általában véve is a modern festészet új stílusát egyebek mellett éppen az éllette, hogy a reneszánsz ízlésű ábrázolások eme dömpingjével szemben szükségessé vált az *attól elütő jel*, piktogram vagy térforma bevezetése is – mégpedig elsősorban a művészet kedvéért, vagyis a kevésbé konkrét, a kevésbé megfejtendő, az inkább csak *a szokatlanságában és az emelkedettségében informatív* erejű ábrázolások számára.

És még valamit: ami a kubizmusban annak idején szokatlan volt, azt lehet, hogy megszoktuk azóta, de még ma is csak kevesen képesek arra, hogy a kubista festmények emelkedettségét is megértsék. Erre gondolva azt kell mondanom, hogy a kubista mű-

vek éppen az ellenkező szerepkörbe kerültek, mint amit a megszületésüknél bábáskodó racionalista esztétika szeretett volna: a szélesebb közönség számára (hasonlóan a magaskultúra sok más formájához) a kubizmus még ma is csak szórakoztató titok, játékos arabeszkek gyűjteménye, múzeumi talány.

A hűvös márványszobor és a bűdös festék problémája

Nem fárasztom az olvasót ezeknek a részletkérdéseknek a további taglalásával, hiszen amihez most el akarok jutni, az amúgy is csak az, amit Kahnweiler *klasszicizmusának* nevezhetnék.

Kahnweiler, a délhez, a latin szellemű művészethez vonzódó esztéta, csak mint galerista tudott feloldódni a festékszagú műtermek erotikusan színes világában, mint író és gondolkodó foglya maradt az Alpoktól északra folyó spekulációknak, a Lessing óta tartó Laokoón-vitának. A kérdés ott úgy hangzott, hogy szabad-e az ábrázolt hősnak a fájdalomtól fölordítania, holott ezzel megsértené a művészet klasszikus követelményeit, amelyeket Winckelmann állított fel az ismert „*edle Einfalt und stille Größe*” („*nemes egyszerűség és csendes nagyság*”) formulával. Tudjuk, a klasszikus válasz erre a kérdésre az, hogy nem szabad – vagyis az *erkölcsi ítélet előtte kell hogy járjon az esztétikainak*.

Ahogy Kahnweiler elutasítja az imitatív festészet természetelvűségét, az tényleg sokban hasonlít arra, ahogy például Winckelmann rója meg Vergiliust azért, amiért nála Laokoón a fájdalomtól felkiált. Kahnweiler azonban bizonyos mértékig Lessing árnyaltabb esztétikáját is magáévá teszi, amikor végső elemzésében a műfaj függvényeként kezeli a kérdést, és a képzőművészet specifikus lehetőségeit taglalja a válaszádnál. Amiként a Laokoón-csoport is csak szobor volt és nem színház (s így hiába is próbált volna fölkiáltani), úgy a kép is csak látvány – a látás kategóriái pedig nem ismerik a hangokat, a szagokat stb. Maradjon tehát az a festő csak a geometria tiszta „ösförmainál”. Ez egyfajta morál.

Igazolta az idő a kubisták galeristájának puritán ízlésű esztétikáját?

Nem igazolta. Kahnweiler – aki például a nonfiguratív festészetet is elutasította, mert az absztrakt képek érthető okokból nem ígérhették a kompozíció és az ábrázolás szintézisét, amit viszont ő nagyon is megkívánt –, ez a Kahnweiler tehát csak a szintetikus kubizmus 1912 után bekövetkezett dekoratívabb (vagy „tisztultabb”) fázisában látta a kubista festészet igazi kiteljesedését. Az analitikus kubista képek ugyanis túlságosan nyugtalanítók – félkészek! – voltak a számára.

Holott ez még nem is minden, hiszen azóta az is kiderült, hogy a kubista Picasso legkomplexebb felépítésű műveiben gyakran szerepeltek obszcén jelek, illetve ilyen utalásokat tartalmazó betétek – Picasso sokszor inkább meg sem mutatta Kahnweilernak az ilyen kollázsokat! De ha megmutatta volna is, talán akkor sem döbbsen volna az rá a művészi mágia és a szexualitás emez eredendő közelségére.

Először csak fél évszázad múlva, a kollázsok profán motívumainak vizsgálatánál vagy például a Picassónál is előképül szolgáló ún. „primitív művészettel” való pontosabb összetétel kapcsán, illetve Douglas Coopernek az analitikus kubizmust esszenciális megoldásként elismerő revíziója során derült ki a kubizmus igazi *vajákoss* mivolta, egyebek közt például az a tüskés-bozontos közönségessége és a konvencionális morálon túllépő bátorsága is, ami Szent Ágoston vallomásait ugyanúgy jellemzi, mint Shakespeare királydrámáit. Talán nem vér volt az, ami a kubista képeken néha folydogált, de talán nem is könny – akkor viszont meg valami még csúnyább.

Kahnweiler mégis úgy vonult be a történelembe, mint nemcsak vagyonokat meg-

alapozó vagy értékes gondolatokat papírra vető, hanem mint nagy műveket is világra segítő esztéta – vagyis mint szenzációs ritkaság. Zsenialitásához tartozott a sorsa (amit aztán megosztott a művészeivel is), a jó ritmusban adagolt marginalitás és ugyanakkor a szolid háttér, mi több, a világhír biztosítása. Ritka termékenységu pillanat a Kahnweileré, kivételnek számító anomália Minerva házában!

A reflexiók kora

Álljunk meg egy pillanatra, és összegezzük, mire jutottunk az eddigi áttekintéssel. A kérdés az volt, mi a baja jelenkori művészettel. Gyanúnk pedig lényegében véve abból állt, hogy úgy éreztük, a szépségét és konkrét érzékletességét elvesztett művészet, illetve az ezzel a kiürüléssel nem sokat törődő kulturális közélet, amely az üzleteit nemcsak túlhevíti, de agyon is adminisztrálja, csak tünetei a jelenkornak. Ami mögöttük áll, az valami egészen más.

Az eddigiek során erre a lehetséges *másra* is megpróbáltam felhívni a figyelmet. Így a művészet fokozatos áruvá válására, a klasszikus filozófusok kapcsán pedig a műalkotások egész kozmoszát terhelő elméleti elnehezülésre és arra, hogy az ilyen spekulációk éppen a művészet lényegének megítélésében milyen vérszegények. Külön eszmefuttatást érdemelne a művészet historizálásának, vagyis történelemmé szegényítésének kérdése. És még mindig az elmélet problémája: a kubizmus első, klasszicizáló ízlésű elemzéseit ugyan még elmaradtak Picassóék műtermi gyakorlatának a játékok, az erotikát és a mágiát is ismerő életközelsége mögött, de mégis mindkettő, az elmélet és a gyakorlat egyek voltak abban, hogy fontos részletekben, így a művészi nyelv vagy az absztrahálás kérdésében mintha a filozófusok spekulációihoz kerültek volna közelebb.

És ha ezzel tényleg véget érne a felsorolás! Mert az egész eddigi áttekintés mögül egyre erőteljesebben tör utat magának az a már Platón óta ismert, tehát nagyon régi (és sokak által joggal veszélyesnek tartott) norma, amely azt írja elő, hogy a művészi munka és a róla szóló elmélkedés elsősorban ne esztétikai természetű dolog, hanem erkölcsi állásfoglalás legyen. Általában véve is a *prioritások* kérdése került előtérbe: mi a művészet gyakorlásának és egymást váltó, mindig másként funkcionáló társadalmi felkarolásának fő indítéka? Mit akarunk a művészettel?

Ezen az úton fogunk haladni továbbra is, miközben itt az eddigiek tanúságaként csak jelzem: ha közben egyre rosszabb közérzetünk támad, akkor abban, láttuk, tulajdonképpen nem a művészek és nem a gondolkodók, de még csak nem is a műkereskedők a hibásak.

Hanem?

Bízzuk magunkat csak továbbra is a kínálkozó adatok és gondolatok folyására. Például, ha már úgyis a jelenkor bajainál vagyunk, hadd iktassak ide még egy prófétai kicsengésű idézetet Hegeltől, egy olyan részletet, amelyet ezúttal esztétikai előadásainak előszavából emeltem ki, és amely perfektté teheti a rossz közérzetek tárházát:

„A művészeti alkotómunkának és műveinek sajátos módja már nem elégíti ki legmagasabb rendű szükségleteinket; túl vagyunk azon, hogy a művészeti alkotásokat istenítsük, ekképpen tiszteljük és imádjuk; hatásuk józanabb, s amit kívánnak bennünk, még az is magasabb próbatételre és igazolásra szorul. A gondolat és a reflexió túlhaladta a szépművészetet. Aki sópánskodni szeret, tarthatja ám ezt a jelenséget elfajulásnak, írhatja ama szenvedélyek és önös érdekek eluralkodásának számlájára, amelyek a művészet komolyságát és derűjét egyképp elűzik...

Bárhogyan álljon is azonban ez a kérdés, arról van itt szó, hogy a művészet már nem adja

meg a szellemi szükségleteknek azt a kielégülést, amelyet a régebbi korok és népek benne kerestek és csakis benne leltek meg; azt a kielégülést, amely – legalábbis a vallás oldaláról – a legbensőségesebben a művészethez kapcsolódott. A görög művészet szép napjai elmúltak, csakúgy, mint a kései középkor aranykora. Mai életünk reflexiós műveltsége mind az akarat, mind az ítélet vonatkozásában szükségessé teszi számunkra, hogy általános szempontokhoz ragaszkodjunk, és ezek jegyében szabályozzuk a különöst, úgyhogy általános formák, törvények, kötelességek, jogok és maximák számítanak meghatározási alapnak, és uralkodnak mindenekelőtt... Jelenkorunk tehát általános állapotát tekintve nem kedvez a művészeteknek. Magát a gyakorló művészt sem a körülötte egyre hangosabbá váló reflexió, nem csupán a művészetre vonatkozó általános vélekedések és ítéletek fertőzték meg és csábították arra, hogy munkáiba minél több gondolatot gyömöszöljön; nem, egész szellemi műveltségünk olyan természetű, hogy maga a művész is ezen a reflektáló világon és viszonyain belül áll...

Mindezen vonatkozásban a művészet – legmagasabb rendű meghatározása értelmében – számunkra már a múlté, és azé is marad... A művészet gondolkodó vizsgálatra hív bennünket, meghozzá nem abból a célból, hogy újra művészetet hozzunk létre, hanem hogy tudományosan megismerjük, mi is a művészet..." (Hegel: ESZTÉTIKA. Gondolat, Budapest, 1979. Tandori Dezső fordítása.)

Ez a világvége-hangulatú írás több mint másfél század évvel ezelőtt született, mégis úgy hangzik, mintha ma, a posztmodern kor kiábrándult és pragmatista légkörében fogalmazták volna meg. Az ok ismert: az idős Hegel valóban az őt körülvevő civilizáció végét érezte közeledni, s életművét is egyre inkább olyan összefoglalásként tekintette, mint ami majd ezt a befejezést lezárja és megkoronázza. „Egész szellemi műveltségünket” reflektálta.

Az 1820-as évekről van szó. A művészetben a klasszicizmus utolsó évtizede ez, amelyet ugyan már kezdett fölváltani a szabadabb lélegzetű romantika – de nem Berlinben, ahol Hegel élt. Itt, Schinkel építészeti terveinek közelében, a korai romantika is a klasszicizmus oszloprendjei mögé rejtőzött el, vagy rögtön a historizmus rajzos szárazságával és tudálékosságával jelentkezett. S milyen volt akkoriban a hivatalos rangra emelkedett német festészet? Még mindig a Winckelmann által is rajongva becsült Anton Raphael Mengs számított iránymutató nagyságnak (talán az ő „szürkén a szürkére” festett grisaille-jei lebegtek Hegel szeme előtt, amikor papírra vetette a mottóba is felvett sorokat Minerva baglyáról). Mindent összevéve azt mondhatjuk, hogy Hegel nem túlzott, amikor így panaszkodott, hiszen nem láthatott mást, mint csak, ahogy ő maga is használta e szót, reflexiót és ami néha ugyanaz, rossz művészetet.

Aztán egészen más lapra tartozik, hogy ezt az alkonyatot mégsem követte éjszaka. Delacroix, Turner és Caspar David Friedrich már dolgoztak, már festették képeiket az első naturalisták, jött Barbizon s utánuk az impresszionizmus, majd a posztimpresszionista mesterek átvezetésével az egész modern kor, vagyis az avantgarde nagy hulláma. És közben a szecesszió naivitása frissítette fel a vizeket, aminek következtében hosszú időre az okoskodó reflexiók is eltűntek... Vajon a jelenkor tudálékossága is a naivítás ugyanilyen küszöbéhez vezet majd el?...

Maradjunk meg a szónál, amit fentebb Hegel is oly gyakran használt: *reflexió*. Az öntudat saját magát tükröző szemlélete – így a lexikonok, amelyek esetleg kitérnek arra is, hogy a reflexió néha megsokszorozódhat. Mivel az öntudat már önmagában véve is szemlélet, annak reflexiója nem más, mint a szemlélet szemlélete, amit aztán tovább tudatosíthatunk magunknak, tovább reflektálhatunk és így tovább.

Nem térnek ki a kezembe került lexikonok arra, hogy a túlhajtott reflexió (mint

ahogy a tükör használata is) jellegzetesen manierista technika, a kései korok kedvence. Az utóbbi két-három évtizedben fokozottabban foglalkoznak az arra ráérők a *hermeneutika* művelésével is, ami szintén nem más, mint a művek finom technikájú vizsgálata a rejtett tartalmak irányában, és ez a vállalat is főként a műveknek öntudatunkba vetítésével, illetve az arra való kulturális reakciók érzékeny regisztrálásával, vagyis a reflexiók segítségével történik. Egyfajta reflexió persze a híres-neves dekonstrukció is – bár igaz, hogy most már igen kritikus, sőt néha egyenesen negatív módon, mert iránya a megismerő, az igazságot feltáró rombolás. Ez éppen a hermeneutika szemszögéből nézve lehet értelmező, helyreigazító technika.

Mondhatnánk, hogy a megismerés és a művészeti leépülés korát írta le Hegel is a fenti idézetében, persze hűvösebb rezignációval és tényleg lemondva a rombolás (a kreativitás?) igényéről is: gondolatmenete így, a csendes panasz hanglejtésével idézi fel Minerva baglyának esti röptét: az alkonyat gyermeke a reflexió és a sokat tudás.

Hadd vessem itt közbe azt, hogy a reflexió mint a szemlélet síkján végzett tükröződés igencsak rokon azzal a fajta elemzőmunkával is, amivel egyes gondolkodóknál találkozhattunk, amikor azok a művészet metafizikus hátterét vagy erkölcsi indítékait vizsgálták. A nem elhanyagolható különbség viszont abban áll, hogy *a reflexió nem feltétlenül társul értékítélettel*, sőt azt mondhatnánk, hogy tiszta formája tulajdonképpen önkéntelen aktus, és mentes minden minősítéstől. A reflexió tárgya egyszerűen az, ami valamilyen oknál fogva közel kerül hozzánk, lefolyása pedig mintha ennek az ellenkezője volna: annak ellenére, hogy (egy pillanatra) megtörténik a tárggyal való teljes azonosulás, mégis (ugyanakkor) meglehetősen indifferens távolságban maradnak tőlünk a dolgok.

Azt is mondhatnám, hogy a reflexió olyan technika, amely a spontán szemlélettelől elindulva tart a gondolati megismerés, az intuíció tudatosítása felé (vagy fordítva!), *de félúton, valahol a művészi alkotómunka közelében, a dolgok egészének megragadása küszöbén a megismerés cserepeire hull szét, és megáll. Az elemző gondolat vagy a komplex mű ekkor még nem született meg, de már oda az ártatlanság. Az éppen felbillenő egyensúly mozzanata ez, a meglepetések, az intuitív felismerések öröme, de ugyanúgy: veszélyeket fölédző ráfeledkezés, az ámulás pillanata is.*

Az egész felismerésének és megragadásának a gondolkodás komponenseire való illetén széthullása egy sor érdekes momentumot villant fel. Felismerhető például e folyamat során a születő nyelv egyik-másik eleme is, mégpedig abban a mozzanatban, ahogy szinte spontánul, de többnyire visszavonhatatlanul megtörténik *a képek szavakra vagy fogalmakra való fölbomlása*. Ez a folyamat persze mindig csak első lépéseit teszi meg a reflexió során, a szavak itt még nem szavak, hanem bizonytalan ködformák, és a fogalmak is még csak fogalomcsírák. A reflektív technika többnyire csak a *spontán elnevezés* pillanatáig jut el, még keresi a szavakat, még nem birtokolja tehát a tárgyat, ezért is nevezném a valóságot ostromló öntudat technikájának. Mindig van benne valami, ami az éppen megszülető fogalmakra hasonlít, mindig közel áll a reflexió ahhoz, hogy bevegje a várat. Kész arra, hogy azt, ami a felismerés tárgya, föloldja a tárgyi objektivitás idegenszerű varázsa alól. Azon dolgozik, hogy benne *a tárgyak képekké, a képek pedig nyelvi csodákká váljanak*.

Ha visszaemlékezünk arra, amit a kubista képek formai-nyelvi problémáinak kapcsán megállapítottunk, akkor talán nem is kell magyaráznom, hogy miért foglalkozom most ilyen részletesen a reflexió belső struktúrájával. A reflexió az a diótörő szerszám, amivel nemcsak a valóság objektivitását sikerülhet felroppantanunk, hanem megnyit-

hatjuk a művészeti alkotások formákká fagyott világát is. Mert a reflexió nemcsak tükröz, hanem fellebbent bizonyos fátylakat is, átrendez, fogalmaz, már-már nevet ad, szinte magyaráz. A reflexió „okos”. És ne higgyük, hogy csak egyes emberek öntudati munkája. Egész korok, egész szellemi áramlatok sajátja is lehet. Egyszóval: vannak reflektív korok, amelyek talán nem igazán kreatívak, de *annál többet tudnak beszélni a kreativitásról*.

És tényleg igazat is mondanak, amikor így reflektálnak?

Hegel amikor a fenti idézetben lefestette a „szürkület óráját”, vagyis, ahogy ő hitte, a művészet örökre érvényes elmúlását, még nem tudhatta, mennyire csálóka volt az alkonyat, amit látott, és hogy micsoda turbulens művészeti fejlődés küszöbén állt a korszak, amelybe belefáradt. Mi már jobban tudjuk, hogy a dolgok mozgásformája az örök örvénylés. És ennek következménye, hogy *a történelem dinamikája rendszerint megkerüli a reflektív ismeretekből levont következtetéseinket*. És egyáltalán, a gondolatok és az ismeretek igazi funkciója teljesen más, mint amit például még Hegel is róluk elképzelt, amikor oly sikeresen reflektált. Igazi feladatuk nem az, hogy valamilyen hosszabb időn át is érvényes képet adjanak a világról, hanem sokkal inkább az, hogy teljesen más módon, mint ahogy azt eredetileg lehetségesnek tartottuk, épüljenek bele az események struktúrájába.

Jó példa erre maga Hegel, akinek esetét úgy látjuk, mint egy a reflexió rövidlátását példázó parabolát: a gondolkodó a szemlélet kiteljesedésére és a bölcselkedő kedély épülésére csak kilátótornyot emelt volna a hegycsúcsra, ez a torony azonban váratlanul az elektromágneses tér egyik sarokpontjává vált, magához vonzotta a villámokat, és tűzbe borította maga körül a tájat. Levonhatjuk ebből azt a tanulságot, hogy a történelem dinamikája nemcsak a spekuláló szemlélet csapja be, hanem a reflektív korok ürességét is megkerüli, és utólag mégis valamilyen váratlan tartalommal tölti meg az ilyen évtizedek vázát?

Ez a kérdés óvatosságra int, arra, hogy ne feledjük: ha fölrajzoljuk a jelenkor térképét, abból még semmit sem olvashatunk ki a jövőre vonatkozóan. Az eseménytelennek tűnő reflexív korok nagy csapdája, hogy kiteljesedő gondolatokat kínálnak a szemlélőnek. Olyan lámpák ezek, amelyekből sokszor nem fény, hanem csak árnyék vetül a tájra.

Az idő tranzitív szemlélete

Ezt a figyelmeztetést előrebocsátva mégis megkísérlem, hogy fölvezoljam a képet, ami a jelenlegi alkonyatban tárul a szemünk elé.

Az avantgarde elmúlásával – hogy továbbra is Hegel nyelvét használjuk – elgyengült és kimúlt a Szellem önmegismerésének kora, lezárult a szükségszerűségek periódusa, az öröktől rendelt formák küzdelmes megtalálásának és kitöltésének hatálya. *És anélkül történt ez, hogy valamilyen metafizikus célba érkezett volna el vele a történelem*.

Ez Hegel ellen szól. Az elsimuló hullámok nyomán újra jobban látjuk a kontinuitást is, azt, hogy a kultúra nagy tájképében hosszú-hosszú ösvények kanyarognak, s mi majdnem iránytalanul és motiválatlanul választottunk közülük egyet. De kibékülünk ezzel a helyzettel. Örülünk annak, hogy megint több évszázadnyi szellemi érték hullott vissza az ölünkbe. Igaz, ezt csak reflektív módon konstatáljuk, csak a kései örökösök passzív bólogatásával (például azzal, hogy örülünk, hogy végre nem kell elvetnünk az „ellenséges” értékeket stb.). Az ilyenfajta passzivitás ellenére mégis megpróbáljuk kihozni ebből a vagyomból azt, amit még lehet: tőkésítjük az örökséget, és magas kama-

tok mellett forgatjuk a múlt minden egyes fejezetét. Megpróbáljuk, hogy minden egyes édes cseppet kiszorítsunk tehát a nekünk jutott történelmi kontinuitásból.

A kultúra szellemi és gazdasági épületére úgy vigyázunk, mintha tudnánk, hogy az utolsó menedékünk lesz talán ez a palota. A kultúra intézményei tehát fontosabbak, mint valaha, mert ezek az intézmények *rezervátumok* is egyben, amelyeknek mesterséges labirintjában az élet és az arra reflektáló kultúra kipusztulófélben lévő fajtái talán mégis egerutat nyerhetnek majd. Mit akarunk átmenteni a jelenből? Nehéz erre válaszolni. Inkább a veszélyérzet dolgozik csak bennünk, s ezért arról tudunk jobban számot adni, hogy mi elől is menekítjük az értékeket.

Legnagyobb ellenségünk ugyanaz, mint ami a legfontosabb szövetségesünk: az *idő*. Alakja, mint egyes vírusok egymást váltó generációi, állandóan változik, az idő ereje kikezdehetetlen. Ezért is érthető talán, hogy ahelyett, hogy legyőznénk (ahogy azt még az avantgarde próbálta), inkább barátunknak akarjuk megnyerni. Ami csak úgy lehetséges, hogy mi magunk is arra törekszünk, hogy az *idő egyik komponensévé váljunk*. Ez az új, az alkonyati metafizika fő tétele, s még visszatérnek rá, mert a jelen gondolatmenetnek is ez a legfontosabb eleme, ügyszólván a végső konzekvenciája.

Határozottabb képünk van az *uniformizálódás* veszélyéről. Ennek egyik fő forrása megint ugyanaz, mint ami egzisztenciánknak is alapja: az ipari termelés, a jól működő tőke. A modern kor gazdasága egyre bővülő monokultúrákat hoz létre, és ez a törvényszerűség még abban a formájában is hatékony, hogy az ilyen monokultúrák közé vegyített pihencőzőnők is egyre inkább kaptafára készülnek – például az alternatív kultúra eredményeit is azzal kritizálhatnánk legsikeresebben, ha sikerülne kimutatnunk, hogy bár kézműipari szinten történik a művelésük, mégis, alkotásai előre gyártott elemekből készülnek, és sematikusak, mint a panelházak.

Fenyegetőnek érezzük a *politikai élet* szféráját is, noha összehasonlíthatatlanul tapasztaltabban és bátrabban megyünk elébe a politikai eseményeknek, mint ahogy azt egykoron a Viktória-kor nyárspolgára tette. A politika – tudjuk – tulajdonképpen nem olyan csúnya dolog, ahogy azt még anyáink is mondogatták, hanem csak egyszerűen veszélyes, és kész helyzetek elé állíthat minket, vagy olyan szituációkat teremthet, amelyekben nem lenne érdemes tovább élni. De nem csak a politikai kozmosz makroméreteinek determinálóreje lehet fenyegető. Néha a politikai szerepvállalás mikrovilágának mérge is torzító hatású. A politikai élet ugyanis még a demokráciákban is tekintélyeket épít fel, és egyenruhákat szab az egyes ember számára. Néha úgy tűnik, hogy nem is lehet kitörni e varázskörből, mert bár a kultúra rezervátuma talán pihenőt vagy menedéket nyújthatna, többnyire ezeket az intézményeket is a politikai szféra adminisztrálja.

Maradnának még mentsvárként a *gettók és a szubkultúrák*, amelyeknek viszont az a legnagyobb veszélyük, hogy bennük élve az ember elveszíti minden befolyását a gazdasági és a politikai események menetére. A gettók különben is csak emigrációk, amelyek a szabadság illúzióit nyújtják, miközben nincs másról szó az esetükben, mint az izoláció nyomorúságos fajtáiról. A gettóhelyzet fő baja az a lélektani spirális, ami egyre beljebb húzza a sötétbe az ilyen közösséget vállaló embert, aki úgy érzi, hogy csak akkor igazán biztos a helyzete, ha oly feszesek a gettóban érvényes normák, mint a kaloda.

Előbb-utóbb a szubkultúrák is vagy gettókká válnak, vagy pedig, ha „fölfelé süllyednek”, nem menekülhetnek meg a tömegkultúra uniformizáló hatásától. Amit ígérnek, vagyis a biztos rezervátum nyújtását, azt ezért nem teljesíthetik, mert ha van

még proletariátus a szó archaikus értelmében, és ha van réteg, amit brutális eszközökkel és kíméletlenséggel zsákmányolnak ki a médiumok, akkor az éppen az inspiráció csíráit hordozó szubkultúrák világa. És a kör itt zárul: a szubkultúra csak az elit lába elé terített szőnyegként számíthat hitelre, csak úgy maradhat versenyképes, ha vállalja a prostitúciót és ami egy ezzel, azt, hogy elsivárosodjon és hogy el is kopjon a használatban.

De nem apokalipsztist akarok festeni, hanem csak körképet. Lássuk hát a bennünk dolgozó túlélési ösztönt és azokat a fortélyos eszközöket, amiket e csapdák kikerülésére kínál.

Ha listát akarnánk vezetni azokról a *kulturális reflexekről és viselkedési formákról*, amelyek az utolsó két-három évtizedben egyre nagyobb teret hódítottak, s lényegében már akkor rányomták bélyegüket a művészetekre is, amikor még a „posztmodern” szót föl sem találták, akkor nem fogynánk ki a feljegyzésre váró fordulatokból. Mégis a mai kultúra következő, leginkább feltűnő jellemzőit sorolnám fel itt gyorsan:

multi-stiláris (vagyis eklektikus),

stihustalan (vagyis antiesztétikus),

nosztalgikus (vagyis manierisztikus, affektált),

marginális (ezt lehet úgy is érteni, hogy értéktelen, de úgy is, hogy értékellenes, mindenképpen azonban a konvencióktól és a „középtől”, az elit kultúrájától elforduló értékszemlélet),

apokaliptikus (azaz fatálisan irracionális, néha a türelmetlenség és az állhatatlanság kapkodásával is megfejlve),

hedonisztikus (a percnak vagy a tágabb értelemben vett életforma-ornamentikának élő, ez lehet cinikus is vagy csak egyszerűen bánatos),

apolitikus (ami többnyire a politikai állásfoglalások egyik esete: politikai absztinencia; de lehet menekülő, tényleg struccpolitikát űző, illetve azt csak affektáltan megjátszó, választékosan „elit” magatartás is),

vallásosan transzcendens (sokszor csak a historizmus szenvelő változatainak felmelegítése, még többször azonban a földrajz és néprajz irányában kitágult tömegturizmus egyik kísérőjelensége),

hermetikus (az eddig felsoroltak bármelyike lehet, de a beavatottak rejtélyeskedésével, ritkábban: a tehetősebbek jó okkal titkolt pénzével),

network jellegű (ez a szakszervezeti mozgalomra emlékeztető érdekvédelmi háló, a magányosok összefogása a lokális kultúra megmentésére, rendszerint a postai vagy az elektronikus távolságáthidalás eszközeivel)...

...és aztán mind e felsoroltak is egyszerre vagy egymást felváltva...

Egy pillanatra kísértésbe esik az ember, hogy a „forradalmi” is felvegye a listára, de ennek ugyanúgy nincs helye itt, mint az „anarchizmusnak”, a „nihilistának” vagy az ideológiai, a tudományos, illetve a vallásos fanatizmus bármelyik válfajának. Ezek ugyanis egymást *kizáró jellegű* magatartásformák, amelyekre általában az jellemző, hogy nem tűnnek maguk mellett versenytársat. Abszolút érvényességre törekednek, és ezért mintha nem is tartoznának hozzá az újabban kialakult eklektikus ízléshez. (Vagy pedig ha mégis szemünk elé tolatkodnának, akkor – jogosan vagy jogtalanul – rendszerint úgy tekintünk rájuk, mint a múlt maradványaira vagy mint korunk fő tendenciáival szembeforduló anomáliákra.)

Azoknak viszont, akiket fölvevünk a listára, közös tulajdonságuk, hogy csak *relatív érvényű* csoportosulások, ízlések vagy viselkedési minták, amelyek jól megvannak egy-

mással. Keresik is egymás társaságát, sőt, ahogy jeleztem, sokszor át is váltanak egymásba. Mert ritka az olyan ember, aki ha a fenti divatok valamelyikével tart, kitartson az éppen favorizált ízlésminta mellett, s ne siklana át valamelyik rokon kulturális milióbe vagy viselkedési formába. Az tehát, amit első megközelítésre még az eklektikus bőségeinek és a korlátlan reflexiók korának éreztünk, így változik át alaposabb szemügyre vétel után valami mássá: majdnemhogy az ízlés és az állandó milióváltás egyfajta kényszerévé, *a kultúrák tranzitív bejárásának életformájává*.

Persze ha ezt látva az jutna az eszünkbe, hogy úgy ünnepeljük a kultúra és az ízlés ma divatos halmozását, mint a történelem korábbi korszakaiban elképzelhetetlen tolerancia végre-valahára bekövetkezett valóra válását, akkor elébe vágnék az ilyen elhamarkodott örömnök, és arra figyelmeztetnék, hogy a fenti viselkedési formák bizonyára nem a tolerancia erényének a gyakorlása kedvéért ilyenek, sőt valószínű, hogy általában véve sem ismernek erényeket. Inkább az lehet igaz az esetükben, hogy nincsenek szilárd normáik, és hogy talán csak azért nem olyan harcosan elfogultak, mert elavultnak érzik az eddig használatos elfogultságok formáit.

Láttukra az az érzésünk támad, mintha egy széthulló üvegablak cserepeit igyekeznénk fölfogni. A jelenlegi kultúra olyan kehely, amit odatartunk a magasból alá hulló civilizációs eső alá, hogy benne gyűljön fel a manna; a kulturális kozmosz valamennyi halmazállapota és a művészeti formák valaha volt minden terméke vagy változata.

Feltűnt-e olvasóimnak, hogy a képeknek ez az ismételten széthulló, majd az öntudatban újra és újra összegyűlő ide-oda áramlása mennyire hasonlít arra a mechanizmusra, ami a reflexiónak is sajátja? Új elem csak az, hogy ahonnan e folyamat cserepei az eredetüket veszik, az nem a szemlélet valamilyen objektíven adott tárgya, vagyis nem a külvilág, hanem a szemlélő szubjektív időképzete. Mert a kultúra ebben az összevisszaságban már nem objektív keret, amit a személyiség kitölthet, hanem a keretek végtelen sora, az idő tengelyébe állított egymásutánja, amelynek csak így, *csak az idő kategóriájában van emberi értelmezhetősége és valósága*.

Allítom, hogy ez a tranzitív kultúrkinccs tényleg nem is a szűkebb értelemben vett kulturális érzékenység terméke, hanem inkább csak az igazán bőséges kultúrával és történelmi tapasztalatokkal rendelkező ember újabban kifejlesztett általános védekező reflexe – egy maga csinálta újfajta időben való megkapaszkodása. A kultúrák illetén való bejárása, önkényesen választott sorra vétele és kifosztása ugyanis *csak szimbóluma annak az időnek*, amit az ember eddig egy irányban élt meg, most viszont szeretne többirányú folyosóként is használni. És azért szeretné ezt, mert elege van abból, hogy saját magát, mint foglyot, egy bizonyos történelmi korszak távlatába beprésselve lássa.

Korunk jellegzetessége (lehet, hogy újdonsága), hogy *fel szeretne lázadni az egydimenziós idő azon formája ellen, aminek a neve: történelem*. Ami persze, bárhogy szeretnénk is, tulajdonképpen lehetetlen kívánság.

A kultúrák sokasága és tranzitív bejárhatósága tehát olyan tartomány, amely tartalmát tekintve emlékeztethet az időre, ám ugyanakkor egy többdimenziós teret elfoglaló, soha nem volt történelemre is példát szolgáltat. És úgy tűnik, tényleg az a helyzet, hogy amíg a fentebb felsorolt kulturális minták és viselkedési formák külön-külön nem képesek megfelelni annak a követelménynek, hogy a keresett *nagy rezervátumot* megtestesítsék, így együttesen, egymásba átjárható formájukkal, olyan *metaforát* alkotnak, ami kissé hasonlít az emberi tapasztalatok szerinti időrc is, de annál tágabb dimenziókkal rendelkezik, mert nagyobb mozgásszabadságot enged, és több vészkijáratot nyit meg.

Foglaljuk össze megállapításainkat:

A mai multikulturális ember, akinek nem normája az eklektika, hanem csak mindennapi szükséglete, a tágasabb kontinuitást keresi ezzel a többdimenziós magatartásformával, és mivel pillanatnyilag nincs olyan szilárd kultúra, amely közel hozná számára a keresett kontinuitást, hát saját személyiségében és kulturális tapasztalataiban testesíti meg azt a tranzitív teret, amit tulajdonképpen az egzisztencia legtágabb formájától, az időtől kívánna meg.

Eközben, *a metaforák szintjén, ő maga is az idő egyik fonalává válik, amelyet aztán* – a reflexiók ingamozgáshoz hasonló technikájával – az igazi időnél nagyobb szabadsággal s több irányban is megismerhet vagy bejárhat.

Az erkölcs győzelme és egy korszak bukása

Az idő tranzitív jellege? A formák átjárhatósága? Emlékezzünk csak vissza a kubizmusra, amelyben már megfigyelhettünk hasonló tendenciákat.

Az idő ott ugyan annyira formává komprimálódott, annyira tömör ecsetvonásokká sűrűsödött össze, hogy szinte el is tűnt a képekről. Minden a formai alakzatok kötetlen egymásba áramlása kedvéért történt Picasso vagy Braque műtermében, és ennek a folytonos áramlásnak és egységnek a tere volt a kép *ideje* is – egy imaginárius idő, egy csak képzelt entitás, majdnem dimenzió nélküli világ, ami, ha jobban odafigyeltünk, láttuk, hogy nem is volt más, mint a vászon ritmikus formákkal megtelő felülete – akár az óra monoton ketyegése, oly kopár (nyilván innen az analitikus kubizmus felülmúlhatatlan komplexitása).

Ezen a sik felületen azonban éppen olyan szabadon vagy még sokkal nagyobb szabadságot élvezve mozgott a szellem, mint amilyen szabadsággal a mai multikulturális kor sokdimenziós terében szeretne mozogni. Igen, a kubizmus abban különbözött napjaink szintetikusan létrehozott sokdimenziós idejétől, hogy volt bátorsága lemondani arról az egyetlen dimenzióról is, ami az időnek a jellegzetessége. Volt stílusa, szerette a kötöttségeket, merte vállalni a kopárat.

Elárulhatom, hogy azért foglalkoztam hosszabban Kahnweiler neokantiánus gondolatrendszerével is, mert bár túlságosan spekulatív volt, és így meghaladhatónak bizonyult, erkölcsi normáit, etikai hátterét vizsgálva mégis elgondolkodtató összefüggésekre nyithatja rá a szemünket. Furcsa eredményre jutunk ugyanis, ha megvizsgáljuk, hogy, az erkölcs és az esztétika páros táncát szemlélve (amit oly emlékezetes erővel éppen Kant fogalmazott meg a számunkra), e kettő közül melyiknek az oldalán áll inkább a kezdeményező szerep – ki vezeti itt a párját?

A kubista festők a szó nagyon pogány értelmében voltak csak erkölcsösek – működésük első évtizedeiben a legtöbb vasalt nadrágot viselő ember azonnal és mély meggyőződéssel erkölcstelennek nevezte volna őket. Művészetük vitathatatlan nonkonformizmusa azonban akkor is etikus fényben ragyogott, ha egyik-másik képük netalán obszcén vonatkozásokat viselt volna, vagy – ahogy azt Braque-nál látjuk – a szobafestő-mesterség alantasabb (de szebb, mert igazabb!) fogásait, a tapasztást, a márványozást vagy a flóderozást vezette be a magasművészetbe, s nem sokat törődött a valeurök érzékeny visszaadásával.

Vagyis a kubizmus indítékai csak részben voltak esztétikaiak, csak annyiban, amennyiben az impresszionizmus illuzionizmusa és Cézanne objektivitása, illetve e kettő közti nyilvánvaló ellentét is föladta már a leckét a számára. De már magánál Cézanne-nál is etikus fényt kap a legfontosabb „szakmai” elem, a kompozíció keresése. Már az

őt érdeklő objektívebb stílus is az erkölcsi jó kérdésének egyik érdekes változata! Csak fő a kívül-belül szolid szerkezet. Adjuk hozzá ehhez az erkölcsi bátorsághoz és a messzesség kérdéseiben mutatkozó fanatikus tartáshoz például a fiatal Picasso fenegyerekségét is – megint egy esztétikán kívül fekvő minőség! –, és máris előttünk áll az induló kubizmus egyértelmű etikai indíttatása, a társadalom margóján képviselt igazságra, a *nonkonformizmus utópiájára*, azaz végső soron az erkölcsre épülő ars poeticája.

Milyen eredményre jutunk, ha ugyanezt a vizsgálatot a mai kor multikulturális közegében végezzük el? Talán meglepő, de majdnem ugyanennyire művészetén kívüli, már szinte erkölcsi indíttatású lesz a kikerekedő kép, legfeljebb azzal a különbséggel, hogy a szóban forgó erkölcsnek ez esetben valamivel halványabban virít majd a pozitív előjele, vagyis hogy kevésbé megnyugtató a fizimiskája.

Mert vitathatatlan, hogy a kultúra jelenleg dívó koktéjainak az előállítását sem esztétikai szempontok irányítják. Azért van szükségünk e bódító italra, mert a történelem által ránk rótt eszmékben és metafizikákban csalódva a szabadság és az idő olyan formáját akartuk végre megteremteni, amit úgyszólván a saját testünkől, a kultúra eddig felgyűlt anyagából építhettünk fel. Ez a háttere annak a nyilvánvaló igazságnak, hogy a multikulturális tér nem esztétikai, hanem szociális szükséglet. Ha e tér lélektani hátterére vagyunk kíváncsiak, akkor a szabadságvágy kielégítésében, a cselekvés, illetve az önmegvalósítás korlátlan érvényesülésének vágyában találjuk meg a rugóit. Elég „erkölcsös” ez a vágy?

A baj nem is itt, az elméletben van (ami tulajdonképpen szép, mert hiszen – egészen valószínűtlenül sokrétű és transzparens formában – például még Kant tanítását is visszahozza nekünk a kategóriákról), hanem abban a nagyon prózai fogyatékságban, hogy a multikulturális térben élve illúziókat építünk fel magunknak, miközben kioltjuk az élethez elengedhetetlenül szükséges primer reflexeink világát. Hogy a meggyűlölt történelmi tér helyett valóban simább, homogénabb teret nyerjünk, ahhoz tagadhatatlanul szükséges a kultúrák visszaöklendezése és összemosása, de ez a homogénabb tér az értékek homogenitását is jelenti. És ez kiöli a mélyebb rétegekben munkálkodó kulturális örökséget, a sorskérdések iránti érzékenységet, az etika, a mágia, a katarzisz vagy a megváltás – kinek-kinek hogy – sok ezer éves technikáját.

A mai világ olyan kaleidoszkóp, amelyben nem a térformák tükröződnek és áramlanak akadálytalanul egymásba, hanem a kultúrák és az időminőségek. Az ember szívesen veti bele magát ebbe az árba. A sokdimenziós fénytörésben játszó idő azonban becsap minket. Minden korábbi helyzetnél jobban kiszolgáltat bennünket ugyanis annak, ami a háttérben várakozik, hogy újra színre léphessen – a történelemnek. Ez a történelem előtti csend, ez a kiszolgáltatottság ennek a nagyobb mozgásszabadságot kiharcolt mai világnak a legveszélyesebb csapdája.

Addig is azonban, míg lehull a csapóajtó, a multikulturális társadalom önfeledten játssza a maga játékait, és egyfajta metanyelvet épít fel a kultúrák bőségéből, miközben teljesen belefeledkezik az így alkotott szimbólumok világába. Nap mint nap látjuk, amint e dominó kockáit az egymással szemben ülő játékosok olyan formákká rakják ki, amik azután megint csak más-más alakzatokra, mégpedig az életstílus vagy az ízlés képeire hasonlítanak, illetve, tovább transzformálva, a vágyott pályakép és a siker felhőjátékára. A játék már nagyban folyik, s ha nem vesz is részt benne mindenki, sokan értik a nyelvét. És bár kritizálja, ebbe a nagy játékba igyekszik beszállni a szegények óriási kasztja is: az alternatívok névtelen tömege vagy a harmadik világban élők ropant társadalma.

Mondhatnám, hogy amit ezzel a csillogó kaleidoszkóppal szembeállíthatnánk, az nem lenne más, mint valamivel több naivitás és – szégyellem leírni – egy kicsit több őszinteség is talán, egy egész kevés jó értelemben vett elfogultság. Az a monolit egység, az érzékek és gondolatok ama tömör integritása, amivel utoljára talán Cézanne látta a világot. De jobb is, ha nem hozok szóba ilyesmit, mert csak a nosztalgia hangját ébreszteném vele, a tudománytalan sóhajtozást.

Riegl az ilyen kérdéseket azzal intézte el, hogy miután megállapította, melyik kornak milyen művészet dukál, a „miért”-re úgy válaszolt, hogy visszavezette a kérdést a „*Kunstwollen*” fogalmára. Egy-egy korszak tudja, milyen művészetre van szüksége, és aztán meg is csinálja magának. A miénk is tudta. „*Egész szellemi műveltségünk*” akarta így – hogy Hegel fogalmazásmódját idézzem.

Egy korábbi dolgozatomban (A KORSZAK MINT MŰALKOTÁS. Köln–Budapest, 1981/88) már jeleztem, hogy nem elégedhetünk meg Riegl kissé ködös utalásaival. Mert ha már köd, hát legyen nagy. A modern kor embere ugyanis már nem elégszik meg azzal, hogy csak művészetet alkosson a saját képére és hasonlatosságára, hanem legszívesebben rögtön egész korszakokat teremtene magának. Természetesen művészi korszakokat is. A huszadik század izmusai úgy léptek föl, mintha külön-külön is felérnének egy reneszánszsal. Ez volna az „*Epochenwollen*” tanítása.

Látjuk azonban, hogy a magunk képére teremtett korszak szép utópiája helyett csak a korszakok sokféleségének és egyidejű szerepeltetésének a rutinjához érkeztünk el. A művészetnek kuss a neve, ha föllép a kultúra színpadára a mindennapok morálja. Ez a morál pedig úgy hozta magával, hogy csak begyűjteni tudjuk a korszakokat, és az életformák Bábele az, amit aztán felépítünk belőlük. Ennek a Bábelnek a díszítése foglal el minket jelenleg, vagyis az életformák sokdimenziójú terének a továbbszövése, a szálak szórakoztatóbb mintájú bonyolítása.

Kahnweiler tévedett: a publikum nem fut a jó művészet után. Győzött a közönség és vele a konform, a vasárnap.

Takács Zsuzsa

ÖT VERS

Anyámnak

Életfa

Végül is nem láttad a megjelent verseket.
Jöttem-mentem, titkos küldetésben
utazó, sorra megírtam őket,

és most ünnepeltetem magamat. Nem jársz
a városban többé, nem tudod, hány helyen
égnek érted a csaknem halotti gyertyák.

Meggyújtottam őket, túlélésre játszó
fehér galléros deviáns. Hideg
élősködők, zord fűrtökben csüngünk egy fa

nedvedző oldalán (mely apánk és anyánk).
Ha kivörösödött szememet lehunyom,
látom a tátongó sebet a fán.

Eszerint él

Ha kivörösödött szememet lehunyom,
ezt a kísértetképet látom
(szégyenemben nyilván), vagy egy másikat:

egy ütleget és beroskadt lovat,
melyet nem láttam negyven éve, és most
szakadatlan mégis felmerül. Emlékszel?

A rángó bőrhöz szögezte szememet
a látvány. Az elmozdíthatatlan kocsni előtt
tántorgott a szájalmas gebe,

és ütötték, alig tudtál onnan hazavinni.
Eszerint még él, hiszen újra látom,
és kínozása folyik még tovább.

Szeretnék vidámabb jeleneteket

Szeretnék vidámabb jeleneteket idézni,
de nem jut eszembe egy sem. Képtelenség,
hogy kudarc lett volna az életed,

mint ez az utolsó két-három év.
Akármit csinálunk, most már csak várunk.
Várnak az elakadt villamosok.

A szimatoló, tompa őskori állatok,
vár a megforgatásra kész, szívemre
irányított kés (sietek hozzád).

Valami muskátliillat egy ablakon
beáradt egyszer, egy nyaraláskor.
Ugye tudsz a mentségemre idézni valamit?

Igen, a hasonlat nyilvánvaló

Igen, a hasonlat nyilvánvaló,
az elmozdíthatatlan teher elé kötött
pára és a te helyzeted közötti azonosság.

De hogy a szemem láttára téged üssenek,
és eltakarod az arcodat, ne érje az ostor!
Úgy teszek, mint aki nem látja, amit néz.

Közben megmosom lábadat
(felitatom a patákon végigcsorgó vért),
de fél szemem a meg-megránduló ostorra les.

Lehet, hogy a verés szüneteiben elúszik egy felhő
lakótelepi börtönerkélyed felett, de bent a szoba
mélyén zihálást hallani és ostorpattogást.

Megfejtés

Ki engedi, hogy egy csontjára apadt testet
üssenek, hogy felszerszámozzák kemény
szíjakkal és egy kordé elé befogják?

Egy kocsis szénfekete arca vibrál,
a kínlódó paták közúzalékkal és forró
kátránnyal a bőrét teleszórták.

Káromkodására kihegyeseedik az én fülem is.
Szeretném érteni, mit üvölt, mit kíván,
szívesen teljesíteném parancsát. Lehet,

hogy azt akarja, a terhet lökjem kicsit tovább.
De nem akarom elmozdítani a rakományt.
(A koporsód elé befogva te állsz.)

Kovács András Ferenc

GYERMEKDAL: KRISZTINKÁRÓL

Krisztinka Genfbe megy,
Varázskövem vele...
Ha jól meggondolom ma –
A kis kavics zsoltosma,
Királyságom fele...

Krisztinka, vidd szemem:
Valódból szertenéz...
Bámuld a tiszta Svájcot,
S ha néha visszafájsz ott –
Ne vádolj, mert nehéz.

Krisztinka, jóapád
Már nem lehet veled:
Ő kócbohócka, tigris...
Költőcske, kósza igris –
Maholnap elfeled.

Krisztinka messze száll:
Belőlem, tőlem el...
De nem hagy cserben engem,
Habár a büszke Genfben
Lehet belőle Belle...

Krisztinka, jóapád
Játékos Szörnyeteg –
Inkább csodáld a Lémant...
Ő csak poéta, nímánd:
Nemléttől görnyeteg.

Krisztinka, távolom,
Versem, te vagy hazám,
Vadóc aprócska lábnyom –
Apád csak ócska lábnyom
A csönd talapzatán.

Krisztinka messze megy,
Varázskövem vele...
Megáldlak. Légy te Svájcom –
Hozzádig el se látszom,
Lelkem túlsó fele...

Mándy Iván

HUZAT PAPA

az előszobában, a reggel templomában. Előtte a cipők gyülekezete tisztulásra várva egy kiterített újságpapíron. Ó meg a falnál. Jó, jó, majd kezelésbe veszek mindenkit. Nem kell aggódni. Dörzsölök és fényesítek. De előbb még hallanom kell

a lépéseket a lépcsőházból
 az öregek csoszogását
 a bevásárlásból hazatért asszonyok trappolását
 a káromkodást, ahogy elvágódnak a lépcsőn
 a lépcsőházi köhögést
 a hörgést valahonnan a mélyből
 a lift kétségbeesett rángatózását, akadozását
 a csövek zúgását
 az ajtók nyikorgását
 egy tiszta férfihangot.
 – Öt-kettő.

A hörgés egyre szakadozottabb. Ez már fuldoklás.

A ház csöndje.

Gyászjelentés egy cipőn.

A férfi felveszi, figyelmesen elolvassa.

Gyászollak, míg élek, soha nem múltó szeretettel Gizus, Pista, Borbás Gabi, Elek, Klárika, Ilonka...

Kicsapódnak az ablakok és az ajtók. Huzat vág végig a lakáson.

Valaki óriási huzatot csinált. De ki lehetett?

– Huzat Papa! Huzat Papa!

Úristen! Ki az a Huzat Papa! Lehet, hogy én? De hiszen nem is én voltam. Vagy talán mégis...?

Repülnek az iratok, a cetlik, a feljegyzések, a receptek. Látni senkit se lehetett.

Csak a hangok. A hangok ingerült hullámmása.

– Meddig csinálod ezt még?

– Azért jó lenne már becsukni az ablakokat.

– Nem is én nyitottam ki.

– Ne mondd!

– Talán a szomszéd?

– Nincs is szomszédod.

– Nincs! Nincs!

– Becsukni!

– Irgalom!

Csönd.

Fekete betűk.

Várakozó cipők.

Ne higgyétek, hogy megfélemeztem rólatok.

Hohó! A partecédula! Az előbb még az előszobában, most meg... na persze, ez az

orkán... Gyászollak, míg élek, Gizus, Pista, Borbás Gabi, Ilonka... az egész család... soha nem múltó szeretettel.

Iby András!

Mit akar itt Iby András?

Az előbb még nem állt itt ez a név, és most csak így egyszerre... Bizonyára mély barátság fűzte az elhunythoz. És az elhunyt családjához.

Iby András.

Várjunk csak. Ismerős név. A Darlingba járt. Nem volt éppen törzsvendég, de azért elég gyakran.

Egy távoli asztal mellől néztem. Vékony papírszeletek fölé görnyedt. Írt valamit. Fordított, egy szerzetes szikár szenvedélyével. Olykor hátrahajolt. Majd megint a papírszeletek fölött. Nem nézett fel, ahogy átszólt:

– Iulius Caesar: A gall háború.

Ezzel mintha mindent elmondott volna magáról.

Nem hagyhatom cserben a cipőket.

De látnom kell, ahogy a halak egymással szemben úsznak.

Igen, a halak egymással szemben úsznak a faliszőnyegen.

Mióta van itt ez a faliszőnyeg? Ki vásárolta? Ki ajándékozott meg vele?

A Harmos Pannival akasztottuk fel. De nem tőle kaptam. A Tibainétól?

A halak egymással szemben.

Egy női harisnya hosszan belelóg egy archa.

Felszakított száj.

Oldalt fésült haj. Lenyalt frizura.

Középen riasztó kopaszság.

Földrész, ahonnan már minden kipusztult.

Valaha még könyvtáram is volt. Mondhatnám, hogy értékes könyvtár. Ellopkodták a köteteket.

Egy parányi gomb belepottyant a kagylóba. Utánabámult. Mintha minden belevesztett volna abba a zuhatagba.

Nedves lett az ajka, ahogy megkérdezte:

– Mi van Szuszics Ibrahimmal?

A kérdés elhalt.

Egy láb az esőben.

Kint felejtették?

Egyáltalán elfeledkeztek róla?

Magára maradt.

Valaki majdcsak elviszi.

Addig meg ázik.

Ki visz haza egy agyonázott lábat?

A cipők odakint az előszobában. Várnak, várnak az újságpapíron.

– Na tessék! Lefogadom, hogy kibámul az utcára! Felfedezett valakit vagy valamit.

Egy kapualjat, egy összetört ernyőt a pocsolyában, mit tudom én...

Rólunk meg szépen megfeledkezett.

Ismerjük ezt a figurát.

Ígéretet, azt tud!

És abban a pillanatban már el is felejt.

Az ígéretés világbajnoka. A hazudozása.

Ennek aztán semmit se jelent az adott szó.

Az adott szó! Az adott szó!

Rozgonyi Iván

ANDANTE

Öreg barátomnak, G. M.-nek

Az úton, látja, fölfelé
 hogy lépked ágra ág,
ki maga lassan lefelé,
 gyökereknél alább;
mert, így vagy úgy, a haladás
 mindenkinek kijut,
az úton nincs is semmi más,
 mint föl-le másik út.

Hová sok gyűrűs vőlegény
 – fasor, toronyiránt,
mit hófátyol a jegenyén
 menyegző táncba ránt?
– köröket írva követik
 a csábos éveket,
a közös vágy követeit,
 hogy égis éjzenek.

S ne volna semmi az előtt
 más cél, ki ott halad,
hogy magához vezesse őt
 a tornyos fák alatt,
mint az, hogy végül is – harang
 ha szól az emberért,
előlünk eltűnjék alant?
 – hát akkor minek élt?

A HATODIK STANZA

Orfeusz

„Ein Wesen regt sich leicht...”

(Goethe:

URWORTE. ORPHISCH)

Hogy int felém a velem-összefüggés!
ha lentebb zajnak érthetlenebben
némán rebben beszélő kéz a tuskés
bozót felől: ne félj! hol visszaretten
a józan ész, de még az is, ki küzd és
nem reked lenn – mint annyi tehetetlen...
...hogy int! felém, mikor a völgy felé int,
majd úgy a hegy felé, hogy szinte érint.

EGY ASZTALNÁL

Hadd üljünk szemtől szembe: szemeidbe nézve
láthassam is, míg hallgatom,
mint surran át e tavakon
szived villámaként – hogy szavam megigézze
– szavad, e robbanó atom,
s te is – visszhangját – mondatom
előbb villanni lásd...

De mondd: hát nem nehéz-e
a sort, mit tinta árnya von
papírtükörre kataton
betűkkel itt – azért, hogy majdan fölidézne
„olvasóján” más kor, mely hangot adhat annak,
– ily fénnel dobni át egy még sötétebb napnak?
Hajolj fölém!

– immár a vers tükrében ezt lásd:
villám elalszik, tó kiszárad,
egy vak hang hagyja el az asztalt, azt a tájat,
ahol beszélgetünk

– beszélünk s láttuk egymást.
Ahol – beszélhettünk.
Ahol – még láttuk egymást.

HOMMAGE À UN MADÁRIJESZTŐ

Csipogott sok madár, dús erkélyek alatt
szárnyas szívét magért kitárva.

De volt, ki önmaga maradt,
kitéve pusztulót, mosolyországi tájra.

Csak állt – termőtokok lenézett őre – lenn,
madárijesztő, marcona
vitéz, magányos katona.

Ott nyomta vállait a néma-védtelen
had mundérjának két begombolt-béna szárnya,
az undor és a fürtelem.

S fent – morzsa lett a gabona.

Domokos Mátyás

MORZSÁK WEÖRES SÁNDOR ÍRÓASZTALÁRÓL

A jobbomon szent Brahma isten
és Visnu ül a balomon,
Sivának már nem is jutott hely,
kinn füttyöget a ganajon.
Csikori csi!
Csikori csa!
Csikori passz!

*

Nagyon
boldog vagyok
és a
könnyem potyog

*

E-ej uchnyem
e-ej uchnyem,
me-e-e-eg
szakadunk csaknyem.
Visszük a sok könnyet
hordóban, sajtárban,
immáron magunk is
úszunk a könnyárban.

*

Fülembe mászott a Gaurizankár
és a szű kimarta alólam az ágyat.
Kerestem valami keményet
és találtam valami lágyat.
Csikori csi!
Csikori csa!
Csikori passz!

*

Ifju nem vagyok, de csinos,
kínrímes és krinolinos,
kicsit imbecilis, de bájam
mint bacilus, fertőz az
országban.

*

Vén vagyok, de még üde,
nem is vagyok nagyon hülye,
aranyfésűvel kínzom a lányom,
vérzik a fejbőre, de nem bánom.

*

Fontos tanácskozási ügyvitel
hajszálgyökere okiratilag
igazolja, hogy énekel
a hivatali pecsétmaszlag.

*

Engem maszlag, téged maszlag,
én vagyok a ka-ka-kamarás,
engem maszlag, téged maszlag,
nem árt nekem a ku-ku-kutya-
marás

*

Agg vagyok
bb – bb – bb – bb
aranyfésű a kezemben
horák köp-köp-köp
selyem zsebkendőm
tele lett köpettel
aranyfésű
köp-köp-köp
és a
könnyem szakad,
fognék
egy madarat
örömömbé bruhu-hu-hu-
hu-jaj-jaj-jaj!

*

Táncol a Hold
fehér ingben.
Kékes fényben
úszik minden.

Jár az óra:
tik-tak, tik-tak.
Ne szólj, ablak,
hogyha nyitlak.

Ne szólj, lány, ha
megcsókollak.
Fehér inge
van a Holdnak.

*

Ezek a morzsák minden valószínűség szerint 1947 táján hullottak le Weöres Sándor íróasztaláról – legalábbis így emlékezik vissza rájuk megőrzője (akinek a szívességéből közölhetjük őket): Farkas Ferenc zeneszerző. Ő akkoriban Székesfehérvárott volt a Zenekonzervatórium igazgatója, s egyben szállásadója a konzervatórium épületében a költőnek, a város szabadművelődési előadójának. E morzsák keletkezéstörténetéhez tartozik, hogy működött akkoriban Székesfehérvárott egy kitűnő bábszínház, s ők ketten elhatározták, hogy a társulat számára ír-
nak közösen egy zenés groteszk bábjátékot. Ezek a morzsák, amelyeket egy kockás zsebnotez kitépt lapjaira plajbásszal firkantott le Weöres Sándor, a tervezett, de sajnos soha el nem készült groteszk bábdarab hangpróbái, színvázlatai, s érezni rajtuk egyrészt, hogy a BARBÁR DAL, az ARANY KÉS FOROG, a TÁNCDAL és az EIDOLON (később: ÁRAMLÁS SZOBRA) tőszomszédságában születtek, másrészt, ami irodalomtörténeti becsüknél is lényegesebb, hogy ezek a szilánkok is a génusz keze nyomát őrzik. (A közlés sorrendje természetesen esetleges, hiszen a *váz*, amelyre Weöres Sándor felfűzte volna őket, nem készült el, de például a „*Táncol a Hold*” kezdetű a RONGYSZÖNYEG első sorozatából emelhetne ki a tervezett játék számára.)

Farkas Ferenc iratai közt megmaradt azonban egy tervezett színpadi játék vázlatos, szinopszisszerű leírása Weöres Sándor kézírásával (hogy a bábjátéké-e vagy más elképzelés rögzítése, ma már nem megállapítható). – A shakespeare-i képzeletre valló szövegnek címe nincsen.

Előjáték. – *Succubus* ördög vígan fickándoz a levegőben. Jön a *halál*, és el akarja vinni; már húszéves elmúlt *Succubus*, ennyi az ő fajtájabeli ördögnek elegendő. *Succubus* könyörög; s elmondja, hogy ő *Cora* örmény királynénak egy gondolatából született, mikor *Cora* még lány volt, s ábrándjából megalkotta a hozzá való legényt; ő *Corának* s a ködalaknak gyermeke. A halál gondolkozni kezd: *Succubus* életben maradhat, ha maga helyett megszerzi neki *Arviragus* örmény király és *Cora* királynő két gyermekét, *Levontot* és *Szelimát*, *Succubus* féltestvéreit. *Succubus* beleegyezik; háromheti határidőt kap. – A jelenet színtere a homály; láthatatlan kórus énekel a beszélgetés részei között.

I. felvonás. – Arménia. A király trónterme. *Arviragus* király és *Cora* királynő örülnek boldog házasságuknak, békés uralkodásuknak. Jön lányuk, *Szelima* és ennek vőlegénye, *Porus* indiai királyfi, s közeli házasságukról beszélnek. Jön fiuk, *Levont*, akit szintén házasságra biztatnak, de ő *Prokop* erdei remetéhez jár, és szintén remete akar lenni. – Jön *Succubus* mint perzsa követ. Összevissza beszél; a király és királynő zavartan kimenekülnek, mondva, hogy fáradtak. *Succubus* ekkor elhiteti *Szelimával*, hogy *Porus* megcsalja őt, s ezt maga is meg fogja látni, ha kijön este a szakadékhoz. *Levonttal* pedig elhiteti, hogy kedvese, *Szoszima*, akivel *Prokop* remetekunyhójában szokott találkozni, pár nap múlva meghal. – *Levont* és *Szelima* bizalmasaiktól, *Montanus* és *Mentius* udvari bölcsektől kérnek tanácsot; mindkettő azt a tanácsot kapja, hogy menjenek ki a jelzett helyre.

Közjáték. – *Szoszima* és *Prokop* ülnek a remetekunyhó előtt, és énekelnek. Várják *Levontot*.

II. felvonás. – A szakadék szélén. Vihar. Jön *Szelima*, és találkozik a *halállal*, aki csupa jóindulat; *Szelima* pedig nem bízik már másban, csak a halálban. *Szelima* sürgetve hívja őt, de a halál figyelmezteti, hogy vannak-e rendezetlen földi dolgai. *Szelima* elmondja, hogy megcsalja őt *Porus*, a vőlegénye. Közben odaér *Prokop* varázslata folytán *Levont* mint viharban eltévedt ember; találkozik hűgával, akit a halál gyengéden gondjába vett. *Levont* megijed; a halál biztatja, hogy egyedül önála lesz jó dolguk, de addig ügyse mehetnek, míg ügyeiket el nem rendezték. Megígéri, hogy elkíséri őket *Prokop* kunyhójához.

Közjáték. – A király és királyné aggályoskodnak a furcsa perzsa követ miatt. *Mentiuszal* és *Montanusszal* tanácskoznak, kik bölcs tanácsokat adnak; de aztán a két tudós négy szemközt egymásnak bevallja, hogy ők sem értik.

III. felvonás. – *Prokop* kunyhójánál. *Szoszima* beteg: *Succubus* láthatatlanul gyötri őt. *Szoszima* démoni álmokat lát, majd magához tér, és kéri *Prokopot*, hogy segítsen rajta; de *Prokop* nem zavarja el *Succubust*. – Jön a *halál* a két testvérrel. A halál *Prokop* régi barátja. *Levont* a lázbeteg *Szoszimát* ápolja, *Szelima* pedig *Prokoppal* ismerkedik. – Jön a király, királyné és *Porus*, továbbá akik őket a remetekunyhóhoz vezették (mint az előző közjátékban tanácsolták), *Mentius* és *Montanus*. *Prokop* ekkor elővarázsolja *Succubust*, minden baj okát. A félreértések tisztázódnak. A halál erre el akarja vinni *Succubust*, de *Prokop* kedvéért megengedi, hogy palackba csukva a királyné tulajdonában maradhasson, hiszen az ő gyermeke.

Megmaradt továbbá e tervezett színjáték szereposztása is:

ARVIRAGUS. Arménia királya
CORA királynő, felesége

LEVONT fiuk
 SZELIMA lányuk
 MONTANUS udvarnagy
 MENTIUS kínai bölcs
 SZOSZIMA csavargólány, Levont kedvese
 PORUS ophiri királyfi, Szelima kérője
 PROKOP erdei remete
 SUCCUBUS ördög
 A HALÁL
 Udvari emberek, szolgák

Érdemes talán megemlíteni, hogy a szereposztólap hátoldalára Weöres Sándor, tízes alakzatokba csoportosítva, összeírt száz Shakespeare-drámahőst. A sor Timonnal kezdődik és Pyramussal zárul. (Hogy emlékeztetjétekből-e vagy más célja volt vele: ki tudhatja?) Mindenesetre életrajzi tény, amit a költő nyilatkozatai is megerősítenek, hogy hatéves korától kezdve édesanyjával együtt naponta olvasta Shakespeare drámáit múlt századi fordításokban; nyilvánvaló tehát, hogy drámai képzeletét formálta és felszabadította Shakespeare.

Arra szabadította föl egyébként, amire Weöres Sándor géniuszának amúgy is eredendő hajlama volt, aminek legkarakterisztikusabb megnyilvánulásai a korábban már emlegetett szabad így mondani: a „tisztá képzeletből” született versek mellett a negyvenes-ötvenes években Weöres Sándor-térképek és egyéb leírások a nem létező-elképzelt birodalmakról (költészetében ennek nyomát őrzi A KÉPZELT VÁROS, a FOGAK TORNÁCA, 1947, majd a grandiózus összefoglalás, a MAHRUH VESZÉSE, 1952), vagy például a képzeletbeli nép irodalmáról írt irodalomtörténete, melynek kéziratát Hamvas Bélának ajándékozta, és amely a filozófus könyvtárával együtt egy bomba áldozata lett. – Farkas Ferenc megőrzött még egy papírlapot, amelyen a költő egy képzelte óriásbirodalom – mai szóval: szuperhatalom – választások utáni politikai viszonyait dolgozta ki bámulatos tüzetességgel és részletességgel. (Akik ismerték Weörest, azok tudják, mennyire szeretett elpiszmogni ilyesmikkel – ettől aztán nem sajnálta az időt.) A hárommilliárd (!) lelket számláló gigászi birodalom, melynek neve nincsen, ötvenhárom pártra oszlik, a következőképpen:

Vha-Vei kir.-csász.	18,0%
Vha-Vei főpapi	6,0%
Vha-Vei hajóstársasági	2,2%
Vha-Vei nőpárt	3,1%
Vha-Vei munkások	4,7%
Vha-Vei lovagi (34,4%)	0,4%
Vei-Vha csász.-kir.	0,1%
Vei papi	0,1%
Vei csatlakozási	0,3%
Vha-Ba	0,1%
Gaga	1,0%
Vor trónköv. csatl. (2,3%)	0,7%
Hajóstársasági ellenzéki	1,2%
Vha kir. függetlenségi	3,8%
Vha lovagi függtl. királyi (5,3%)	1,5%
Vun-Vor trónköv. függtl. kir.	5,1%
Sivatagi párt (5,3%)	0,2%

Függtl. főúri kts.-i		0,3%
Tla-To-Hoa egyezm.		1,2%
Kék-lovasok kts.-i	(1,7%)	0,2%
Munkás-csász.		2,0%
Horura hajóstársasági	(3,9%)	1,9%
Munkás-függtl. szelíd		5,2%
Munkás-függtl. vad		0,9%
Aunun		0,8%
Uralomtalansági		0,4%
Éhség-párt		0,3%
Vha szabad matrózok		0,2%
Vha alpapi függtl.		0,6%
Vér-párt	(8,5%)	0,1%
Közts.-függtl. (Szittenh)		0,8%
Nőpárt		7,2%
Diákpárt		4,8%
Kruk közts.-i	(13,9%)	1,1%
Afan		1,0%
Csász.-Vha közts.		0,4%
Akijati		0,2%
Bőr-ipari	(1,4%)	0,8%
Kaod trónköv.		1,6%
Baa	(1,7%)	0,1%
Kaod-Nim közts. csász.	(0,7%)	
Kaod-Bur közts. függtl.	(0,4%)	
Bujdosók	(0,2%)	
Bujdosók csász.-kir. amneszt.	(0,3%)	
Bujdosók csász. amneszt.	(0,1%)	
Bujdosók kir. amn. függtl.		0,2%
Gyújtogatók	(0,5%)	0,3%
Kék-szekta	(1,2%)	
Rabló-szekta	(0,3%)	
Gyermekuralom-szekta	(0,1%)	
Vuz csatl.		0,05%
Gird főúri	(0,1%)	0,05%
Veipetui	(0,4%)	
		85,0%
kis pártok		9,0%
nem szavazott		6,0%
ebből csász.ellenes		40,0%
csász. párti		45,0%
bizonytalan		15,0%
3 000 000 000 lakos		
ebből 1,0% = 30 000 000		
0,1% = 3 000 000		

Ha valaki tüzetesen végigböngészi e nevenincs birodalom választási végeredményét, s kellő képzelőerővel rendelkezik, az érdekes következtetésekre juthat e képzelt szuperhatalom társadalmi-politikai viszonyait illetően, amelynek egyébként természetesen semmi néven nevezendő realitása nincsen.

A szavazatok megoszlását regisztráló táblázat hátoldalán, a költő keze írásával versvázlatok vannak – kéthasábosan – feljegyezve:

Ezer álom jár magában,
ében-erdő gőzölög,
tüzes szem az éjszakában...

Ládd, ezek is éltek itt,
pótolva
selymes háttal, puha manccsal,
finom kicsi körte-fejjel
az ember
megfoghatatlan tündéreit

kik után szomjazunk
s ezek a bolond kicsi korsók

tündér-szomjunk oltogatták –

Szívünk szomszédai voltak,
ejts egy könnyet értük –

Mint turbán-gomb, villogón
forog a menny smaragdja.
Köröttük az évszakok nyers haragja
s mint turbán-gomb,

tenyerünkbe simuló fejjel
álmaink tündéreit

Vau, vau... tilili...
nyau, nyau, nyau...
Kövér

Csontos lábát a Floki
homokkőből nyújtja ki,
Cili márvánnyá fagyott,
Pimpi virágot kapott
Nézd a tálban a kocát,
széthasítva panaszkodik:
ó mekkora nyomorúság!
Ezek itt
akaratlan elkerülték
az ember kifent késeit:
szívünket etette alvó sorsuk
barátunk voltak, csecsemőnk,
messzi titkos szeretőnk
nem volt barátunk: voltak ők
" csecsemőnk: "
" szeretőnk: "
a mindent értők, ölünkben-alvók

Sírjukon égve
a velük pótolta emberi vágy
nyújtózik az égbe

A HOLDBELI CSÓNAKOS (1941) és a BOLOND ISTÓK (1942) után a bábjáték művészetének hazai művelői számon tartották Weöres Sándort. Ennek a dokumentumaként maradt fenn (Farkas Ferenc birtokában) egy – 1947. május 22-én kelt – meghívó, amelyben a Magyar Szabadszínjátszók Országos Szövetsége meghívja a költőt bábjátékkongresszusára, melynek célja: „a magyar bábjátékművészet fellendítése. Program: A legjobb budapesti és vidéki bábjátékosok mutatják be mű-

sorukat és vitatják meg a bábjátszás elméletét, gyakorlati és művészeti problémáit". – Ennek a meghívónak a hátlapján is olvasható egy – cím nélküli – Weöres Sándor-írás (tintaceruzával); formáját és jellegét tekintve A TELJESSÉG FELÉ prózaverseivel rokonítható mű:

Aki e szavakból emelt templomban igazán otthon érzi magát: nem zárt és egyéni ember, hanem oldott és egyetemes ember. És nem az az alapérzése: „kis pont vagyok a mindenféle sokaságban, megszülettem és meg fogok halni, és Istent nem ismerem”; hanem alapérzése: „szemléletem tartalmazza a mindenséget, az időn átszűrő perceim az öröklétet és szeretetemet az Istent”. És nincs szüksége az önfegyelem leszűkítő gyötrelmeire, hogy zárt egyéni emberré váljék. Hanem szabadon kitárulhat, szabadjára engedheti testét-lelkét, örülhet, szenvedhet, ehetsz-ihat-szeretkezhet húsával és értelmével: minden szenny leperreg róla, és lényének magvát nem sértheti semmi.

Ne kövesd azokat, akik irányt akarnak mutatni neked. Hanem úgy növekedj, mint az élőfa, minden irányban: törzsével fölfelé és ágaival körös-körül és gyökereivel lefelé.

Italo Calvino

MIÉRT OLVASSUK A KLASSZIKUSOKAT?

Szénási Ferenc fordítása

Először is próbáljunk meg felállítani egy definíciót.

1. *Klasszikus az a mű, amelyet úgy szokás szóba hozni, hogy „Újra olvasom...”, nem pedig úgy, hogy „Olvassom...”.*

Legalábbis a műveltnek tartott emberek körében ez a beszéd járja; a fiatalokra, akik még csak ismerkednek a világgal s így a klasszikusokkal is, nem ez a jellemző.

Az „olvas” ige elé tett határozószó apró képmutatás is lehet, ha valaki szégyelli bevallani, hogy nem olvasott el egy híres művet. Megnyugtatóására közölhetjük, hogy bármekkora is egy ember műveltsége, szükségképpen rengeteg olvasmány hiányzik belőle.

Aki á-tól z-ig elolvasta Hérodotoszt és Thuküdidészt, emelje föl a kezét. Hát Saint-Simont? Hát Retz bíborost? De még a XIX. század nagy regényciklusait is inkább csak emlegetjük, semmint olvassuk. Balzackal a franciák az iskolában kezdenek ismerkedni, és a kiadások számából ítélve később is olvassák. Ha viszont Olaszországban készítenének róla Doxa-felmérést, attól tartok, hogy az utolsók között végezne. Dickensért is csak egy szűk elit rajong Olaszországban, ők, ha összetalálkoznak, nyomban a Dickens-figurákat és történeteiket kezdik sorolni, mintha csak élő ismerőseik volnának. Amikor Michel Butor pár évvel ezelőtt Amerikában tanított, és megelégtelt, hogy folyton Émile Zoláról kérdezik, akit ő sohasem olvasott, nekiült, és végigolvasta az egész ROUGON-MACQUART ciklust. Rájött, hogy egészen más, mint aminek hitte, mesés mitológiai és kozmogóniai eredettörténet, s ezt meg is írta egy szép tanulmányban.

Jó példa ez arra, hogy érett korban megismerkedni egy nagy művel kivételes öröm,

más (ámbar nagyobbaknak vagy kisebbeknek nem mondható), mint az ifjúkori találkozás öröme. Az ifjúság, mint minden más tapasztalásnak, az olvasásnak is valami különleges ízt, valami különleges jelentőséget kölcsönöz, érett korban viszont egyéb részletekre, síkokra és jelentésekre is fölfigyel az ember (vagy legalábbis föl kell figyelnie). Megpróbálkozhatunk tehát egy ilyesféle definícióval is:

2. *Klasszikusnak nevezzük azt a művet, mely kincs annak, aki elolvasta és megszerette, ám legalább olyan kincs annak is, aki szerencséje folytán később találkozik vele, s így jobb feltételek közt tudja élvezni.*

Hiszen az ifjúkori olvasás – a türelmetlenség, az elkalandozás, a használati utasítások hiányos ismerete, az élet hiányos ismerete miatt – olykor kevésbé hatékony. Olykor (akár egyidejűleg is) inkább csak személyiségformáló, olyan értelemben, hogy keretet ad a későbbi tapasztalatoknak; modellt, vázat, viszonyítási alapot, rendszerező elvet, értékrendet, szépségmintát nyújt, s ezek majd akkor is hatnak, ha ifjúkori olvasmányunkra már alig vagy egyáltalán nem is emlékszünk. Ha azután érett korban újra olvassuk a könyvet, lehet, hogy ráismerünk ezekre az alapértékekre, melyek azóta már beépültek személyiségünkbe, csak rég elfeledtük, honnét is származnak. Különös képessége ez a nagy műnek: el lehet felejtteni, magvát azonban elülteti bennünk. Eszerint így is meghatározhatjuk:

3. *Klasszikus az a mű, amely különleges hatást gyakorol ránk, akár úgy, hogy feledhetetlenné válik, akár úgy, hogy megbújik emlékezetünkben, s egyéni vagy kollektív tudatalattiként működik.*

Ezért felnőttkorunkban arra kellene szánunk némi időt, hogy felülvizsgáljuk ifjúkori olvasmányainkat. Ha a könyvek ugyanazok maradtak is (no de hát változtak a változó történelmi nézőpont szerint), mi biztosan mások lettünk, s így a találkozás mérőben új lesz.

Így hát annak, hogy az „olvas” igét vagy az „újra olvas” bővítményt használjuk-e, nincs különösebb jelentősége. Hisz nyugodtan kimondhatjuk:

4. *A klasszikus mű újra olvasása ugyanolyan felfedezés, mint az első olvasás.*

5. *A klasszikus mű első olvasása valójában újra olvasás.*

A 4. számú definíció lehetne az alábbi folyománya is:

6. *Klasszikus az a mű, amely sohasem mondja el maradéktalanul mondanivalóját.*

Az 5. számú meghatározáshoz pedig egy ilyesféle, kifejtőbb változat is odakívánkozik:

7. *Klasszikus az a mű, amely hozzánk érkeztekor magán viseli minden előző olvasás nyomát, s továbbhaladva minden kultúrkörben (egyszerűen a nyelvben és a szokásokban) újabbakat hagy maga után.*

És ez az antik és a modern klasszikusokra egyaránt vonatkozik. Ha az ODÜSSZEIÁ-t veszem kézbe, Homérosz szövegét olvasom, mégsem tudok elvonatkoztatni mindazon jelentésektől, melyek Odüsszeusz bolyongásait az évszázadok során kísérték, s nem kerülhetem meg a kérdést, hogy vajon e jelentések benne rejtettek-e a szövegben vagy pedig rárakódások, torzítások, kiegészítések. Kafka olvasásakor vagy jogosnak kell elismernem, vagy jogtalanak kell tartanom a lépten-nyomon emlegetett, mindenre ráhúzott „kafkai” jelzőt. Ha Turgenyev műve, az APÁK ÉS FIÚK vagy Dosztojevszkij regénye, az ÖRDÖGÖK kerül a kezembe, óhatatlanul végiggondolom, hogy napjainkig hány és hány alakban születtek újjá e regények hősei.

A klasszikus mű mindig tartogat számunkra meglepetést a róla kialakított fogalmainkhoz képest. Épp ezért nem lehet elégszer hangoztatni, hogy eredeti szövegeket olvassunk, s amennyire csak lehet, kerüljük a kritikai értékeléseket, a kísérő tanulmá-

nyokat, a kommentárokat. Az iskolának, az egyetemnek azt kellene tudatosítania, hogy egy másik könyvről szóló könyv sohasem mondhat többet az eredeténél, mégis mindent elkövetnek, hogy az ellenkezőjét hitessék el. Az értékek felcserélődése oda vezetett, hogy manapság az előszót, a jegyzetapparátust és a bibliográfiát rendre afféle ködfüggönyként használják, mögéje rejtik, amit a szöveg mondani kíván, s éppenséggel akkor mondhatna el, ha beszélni hagynák, nem állítanának útjába közvetítőket, melyek okosabbak akarnak lenni nála. Következésképp megállapíthatjuk, hogy:

8. *Klasszikus az a mű, amely özonével vonja magára a kritikai értékeléseket, ám folytonosan le is rázza őket.*

Nem biztos, hogy a klasszikus mindig újat mond, néha olyasmit fedezünk fel benne, amit mindig is tudtunk (vagy tudni véltünk), csak nem sejtettük, hogy ő mondta ki először (vagy legalábbis az ő nevével forrott össze). És ez is örömteli felfedezés, mint általában a források, a kapcsolódási pontok, a rokonságok felismerése. Ebből pedig ilyesféle meghatározásra juthatunk:

9. *A klasszikus olyan mű, melyet annál újszerűbbnek, meglepőbbnek és eredetibbnek találunk, ha magunk is elolvassuk, minél ismerősebbnek hittük a hallottak alapján.*

Persze ez csak akkor van így, ha a klasszikus klasszikusként is „működik”, vagyis ha olvasójával személyes kapcsolatot tud tartani. Ha a szikra nem lobban be, hiába minden; a klasszikusokat csak gyönyörűségből olvashatjuk, kötelességből vagy tiszteletből soha. Hacsak nem vagyunk iskolások: az iskolának jól-rosszul meg kell ismeretnie velünk bizonyos számú klasszikust, akik közül (vagy akikhez igazodva) később kiválaszthatjuk majd a „magunk” klasszikusait. Az iskolának az a dolga, hogy megtanítsa bennünket választani, a választás viszont csak akkor igazi, ha már az iskoláskoron túl, mindennemű tanintézetten kívül történik.

Csakis érdek nélküli olvasással akadhatunk rá arra a könyvre, amely majd a „mienk” lesz. Ismerek egy igen művelt, kitűnő művészettörténészt, aki valamennyi olvasmánya közül A PICKWICK KLUB-ot szereti legjobban, mindenre Dickens könyvéből idéz egy odaillő mondást, minden valóságos eseményről egy PICKWICK-részlet jut eszébe. Lassanként ő maga is, a világgal és a tulajdonképpeni filozófiával együtt a Pickwick Klub alakját öltötte, tökéletesen azonosult vele. Ebből egy igen emelkedett és igényes klasszikusmeghatározáshoz juthatunk:

10. *Klasszikusnak nevezzük azt a művet, amely a világegyetem megfelelőjeként ölt alakot, akárcsak az ősi talizmánok.*

Ezzel a meghatározással a Mallarmé megálmodta totális könyv gondolatához közeledünk. Csakhogy a klasszikusok ugyanolyan erős elutasító, szembehelyezkedő viszonyt is teremthetnek. Mindaz, amit Jean-Jacques Rousseau gondol és tesz, számomra is fontos, mégis ellenállhatatlanul arra késztet, hogy vitassam, bíráljam, támadjam. Személyes jellegű, alkati ellenérzés jelenik itt meg, s emiatt éppenséggel nem kellene őt olvasnom, mégsem tudnám kihagyni választott szerzőim sorából. Így fogalmazok tehát:

11. *„Saját” klasszikusunk az, aki nem maradhat számunkra közömbös, akihez mérve – vagy akivel szemben – meg tudjuk határozni magunkat.*

Talán nem kell megindokolnom, hogy a „klasszikus” szó használata közben miért nem teszek ó- és újkorra, stílusra, rangra utaló különbséget. (A szó ezen értelmezéseiről lásd Franco Fortini kimerítő szócikkét az ENCICLOPEDIA EINAUDI III. kötetében.) Jelen fejtegetésem szempontjából a klasszikust talán csak egy sajátos rezonancia

különbözteti meg a többitől, ez pedig régi és új műre egyaránt jellemző, föltéve, hogy az egyetemes kultúrában meglegte a helyét. Eszerint:

12. *A klasszikus olyan mű, amely időben megelőz más klasszikus műveket, ám aki előbb olvasta a későbbieket és utóbb a korábbi, a genealógiában az előbb olvasott mű helyét is nyomban felismeri.*

Ezek után azt az alapvető problémát sem kerülgethetem tovább, hogy miként viszonyul egymáshoz a klasszikusok és az egyéb művek, egyéb kiadványok olvasása. A probléma ilyen kérdések formájában szokott jelentkezni: „Miért olvassunk klasszikusokat; nem kellene-e inkább olyan olvasmányokat keresnünk, amelyek segítségével jobban megismerhetjük saját korunkat?”, vagy: „Hol van nekem arra időm és energiám, hogy klasszikusokat olvassak, hisz elárasztanak a napi eseményekkel foglalkozó írások?”

Elméletileg persze létezhet olyan boldog ember, akinek napi „olvasásidejét” tökéletesen kitölti Lucretius, Lucianus, Montaigne, Erasmus, Quevedo, Marlowe, a DISCOURS DE LA MÉTHODE, a WILHELM MEISTER, Coleridge, Ruskin, Proust, Valéry és hébe-korba Muraszaki vagy az izlandi sagák. S még csak nem is kell ezek új kiadásairól recenziót írnia, nem egy egyetemi katedra megpályázásához gyarapítja publikációit, nem kötött hamarosan lejáró szerződést semmilyen kiadóval. Ez a boldog ember csak úgy tudná szigorú diétáját betartani, ha megtartóztatná magát az újságolvasástól, nem engedne a legújabb regény vagy a legfrissebb riport csábításainak. Kérdéses azonban, hogy az efféle eltökéltség mennyire lenne helyes és kamatozó. Lehet, hogy a mindennapi valóság kisszerű vagy szegycellni való, ám mégiscsak olyan pont, ahonnet előre- vagy hátratekinthetünk. Ahhoz, hogy a klasszikusokat olvashassuk, meg kell határozni, „honnan” olvassuk őket, máskülönben a könyv és olvasója időtlenül lebeg a világban. Egyszóval a klasszikusok olvasásából az merít legtöbbet, aki okosan adagolja melőljük a napi olvasmányokat is. S ehhez nem feltétlen követelmény az egyensúly és a belső nyugalom, türelmetlenségből, idegességből, feltörő elégedetlenségből ugyanoda juthatunk.

Talán az volna az eszményi, ha a napi eseményeket ablakon beszűrődő utcazajként érzékelnénk, mely hírt ad a kinti forgalomról és hirtelen időváltozásról, eközben pedig a klasszikusok szavára figyelnénk, mely tisztán és érthetően betölti szobánkat. Ám jó, ha a többség távoli zengésként észleli a klasszikusokat, miközben szobáját a napi események uralják, mindenekelőtt a teljes hangerőre kapcsolt televízió. Tegyük tehát hozzá:

13. *Klasszikus az a mű, mely az alapzaj rangjára szállítja le a napi eseményeket, erről az alapzajról viszont maga sem mondhat le.*

14. *Klasszikus az a mű, amely alapzajként működik ott is, ahol az illetéktelenebb mindennapiság az úr.*

A klasszikusok olvasása tehát, úgy látszik, ellentétes mai életritmusunkkal, mely nem ismeri a nagyobb időegységeket, a humanista *otium* levcgösségét, s ellentétes mai, eklektikus kultúránkkal is, mely sohasem lenne képes összeállítani a klasszikusok fentiek szerinti olvasmányjegyzékét.

A feltételek Leopardi számára valósultak meg maradéktalanul, aki az apai házban élt, és apjától, Monaldótól készen kapta az antik kultúra tiszteletét és azt a pazar művelődéstárat, amelybe még a teljes olasz irodalom is beletartozott, kiegészítve a franciával, ha leszámítjuk a regényeket és az újdonságokat, melyek – vigaszul nővérének – legalábbis a tár hátsó polcaira száműzettek („*a te Stendhalod*”, írta Paolának). Élénk tudományos és történelmi érdeklődését is olyan könyvekkel elégítette ki Giacomo,

melyek sohasem voltak különösebben korszerűek: a madarak szokásairól Buffon, Frederik Ruysch múmiáiról Fontenelle, Kolumbusz utazásairól Robertson nyújtott számára ismereteket.

Olyasféle klasszikus neveltetés, mint az ifjú Leopardié, manapság elképzelhetetlen, s főképpen Monaldo gróf könyvtára hullott szét. A régi címek megtizedelődtek, az újak viszont megsokasodtak: bőséggel sorakoznak valamennyi irodalomban és modern kultúrában. Nincs más hátra, mint hogy mindnyájan összeállítsuk magunknak klasszikus szerzőink eszményi könyvtárát, s én azt gondolom, hogy e könyvtárnak felerészben olyan könyvekből kell állnia, amelyeket elolvastunk és a magunk számára fontosnak találtunk, felerészben pedig olyanokból, melyeket ezután kívánunk elolvasni, és várhatóan fontosnak fogunk találni. S kell még egy-két üres polc a meglepetéseknek, a váratlan felfedezéseknek is.

Most látom, hogy az olasz irodalomból egyes-egyedül Leopardi nevét említettem. Ez már a könyvtár széthullásának jele. Előlről kellene kezdenem a tanulmányt, és egyértelműen ki kellene mondanom: a klasszikusok arra szolgálnak, hogy megértsük általuk, kik vagyunk és hová jutottunk, tehát az olasz szerzőkre éppen azért van múlhatatlan szükség, hogy egybevegyessük őket a külföldiekkel, a külföldiekre pedig azért, hogy egybevegyessük őket az olaszokkal.

Aztán még egyszer előlről kellene kezdenem, nehogy azt gondolja az olvasó, hogy a klasszikusokat azért olvassuk, mert „szolgálnak” valamire. Végül is egyetlen érv hozható csak fel: jobb olvasni, mint nem olvasni a klasszikusokat.

Ha pedig valaki azt vetné ellen, hogy nem éri meg a sok fáradságot, annak Ciorant idézem (egy klasszikusnak egyelőre nem nevezhető kortárs gondolkodót, akit most kezdenek csak olaszra fordítani): „Szókratész, mialatt a mérget készítették neki, egy dalt kezdett füvölán tanulni. – Mire lesz jó? – kérdezték tőle. – Arra, hogy ezt is tudjam, mielőtt meghalok.”

Witold Gombrowicz

CSELEDLÉPCSŐN

Körner Gábor fordítása

Szürkületkor, amikor kigyúlnak a lámpák, kedvelt időtöltésem volt bejárni a városba, és leszólítani a cselédeket, a mindenes cselédeket. Észrevétlenül szoktam rá, és, mint tudjuk, *consuetudo altera natura*. A külügyesek és a követségi attasék is (persze csak a nőtlenek) mind az utcára vonultak, s ki ezt, ki azt szólította le, ízlés, fantázia, vérmérséklet szerint, de én, én kizárólag vaskos, fejkendő cselédeket, mindenes cselédeket szólítottam le. Ez odáig fajult, hogy amikor másodtitkárként Párizsba küldtek – ami szolgálati időmet tekintve igen megtisztelő volt –, olyan erős honvágyam támadt, hogy hamarosan haza kellett térnem. Rettenetesen gyötört a vádlík idegensége, azoké a karcsú, érzékeny, finom harisnyákba bújtatott vádlíké, amilyeneket az ottani cselédek mutogatnak. Az az ígéző virgoncság, az az ocsmány, elviselhetetlenül párizsi virgonc-

ság, túl aprócska, túl kipi-kopi sarkú, s hiába kerestem az Étoile-on, sőt a Szajna bal parti negyedeiben is közönséges tramplit, amint kosárral a karján kilép a szappanfőzőből vagy a fűszerestől. Weyssenhoff azt írja: „a párizsi nő lépteinek ingerlő ritmusa”. Hát engem ez a ritmus ölt meg, én másfajta ritmust kerestem, más melódiát...

Úgy történt a dolog, hogy ha messziről észrevettem egy mindenes cselédet, amint lomhán rakosgatja dagadt lábát, szaporáztam a lépteimet, és követtem, amíg be nem lépett egy kapualjba. A cselédlépcsőn utolértem, és megszólítottam: „Kowalska aszszonyt keresem”, aztán: „mellesleg megismerkedhetnénk”. Nem történt semmi konkrét dolog, csók vagy ilyesmi, noha közel öt év alatt legalább ezervalahányszáz cselédet szólítottam le, nem, túlságosan féltek, nyilván azért, mert a nagyságák igen szigorúak voltak, nem volt ennek soha semmi kézzelfogható eredménye, csak annyi, hogy könnyebben viseltem az életet...

Ám egy alkalommal elővigyázatlan voltam, egy barátom rajtakapott, és, amint az várható is volt, szétkürtölte az ismerőseim közt:

– Képzeljétek, láttam tegnap Filipet a Hoza utcában, esküszöm, valami lompos tramplit skubizott!

Elterjedt a pletyka, nem is tudom, a tizedik vagy tizenkettedik fecsegő csipkelődni kezdett, gratulált az ízlésemhez, mondván, azt beszélük, odavagyok a friss répáért, mások meg olyasfajta megjegyzéseket tettek, hogy „tudok ám valamit, de nem mondom meg, mit”. Képzeltetik, hogy megjedtem. Igaz, a Külügyben amúgy is különféle pletykák keringtek, ez azt szereti, a másik amazt, de egészen más a sikkes harisnya, és más ez a szégyenletes tárgy, a mezítlás, ordinaré mindenes cseléd. Ha legalább üde és viruló leánykák lettek volna – akkor mondhattam volna valamit a friss répáról, hogy jobban kedvelem a friss répát, mint az egészségtelen városi csemegéket. De a kosaras cselédeknek, a mindenes cselédeknek semmi közük a répához, annál inkább az olvasztott zsírhoz, faggyúhoz, kókuszvajhoz. Nemegyszer töltött el keserűséggel, hogy balszerencsémek rossz csillagzatomnak, avas csúfságuknak tudhatom be; miért, töprengtem, miért, hogy minden osztályban és rétegben találni egy leányzót, egy lánykát, de legalábbis egy jányt, egyszóval – költészetet, s egyes-egyedül a mindenes cselédek vannak megfosztva a hájtól és kellemtől? Csak később fedeztem fel a mesterséges kiválasztódás törvényét: a nagyságák mesterségesen választják ki a legrútabb tuskókat, visszeres, hájas, rettentő farú dajnákat, akiknek bevert, kimázolt orra egy jól irányzott ismeretlen ököl nyomait viseli – mivelhogy a házicselédnek olyannak kell lennie, hogy a háziak közül senki ne érezhessen iránta hajlandóságot.

Éppenséggel engem sem fűtött értük a szenvedély, legalábbis olyan értelemben nem – semmi szenvedély, csak nagy-nagy félszesség fogott el, a legédesebb érzés valahol a bensőm legmélyén. Ez még gyerekkoromból maradt, mikor is lélegzet-visszafojtva, dobogó szívvel tekintettem a mindenes cselédünkre. Ha tálalta az ebédet, síkálta a padlót, behozta a reggelit... vagy a húsvéti ablakmosáskor... mohón bámultam, félénken lestem rá lesütött szempillám alól. Ma már persze bolond volnék azt mondani, hogy egy ilyen undorító, közönséges cseléd megfelelne esztétikai vagy valamilyen egyéb követelményeknek, de akkor, emlékszem, ha vértolulása volt ablakmosás közben, az én félszességemnek csodálatosabb volt ez a vértolulás az összes cserepes muskátlinál, egyáltalán, emlékszem, csoda volt, ami előtt lesütött szemmel áll az ember. Később persze jöttek a tanulmányok, az iskolaiak és nem iskolaiak, a „kikupálódás”, lakkcipő, nyakkendő, fogmosás, a körmök tisztítása, jöttek a sikerek, kitüntetések és ötőrai teák, jött Párizs, London, de a félszesség, amit elfojtott a jó ízlés, már

örökre beleszeretett a szatócsboltok körül nyüzsgő konyhai tramplikba, s bennük talált gyógyírt. És nem annak ellenére, hanem éppen azért, mert a Külügy legelegánsabb munkatársai közt tartottak számon – éppen azért vonzódtam a fejkendős cselédekhez, s idéztem fel keménykalapom és angol kabátom alatt a régi szédülést, a régi szívdobogást, s mindahányszor úgy tűnt, hazatértem.

De ez félszég volt. Bárcsak merészség lett volna. Bárcsak merészség lett volna – ún. hölgyike vagy dévaj nőcske, félreeső zug vagy hotelszoba, valami vidámság, valami etyepetye, nem törődtem volna a szóbeszéddel, s csak annyit mondtam volna, léha fickó vagyok. De tekintettel arra, hogy félszég volt, mivel kezdjem, hogyan védekezsek, hogyan magyarázzam ki magam?

– Képzeljétek, Filip egyszer egy fejkendős mindenestől cseléd körül legyeskedett.

Megrémültem – olyannyira, hogy nem sokkal ezután feleségül vettem egy olyan személyt, aki a cseléd tökéletes ellenszerét képezte. Megrémültem, hogy nevetségessé válok. Jöjjön a zsarnokság! Kitöröltem, kiradíroztam az emlékezetemből a cselédek, elsejétől elbocsátottam őket, s becsaptam előttük bensőm kapuját. Villannak-e még a fonnyadt lábakra telpező vaskos vádlik a Kruczán és a Hozán? Lehet – de ez számomra *terra incognita*. Feleségem hihetetlen enyhülést, nyugalmat adott. Lába akár a lián, nyúlánk és hosszú volt, bokája karcsú, a lehető legjobb bizonyítékkal szolgált ízléséről, alakja szintén nyúlánk, elegáns – a házasság mindenhol igen jó benyomást keltett. Felfogadtunk egy tűzrőlpattant, fiatal cselédlányt, aki semmiben sem hasonlított a kosaras cselédekre – takarosan sürgött-forgott fehér, csipkés főkötőjében az asztal körül.

Feleségem talpra állította a házat, s ez a talp ízléses, kifinomult és magasan ívelt volt, százmérföldnyire azoktól a lapos, töttyedt, mindörökre fonnyadt talpaktól. Valójában szinte semmi sem változott, csak a két titkos alkonyi óra tűnt el, de reggelről reggelre minden ugyanolyan volt, mivel feleségem még önfeledt pillanataiban is képes volt nem elfelejteni, hogy a Külügy munkatársa vagyok. Én pedig fel-alá járkáltam a házban, és azt hajtogattam; „*Ah, quelle beauté, quelle grâce!*” Egyre nagyobb önmegtagadással ismételtettem ezt, mert valahol mélyen ott bujkált bennem a kínzó gyanú, hogy feleségem és barátaink, de még a fiatal, fürge, főkötős lány is, mind sejtenek valamit, én pedig gyógykezelés és megfigyelés alatt állok. Mert mi mással magyarázhatnám azt a különös kegyetlenséget... hogy meglehet, túl gyakran, túl alaposan mostak fogat, túlságosan könnyörtelenül sikálták azokat a fogakat, úgy tetszett, túl hegyes orrú papucsot, túl csillogó lakkcipőt hordtak. Feleségem például naponta fürdött, s úgy vélem, nem minden zsarnoki szándék nélkül. Túl sok kegyetlenség volt ebben, túl kevés szív, túl sok valamiféle jéghideg hidroterápia. Úgy tűnt, mintha el akarnák fojtani a vágyakozás szándékát is, még a vágy vágját, az emlék emléket is...

Én pedig engedelmesen elismertem és csodáltam a feleségemet, amiképp valaha a Diadalívet csodáltam Párizsban – de hiányzott belőle valami jellegzetes elterpeszkedés, valami otrombaság, így hát hazajöttem. Miért is nem volt erőm hasonlóképp viselkedni a feleségemmel szemben, akiből szintén hiányzott minden otrombaság, miért is tévelyegtem kétségkívül csodás, mégis idegen szárazföldeken és tengereken, s miért nem telepedtem le véglegesen idehaza – hát nem az a legfőbb kötelessége mindenkinek, hogy a saját hazájában éljen?

Ehelyett, mint az áruló, a renegát, színlelt csodálattal néztem feleségem ellenséges, fagyos tájait, a sima, fehér panorámákat, testrészeket, melyek számomra kopárak és kihaltak voltak, akár egy holdbéli táj. „Igéző domborulat – gondoltam, végigtekintve

az alvó nőn –, gömbölyű, formás, hófehér. Karcsú alakja, hajlékony dereka – milyen hullámozó, milyen csinos, milyen esztétikus! Szemet gyönyörködtető lába – harmonikus; fehéren kigyózik a hósín lepedőn.” Galádul hazudtam. Ő a Hold volt, a Földanya pedig eltékozolva hevert valahol. Ámde feleségem még álmában is képes volt megtiltani a lázadásnak, ellenszegülésnek akár csak a gondolatát is – s volt valami despotikus abban, ahogyan a lába kigyózott lefelé, mintha ez volna egyedül megengedett.

Ő, az a picinyke, tiszta, magasan ívelt lábfej, szintén párizsi, szintén diadalív – említettem már, hogy feleségem talpra állította a házat – teljességgel megfellebbezhetetlenül tudott manőverezni ezzel a lábacskával, úgy nyújtotta ki a paplan alól, mint egy reménytelenül elcsépeelt közhelyet. Hideg ajakkal csókolgattam, el voltam ragadtatva, milyen kicsike, minden ujjacskája rózsás, mint valami csecsebecse, ő, minden hibátlanul kidolgozott és formás volt. Bőrének egész felületén sehol, de sehol egy szeplő, végtelen fehérség és simaság. Csak hideg, szoborszerű Hold, csak ízléses tájak, csak nyírt sövények és kínai meg japán lampionok! Kész tündérmese. És idegen, külföldi nyelveken ezt sokféleképp hívták, a *manicure*-től az *ondolálás*on át egészen a *savoir vivre*-ig és a *bon ton*ig. Én pedig szintén európai voltam, kimosakodott, tiszta. S az engem körülvevő világban is minden tiszta és preparált volt, csillogó papucs, lakkcipő, sétapálca, elegáns háziköntös.

És milyen könnyen elérhető volt mindez, csak egyezményes jelekre volt szükség. Néhányuk segítségével elnyertem feleségem szívét, s az egyezményes jeleknek köszönhetően a minisztériumban is minden megoldódott. A manikűröshölgyekhez, tisztviselőnőkhöz, kóristalányokhoz, a Külügy munkatársainak szokásos prédáihoz is csak egyezményes jelekre volt szükség, egy kevés futkosásra – mozi, ebéd, dansz és dívány –, s a leányok a megfelelő módon történő szorítás után gyöngédséggel feleltek, akár az automaták. Valójában mindenfelé csapdák csillogtak, ám továbbengedték az embert, amennyiben ismerte abrakadabrájukat, és a megfelelő kulcsot helyezte a zárba. Így hát a leginkább felvértezett nő (s meggyőződésem, hogy a feleségem is) kinyílt, akár az osztriga, ha kimondták a megfelelő, szokás által szentesített szavakat, s elvégezték a rituális mozdulatokat. Minden sima, könnyű, gördülékeny volt, akár csak feleségem konvencionális lába, minden ugyanúgy keskenyedett lefelé csöpp kis lábacskába, s mindennek a lényegét kifejezte ez a pár szó: „Meghívtad Piotrowskiékat a zsúrra?”

Ah, de az, a cselédekkel, az más volt, valamivel nehezebb, térjünk ki röviden erre, hogyan is volt az. Ott mindenfelől makacs ellenállást tapasztaltam, ráadásul valami szörnyű, csiklandós bizsergést, szem, orr, tapintás – nem akarták, csak én akartam. Megyek, messziről szemügyre veszem, látom – megy, rengő üleppel, lomhán rakosgatja vaskos, tuksi, nyáron mezítelen, télen vastag, fehér gyapjúharisnyába bújtatott lábikráját. Szaporázom lépteimet – ám a kabát és a keménykalap már magáért beszél, már kezdődik is a gond és gyötrelem. Hiszen szeretném látni az arcát, látni, milyen – de hogyan is nézzem meg magamnak, hiszen szégyenletes dolog. Mit szólnának a hölgyek, mit gondolnának a csinos kalapok az én keménykalapomról? Így hát gyors léptekkel megelőzőm a cselédet, aztán valami ürüggyel megfordulok (de már nehezemre esik a járás, már érzem angol felöltőm alatt feszélyezett mozdulataimat), futó pillantást vetek rá, végre megtudom, milyen. Vörös képű, nagypofájú vagy sápadt és puffadt, netán riadt, félénk vagy lármás, kedélyes? Amikor aztán számtalan szappanfőző, báránnővel folytatott disputa után befordul a kapun, utánairamodom, a cselédlépcsőn utolérem, s lihegve megszólítom:

– Kowalska asszonyt keresem...

A cseléd még nem sejt semmit, szaporán emelgeti tuskóját a lépcsőn, és azt mondja, nem ismeri. Én pedig fülelek, figyelek minden neszre, nem jön-e valaki fentről vagy lentről, nincs-e ott valahol a nagysága, s halkan, bátortalanul (szívem dobog) ajánlatot teszek:

– Mellesleg megismerkedhetnénk.

A cseléd megtorpan, rám bámul – s lám, amott valami mintha elmosolyodnék, mint-ha valami motoszkálna a kendők alatt, s szégyenlős mosollyal előbukkan a boldogság – egy mocskos kéz, masztodonmancs, alig látszik ki, annyira csak, amennyire az illem engedi. Megragadom, simogatom, suttogok:

– Marysia kisasszony, maga nagyon-nagyon megtetszett nekem. Egészen a Marszałkowska utca óta követem Marysia kisasszonyt.

A cseléd mosolyog, hízelgek neki.

– Eee... oszt mi teccett úgy?

Szememet lesütöm, szívem kalapál:

– Minden, Marysia kisasszony, minden! – és igyekszem a lehető legnyugodtabban, legtermészetesebben beszélni, nehogy bármivel is felizgassam az egyelőre még lesben álló csiklandós bizsergést.

A cseléd nevet.

– De tahó! – nevet. – De tahó! – és máris turkálni kezdi egyik odvas fogát.

Megfeledkezik rólam – teljesen lefoglalja a fog, én közben állok, és várok – és várok. Majd kiveszi az ujját, megnézi, s ekkor hirtelen – valami megváltozik!

– Há' nekem nem akarózik itten a lépcsőn bárkivel összeösmerni!

Valami primitív büszkeség ébredt benne. Majd hirtelen felcsattan:

– Nézd má', aszongya megteccett, oszt asz gondúja, jóféle akadt!

Lehajtom a fejem, összehúszom magam, érzem, hogy félszegség éled, vadság, csiklandós bizsergés – hát megint, mint annyiszor, semmi eredmény! (Már a többi cseléd is megneszelte, kilesnek a résnyire nyitott konyhaajtókból, egyik a másik után hajol ki – mindenünnen vihorászás hallatszik, a lépcsőház benépesül.) Az én cselédem most vidám támadásra készül – ennyire nevetségesnek talált valamit, vagy bolondozni kíván? Ülepével a lépcsőfokra huppan, kinyújtóztatja tuskóját, és elrikkantja magát:

– Kotty belé, szilvalé! Hihih!

– Pszt... halkan... – suttogom, és rettegve gondolok a nagyságákra.

Mert hát bármelyik pillanatban kijöhet valamelyikőjük. De a többi cseléd, aki fenn a lépcsőn leselkedik, visítva szajkózza:

– Kotty belé, szilvalé! Hihih!

Kotty belé, szilvalé? – Különös, honnan ez a csiklandós bizsergés? Valami lehetett bennem, amire érzékenyek voltak, ami vörös posztóként hatott a nevetőszerveikre. Többé-kevésbé oly módon ingerelhettem a humorérzéküket, ahogyan ők az én szaglóérzékemet. Az elegáns felöltő tette? Vagy a tisztaság, körmeim csillogó kis tükrei, amiképpen feleségemre meg a mocsok volt komikus hatással? De mindenekelőtt talán félelmem a nagyságától – érezték ezt a félelmet, és nevettek rajta –, s mihelyst nevetni kezdtek, tudtam, minden elveszett. S ha pedig szerettem volna lecsillapítani, véget vetni csiklandó bizsergésének, s megpróbáltam megfogni a kezét – isten ments! Puff neki! Hátrahökölök – ő beburkolózik a kendőjébe – rikácsolása betölti az egész lépcsőházat:

– Ne macerájjon mán az úr!

Villámgyorsan lerohantam a lépcsőn, lesunytt fejjel, mögöttem elszabadult a pokol.

– Nem sült ki a szeme!

– Ész nékü’, Marisom, le a lépcsőn!

– Utósó gazember!

– Képen törüni az illet!

– Oszt macerál az úrfi!

„Oszt macerál az úrfi!” – „A képile neki!” Bizony, bizony – bizony, ez kicsikét más volt, mint a manikűröshölgyekkel vagy a kőristalányokkal – itt minden ormóttan, vad, szegycnletes és rettenetes volt, mint a konyha dzsungel! – Minden ilyen volt! És természetesen soha nem került sor semmiféle erkölccselenségre. Hej, tilalmas, elzengett emlékek – milyen meggondolatlan teremtmény is az ember, mindig felülkerekednek benne az érzelmek az értelmén! Ma már, nyugodtan tekintve a vissza nem térő múltba, tudom, ahogyan akkor is tudtam, hogy soha nem kerülhetett sor semmire köztem és a cselédek között, természetünkből adódó, rettentő szakadék választott el minket egymástól – de ahogyan akkor is, most sem szeretnék hinni ebben a szakadékban, haragom pedig a nagyságák ellen fordul! Ki tudja? Ha nincsenek, a kalapjaikkal, kesztyűikkel együtt, ha nem vágnak fancsali, haragos képet, ha nem bénít félelem és szégyen, hogy bármely pillanatban megjelenhet valamelyikőjük a lépcsőn – s ha nem oltják bele a cselédekbe szántsándékkal a félelmet, mindenféle mendemondákat terjesztve tolvajokról, erőszakról, gyilkosságokról... Igen, szörnyű félnkséget, csiklandós bizsergést idéztek elő a nagyságák és a kalapjaik. Ó, hogy gyűlöltem akkor azokat a kis fúriákat, a saját portájukon posztoló nagysos kisasszonyokat, egyazon mindenes cseléd sok-sok nagysos kisasszonyát, őket tettem meg egyedüli bűnösnek – meglehet, nem minden ok nélkül, hiszen ki tudja, nélkülük talán több hajlandóságot mutatott volna irántam a cselédek természete.

Kezdtém öregedni. Halántékom deresedett, magas beosztásba kerültem, államtitkár-helyettes lettem, a mosakodás tekintetében pedig még a feleségemen is túltettem.

– Tisztaság – mondtam a feleségemnek. – Tisztaság, feltétlenül. Tisztaság, mindekfelett. A tisztaság merészség!

– Merészség? – húzta fel feleségem közömbösen a szemöldökét. – Mit értesz merészség alatt?

– A lomposság pedig... félszegség!

– Nemigen értelek, Filip.

– A tisztaság simává tesz! A tisztaság csiszoltság! A tisztaság sablon! Nem bírom ezezt az aberrációkat, egyénieskedéseket, olyanok, mint valami járatlan ősréngeteg, bozót, „hol vadkan és nyulacska kedvére nyargalász”. Gyűlölöm a csupasz vadembert, aki csicseregve, rikácsolva ugrabugrál... Szörnyűséges... Ah! Szörnyűséges!

– Nem értem – mondta feleségem hűvösen. – De, hm... *à propos* tisztaság... Mondd csak, Filip, mit művelsz a fürdőszobában? Zeng az egész ház, mikor mosakszol, csobbanások és zajok hallatszanak, horkantások, krákogás és harákolás. Tegnap meghaltotta a postás, és megkérdezte, mi ez. Bevallom – mosakodni csöndben kell –, nem látok okot a lármára.

– Természetesen. Talán igazad is van. De ha egyszer arra gondolok, ami nőttön-nő a világban, ha egyszer arra az eszméletlen mocsokra gondolok, ami eláraszt minket, ami elárasztana, ha nem mosakodnánk! Ó, mennyire megvetem, ó, hogy gyűlölöm! Borzalmas! Figyelj! Te is megveted, ahogy én, mondd, hogy megveted!

– Fölöttébb furcsállom, hogy így elragadtatod magadat – mondta feleségem fagyosan. – Én nem vetem meg. Én egyszerűen nem veszek tudomást róla.

Rám nézett.

– Filip, én különben is igen sok mindent figyelmen kívül hagyok.

– Én is, drágám – válaszoltam fűgén.

Figyelmen kívül hagyni? – rendben, ha már ezt mondta, semmi kifogásom, hiszen én is örök időktől fogva tompa ignorálásba merültem. De egyik éjszaka kiderült, hogy feleségem ignorálási készségének is van határa, s kis híján jelenetre került sor köztünk. Arra ébredtem, hogy valaki vadul rázza a vállamat. Feleségem hajolt fölem sebtiben magára kapott pongyolában – a felismerhetetlenségig eltorzult arccal, remegve a düh-től és undortól.

– Ébredj, Filip, hallgass már...! Micsoda szavakat ordibálsz álmodban! Nem bírom hallgatni!

– Én? Álmodban? Ne mondd! Miféle szavakat?

– „Kowalska asszonyt keresem...” – mondta, és megrázkódott. – „Kowalska asszonyt keresem!” Aztán kiabáltál, hogy kotty belé... rettenetes... meg valami szilvalé, hogy kotty belé, szilvalé... – nyelve hegyével éppen csak érintette ezeket a szavakat. – Aztán feljajdultál, és morogni kezdél valamit, hogy megfojtod, hogy megfojtasz valami sápadt, hideg, fojtó holdakat, majd egyre csak ezt ismételtetted: „gyűlölöm”. Filip! Miféle holdakról beszéltél?

– Semmi, semmi, szívem. Tudom is én, mit fecsegek össze álmodban. Holdak? Talán valami holdkóros izé...

– De te azt mondtad, hogy megfojtod... hogy megfojtod... Ráadásul ez a csomó útszéli kifejezés!

– Valami ifjúkori emlék lehet. Tudod, öregszik az ember, és öregségérc előjönnek ezek az emlékek, mint a leves, amit harminc éve ettél.

A szeme sarkából sandított rám – megremegett – s egyszerre legnagyobb megdöbbenésemre észrevettem, oly hosszú házastársi együttlét után, hogy fél. Ah – félt, mint az egér a macskától!

– Filip – mondta ijedten –, a holdak... (ettől rémült meg leginkább) a holdak...

– Nincs miért izgatnod magad, szívem, hisz’ nem vagy holdlakó.

– Holdlakó? Micsoda? Persze hogy nem vagyok. Egyáltalán, mi az, hogy „holdlakó”? Persze hogy nem vagyok holdlakó, Filip! – kiáltott hirtelen. – Nem volt veled egyetlen nyugodt éjszakám sem! Nem is tudod, hogy horkolsz! Diszkrécióból nem említettem, de az ég szerelmére, fékezd magad, próbálj magadba szállni, és magyarázd meg valahogy ezt az egészet, mert meglátod, rossz vége lesz ennek!

Jajgatott.

– Nem volt egy nyugodt éjszakám! Jaj, hogy hörögsz, hogy fűtöülsz, hogy trombitálsz éjszakánként! Mintha vadászni mennél. Miért is mentem hozzád? – mehettem volna Leošhoz is. És most, hogy öregszel, egyre rosszabb, ráadásul mindjárt itt a tavasz. Filip, magyarázd meg valahogy ezeket a holdakat.

– De hát hogyan magyarázzam meg, szívem, ha egyszer nem értem én sem?...

– Filip, te nem akarod megérteni. – S még hozzátette, miközben ujjával az éjjeli-szekrényen dobolt: – Filip, ismétlem, nem tudom, mik ezek a holdak, a káromkodások meg az egész, de bármi történjék, emlékezz arra, hogy én mindig jó feleséged voltam. Én mindig jó voltam hozzád, Filip.

Meglepett, hogy horkolok – hogy erről van szó –, miért beszél így velem? Hisz’ ki-

egyensúlyozott, úgy bizony, ártalmatlan, őszülő úriember voltam, akit meglehetősen kimerített az élet, s mind otthon, mind a munkahelyén pontos, rendes – s ez, kizárólag ez volt az oka annak, hogy elkezdtem egy kicsikét csapni a szelet a mi tűzrőlpattant szobalányunknak. Feleségem észrevette, azonnal elbocsátotta, és felfogadott egy újat. Ennek is elkezdtem csapni a szelet. Feleségem őt is kidobta, ám az új lánynak megint csak tettem a szépet, mígnem feleségem őt is eltávolította.

– Filip – mondta –, *c'est plus fort que moi!*

– Mit csináljak, drágaságom? Tudod, öregszik az ember, s mielőtt kegyelemkenyérre kényszerülök, szeretnék egy kicsit kirúgni a hámból. Különböző ezek a tűzrőlpattant fruskák, csinos kis bőbitások, mint tudod, nagykövetek étkei, a legelőkelőbb helyeken is ezt fogyasztják!

Feleségem ekkor felfogadott egy jóval idősebb fruskát. De vele is megismétlődött ugyanez – ah! –, s akkor feleségem, abban a hiszemben, hogy ez csak amolyan múltó szeszély nálam, pillanatnyi elmezavar, felfogadott egy fejkendő tramplit, akitől, úgy vélte, senki sem tudna kísértésbe esni.

Erre tényleg elcsitultam. A cseléd becipelte az elmaradhatatlan koffert a cselédszobába – ügyet se vettem rá, s csak ebédnél láttam rémes, vastag ujját, alkarján a durva, fekete bőrt – hallottam lépteit, regett belé az egész ház, beszívtam az ecet és hagyma bűzét, s vizslattam, az újságba merülve, a lomha test harsány, idomtalan, esetlen mozdulatait. Hallottam hangját, ezt a kissé rekedtes, se falusi, se városi hangot, a konyhából néha cincogó vihorászás szűrődött ki. Hallottam, pedig nem figyeltem, láttam, pedig nem néztem oda, szívem dobogott, megint félszeg, bátortalan voltam, mint hajdanán a cselédlépcsőn – ténferegtem a házban, ugyanakkor mérlegettem, kombináltam valamit. Nem – feleségem aggályai alaptalanok voltak, minden bizonnyal valamiféle vélt wallenrodizmus* ijeszthette meg a hallgatag emberben, aki felett már eljárt az idő... s aki távozása előtt már csak arra vágyik, hogy szippantson egy keveset a hajdani levegőből, nézelődjön és füleljen...

S nagy figyelemmel kísértem az elemek játékát, az élet e rémbohózatát – hogyan hat a feleségem a cselédre, a cseléd órá, s hogyan mutatkozik meg e kapcsolatban a maga teljes valójában mind a feleségem, mind a cseléd. Feleségem eleinte nem szólt, csak ennyit mondott: „Oh!” Láttam, hogy a cseléd döngő lépteitől remeg, mint a kocsnya – de rám való tekintettel hajlandó volt sok mindent elviselni. A cseléd a kofferrével együtt behozta a házba a saját gondjait-bajait, úgymint a bogarakat, a fogfájást, a náthát, a meggyült ujját, a nagy zokogásokat, nagy röhögéseket, nagymosásokat – kezdtek szétterjedni a házban, feleségem pedig egyre szorosabbra zárta ajkát, csak egy aprócska rést hagyott. Természetesen rögtön elkezdte okítani a cselédet – félrevonulva, a szemem sarkából figyeltem, hogyan ölt egyre kegyetlenebb formákat ez a képzés, s alakul át lassanként valamiféle irtássá. A cseléd vonaglott, mintha tüzes vassal sütögetnék, nem tehetett egy lépést sem a maga természete szerint, s a feleségem nem engedett – egyre több volt az egészben a fojtogatás, egyre több a gyűlölet, annál is inkább, mivel a háttérben én is éreztem némi gyűlöletet, bár nem tudtam volna megmondani, miért vagy mi végett. S alig leplezett csodálattal figyeltem, hogyan élednek fel feleségem orra előtt a primitív ösztönök, melyek bizony igencsak mások voltak, mint a „Majola” szappan, hogyan zajlik a kegyetlen, történelem előtti küzdelem.

* Wallenrodizmus: Adam Mickiewicz lengyel költő KONRAD WALLENROD című elbeszélő költeményének litván hőse a Német Lovagrend udvarában nevelkedik, a rend nagymestere lesz, de miután értesül népe szenvedéseiről, elárulja és vesztes háborúba vezeti a Lovagrendet. (A ford.)

Történt például, hogy a cselédnek hascsikarása volt. Feleségem adott neki gyógyszerket, de nem használtak, maradtak a hasból érkező rejtélyes, örvénylő morgások, a sötétlő örvény újra meg újra hírt adott magáról. Feleségem diétára fogta a cselédet, megtiltott neki mindent, ami előidézhetette a zajt, végül ráförmedt:

– Kihajítom, Czesia, ha nem hagyja abba!

A cseléd megrémült, attól fogva kétszeres hangerővel morgott félelmében – sápadt, ingerült feleségem pedig látván, hogy minden hiába, úgy tett, mintha nem hallaná, s csak szemöldökének apró remegései árulkodtak másról.

– Czesia – mondta feleségem nyomatékosan –, követelem, hogy egyszer egy héten, legalább szombatonként megmosakodjon, és jól lesikálni magát, kefe, szappan, Czesia!

Feleségem néhány hét múlva nesztelenül odalopódzott a fürdőszobához, és óvatosan bekémlelt a kulcslyukon. Czesia a kád mellett állt ruhában, és a hőmérővel pancsolt, a kefe és a szappan pedig érintetlenül, szárazon hevert. És megint jött a kiabálás. Az állandó ingerültség pedig észrevétlenül irgalmatlan, savanyú nagyságává változtatta a felcséget – egészen megijedtem; amikor esténként beállított a cselédhez a vőlegénye, úgy ripakodott rá, mint egy veszett szarka:

– Mit akar itt?! Tűnjön innen! Szó sem lehet róla! Megtiltom, hogy itt bárki is ücsörödjön! Azonnal takarodjék! Nehogy még egyszer itt lássam! – hajszájra, mint egy nagysága!

Némiképp kateleptikusan figyeltem ezt az egészet, ezt a különös átalakulást, s órákig rajzolgattam villámmal az abroszon. Nos – már nem volt visszaút, már csak összegezni, rendezni lehetett a számlát – s tán hallgatni még a vég előtt az ifjúság édesbűnös suttogására. A régi, elfeledett történetek, a régi szegyenek és a régi gyűlölet megkopogtattak, ahogy a harkály kalapálja télen a fagyott, kopasz fákat, intettek ronda, vastag ujjukkal a szén mögül. Ó, milyen elesett voltam, kavicsá mosott a folyóvíz – hová tűnt a rémület, a félelem, a szegyen és a félszegség? Szóval – nem válaszoltam ezekre a kényes kérdésekre –, eltékoztam volna az életem? Hát csak a bűnben, csak a mocskokban van mélység? A mocskos körmök mögött rejtezik? És ujjammal öntudatlanul ezt írtam az ablaküvegre: „Jaj annak, aki idegen tisztaságot cserébe eldobja mocskát, a mocskok mindig a sajátunk, a tisztaság mindig idegen.”

S futólag eszembe jutottak homályos dolgok, olyasfélék, hogy a csúfság és a mocskok bizonyos összessége alkotja a fejkendős minden cselédet, s ha uram bocsá' megfosztanak e mocsktól és csúfságtól, már nem volna minden cseléd. Ámde minden cselédnek van vőlegénye, s ez a vőlegény, ha szereti őt, akkor teljes egészében, a szépségét is meg a csúfságát is szenvedélyesen szereti, tehát elmondhatjuk, hogy a csúfságot is szeretik. De ha szeretik, akkor minek harcolni ellene? Aztán arra gondoltam, hogy ha valaki nem szeret mást, csak a szépséget meg a tisztaságot, akkor a szeretett lénynek alig a felét szereti. Aztán már elkezdtem összefüggéstelenül álmodozni – ne felejtjük, szklerózisom volt –, álomban madárkákat, lombocskákat, diócskákat láttam, s a hatalmas, gúnyos Hold kiáradt a Földre. A bátorság csúfot űz a nyomorúságos félszegségből – az aprócska, formás, diadalmas láb gúnyt űz a komor és özönvíz előtti lábból. Azt mondta egyszer valaki, az élet bátorság. Nem: a bátorság lassú halál, az élet igazából félszeg bátortalanság. Aki a förtelmes cselédet szereti, az él; a klasszikus ölelben – hervadoznak.

– Czesia – szóltam egyszer a cselédhez –, a nagyságos asszony azt mondja, hogy maga szörnyű lármát csap. Azt mondja, migrénje lesz tőle.

A cseléd feljajdult:

– A naccsága aszisi, a cseléd má’ nem is ember!

Aztán azt kérdeztem:

– Czesia, igaz az, amit a nagyságos asszony mond, hogy ha maga végigvonul a szobán, csörömpölni kezd a meissen a polcon, mintha mindjárt darabokra esne szét?

Czesia zordan válaszolt:

– A naccsága mindég szörözik.

Azt feleltem:

– A nagyságos asszony nem szíveli a cselédeket. Magát ugyanúgy nem, mint a többieket a házban. Úgy véli, túlságosan hangosan és közönségesen visonganak és fecserésznek, sérti az ember fülét, ráadásul mindenféle betegségeket terjesztenek. Ezenkívül az sem tetszik a nagyságos asszonynak, hogy minden cseléd lop, ettől migrént kap. Sőt szerinte az udvarlók is lopnak, és betegségeket terjesztenek.

Ahogy elmondtam, el is hallgattam, mintha egy szót sem szóltam volna – s mint mindig, amikor a minisztériumból hazajövök, átfutottam az újságokat. Feleségem hamarosan azzal hozakodott elő, hogy bocsássuk el a cselédet.

– Az utóbbi időben nagyon fenn hordja az orrát – mondta –, a szeme sem áll jól, ráadásul folyton kiáll a lépcsőházba, és a többi cseléddel trafikál. Bementem egyszer a konyhába, négyen ültek benn. Az udvaron meg a házmesterrel pletykál, azt hiszem, legfőbb ideje elbocsátanunk.

– Ugyan már, hadd maradjon... Kicsit jár a szája, de becsületes. Nem lop.

De feleségem kezdett rettenetesen, mondhatni mértéken felül idegeskedni.

– Czesia, mit nevetgél ma a házmesternével?

– Há’ csak úgy pletykálgodtunk, oszt annyi.

– Nincs semmi nevetnivaló, kedves Czesia – mondta feleségem savanyúan. – Biztosan azt gondolja, hogy maga szörnyen okos.

Nem tudom, minek volt köszönhető, de feleségem idegei egyszer csak felmondták a szolgálatot. Egy csip-csup üggyel jött hozzám: az előbb kiment az erkélyre, s a szemközti cseléd mondott valamit az ottani szakácsnőnek, mindketten ránéztek, és harsány röhögésben törtek ki – hordanám le őket. Kidugtam a fejem a szellőzőablakon, és kiáltottam:

– Nagy vicc! De engedelmet kérek: elég hülye vicc!

De úgy látszott, hogy feleségemre tényleg rájött az üldözési mánia.

– Mondj fel a cselédnek elsejétől. Egyre akaratosabb. Mindenféle pletykát terjeszt rólunk. Megtiltottam neki, hogy leálljon traccsolni a cselédekkel, s ma megint rajtakaptam a lépcsőházban, amint a házmesterrel meg a földszinti szakácsnővel vihorászott. Nem bírom ezt az idétlenséget!

– Azonnal kidobjuk? Majd megszokik.

– Filip – feleségem hirtelen nyugtalan lett –, nincs semmi kifogásom az ellen, hogy visszajöjjen hozzánk az a régi lány. Figyelj – tette hozzá vívódva –, mi ez az egész? Czesia ocsmány módon kiröhög a hátam mögött... ki bujthatta fel?... Érzem, biztosan érzem, hogy amikor hátat fordítok neki, rám vicсорít, nyelvet ölt, vagy számarfület mutat. Érzem.

– Hova gondolsz... gyengélkedsz, drágám. Min nevetne, ha egyszer nincsen rajtad semmi mulatságos?

– Tudom is én, min röhög! Hülyeségeken. Természetesen a saját hülyeségein, nem az enyéimen. Valamit kiszúrt rajtam.

– Talán a manikűrödet találhatja nevetségesnek, az apró, csillogó tükröket – gon-

dolkodtam el –, vagy esetleg azt, hogy zsebkendőbe törölöd az orrod. Isten tudja, min nevezhet egy tanulatlan, primitív cseléd, talán azokon a parfümkrémeken.

– Elég! – kiabált. – Nem érdekel! Nemcsak ő, mások is röhögnek! Azok az esztelen, közönséges nevetések! Pimaszság! Menj a háziúrhoz! Milyen nagyra vannak magukkal! Rosszul vagyok!

Leszidtam Czesiát:

– Czesia, miért idegesíti a nagyságos asszonyt, tudja, milyen érzékeny, könnyen belebetegedhet!

Panaszt tettem a háziúrnál a házunkban uralkodó rendetlenség miatt – másnap azonban valaki egy rothadt hagymát vágott hozzám az ablakból. Valóban – talán –, magam is felismerni véltem udvarunk tavaszi zsivajában valami idétlenséget, valami ordinárét, valami hirtelen támadt rettenetes bizsergést – mintha tollal csiklandoznának egy masztodon sarkát. Egy alagsori cseléd állítólag arra vetemedett, hogy a feleségem képébe röhögött, a kapuban pedig mindenféle ocsmány rajz jelent meg – istenem, mindenféle vaskos tréfa, krétarajz, melyen mi voltunk láthatók a feleségemmel, ocsmány ábrázattal és ocsmány pozitúrában. A cseléd, feleségem parancsára, naponta többször is lesikálta ezeket a rajzokat – ráadásul örületbe kergetett feleségem lesben állt az előszobában, s a legkisebb neszre is kicsörtetett a lépcsőházba, de soha senkit nem tudott rajtakapni. Egyáltalán – mindennaposak voltak a különféle csínyek.

– Csendőr! Hol a csendőr?! Csendőr! Hogy merészelik?! Kirúgni minden cselédet, a házmestert meg a kölkeit is! A házmester kölkei ugyanolyan pimaszok! Maffia! Összeesküvés! Hallja, Czesia?! Csendőr! Mit bámul, Czesia?! Megtiltom, hogy bámuljon! Takarodjon! Takarodjon, de rögtön!!

De az ordítózás csak feltűzelte az arcátlanokat, s felszította a förtelmes, pimasz, lap-pangó gyűlöletet.

– Filip – suttogta feleségem a félelemtől reszketve –, mi ez? Mit jelentsen ez? Itt egyre csak nő a mocsok, valami készül. Mi van velem, mit akarnak tőlem? Filip... – rám nézett, s egyszeriben elsápadt, elszürkült, kihuny, csöndesen a sarokba vonult, és lerokadt.

Én pedig csak ültem a fotelomban, kezemben az újsággal, ujjaim közt a cigarettával, amely magától égett, és elgondolkodtam. Kétségkívül kidobhatnánk a cselédet, lakást cserélhetnénk, sőt akár egy másik kerületbe is költözhethetnénk – megtehetnénk, ha nem lennének ilyen tesze-tosza, reszketeg, félszeg. Feleségem azt kérdezte: mit jelentsen ez? Mit jelent – micsoda? Az ég szerelmére, hát ki nevetséges, vad és förtelmes itt? Hogyha a feleségem gyűlöli a cselédet, akkor a cseléd is gyűlölni fogja őt. Föléje hajoltam e gyűlöletnek, reszkető kezembe vettem, végigjártattam rajta az agg crőtlen tekintetét, s elmerülve hallgattam a konyhából kiszűrődő dacos hangot:

– Mán csak aszondom, naccsága, hogy ha én itten eemondanák miegymást arrú, ami csúfakat beszéének a népek, há' menten szörnyethónák a szégyentű', a naccságát meg megütné a guta!

Hallgattam, nem szóltam semmit.

Egyszer aztán feleségem levette a jegygyűrűjét, és az étkezőasztalra tette, én pedig ezt a gyűrűt – ah, teljesen gépiesen, hiszen annyira el voltam merülve a gondolataimban –, ezt a gyűrűt felvettem, és a zsebembe csúsztattam. Aztán megkérdeztem a feleségemet:

– Drágaságom, hol van a jegygyűrűd?

Feleségem rögtön a cselédre nézett, a cseléd a feleségemre, a feleségem pedig meg-szólt:

– Czesia!

Czesia válaszolt:

– Igenis!

Feleségem ráförmedt:

– Tolvaj!

A cseléd csípőre tett kézzel, gorombán ráripakodott:

– Te vagy a'!

Feleségem:

– Elhallgass!

A cseléd:

– Te haagass!

Feleségem:

– Takarodj! Takarodj innen!

A cseléd:

– Takarodj te!

Hát még ilyet! Már minden ablakból fejek hajoltak ki, már mindenünnen záporoztak is a kiáltások, sértések, szitkok, már kitörőben volt a rettenetes gúnykacaj, s ekkor látom – a cseléd már tépi a haját a feleségemnek, és cibálja, cibálja, és mintha messziről, tompán hallanám a feleségem hangját:

– Filiip...!

Henrikas Nagys

TERRA INCOGNITA

A kék hó földjén nincsenek fák:
csak fák árnyai és fák nevei,
vakok írásával lejegyezni a komor remetének.

A tükrök termében többé nincsenek emberek:
csak profilok, melyeket a tilzei piac árnyképmestere nyírt ki,
és sziluettek, melyeket a poros üvegen rajzolt körül
az alkonyba hajló Halottak napi estén a holt hegedűs ujjá.

Szülőváros sincs az apadó folyók völgyhajlatában:
csak a barakkok hosszú sorai, a fa-szfinxek,
melyek kormos arcukat mancsukra hajtva mindig ugyanazt álmodják,
lobogókat, nyarakat, napot és homokot.

A kék hó földjén csak nevek maradtak,
csak vonalak és rajzok és betűk a hamuban.
A kék hó földjén föld nem létezik.

CREDO

Ejtsd ki csupán, és megment minket az az egy szó.
Érintsd meg a sebeket – nem lesz halál.
Szétszórjuk a borostyánt. Nyitva a koporsó.
Minden kapu sírba visz és tárva-nyitva áll.

Tiéd a föld. Az ég. És a világegyetem.
És feketéllik a kiásott verem.

Semmit. Se vizet. Se bort. Ne adj már soha többet.
Oltsd ki a napot – legyen sötét.
Keresztet vertünk, s háromszor léptünk el Tetőled.
Begördítettük minden barlangok zárkövét.

Te adtad, el is veheted. Úr vagy mindenem.
S feketéllik a Te földed, mint a mély verem.

Bajcsi Cecília fordításai

(Henrikas Nagys litván költő, 1920-ban született, jelenleg Kanadában él.)

Lukácsy Sándor

MAGYAR BESTIÁRIUM

„Nen est rien en cest munt
Ki essample ne dunt...”*
(Philippe de Thaon)

A MAGYAROKHOZ című ódát, a halhatatlan panaszt és korholást, Berzsenyi három változatban dolgozta ki. Az első kettőben: rongált Budának „*ércfalain víperák süvöltnek*”. A végleges szöveg: „*undok vípera-fajzatok dúlják fel e várt*”. Mi indíthatta a költőt a módosításra? A kritikai kiadás föl sem teszi a kérdést, tehát nem is ad feleletet. A valószínű ok, a jobb esztétikai eredmény megelégsének szándékán kívül: a pontosság igénye. A vers arról szól, hogy amit nem tudott megtenni tatár, török, Zápolya „*öldöklő századja*” s a „*titkos gyilkosok*” keze (a honárulóké?), azt elvégzik a vípera-fajzatok: a várat és a hazát feldúlják s elveszejtik önnön *gyermek*ei, a megromlott erkölcsű magyarok. A vi-

* „Semmi sincs ezen a világon, ami ne szolgálna példával.”

perát ugyanis, a régiség zoológiai hagyománya szerint, *magzatai*, kirágván az anyai testet, megölik. A vipera csak „*süvölt*” – törlendő variáns; fajzata gyilkol és „*dúl*” – ezt a bonyolult, de hatásos metaforikus szerkezetet véglegesítette Berzsenyi.

Nyelvünk jó néhány antik vagy középkori zárványt őriz: krokodilkönnyeket hullatunk, hattyúdalról beszélünk, ámitás helyett porhintést mondunk – anélkül, hogy e szavak, szólások származása és eredeti értelme ismeretes volna a legtöbb ember számára. Elfeledtük a hajdankor tanítását, mely az efféle kifejezéseket, magyarázatostul, megalkotta és átörököltette.

A régiek hosszú-hosszú ideig másképp gondolkodtak, mint mi. A természetben nem vizsgálандó *jelenségeket*, hanem megfejtendő *jelentéseket*, hasonlóságon alapuló analógiákat láttak. Ezek fölfedezése és értelmezése volt a tudomány. Az analógiákat az anyagi és a szellemi szférák között állították fel. A világ erkölcsi példatár, az állatok világa is. Minden állat életed tüköre – mondta Kempis nyomán Pázmány.

Ez a szemlélet a pogány antikvitás és a korai kereszténység érintkező mezsgyéjén keletkezett. Legfőbb elterjesztője a PHYSIOLOGUS nevezetű irat, valószínűleg időszámításunk II. századából. Többnyire állatokról, ritkábban növényekről és kövekről szól. Ismeretlen szerzője, vélhetőleg kereszténnyé lett alexandriai zsidó, görögül írt. Több redakciója maradt fenn, s mivel sikerkönyv volt, jó korán elkészültek latin, etióp, örmény, szír, arab és egyéb nyelvű fordításai. A középkor mindvégig kedvelte, utánozta, kiegészítette (Sevillai Szent Izidor, Vincentius Bellocensis stb.), nemzeti nyelvű bestiáriumok versbe fogalmazták (Philippe de Thaon, Guillaume le Clerc stb.). Tudománya hozzánk is eljutott: Temesvári Pelbárt betűrendbe szedett szimbolikus állattant kompilált (az AUREUM ROSARIUM THEOLOGIAE második kötetében); sok nyomtatott kiadása volt, kódexíróink másolták. A PHYSIOLOGUS (egyszerre szerzői név és könyvcím) módszere és ötletei később is lépten-nyomon feltűnnek XVII–XVIII. századi prédikátorainknál. Ők már nem az eredetiből merítettek, de szelleme közvetítőik által sokáig hatott, és éltető retorikai erőt adott a hitszónoklatoknak.

A PHYSIOLOGUS az oroszlánnak három tulajdonságát ismeri: 1. megérzi a vadászok szagát, és farkával eltünteteti nyomait, 2. óvatosságból nyitott szemmel alszik, 3. kölykét holtan hozza világra, harmadnapon leheletével vagy ordításával kelti életre. Mind a három sajátsgot bibliai idézettel igazolja, s analogikusan Krisztusra vonatkoztatja: ő a lelki oroszlán.¹ A TIHANYI-KÓDEX-ben a feltámadás tanának bizonyítéka: „Az oroszlánnak fiai es halva lesznek, és harmadnapra ordításával őket feltámasztja; ha azért a természet [ezt] megteheti, sokkan jonkább az Isten.”² Káldi György ugyanezt a tézist némi szkepszissel adta elő: „Az oroszlányról azt írja Epiphánus és Eucherius, hogy halva születik, és az atyja ordítására harmadnapra feltámad. Inkább hiszem, hogy születése után harmadnapig aluszik, és úgy serken fel az ordításra... A mi Kristusunk az igaz oroszlány fiú, ki harmadnapig aludt a halálnak álmában, e mai [húsvéti] napon felébredett...”³ Pázmány is húsvéti prédikációba illesztette a hagyományos hasonlatot, ugyancsak racionális módosítással: „Az oroszlányról írják, hogy fiait úgy hozza, mintha [!] halva volnának, és harmadnap ordításával ébreszti és eleveníti őket”; nem a hím ébreszt, hanem az anyaoroszlán, maga Mária: „A szepőlétlen Szűz az ő szent Fiát harmadnap sok sírásával és zokogó óhajításával sietteté a feltámadásra.”⁴

Az analogikus értelmezésben a prédikátornak nem volt megkötve a keze. Az oroszlán, más-más tulajdonságai által, többféle jelképes interpretációban kaphatott szerepet. Káldi szerint „Krisztus oroszlánnak mondatik az erősségért, az ördög pedig a telhetetlen kegyetlenségért.”⁵ Úgyszintén Káldi írja, a pogány Aelianus nyomán (DE ANIMALIBUS), hogy az oroszlán csak a maga prédájával él, más ragadozó zsákmányához nem nyúl;

ezért – teszi hozzá – példája az ördögnek, mely csak a bűnösök közül szedi áldozatait, a szenteket nem illetheti, mert megmondotta a próféta: „*az ő étke válogatott*”.⁶ De ugyanez a bibliai locus más szerkezetbe is kerülhetett: az oroszán – így Káldi, ezúttal Nagy Szent Gergelyt követve – igen gyönyörködik a vadszamár húsában, és örömet vadássza, ez pedig a pusztában keres menedéket, ezért jelképezi az igaz embert, aki fut a vétek elől, az oroszán meg az ördögöt, kinek az igazakra fáj a foga, mert „*az ő eledele válogatott*”.⁷

Amit a *PHYSIOLOGUS* és a középkori zoológia az állatokról tudott vagy tudni vélt, nem eredeti: legnagyobbbrészt az idősebb Plinius óriási opusából, a *HISTORIA NATURALIS*-ból való (s az ő közvetítésével Arisztotelész és mások műveiből). De csak a matéria, az ismeretek valóságos vagy mesebeli lényekről; a vallási adaptáció a keresztény tudományé. A pogányság és az új hit irodalma között nincs áthághatatlan fal, az hatott erre, szellemük és irányuk különbsége mégis éles határt húz közéjük. Plinius az állatok tulajdonságaiból *sosem* vont le erkölcsi példázatokat, a kereszténységet meg igazán csak a példázatok érdekelték. Plinius azt akarta *leírni*, ami a természetben van; a keresztény szerzők azt akarták *megmagyarázni*, ami a BIBLIA-ban olvasható.

Csúzy Zsigmond szép beszédet írt János evangélistáról, aki Jézus kedvenc tanítványa, olyan erényei miatt, melyek a sashoz tették hasonlatossá. Voltak választott madarai a pogány isteneknek is: Junónak a páva, Pallasnak a bagoly, Venusnak a galamb, Proserpinának a denevér, Marsnak az ölyv, Apollónak a hattyú, Bacchusnak a szarka, Jupiternek a sas; a Megváltó is leginkább a sast, vagyis Jánost kedvelte, bár választhatott volna más szentet, más madarat, hiszen a SZENTÍRÁS-ban hemzsegek a szárnyasok, s mindegyikükről lehet valami épületeset tudni, valami szép idézetet előhozni – s ezt Csúzy Zsigmond rögtön meg is teszi, mert nagy tudományú férfiú volt, és tudását nem szokta véka alá rejteni.

„*Tapasztalok gyönyörűséges pelikányokat [következik egy idézet Jób könyvéből] ... Tapasztalok strúccokat [Jób] ... Tapasztalok ritka fönixeket [idézet Szent Ignációl] ... Látnok éjjeli varjakat is és verebeket a héjjazaton [Dávid próféta: sicut passer solitarius in tecto] ... Sajdétok efelett kányát, főcskét és gólyát [Jeremiás] ... Látnok epe nélkül lévő tisztá szeléd galambokat és siralmasan búgdogáló árva gerlicéket, kiknek tollaik ezüstössek (úgymond többszer említett Dávid), és a hátak végeig aranyszínű sárgák, azaz tiszták, szűzek, feddhetetlenek és teljesek buzgó szeretettel. Egy szóval, tapasztalok szép feér hattyúkat, vigyázó darvakat, és édesen, mert napjában hétszeresen éneklő fülemiléket, minéműek a Kristus zászlója alatt törvényessen túsakodó és a karos isteni dicséretre köteles szerzetesek, akik éjjeli s nappali éneklésekkel dicsérve a Fölségest, igazán mondhatják a zoltáros prófétával: septies in die laudem dixi tibi...”⁸ – és ez a szakrális ornitológiai tanulmány csak az exordium, utána következik a beszéd törzse: az evangélista és a sas hasonlóságainak tüzetes kimutatása, új meg új bibliai citátumokkal. Más világ ez, mint Pliniusé: kevesebb benne a való tudomány, több a szent költészet.*

Plinius sok természetrajzi furcsaságot kínált, de akadt ilyen a BIBLIA-ban is. „*Azt olvassuk a Makabeusok könyvében – írta Káldi –, hogy az elefántoknak a szőlőnek és a szederjnek vérént mutatták, és azzal ingerlették a harcra; hasonlóképpen a Kristus, megtartván az ő sebeinek helyeit, az ő vitézeit azoknak mutogatásával felgerjeszti a harcra*” – az analógia bővebb kifejtését prédikátorunk Szent Bernáttól kölcsönzi.⁹ Csete István, a jezsuiták indiai térítéséről szólva, mintegy couleur locale-ként veszi elő az elefántok igen szemléletes képét: „*Ezek a nagy tetemű, tornyos és kastélyos állatok magoktól is, ha sárkányt látnak, önként reájok mennek; az emberre, mivelhogy attól nem idegenek, ha csak nem ingerlik, könnyen*

nem indulnak; azért az országos útközetekben vérbe mártott ruhákkal haragjokat gyúllasztani szokták” – így szította a megfeszített Jézus vére a térítők buzgalmat.¹⁰ A különös motívum református szövegben is fölbukkan.¹¹

A SZENTÍRÁS adott példát a keresztyény zoológia sokértelműségére. Krisztus maga hasonlította magát MÁTÉ EVANGÉLIUMÁ-ban kotlóstyúkhhoz, más bibliai helyek alapján nevezetett sasnak, struccnak, vadkecskének, kígyónak, és Plinius-szövegeket reá vonatkoztatva a pelikán és az elefánt is lehetett a Megváltó képe. A prédikátor dolga az volt, hogy megtalálja a hasonlóságot Krisztus és az állatok tulajdonságai között. Káldi magyarázata: „1. *ha a tyúk a csirkéiért megharcol a kányával, a Kristus miérettünk a sívó-rívó oroszlánnyal [az ördöggel]... 2. Ha a tyúk melegíti a csirkéit, a Kristus az isteni szeretetnek tüzével minket ugyan lángoltat... 3. Ha a tyúk eledelt keres csirkéinek, a Kristus az ő szent testével táplál bennünket... 4. Ha a tyúk a csirkékre való gondviselés miatt borzalt és poros, a Kristusnak sem színe, sem ékessége [LUKÁCS EVANGÉLIUMÁ-nak szavai]... 5. Ha a tyúk csirkéit szorgalmatosan öszvekeresi és hítja, a Kristus az ő elszéledett tanítványait fellámadása után egybegyűjtötte, oktatta, vigasztalta, és a mennyei boldogságnak kívánságára felgerjesztette.*”¹² Pázmány nagyszerű stílusparádét csinált az analógiából: „Mely kegyesen és szorgalmatosan kereste Christus a bűnösök térését, előnkbe adja ő maga, mikor azt mondja, hogy mint a kotló-tyúk, őrzí és takargatja csirkéit, úgy igyekezett a bűnösök térésére. Erősebb hasonlatossággal nem jelenthette irgalmasságát és a bűnösök üdvösségének szomjúhozását. Mert a tyúk, csirkéinek szerelme miatt, elszárad, elerőtlenedik, megborzasz, megbetelepszik, és mindenkor csak nyeg. Egybegyűjti melleje alá fiait; szárnyaival befedi; melegségével éleszi és vastagítja [= erősíti]. Napestig orrával és körmeivel kapirtyál, hogy eledelre-való magot találjon; mihent valamit talál, nem észí meg, hanem szánakodó kiáltással egybehítja csirkéit, és azoknak adja. Ha kí ártani igyekedik csirkéinek, noha magában erőtlen és félénk a tyúk, de fiaí óltalmaért szembeáll és megví az erős kányákkal; megsebesíteti, megöletí magát inkább, hogysem fiait óltalmazatlan hagyja. Azt mondja azért a Christus, hogy ilyen szorgalmatossággal, ilyen kívánsággal és igyekezettel óltalmazza a bűnösöket.”¹³ Ezt a virtuóz baromfiudvari passzust gyakran szokták idézni, de csak a hasonlat egyik felét, hittani alkalmazását nem, holott egy szöveg értékelésekor nem elég azt nézni, hogy szép, látni kell a szerkezetet is, melyben funkciót visel: ez határozza meg irodalmi státusát. Azt is szokták mondani, hogy a megfigyelés részletező pontossága s a szemléletes és mozgalmas leírás Pázmány stílusának egyéni színe, kiváltsága, de más hitszónokok is tudtak hasonlóképpen remekelni. Például Szabó István: „A tyúknak [hogy a baromfiudvarban maradjunk] az a tulajdonsága vagyon a több szárnyasok között, hogy az ő fészkeből az idegen tojást kí nem vetí, hanem ha lúd- vagy récetojást téznek ís alája, azt szintén úgy őrzí, úgy üli, úgy kiköltí, mint a maga tulajdon csirkéit; történik azonban, hogy az apró libácskák és récefiak a természetnek ösztönéből a vízbe mennek és ott úszkálnak, és ímé azonnal ott terem a tyúk, ful, repdes, ugrál, esdek a vízparton, véglére a szeretet béviszí a vízbe, és nem tudván úszni elmerítetik, elborítatí a víztől, és csirkék szeretetiért elveszí életét.” A természeti kép „alkalmaztatása”: Isten nemcsak angyalokat teremtet, „kik tulajdon csirkéi valának”, hanem embereket ís, és amikor ezek a „sok nyomorúságok, keserúségek vízei közé” estek, a mennyei Atya, „ez a nagy szeretetű tyúk”, elküldte egyszülött Fiát, hogy „maga halálával ís csirkéit megvédelmezze”.¹⁴

Példáimból kitűnik a prédikátor írói szabadsága: több állat jelentheti Krisztust; és megfordítva: egyazon állat több szent személynek lehet jelképe. A sas példázhatja magát az Urat vagy Jézust, de János evangélistát és László királyunkat ís, a hitszónok „feltett célja” szerint.

Illyés András így prédikált: „Mojses az Úr Istent a sashoz hasonlítja: Sicut aquila pro-

vocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans, *mint a sas repülésre izgatván a fiait, és felettek röpösven. És miért az Úr Isten a sashoz hasonlítottatik? Talám hogy magassakat keres és az alávalókat elhagyja? Igen jól; de vegyétek eszetekbe, hogy a sas három tojást bocsát, melyekből három csirkét kikölt, melyek közül néha kettőt megvet és egyet megtart. Az Úr Isten azért a sashoz hasonlítottatik, mivel oly kevesen vannak választottak a keresztyének közül, hogy csak egynek láttatik.*"¹⁵ Ez bizony erőltetett párhuzam, az efféléken szokott gúnyolódni Luther és sok más. De nagyobb számban vannak szép magyarázatok. Mint Csúzy Zsigmondnál: „*Valamint hogy a saskeselyű, tulajdona szerént az egek felé repülésre izgatja pelyhes nevedéken fiait, és fölöttök röpösven kiterjeszti szárnyait, s úgy édesgeti maga példájával őket; atyai kegyességétől s tulajdon irgalmától viseltetvén, majd hasonlóképpen látszatott cselekedni édes Üdvözítőnk is az emberi nemzettel...*”¹⁶ Némelykor az egész beszéd vagy nagy része nem egyéb, mint hasonlóságok kifejtése, például Káldinál Krisztus és a sas között tizenkét pontban.¹⁷

Mire eljött a hazai prédikációs irodalom klasszikus kora, a XVII–XVIII. század, a szimbolikus megfeleltetések tudományának jól kidolgozott hagyománya volt, elemei mint toposzok kerültek hitszónokaink keze ügyébe.

Kedvelték az úzás közben egymást segítő szarvasok képét. Ezt Plinius indította el vándorútjára, fölhasználta Szent Ágoston, Brunetto Latini (Dante mestere), többször is leírta Cornelius a Lapide, a XVII. századi nagy bibliatudós. Pázmánynál így jelenik meg a toposz és erkölcsi tanulsága: „*Miképpen a szarvasok, mikor valamely nagy vízen általhisznak, szarvokkal terhelt fejeket az előtte úszók hátára téstik; a legelső pedig megfáradván, elmarad, és az utolsóknak hátára hajtván fejét, annak segítségével könnyebbíti fáradságát: úgy az embereknek, akárkik légyenek, a világi munkák között, segíteni kel egymást.*”¹⁸ A szarvasnak ezt a tulajdonságát többet emlegették, mint azt, hogy szép híves patakra kívánczik. Volt a szarvas természetrajzában egyéb érdekessége is; Szabó István egyik adventi prédikációjában olvashatunk róla: „*Tulajdonok a fajzó szarvasoknak, amint a természetet vizsgáló némely bölcsek írják, hogy addig nem szülhetnek, míg mennydörgéseket és égi csattogásokat nem hallanak; akkor pedig megrettenvén hirtelen félelmek miatt táguúlnak, és szerencsésen szülnék. Így vagyon többire dolgok a hűnös lelkeknek: sokszor üdvösséges fogamatja vagyon benne az Isten igéjének, a penitenciatartásra való szándéknak, de nem szülhetnek s nem is szülnék addig, míg a bosszúálló Istennek haragja nem dörög, és az igaz ítélő bírának félelme nem csattog szíveikbe János [a Keresztelő] által; akarom mondani, valamelly buzgó prédikátor által.*”¹⁹

A gólyák kegyes viselkedésre tanítanak: elaggott szüleiket támogatják, táplálják. Arisztotelész és Plinius után bekerülnek a keresztény irodalomba (Nagy Szent Vazul, Szent Ambrus, Aquinói Tamás); példájukkal int a jóra, számos egyházi, sőt világi írónkkal egyetemben, Káldi György: „*Az eszterág vagy gólya csodálatosképpen meghálálja és fizeti szüleinek véle tölt jokat. Mert ha fáznak, szárnya alá vészi és úgy melegíti hideg testöket; ha valami szükség találja, nyakára vagy vállára vészi és másuvá viszi; annak fölötté étellel táplálja, és ha valami új eledelt nem hozhat nékiek, amit őtt [evett], kiokádja, és szüleinek adja, melynél nem tudom hová lehet nagyobb szeretet.*”²⁰

A sas, azonkívül, hogy Krisztus és szentek jelképe lehetett, elmés harcmodorával tűnt ki. Róla írja Káldi György (Berchorius után, ez viszont Plinius után): „*úgy meglever a fövényben, hogy a tollait mind megtölti véle; és azután a szarvas fejére röpülvén, megragadja éles körmeivel, és a port vagy fövenyt a szemeibe rázván, megvakítja; és úgy megejtven, megöli és megész. Hasonló mesterséggel él az ördög: a kevelységnek, fösvénségnek, tisztátalanságnak gondolatit, mint a sűrű port vagy ködöt, veti szemünk eleibe, hogy a mennyei dolgoknak látására és kívánására megvakuljunk...*”²¹ Másutt, Guevarára hivatkozva, racionálisabb változa-

tot adott elő Káldi, állatok nélkül: „*Nabukodonosor játékkal vötte meg az erős várasokat: mert nagy rakás port hordatott eleibe, mint egy halmot; és ha a szél megindult, a port a várasra vitte, az embereket megvakította, és képtelenül meg kellett a várast adniok... az ördög hasonló dolgot cselekeszik...*”²² A különös állatviadalt más prédikátorok is leírták; nyilvánvaló, hogy ezen az irodalmi tájon kell keresni a ma is használt, de elhomályosult eredetű szólásnak: port hinteni valakinek a szemébe – a forrásvidékét.²³

A galambról sokan, sokat írtak. A CORNIDES-KÓDEX, Ráskai Lea keze munkája, hét tulajdonságát sorolja fel; a Szentlélek hét ajándékát jelentik.²⁴ Az ÉNEKEK ÉNEKÉ-ben: *columba super rivulos aquarum*, víz mellett tanyázik a galamb, hogy észrevegye rajta az ölyv fenyegető árnyékát; Ricardus a Sancto Victore értelmezése, melyet két prédikátorunk is megismételt: így kell óvakodnia a léleknek még a bűn árnyékától is.²⁵ Másutt azt mondja az ÉNEKEK ÉNEKE, hogy a galamb menedékül a sziklák hasadékait keresi fel; Pál apostol, az első bibliamagyarázó szerint Krisztus sebeit. „*A kősziklában – írja Csúzy Zsigmond – se jóillatú virágok nincsenek, se fülemile vagy más kedves madárszó nem hallatik, sőt gyakortább mérges csúszó-mászó ártalmas vadállatok lappangnak abban...*” Ilyen a bűnös emberek szíve. Krisztus teste viszont olyan kőszikla, melynek lukaiban, vagyis öt szent sebében, „*mindenféle jó illatú virágok találhatók és gyönyörűségek, melyek a keserűségbe megepedt bű szíveket titkos belső erejekkel és gyönyörködtező külső minéműségekkel kiváltképpen vigasztalják*”; ezért hívja oda a mennyei Jegyes az Anyaszentegyházat galamb képében, mintha mondaná: „*Az üldözések mostoha kemény tele mindenkor hőzápórral, csikorgó dérrrel, kemény faggyal, azaz sanyarúságokkal, fájdalomokkal kedvetlenkedik... ha azért lelki igaz vigasztalást kívánsz, ide, a kőszikla lyukában, Urunk Jézus oldalában s mélységes seibeiben siess...*”²⁶ Az egyházi gondolkodás poliszemantikus hajlama más – ellenkező – értelmet is megengedett. Káldinál a galamb nem a keresztényeket, hanem az istenteleneket példázza: „*A galambok, midőn valami csattanást hallanak, legottan ételöket félben hagyván elröppölnek, de ismég mindjárt arra térnek, ha szintén egynehány elesett is közzülök, és szemök előtt halva fekszik. Hasonlóképpen cselekesznek az istentelenek, és főképpen akkor, mikor a sok gonoszságban elmerülnek.*”²⁷

A hangyának is nagy irodalma van. A régiek tudományát (Arisztotelész, Cicero, Plinius, Solinus, Nagy Szent Vazul, Aranyszájú Szent János, Jeromos, Ambrus, Petrus Damianus stb.) Cornelius a Lapide huszonegy pontban foglalta össze,²⁸ bőséges idézettárral szolgált Káldi Györgynek, ő azonban beírta tizenkét ponttal: „*sok jeles dolgot tanulhat a rest ember a hangyától*”²⁹ – a hangyaszorgalom a köznyelv tartozéka lett. De van más tanulnivalónk is tőle; Illyés András gyönyörű apró képekben részletezi: „*Lásd meg a hangyának bölcsességét: kicsin lelkes állat, melyben dicsírtetik az alázatosság; tiszta maggal legeltetik, melyben ajáztatik a tisztesség; a munkálkodó társait segíti, melyben tanítatik a szeretet; mindenkor szorgalmazatosan futkároz, melyben mutattatik a serénység; az egybegyűjtött magoknak fejeket szedi, hogy a földben ki ne csirázzanak, melyben jelentetik a mi sanyargatásunk; zápor-essőnek idein a magokat elrejt, melyben tanít minket a kísértettől elfutni; tiszta időben a magot kitész a napra, melyben tanít a mi jóvainkot Istennek dicsőségére fordítani; a magokat egymással közlik, és a munkákat elrendelik: rendes szeretetnek tanítását adják; végre a kősziklán járt ösvényeket csinálnak, mellyel tanítanak minket a kemény utakat megőrizni.*”³⁰ Világi költőinknél az ember kicsinységére, erőfeszítéseinek hiábavalóságára emlékeztet a hangya: „*Látom hangyabolyi műveidet, világ!*” (Bersenyi: A TEMETŐ), „*Földünk egy kis hangyafészek*” (Kölcssey: VANITATUM VANITAS).

A szimbolikus állattan sztárja a pelikán. Egy francia kollegina jól dokumentált könyvet szentelt neki.³¹ A Nílus mentén él, írt róla Arisztotelész és Plinius, de az irodalmat

mint bibliai madár hódította meg. A LÉVITÁK KÖNYVE a tisztátalan állatok közt említi, melyeknek húásával tilos táplálkozni; a 101. ZSOLTÁR pusztában lakozónak mondja, és hasonlatban szerepelteti: „*Similis factus sum pellicano in solitudine*” – s következett a kommentátorok végtelen sora, akik kidolgozták titkos jelentéseit: remete, bűnbánó, a szűztől született Jézus, a Megváltó, aki magára veszi a világ bűneit. A biblikus hagyomány keveredett az egyiptomi Horapollo adalékával: a pelikán megöli fiókáit, majd három nap múlva önnön vérével életre kelti őket; végül ez a motívum vált uralkodóvá és lett alapja a pelikán = Krisztus allegóriának – így került be a költészetbe, a művészeti ábrázolásokba, s maradt fenn a köztudatban mind a mai napig. Miközben végigjárta útját Dantétól Apollinaire-ig, jelentése olykor megváltozott; Musset versében (LA NUIT DE MAI) a pelikán a költő szimbóluma lett. A TIHANYI-KÓDEX olyan változatot közöl, melyben a fiókákat nem tulajdon anyjuk, hanem kígyó öli meg: „*Megtérvén ez madár, és fiait halva látván, könnyről rajtok, és annyéra szereti őket, hogy mellét megvágja, vérével bocsátja, fiainak osztja, és avval őket viszont feltámasztja.*” „*Lélők szerént*” példázza a madár „*az áldott Cristus Jesust*”, fészke „*ez világot*”, a kígyó „*az agg ellenségöt, pokolbéli ördögöt*”.³² Káldi György, Nazianzoszi Szent Gergely nyomán, ritka variánst ad elő: „*Ha a publikán vagy rigó madárnak tükört tésznek eleibe, és az ember a tükör mögött állván emberi szókat szől madár nótára, azokat hallván a madár, a tükört nézi, és azt véli, hogy a szózat onnét származott, és a maga képét látván a tükörben, azt véli, hogy a szózat magához hasonló madártól származott: az okáért ő is mérészli azt, és úgy szöll...*” – így bátorodik föl a lélek, hogy Krisztus cselekedeteit kövesse.³³ Padányi Bíró Márton kétszer prédikált a pelikánról.³⁴ Elmondta, kígyóstul, a véres történetet: „*Ez ugyan szép tulajdonsága a pelikánnak, és igen alkalmas a mi édes Üdvözítő Jésusunknak szerelméhez*”; de mivel ez a madár a pusztában „*viperákkal, kígyókkal, varasbékákkal és másféle mérges állatokkal szokott élni*”, a bűnös embereket is példázhatja. A pelikán Magyarországon, mondhatni, meghonosodott. Református templomokban kifaragva láthatjuk a szószer hangvetőjén mint az igehirdetés szimbólumát, s gyakran megjelenik költészetünkben. Balassi Bálint így énekelt róla:

*„Ime az pellikán az ő fiaíért
Mint szaggatta szívét azoknak éltekért,
Csak hogy élhessenek, szivéből ont ő vért.*

*Tekinthetsze mellyét, nézd mely igen véres,
Fiaihoz szíve mégis mely szerelmes,
Hogy meghalni értek kész és nem félelmes...”*

– a magyar költő újítása az, hogy a hagyományos példázatot szerelmi lírájába illesztette:

*„Ez okatlan állat ha ezt cselekeszi,
Én hát szeretőmért szánjak-é szenvedni,
Ki szerelmemet szerelmével fizeti?”*

Balassi és más magyar versszerzők pelikánjaira Eckhardt Sándor hívta föl a figyelmet.³⁵ Nyomába eredt a középkori zoológia állatainak, és tizenegynek mutatta ki jelenlétét – toposzait – a hazai költészetben (pelikán, baziliszkusz, párdúc, áspiskígyó, unikornis, krokodil, főnix, szalamandra, páva, hattyú, gerlice). A gerlicéről a régiek

azt tartották, hogy hűséges a párjához, s ha elveszti, száraz ágra ül, és megsiratja. Képe – Balassitól a BÚSAN BÜGŐ BÚS GILICE kezdetű erdélyi népdalig – számos szép variánsban lett édesmiénk. Eckhardt Sándor nagy szorgalommal gyűjtötte össze és meszerien dolgozta fel a PHYSIOLOGUS magyarországi hatásának költészeti nyomait, de mivel nálunk nem szokás prédikációkat olvasni, ezeket nem aknáztta ki. Noha volna mit. Már a CORNIDES-KÓDEX írója úgy tudta, hogy „*az galambnak nyögése vagy az ének-lés helyében*”, nyögjünk, sírjunk mi is bűneink miatt.³⁶ Ugyanezt a tételt Káldi György dúsabban és igen szépen fejtegette. Először bemutatta, szokása szerint némileg hivalkodva nagy tudományával, erkölcsi tanításának filológiai hátterét: pogány költőket idézett („*Nec gemere aerea cessabit turtur ab ulmo – a gerlice nem szűnik nyögni a szilfáról*”; „*Gemit hunc palumbus, inde cereus turtur – innét a vadgalamb nyög, amonnet a gerlice*”); az egyensúlyt megtartandó, idézte Szent Ágostont és az ŐSZÖVETSÉG két prófétáját is; ezután tért rá voltaképpen mondanivalójára: „*A gerlicéről azt is írják, hogy ha társát elveszti, máshoz nem adja magát, hanem özvegyiségben él, és zöld ágra sem hág; valóságos példát adván a penitenciatartónak. Elveszitetted-e a lelked Jegyesét, a Kristust a bűn által, és azzal együtt minden jót? Fuss azért a gonosz emberek társaságától, kik viszontag a bűnbe ejthetnének; egyedül, keserves szívvel elmélkedjél bűneidről; a heábanvaló örömmek és gyönyörűségnek zöldellő ágain ne ülj; hanem szünetlen sírassad, és sírással mosogassad bűneidet. Bóldog lélek az, amelyben, elmúlván a bűnöknek rettenetes tele, a gerlice szava hallattatik, mely a léleknek gyönyörűséges tavaszát jelenti, a Völegénynek ama mondása szerint: Már a tél elmúlt, a záporossó elment és eltávozott. Virágok láttatának a mí földünkön, a szőlőmetszésnek ideje eljött; a gerlice szava hallattatott a mí földünkön. [ÉNEKEK ÉNEKE.] A gerlice szava, a penitenciának nyögése, melly elkergeti a bűnnek iszonyú telét és a pokolnak záporossójét, és a malasznak jóillatú virágot hozza a lélekbe.*”³⁷ Ami kissé meglepő, legalábbis a mai olvasónak: ezt a pompás eruditus és költői mutatványt a hitszónok annak ürügyén adta elő, hogy zsidó szokás szerint szülés után a tisztulandó asszonyok „*nem fület gyönyörködtető cingéket vagy fülemületeket*” vittek a templomba áldozatul, hanem „*nyögő vagy siránczó gerlicéket*”. Káldi kortársa, a nagy Bellarmino szárazabb elme és gazdaságosabb stílusza, de arra futotta ihletéből, hogy egész könyvet írjon a nyögdecslő galambról: DE GEMITU COLUMBAE, s ennek magyarországi, egri kiadása is volt 1781-ben. Ha egy antik eredetű toposz bekerült a folklórba, az csak a nép által előszóban hallott prédikációk közvetítésével történhetett.

A prédikátorok zoológiája a cethaltól a cserebogárig az egész állatvilágot felöleli. A kutya a farizeusokat példázza,³⁸ a farkas a kálvinistákat,³⁹ a tisztaságot kedvelő hölgymenyét a bűntől óvakodókat,⁴⁰ a változékonny kaméleon az emberi akaratot.⁴¹ Csete István írja (talán eredeti ötletből): „*A molynak alig lehet szalmával fődött hajlékban lakása, ez a kis állat mentől lágyabb, drágább köntösökbe, bársonban, selyemben, nyuszt, hiúz béllésekben szokott magának fészket verni, holott is megrágván a selymet vagy nyusztot, magának puha ágyat készít; küt eszébe vévén az ember, szorgalmasan a kártévő állatot kirázza, kiveri a bársonból vagy béllésből, elnyomja, eltiporja. Nyomorúlt féreg! elégedtél volna te valamelly reves fának odvájával, ottan békével élhetsz vala, de azután hogy bárson fészekre szaggattál és azt megrágtad, fejedre veszélyt hoztál. Nem különben járnak sok istentelen rágalmazók...*”⁴² Landovics István a víz partján nézelődve a halászok tapasztalatára hivatkozik: a sügér avagy dörgéce „*látja az halacsakákat benn a varsában haszontalanul keresni kiszabadulásokat, a varsa szája elejében megyen, s ottan kiterjesztvén szárnyacskaít, erőssen tartokozik, és a varsa száján hátuljával fordul bé, hogy valamellyike hozzá kap, azt kiránthassa, amint hogy sokakat ki is szabadít, szép multságokra azoknak, akik a tiszta vízben nézik természet szerint való szeretetét*” – kövesse

példáját az ember!⁴³ Csúzy Zsigmond két osztályba sorolja a halakat: „*Pluto vacsorájára*” vitetnek a sárban heverő harcsák és sovány stokfisok, „*ti. a tünnyák, a restek és az hi-valkodók*”; ellenben a menyhalak, „*kik a mennyeeikről elmélkednek*”, a mennyei Atya asztalára jutnak.⁴⁴ Madár is kétféle van, szokásai és érdeme szerint. „*Hajnalban* – írja Káldi – *viratta felé, midőn a Nap elközelget, a setétségnek úndok madarai, a baglyok és denevérek, elrejtjeznek, a világosságnak szép madarkái pedig, a fülemülék, tengelicék és rigók, az éjjeli hallgatásban véget vetvén, víg énekléssel a mezőket és erdőket, a hegyeket és völgyeket bétöltik: azonképpen az Igazság Napjának újonnan való feltámadásakor a homályos synagóga-béli varjak lesütik fülöket és bánkodnak; de a mennyei világossággal tündöklő Anyaszentegyháznak fiai mindenütt örvendeznek, és a víg Alleluját, a Kristus feltámadását, minden utcákon éneklük.*”⁴⁵

Az állatok gyakran csapatostul lépik el a prédikációkat. Az igaz ember Káldi szerint „*hasonló a medvéhez, ki a veréstől hízik, a szalamandrához, ki tüzzel tápláltatik, a strucmadárhoz, ki a vasat is megemészt*”.⁴⁶ A rossz keresztények Illyés Andrásnál: „*sokan farkasok, kik a másét elragadják; sokan rókák, kik csalárdságokat és incselkedéseket forgatnak; sokan bikák, kik büdös fajtalanságokra magokat adják; sokan kígyók, gonoszának mérgével teljesek; sokan mint a pávák hiúságosok és tisztivánók; végre mint oroszlánnyok, bosszúállásoknak és gyűlölségeknek emberi vérért éven*”.⁴⁷ A bűnösök jellemzésére az állatvilág bő példatárral szolgált; mint Pázmány egyik „*lelki oktatás*”-ában: „*Miképpen az hashizlalók disznókhoz, a szemtelen fajtalanok ménlovakhoz, a haragtartó dühösök farkasokhoz hasonlítottak: úgy, akik súllyos bűnök viseléséhez szoktak, méltán terh-hordozó számároknak mondatnak.*”⁴⁸ Telek József Arany-szájú Szent János hasonlataival feddette a bűnöst: „*Mint a számár visszaruadalódozol, mint a bika bújálkodol, mint a ménló az asszonyállatok után nyeresz, a hasnak mint a medve kedvezel, mint az öszvér testedet hizlalod, a bosszút fejedbe tartod, mint a teve, ragadozol, mint a farkas, forralod a haragot, mint a kígyó, sebesítesz, mint a skorpió, ravaszkodol, mint a róka, és a gonoszának mérgét mint az áspis és vipera megtartod.*”⁴⁹ Káldi magát az ördögöt hasonlítottá oktan állatokhoz: erős medvéhez, „*egy szempillantásban megnyomorítván az embert*”; kegyetlen oroszlánhoz, „*minden könyörületesség nélkül bánván vele*”; álnok rókához, „*úgy megnyomorítván őtet, hogy semmi emberi eszköz által fel nem épülhetne*”; a nyomorult ember pedig hasonló „*a néma halhoz, a vak vakondokhoz, a siket áspishoz*”.⁵⁰

Az egyházi gondolkodás világa nem változékony, mindennek állandó tulajdonságai vannak és állandó jelzői. Az élőlényeknek is; Csúzy Zsigmond felsorol néhányat: büdös bak, lopó holló, csácsogó szajkó, ragadozó farkas, ravasz róka, dögön hízó sas (keselyű), vérszopó kígyó⁵¹ – több közülük gyökeret vert a köztudatban, a köznyelvben. A sztereotípiák tág teret nyitottak a hasonlításoknak, mert mint Landovics István mondta Szent Jeromos nyomán: „*Valamint a trójai lóban, úgy bennünk minden állatok megvannak*”, a tulkok tunyaságunkban, a páva kevélységünkben, a szajkó haszontalan beszédeinkben, a strucc képmutatásunkban, „*mert amint e' tollas, de soha nem röpül, úgy mi jöknak tettetjük sokszor magunkat, s azonban gonoszok vagyunk*”.⁵²

Régi prédikációinkból össze lehetne állítani a hiányzó Magyar Bestiáriumot.

Van ugyan egy, de azt nem szokás bestiáriumnak nevezni. Miskolczi Gáspár EGY JELES VAD-KERT című könyvét, mely Wolfgang Frantze német lutheránus teológus (1564–1628) munkájából magyarítva 1702-ben, másodszor 1767-ben jelent meg, a szemelvényes új kiadás⁵³ utószavának szerzője a tudomány fejlődéstörténetébe akarja begyömöszölni; de ez nem megy, vagy csak azon az áron, hogy az író és munkája téves megvilágításba kerül, és műfajához nem illő elmarasztalás ódiumát kénytelen elviselni.

Miskolczi Gáspár, a református lelkész, szimbolikus zoológiát írt (illetőleg fordított).

Minden állatban „*hasonlatosság fundáltatik*”: a tevék a lelki tanítókat példázzák, az oroszlán az ókori birodalmakat, a róka az eretnekeket, a medve a perzsákat és a tudósokat, a disznó a fősvényeket. „*Miképen hogy a megöletett disznóból sok szép hurkák, kolbászok töltenek, melyeket az apró gyermekeknek kedven osztogatnak, sőt még sok pecsenyéit is széllyel a szomszédoknak és komaságoknak is kedveskedésképen küldözik, ezenképen a dús fősvények halálát nagy örömmel várják minden nap maradéki, hogy undok zsugorgással, koplalással gyűjtött javaiból kedvekre vígan élhessenek.*” Szerzőnk mindenből tud erkölcsi tanulságot levonni, mint a régi physiologusi hagyomány, mint a prédikátorok. A gólya nála is a gyermeki szeretet jelképe, a sas fondorlatos porhintő. Természethistóriáját azzal ajánlotta kollégái figyelmébe, hogy abból „*sok fontos prédikációkat*” lehet készíteni. Ő maga is prédikált, mégpedig hazafias szellemben. A majom az utánozóhajlamáról nevezetes; sajnos, a magyar is: „*Kinek minden mostani köntösöd, erkölcsöd, szokásod más idegen nemzeteiktől vött. Kalpagod, kapcás nadrágod, csizmád, papucsod töröktől. Dolmányod, alamódi süvegod, hosszú mentéd, táncaid rész szerént lengyelektől, rész szerént oláh boéroktól. Nagy hajad, nyakravalód, kalapod, térdhajtásod, dohányzásod némelektől... Borítalod, undok szitkod, állhatatlanságod, pártütésre való hajlandóságod minden nemzetektől csipkedve lopott.*”

Másfajta könyv fél évszázaddal korábban Apáczai Csere Jánosé. Nem abban áll a különbség, hogy a MAGYAR ENCYCLOPAEDIA szerzője – bár fölmondja még az antik leckét a széltől fogant lóról – már nem tárgyal mesebeli főnixeket és sziréneket, melyek sokáig otthonosak voltak a prédikációkban, és azok maradtak a JELES VAD-KERT-ben is; a különbség szemléleti. Miskolczy Gáspár bizonyításmódja: „*a Szentírás sok helyeken jeles hasonlatosságokat véssen az unikornisnak természetiről, és azokat mind a hívekre, mind a hitellenekre, mind pedig Krisztusra kiváltképpen alkalmaztatja. Szükségesképpen (!) vagyon tehát a természetben unikornis...*” – ez az érvelés Apáczai Csere János számára elfogadhatatlan, sőt elképzelhetetlen. Nagy polihisztorunk tudományos könyvet írt, nem pedig erkölcsi példatárat. A „*görlice*” nála kölest szeret, csak tiszta edényből iszik, boros kenyérrel lehet meghízalni – nincs szó özvegyi bánatáról és nyögdecseléséről. Az első hazai enciklopédia (többé-kevésbé) korszerű ismereteket adott, és nem vezetett belőle szál a népdal „*búsan búgó*” gilicéjéhez.

Amikor Miskolczy Gáspár a könyvén dolgozott, a vérkeringést már régen fölfedezte Harvey, Pascal már kijelentette, hogy az erkölcs alapja a helyes gondolkodás („*bien penser: voilà le principe de la morale*”), és nem tartott igényt állattani meg egyéb példázatokra. Annak a természetszemléletnek, mely az irodalomban jó másfél ezer évig uralkodott, s amelynek a JELES VAD-KERT volt az utolsó nagy vállalkozása, immár bealkonyult. A derék prédikátor ambiciózus műve vidám végszót mondott ki: disznótórával és bohó állat-életképeivel legalább szórakoztat, ha egykori olvasói komolyan veték is, és két kiadását tartós érdeklődésükkel jutalmazták.

A hagyomány, mely e furcsa könyvben még élt, kevés hasznót hozott a tapasztalati tudománynak, de tudott valami mást: kijelölni az ember státusát a létezők világában.

Mi az ember? Veszendő, gyenge teremtmény, nyomorultabb minden más lénynél. „*Az élő fákat kérgek beburítják – írta Tarczali Péter református prédikátor –, az égi repeső madarakat tollok befedezik, az vízben úszkáló halakat héjok, az juhokat gyapjok, az vadakat szőrök, az tekenős békákat csigájok, az elefántokat tetemek belepik*” – csak az ember születik meztelenül. „*Az ember az erőtlenségnek tüköre, az időnek praedája, az szerencsének játéka, az változandóságnak ábrázatja és végezetre az irégységnek és sokféle nyomorúságoknak megtöredezett serpenyője.*”⁵⁴ Jó okunk van rá, hogy távol tartsuk magunktól a kevélységet. „*Termeteddel, nagysággoddal dicsekedel?* – visszhangozta Sevillai Szent Izidort Csúzy Zsigmond

– nagyobb náladnál az elefánt... Merész vagy? bátrabb s erősb náladnál az oroszlány... Jó mellyed, jó torkod és szép hangos a szód? szebb a fülemülé... Nagyra böcsüllöd mesterségedet? nem érsz a méhekkal... A nyúl futásával megelőz tégedet; szaglással s látásával a sas és a holló; hallásával pedig még csak a szamár is...⁵⁵

Mindazonáltal az ember magasabb rendű bármely más teremtménynél, mert lelkes állat, Isten értelemmel ruházta föl.⁵⁶ A lélek a testnek vendége, és – mint egy protestáns kegyességi könyvben olvashatjuk – „a szép vendégnek szép házat is épített a Teremtő”.⁵⁷ Szépségében még az Isten is „gyönyörködött vala”. (PÉLDABESZÉDEK KÖNYVE, 8.30.)

Az embert a többi élő fölébe helyezi az, hogy emelt fővel jár, az égiek felé fordíthatja tekintetét. Ezt a gondolatot már Ovidius megfogalmazta: „*Os homini sublime dedit, caelumque tueri jussit et erectos ad sidera tollere vultus*” – a METAMORPHOSIS hexameterait több egyházi írónk lefordította, Lépes Bálint (1617) és Csúzy Zsigmond (1724) után 1754-ben a jezsuita Bertalanffi Pál, egy kis keresztény megtoldással:

„Embernek orcáját földtől felemelte
Isten, és avégre Ég felé rendelte,
Annak szép voltát hogy szüntelen szemlélje,
S a földet semminek ahhoz képest vélje.”⁵⁸

Az emberi lét e kiváltsága Isten ajándéka, valamint maga a világ is, melyet a Teremtő, szeretetétől áthatva, az ember javára és kedvére alkotott: „*Uralkodjék a tengernek halain és az égi madarakon és oktan állatokon és az egész földön...*” (GENEZIS, 1.26.) Az isteni akarat úrrá tette az embert, sőt műélvezővé. Ez senecai eszme („*usque ad delicias amamur*”), a keresztények gyakran utánamondták. Pázmány a KALAUZ első könyvének második részében: „*Nem úgy bánt velünk Isten, mint mi bérésinkkel, kiknek temérdek és vastagító eledelt rendelünk, csemegére és nyalánságra nem szoktatjuk őket; hanem szükségünk felet érzékenységünk gyönyörködtetésére sok szépséget teremtett.*” Hasonlóképpen Káldi: „*Megmutatta Isten az ő gyenge [= gyengéd] és igaz szeretetét az emberhez. Elsőben a természet szerint való dolgokban, melyek közzül sokak nem szükségesek egyáltalában az embernek életére vagy táplálására, hanem csak nagyobb alkotmatosságára vagy bővségesb gyönyörűségére. Mert mire való annyi sok különböző ékesség? a csillagok fényessége, a virágok jó illata, a madarak zengése, a fűszerszármak gyönyörűsége íze?*”⁵⁹ Legszebb kifejtését e gondolatnak az az írónk adta (kétszer is), aki nagyobb esztétikai fogékonysággal bírt, mint bármelyik prédikátortársa: Landovics István. Az egyik változat: „*Nézzétek el a tengert, hogy eledelre való halaival tart, még azon felyül öltözetünkre való ékességet is terem, öbelőle veszik ki a piros klárist, öbelőle vonják ki a gyöngyöt... A levegő ég nem állapotodik meg azzal, hogy eledelünkre való madarakat nevel, hanem gyönyörködtetésünkre kedvessen éneklő madarkákkal is mulattat; ha a színeknek tetszik különbsége, nézd el az indiai publikánt avagy hollót, nézd el a pávát, nézd el a különböző fácánokat és szebbnél szebb színű madarak tollait... Nézzétek el a erdőket, hányféle vadakkal táplálnak ők, szarvasokat, őzeket, erdeiket [= vaddisznókat], nyulakat bővön adnak a konyhára, de azon felyül mulatságunkra mókuskákat, majmokat és más csúfos [= tréfás] állatokat nevelnek, csak arra a végre, hogy légyen miben gyönyörködhessünk.*”⁶⁰ A másik változat mind ezt így összegezi: „*az egész világ előnkben terített kész asztal és vendégség*”⁶¹ – a költői kép majd Kosztolányinál bukkan fel újra: „...egy nagy ismeretlen Úrnak vendége voltam.” (HAJNALI RÉSZEGSÉG.)

A természet csodálatára Pázmány is fogékony volt, esztétikai élvezetben ő is részesült – és részesít bennünket azzal a mondatával, melynél szebbet én nem ismerek. A

„kerék kék ég” felé emelvén emberarcát, „*facies hominis erecta, ut Caelos aspiciat*” (mint a margón megjegyzi), így szól: „Néztétek-e tiszta éjszakának idején, mely sok szép szikrázó csillagokkal ragyag, mint annyi drága gyémántokkal tűzött menyezet? A teli Hóldnak ezüstszerű világosságát, a tiszta Napnak aranyas tündöklését és fényességes sugárit szemléltétek-e valami-kor?” A természet szépségétől megrendült ember szavait persze a főpap folytatja: „Ezek, amiket szemünkkel látunk, csak pádimentomi a boldogok lakóhelyének”,⁶² a mennyország a csillagos égnél is szebb. Győzött az üdvözítő hit, a valón a metafizika.

De vajon Vörösmarty, bár más hitvallomást tett a világról, mint Pázmány, a csillagmagasból nem a menny ajtaján akart betekinteni, s kihallani az angyalok zenéjét?

Jegyzetek

1. PHYSIOLOGUS. Ford. Mohay András. Bp., 1986. 5–6. o. – L. még: Horváth Sándor: A PHYSIOLOGUS. *Ethn.* 1921. 1–40. o. Ez a közlemény két másik fordítást tartalmaz: egy IV. századi görög és egy XIII. századi latin változatét. Mind a kettő bővebb: az első negyvenkilenc, a második huszonegy fejezetből áll.
2. NYELVEMLÉKTÁR. VI. 17. o.
3. Káldi György: AZ VASÁRNAPOKRA-VALÓ PRÉDIKÁTIÓKNAK ELSŐ RÉSZÉ. Pozsony, 1631. 530. o.
4. Pázmány prédikációinak 1636. évi első kiadásában: 566. o.
5. Káldi: i. m. 513. o.
6. Ugyanott 363. o.
7. Ugyanott 366. o.
8. Csúzy Zsigmond: ZENGEDEZŐ SIP-SZÓ. Pozsony, 1723. 716. skk. o.
9. Káldi György: AZ INNEPEKRE-VALÓ PRÉDIKÁTIÓKNAK ELSŐ RÉSZÉ. Pozsony, 1631. 417. o.
10. Csete István: PANEGYRICI SANCTORUM PATRONORUM REGNI HUNGARIAE. Ford. Gyalogi János. Kassa, 1754. 381. o.
11. TEMETÉSI POMPA. Várad, 1646. 153. o. A szerző Hodászi Miklós.
12. Káldi: INNEPEKRE-VALÓ. 161. o.
13. Pázmány: i. m. 175. o.
14. Szabó István: HÁROM ESZTENDŐRE-VALÓ VASÁRNAPI PRÉDIKÁTIÓK. Nagyszombat, 1746. II. 65. o.
15. Illyés András: MEGRÖVIDÍTETET IGE. Bécs, 1696. II. 441. o.
16. Csúzy Zsigmond: KOSÁRBA RAKOTT APRÓLÉKOS MÖRZSALÉK. Pozsony, 1725. 568. o.
17. Káldi: INNEPEKRE-VALÓ. 522–524. o.
18. Pázmány: i. m. 264. o.
19. Szabó István: i. m. II. 21. o.
20. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 130–131. o.
21. Ugyanott 331–332. o.
22. Ugyanott 375. o.
23. O. Nagy Gábor a „*port hint a szemébe*” szólás magyarázatában csak a második Káldi-szöveget veszi figyelembe, a szarvassal viaskodó sarról nem tud. (MI FÁN TEREM? MAGYAR SZÓLÁSMONDÁSOK EREDETE. Bp., 1957. 283–284. o.)
24. NYELVEMLÉKTÁR. VII. 186–190. o.
25. Illyés András: i. m. I. 258. o. és Csúzy Zsigmond: LELKI ÉHSÉGET ENYHÍTŐ EVANGELIOMI KÖLCSÖNYÖZÖTT HÁROM KENYÉR. Pozsony, 1724. 293–294. o.
26. Csúzy Zsigmond: EVANGELIOMI TROMBITA. Pozsony, 1724. 321–322. o.
27. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 26–27. o.
28. Cornelius a Lapide: COMMENTARIA IN PROVERBIA SALOMONIS. Venetii, 1761. 102–104. o.
29. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 268–269. o.
30. Illyés András: i. m. I. 286. o.
31. Lucienne Portier: LE PÉLICAN. HISTOIRE D'UN SYMBOLE. Paris, 1984.
32. NYELVEMLÉKTÁR. VI. 8. o.
33. Káldi: INNEPEKRE-VALÓ. 137. o.
34. Padányi Bíró Márton: ÜNNEP-NAPOKON, DIAETÁKNAK ALKALMATOSSÁGÁVAL, EGYÉB JELES NAPOKON MONDATOIT KÜLÖMB-KÜLÖMBFÉLE SOK SZÉP PRÉDIKÁTIÓK. Győr, 1761. 974–975. o. és MICAE ET SPICAE. Győr, 1756. III. 93–95. o.
35. Eckhardt Sándor: KÖZÉPKORI TERMÉ-

SZETSZEMLELET A MAGYAR KÖLTÉSZETBEN.
EPhK, 1929. 81–99. o.

36. NYELVEMLÉKTÁR. VII. 148. o.

37. Káldi: INNEPEKRE-VALÓ. 321. o.

38. Illyés András: i. m. II. 363. o.

39. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 610. o.

40. Pázmány: i. m. 746. o.

41. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 517. o.

42. Csete István: i. m. 161–162. o.

43. Landovics István: NOVUS SUCCURSUS.
Nagyszombat, 1689. II. 831–832. o.

44. Csúzy Zsigmond: TROMBITA. 442. o.

45. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 549. o.

46. Ugyanott 698–699. o.

47. Illyés András: i. m. I. 508. o.

48. Pázmány: i. m. 483. o.

49. Telek József: TIZEN-KÉT TSILLAGÚ KORONA. I–II. Buda, 1769, Vác, 1772. II. 386. o.

50. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 424. o.

51. Csúzy Zsigmond: LELKI ÉHSÉG. 19. o.

52. Landovics István: i. m. II. 303. o.

53. Miskolczi Gáspár: EGY JELES VAD-KERT.
Ed. Stirling János. Bp., 1983.

54. TEMETÉSI POMPA. Debrecen, 1632. 7. o.

55. Csúzy Zsigmond: LELKI ÉHSÉG. 48. o.

56. A téma egyes elemeiről: Maria Suutala:
TIER UND MENSCH IM DENKEN DER DEUTSCHEN RENAISSANCE. Helsinki, 1990. „*Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum*” – idézi a trismegistosi hermetikus irodalomból a 34. oldalon. A *PHYSIOLOGUS*-ról lásd 283–284. o.

57. ARND JÁNOSNAK AZ IGAZ KERESZTYÉN-SÉGRŐL ÍROTT NÉGY KÖNYVE. Ford. Sartorius Szabó János (többekkel). Jena, 1741. 856. o.

58. Bertalanffi Pál: KERESZTYÉN BÖLCSESÉG.
Nagyszombat, 1754. 538. o.

59. Káldi: VASÁRNAPOKRA-VALÓ. 7. o.

60. Landovics István: i. m. II. 335–336. o.

61. Ugyanott I. 756. o.

62. Pázmány: i. m. 723–724. o.

Ballagi Zsigmond

TENGERI FÜRDŐZÉS

Mennydörgő tyúkól.

Az addig néma sirályok
a kavicsos tetőről üdvözlik a napot.
Most csak magának locsog a tenger,
mi is magunknak és restelkedve öneki.

Késve érkeztünk. Hogy az este beszürkült,
s Ázsia csúcsaitól fölkelt szent fénye a holdnak,
így kellett volna beszélnünk valahogy:
Nézd, hullámaidon hullámra találhat a csillag,
égi varázssal fénylesz és ahogy ők, vonulásuk
változtatja vized. Fent testvérek dala szólal,
és szerető kebled veri vissza az esti danájuk.

Ám reggel lett, s rossz helyen is. Vizslatni a partot
lábnymokért kár. Poszeidón, akár a lámpák alatt az
esti ricsaj, már régen elült, s máshol ha veri partját hasztalan.
Itt a bozótban lépked egy állat, nagy testű,
álmatlan, fölsír, s a tövistől űzve inalna.
Kint a homok közt a hajnali huzatos padokon senki.
A hideg fal szótlán mered.
Az érckakas csikordul.

FÉLBEVÁGOTT ÉLET

Hölderlin: HÄLFTE DES LEBENS
József Attila öregkori átköltése

Akár ágán a sárga körte,
szagától részeg zajos bogár,
poros vadrózsáktól befödve
úgy hajlik a tóba a táj.

Akár hattyúfehér kis mellét
mossa a hűvös vízben a lány,
úgy józanítanám ma melléd
zörömbölő szép koponyám.

Már a fagyos rögök közt télen
nem tépsz árnyékot, bárhogy kutass.
Kihült falak szótlán szelében
fölsír éjjel a vaskakas.

Boros Gábor

ETIKA, POLITIKA ÉS TEOLÓGIA EGYSÉGE SPINOZÁNÁL

Spinoza (1632–1677) műveinek tematikája mai szemmel nézve meglepően szerteágazó. Köteteit tanulmányozva – címük tanúsága szerint – találkozunk etikai, politikai, teológiai, sőt természettudományos művekkel is,¹ s ha közelebbről szemügyre vesszük etikai írásait, újra csak azt találjuk, hogy szerzőjük jórészt olyan tudományterületeket érint bennük, amelyeket ma már aligha sorolnánk az etika címszó alá, de még azt is megkérdőjeleznénk, vajon tárgyuk, módszerük alapján képezhetik-e egyáltalán egységes rendszer alkotóelemeit a metafizikai, fizikai, pszichológiai és szociálpszichológiai, politikai és teológiai gondolatmenetek. A kérdés természetesen költői: mai válaszuk inkább *nem*, Spinoza művei pedig kétségkívül arról tanúskodnak, hogy lehetséges (volt) ez a rendszer. Feladatunk tehát egyszerű: rekonstruálnunk kell azt az egységes keretet, az akkori filozófiai köztudatban élő elgondolást a filozófia, az etika mi-benlétéről, hogy világgossá váljék, *hogyan* (volt) lehetséges ez a rendszer.

Ha a spinozai gondolkodás mélyén rejlő előfeltevéseket akarjuk meghatározni, akkor alapvetően két tézist kell tüzetesebben szemügyre vennünk. Az első szerint igazi értelemben vett tudásról csak akkor beszélhetünk, ha az beilleszthető egy racionális metafizika által hordozott megalapozás-összefüggésbe. A második az a meggyőződés, hogy az emberi természet lényege nem egyszerűen valamely ésszerű megismerőképesség, hanem olyan megismerőképesség, amely szükségképp együtt jár az indulatok, affektusok tömegével. A továbbiakban azt igyekszem megmutatni, milyen módon alapozza meg e két tézis a spinozai rendszer egységét.

1. Egyetlen gondolkodó sem jelenik meg történelmi előzmények nélkül, még akkor sem, ha ő maga bizonygatja ezt, miként Descartes tette. Spinoza gondolkodásában is sokféle hatás nyomait lehet fölfedezni: Giordano Brunót és a középkori arab és zsidó gondolkodását, a korabeli protestáns szekták által gyakorolt életvitelét, Thomas Hobbesét, és még sorolhatnánk a többi forrást is, ám a legfontosabb kötődés kétségkívül a karteizianizmushoz fűzi. Ennek talán legfontosabb bizonyítéka a filozófia mint a tudományok összessége egységes voltáról s ennek üdvös hatásairól való meggyőződés. Descartes maga a következőképp ír erről: „Így tehát a filozófia egésze olyan fához hasonlatos, melynek gyökereit a metafizika alkotja, a törzs a fizika, az ágak pedig, amelyek e törzsből nőnek ki, nem mások, mint valamennyi többi tudomány, amelyek három alapvetőre vezethetők vissza: az orvostudományra, a mechanikára és a morálra; ez utóbbin a legmagasabb rendű és legtekélyesebb morált értem, amely – mivel valamennyi többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezi – a bölcsesség utolsó fokozata.”² Spinoza e tekintetben ahhoz a tanítványhoz hasonlítható, aki nemcsak teljesen elfogadja mestere tételét, hanem e tétel alkalmazási területét – a mester eredeti szándéka ellenére – ki is terjeszti. Descartes állásfoglalásából ugyanis feltűnően hiányzik az államelméletre való vonatkozás. Ennek indoklását a módszerről szóló értekezés második részében olvashatjuk: „Nem volna értelmes dolog, ha egyes ember olyképpen akarna egy államot megreformálni, hogy mindent alapostul megváltoztat... Ezért semmiképp sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkiületű embereknek

eljárását, akiket sem születésük, sem vagyoni helyzetük nem tesz hivatottá a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újtáson törnek a fejüket.”³ Spinozát azonban kétségkívül épp e „zavaros és nyugtalan lelkületű” emberek közé kellene sorolnunk, miután elolvastuk filozófiai programjának tömör megfogalmazását az értelem megjavításáról szóló tanulmányban: „boldogságomhoz hozzátartozik az az igyekezet is, hogy sokan mások is megismerjék ugyanazt, amit én, s hogy értelmük és akaratuk teljesen egyezzen az én értelmemmel és akaratommal. Ehhez pedig az szükséges, hogy az ember megértse annyit a Természetről, amennyi elég ennek a természetnek az eléréséhez. Azután oly társadalmat kell kialakítani, amilyen kíváncsok ahhoz, hogy minél többen, minél könnyebben és biztosabban jussanak el odáig”.⁴ De nemcsak a társadalom megreformálhatóságát illetően vall e két gondolkodó eltérő nézetet. Descartes ugyanis a vallást is kivonja az általános kétely hatóköréből. Az „ideiglenes erkölcs-tan” első fő vezérelvéből mindez világosan kitűnik: „Az első [vezérelv] az volt, hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak...”⁵ Spinoza esetében pedig nem csupán arról van szó, hogy az ő istenfogalma – Pascallal szólva – „filozófusi”, mert ennyiben megegyezik Descartes-tal. Az ő pályafutásának első lépése ezen túlmenően a lehető legélesebb szembenállás mindazzal, amit az a vallás jelentett, amelyre gyermekkorától oktatták. Spinoza nemcsak filozófiájában szakít a hagyományos istenképzetekkel, hanem az életét formáló erők közt sem hagy helyet semmilyen egyháznak. A TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY teológiai része nem más, mint ennek a kettős fordulatnak elméleti megalapozása.

Foglaljuk most össze röviden, mi is az, amit Spinoza átvesz Descartes-tól, s mi az, amiben túlmegy rajta. Átveszi azt a meggyőződést, hogy a filozófia végső célja egyfajta morálfilozófia: útmutatás arra nézvést, hogyan juthat el az ember boldogságához. Ez mutatkozik meg abban, hogy Spinoza filozófiai főművének az ETIKA címet adta. Abban is egyetért mesterével, hogy ez az útmutatás csak akkor lehet hatékony, ha magában foglalja az értelem megjavítását, amely végső soron nem más, mint a természet egészéről való tudásunk tökéletesítése. Ha az ETIKA fölépítésére pillantunk, azonnal láthatjuk, hogy nemcsak maga a program descartes-i, hanem a kivitelezés módja is: az első könyv metafizika, a másodikban általános, illetve az ember és környezete viszonyára alkalmazott fizikával találkozunk stb. Másfelől azonban Spinoza fölismeri, hogy az embernek ez a gyökeres átalakítása nem légüres térben bontakozik ki. Fölismeri, hogy az ember mindenkor olyan társadalmi közösségben él, amely legalább három értelemben igényt tart arra, hogy maga határozhassa meg, miként törekedjék az individuum boldogságára. Először is azért, hogy a mindenkori szokások egyáltalán nem nyílt, ám ettől még csak hatékonyabb kényszerrel próbálják az egyes emberek életvitelét uniformizálni, néhány bevett sémának megfelelővé tenni. Másodszor a mindenkori egyházak hol a szokások eszközeivel, hol pedig az államéhoz hasonló kényszer alkalmazásával próbálják meg az élet lefolyását meghatározott mederben tartani, s végül maga az állam az, nyíltan kényszerítő eszközeivel, amely törvényekben szabályozza a választható életmódokat. Spinoza egész gondolkodása azon a fölismerésen alapul, hogy ha a filozófia önálló erőként harcba akar szállni az emberi életvezetés meghatározásának jogáért, akkor nemcsak azt kell *elméletileg* tisztáznia, hogy mi a viszonya annak, amit ő javasol, ahhoz, amit a vetélytársak írnak elő, hanem ezzel egy időben saját, tanításhoz való jogát egyáltalában véve is meg kell alapoznia s védenie mindhárom bevett – ám persze egymással sem mindig békés viszonyban lévő – hatalom beavatkozási kísérleteivel szemben.⁶ A filozófia alapfeladatainak egyike a filozofálás szabad-

ságának védelmezése. E kettős feladat alkotja a spinozai filozofálás motivációját. Az ETIKA-t az első részfeladat megoldásának tekinthetjük, amennyiben a boldogság elérésének spinozai útjáról beszél, míg a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY, amely azt próbálja igazolni, hogy a filozofálás szabadsága csak az állam kárára volna megszüntethető, nyilvánvalóan a második részfeladat megoldását kíséri meg.

2. A második általános érvényű tézisnek van egy erős és egy gyengített változata. A gyengített változat az, amelyet e tanulmány elején adtunk meg: az ember lényegét az ésszerű megismerőképeség alkotja, amely szükségképp együtt jár affektusok, indulatok tömegével. Az erős változat látszólag alig különbözik ettől, s azt mondja ki, hogy az ember szükségképp szenvedélyeknek van alávetve. A különbség csekélynek látszik ugyan, ám valójában az egész spinozai vállalkozás sikere múlik rajta. A gyengített változatot Spinoza alighanem élete bármely szakaszában igaznak tekintette volna, ami azt is jelenti, hogy bármelyik művének (csaknem) minden mondata maradéktalanul összhangba hozható e változattal. Az erős változattal már nem ennyire egyértelmű a helyzet. A két változat közti eltérés alapja ugyanis az a spinozai elmélet, mely szerint kétféle indulatról lehet beszélni, *szenvedélyről*, amikor külső okok ránk hatása folytán jön létre bennünk az indulat, illetve *cselekvésről*, amikor az indulat egyedül a mi természetünkéből fakad.⁷ Az egész spinozai etika célpontja mármost, a boldogság, nem jelent mást, mint egy bizonyos *cselekvésszerű* indulatnak, „*Isten értelmi szeretetének*” elhatalmasodását bennünk olyképpen, hogy a szenvedélyek vagy egyáltalán nem, vagy csak elhanyagolható mértékben volnának jelen bennünk. Egyszóval olyan állapot ez, amelyben nagyon is igaz az, hogy indulatok működnek bennünk, az az állítás azonban már sokkal kevésbé volna tartható, hogy szenvedélyek uralnak bennünket. S míg az ETIKA szempontjából igen fontos hangsúlyozni, hogy a boldogságnak ez az állapota elérhető, a késői POLITIKAI TANULMÁNY nézőpontjából ennek már alig-alig van jelentősége, mert ha egyáltalán elérhető, akkor is csak kevesek számára az, úgyhogy a politikaelméleti vizsgálódás – hacsak nem akar „*költők aranykoráról álmodozni*” – ezt nem veheti számításba. Erről azonban később alkalmasabb módon beszélhetünk.

3. Most már világossá vált számunkra, miként kell értenünk a spinozai etika, politika és teológia egységét a külső megfigyelő pozíciójából. Van azonban egy ennél talán lényegesebb, belső perspektíva is. Hiszen a filozófia küzdelme a gondolatok kifejtésének szabadságáért egyáltalán nem rendkívüli jelenség, vagyis semmiképp sem lehet a spinozai filozofálás belső jellegzetességének tekinteni. Ami a spinozai filozófia lényegi jegyét alkotja, az sokkal inkább etika, filozófia és politika belső összekapcsolódása, vagyis az a tény, hogy Spinoza a létező egyházakkal és a létező államalakulatokkal szemben kivívott szabadságot olyan boldogsághoz vezető út körvonalazására használja fel, amelynek integráns részét alkotja egyfajta bensőséges Isten-ember kapcsolat s egy ideális társadalmi közösség elgondolása. A következőkben épp erről lesz szó.

A kiindulópont Spinoza számára a mindennapi élet analízise.⁸ Szenvedélyeknek vagyunk alávetve, életünk pedig szinte magától, vagyis a nevelés eredményeképp, belesimul bizonyos megszokott, senki által meg nem kérdőjelezett keretek közé. Világosan látszik, mitől kell félni s mit szabad remélni, mit kell jónak s mit rossznak tartani, ha egyszer az élet lehetséges céljai eleve adottak: vagy tisztségek vagy anyagi jólét vagy érzéki gyönyörök megszerzésére törekszünk.⁹ Minthogy úgyszólván belenövünk a lehetségesként előrajzolódó életutak valamelyikébe, általában nem jut eszünkbe megkérdezni, vajon csakugyan jó-e az, amit ez a reflektálatlanul magunkévá tett értékrend jónak állít. Spinoza azonban éppen ezt a kérdést teszi fel, s válasza az, hogy amikor

bármelyik lehetséges életcél elérése érdekében fáradozva az *igazi* jót reméljük megtalálni, illúzió áldozatai vagyunk. Azt gondoljuk ugyanis, hogy a „jó” és a „rossz” predikátum a dolgok ugyanolyan jellegű tulajdonságainak megnevezésére szolgál, mint amilyen a „kerek”, a „sárga”, a „fából készült” stb. Magában a természetben azonban nincsen olyan objektíve érvényes „jó” vagy „rossz”, mint amennyire érvényes lehet az, hogy „ez az asztal, amelyen írok, fából készült”. Az értékpredikátumok tehát olyan viszonylagos fogalmak, amelyek valóságos dolgok valóságos tulajdonságai helyett a külső dolgok ránk gyakorolt hatásáról árulnak el valamit. Ha kereskedőcsaládban nőttem fel, a pénz szeretete minden reflexió előtt belém ivódik, s mikor a „mi a jó?” kérdésre azt válaszolom: „a pénz”, akkor nem a pénz valamilyen objektív tulajdonságát nevezem meg, hanem azt adom a kérdező tudtára, hogy a létem fenntartására irányuló törekvésem bármiféle tudatos állásfoglalás előtt ebbe az irányba fordult: „*nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk reá, akarjuk, vágyódunk reá és kívánjuk*”.¹⁰

Spinoza azonban nem akar meghagyni bennünket ebben a folytonos csálódással fenyegető állapotban. Meg akarja mutatni, mi a legfőbb jó, vagyis mi az „igazi” boldogság, s egyúttal azt is, hogy a természet egésze közömbös az emberek állapotával szemben: a „valódi” boldogság állapota nem kevésbé következhet belőle, mint a látzólagos boldogság vagy a teljes boldogtalanság. A közömbösség az egész tekintetében, ami Pascalnál oly rémületessé válik, Spinozánál nagyon is pozitív jelenség: habár a mindennapi életünket szokásszerűen ható szenvedélyek uralják, legnagyobbreszt nem mi magunk irányítjuk sorsunkat, ez éppoly kevésbé megváltoztathatatlan, logikai szükségszerűség, mint ahogyan ennek ellenkezője sem az: vagyis a dolog végső soron rajtunk áll vagy bukik.

4. Azt, amit az eddigiekben vázoltunk, Spinoza egységes rendszerként tárja elénk. Ennek az egységes rendszernek bemutatásakor mi most nem követjük az ETIKA eredeti felépítését, mert első megközelítésként több eredménnyel kecsegtet annak a sorrendnek a követése, amelyet már az iménti összefoglalás során is követtünk: nem az első könyv nagyon elvont metafizikai fejtegetéseitől indulunk el, hanem a harmadik könyv indulatelméletétől, hogy ezen az úton világossá váljék, *minek* az elvonatkoztatása az első könyv metafizikája.

A spinozai elemzésben bármely bennünk fellépő szenvedély külső dolgok okként való ránk hatásaként jelenik meg. Amikor egy külső tárgy hatást gyakorol ránk, akkor első lépésben bizonyos lenyomat keletkezik e tárgyról agyunk belső, lágy felszínén,¹¹ ami a kiterjedés és a gondolkodás alapvető azonosságának alapelve¹² szerint azonnal előhív egy ideát, egy képzetet az elménkben. Ez az idea azonban nem lesz tökéletes, nem lesz „*adekvát idea*”, mert az agyunkban keletkező lenyomat egyszerre függ a külső testtől és a mi saját testünk állapotától. Ennek következtében az így létrejövő idea csakis zavaros lehet, mert képtelenség elkülöníteni egymástól a külső testtől, illetve a mi saját testünktől származó elemeket.¹³ Ám az ideák s különösen e *tapasztalati* megismerés módján létrejövő ideák nem pusztán a megismerésre való törekvés kielégítését célozzák, hanem sokkal inkább azt, hogy kiigazodjunk abban a világban, amely jórészt különböző kívánságokból s ezek kielégítéséből áll, legyen e kívánságok célja bármiféle tárgy. A tapasztalati ideák éppenséggel arra szolgálnak, hogy a minden egyes individuum lényegét alkotó, saját létében való megmaradást célzó törekvés számára tárgyakat szolgáltatassanak. Ez azonban egyfajta kerülő úton megy végbe. A tapasztalat ideái-

ból szenvedélyek, olyan affektusok következnek, amelyek nem a mi hatalmunkat, hanem a külső tárgyaktól való függőségünket jelenítik meg, azt, hogy létünk fenntartása érdekében rá vagyunk szorulva a külső dolgokkal való együttműködésre.¹⁴ S ez az a pont, ahol láthatóvá válik, miként jut el Spinoza a mindennapi élet analízisétől metafizikai, minden létezőre egyáltalában véve érvényesnek mondott tételekhez. Az első könyv 28. tétele ugyanis kimondja, hogy „minden egyedi dolog... csakis akkor létezik és determinálható működésre, ha létezésre és működésre valamely más ok determinálja, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt...”. Ez a tétel már egyáltalán nem pusztán az ember létfenntartásáról s nem is kívánságok tárgyairól beszél, hanem arról, hogy a természet bizonyos nézőpontból tekintve nem más, mint véges dolgok ok-okozati láncolata, amelyen belül minden egyes létező fennmaradását éppenséggel a rajta kívüli létezőkkel való együttműködése biztosíthatja, és semmi más. A természet – bizonyos nézőpontból tekintve. A természetre ugyanis alapvetően két nézőpontból lehet – Spinoza szerint – tekinteni. Az egyik a most látott nézőpont, amikor a valóságosan létező egyedi dolgok örökké tartó, együttes működését látjuk. Spinoza ezt a természetet *natura naturatának* nevezi,¹⁵ kihasználva azt a lehetőséget, hogy a latin *natura*, „természet” főnév tövéből ige is képződik, melynek jelentése mintegy „természetes módon létrejönni”. A *naturata* szó pedig ennek a *natura* igének a befejezett melléknévi igeneve jelzői szerepben. Vagyis az egész *natura naturata* kifejezés a természetes úton létrejött természetet jelenti, ellentétben egyrészt azzal az általános felfogásmóddal, amely a természetet tudatos isteni teremtető aktus (*creatio*) következményének tekinti – ezért félrevezető a szokásos „*teremtő természet*” fordítás –, másfelől ellentétben – immár magán a spinozai szemléletmódon belül – azzal az alappal, ami aktív módon előidézi, hogy egyáltalában *legyenek* természeti létezők. Ezt az aktív princípiumot Spinoza *natura naturans*-nak nevezi, ismét kihasználva a *natura* szó kettős természetét, ám jelzőként ebben az esetben nem a passzív értelmű befejezett melléknévi igenevet választja, hanem ennek aktív értelmű folyamatos párját. A kifejezés jelentése tehát hozzávetőleg: „*természetes úton létrejövő természet*”. A létrejött természettel ellentétben most nem a valósággal létező, véges, egyedi dolgokról van szó, hanem arról az elvről, ami lehetővé teszi ezen dolgok létezését. Ez az elv nem egy másik, a lehetővé tettektől különböző „dolog”, mert akkor nem láthatnánk be, hogyan lehetséges, hogy a princípium és az általa lehetővé tett dolgok *alapvetően egybeesnek*: maga a természet *egy*, annak ellenére, hogy két nézőpontból két aspektusát látjuk s nevezzük meg. Ezt a sajátos kettőséget az egységben ismét úgy érthetjük meg a legkönnyebben, ha valami olyan konkrécióját vesszük először szemügyre, amellyel a mindennapi élet spinozai analízisét követve korábban már találkoztunk. Említettük ugyanis, hogy Spinoza szerint minden egyes dolog „valóságos lényegét” az a törekvés alkotja, amellyel saját létében megmaradni törekszik.¹⁶ Ebben az esetben sem arról van szó, hogy volna egyszer az adott dolog, aztán pedig egy másik „dolog”, ti. a „valóságos lényeg” mint törekvés, hanem arról, hogy egyazon dolgot két aspektusból tekinthetjük: amennyiben az őt körülvevő dolgok világában, e dolgokkal különféle kapcsolatba lépve több-kevesebb sikerrel képviseli e törekvést, illetve amennyiben annak *lehetőségfeltételét* tekintjük, hogy egyáltalában kapcsolatba lép más dolgokkal. Visszatérve kiindulópontunkhoz, az egységében kettős természet vizsgálatához, azt mondhatjuk el e példa nyomán, hogy a természet mint egységes individuum „valóságos lényegét” is olyasvalami alkotja, ami az ő létezésének feltétele, tehát nem egy másik „dolog”. Ez a princípium azonban nem lehet ugyanolyan jellegű törekvés, mint amilyennel a véges dolgok világában találkozunk, mert az egész ter-

mészetnek saját létét nem más, rajta kívül lévő dolgokkal szemben kell érvényre juttatnia, hiszen rajta kívül nincs más. Ezt az egész természetet átfogó módon fenntartó, aktív princípiumot Spinoza latinul *potentiának*, azaz hatóképességnek vagy Szemere Samu fordításában *hatalomnak* nevezi. „Isten hatalma maga Isten lényege.”¹⁷ A „létrejövő természet” mint az Isten lényegét alkotó, kimeríthetetlen hatóképesség nem abban nyilvánul meg, hogy létét a külső dolgokkal szemben ideig-óráig fenntartja, hanem abban, hogy nem tud nem létezni, vagyis hogy szükségszerűen létezik, azaz: önmagának s egyszersmind minden – létrejött – dolognak is oka.

5. Spinozát követve és értelmezve nagy vonalakban föltártuk a mindennapi élet és a természet egésze alapszerkezetét és összefüggését. Most az a feladat, hogy megmutassuk, milyen lehetőséget nyújt a természet princípiumának létrejövő természetként értelmezése a spinozai értelemben vett „valódi” boldogság eléréséhez.

Figyeljünk föl arra, hogy az eddigiekben a másodikként említett spinozai alaptézisnek csak az erős változtatával találkoztunk, s már korábban is jeleztük, hogy a gyengített változatra való áttérés fontos változást hozhat a rendszer végkövetkeztetései tekintetében. Eddig arról volt szó, hogy az ember mint a természet része léte fenntartásához mindig rászorul rajta kívül levő dolgokra is, amelyek másrészt hatást gyakorolva rá, inadekvát ideákat és szenvedélynek minősülő affektusokat hoznak létre benne. Ez azonban együtt jár azzal, hogy objektív értelemben vett jónak tekint olyan „javakat”, amelyek hosszabb távon sokkal inkább romlásához vezetnek. Az ETIKA harmadik könyvének végén azonban Spinoza hirtelen másfajta affektusokról kezd el beszélni: olyan örömről és kívánságról, amely cselekvőként vonatkozik ránk.¹⁸ Arról van tehát szó, hogy Spinoza szerint a saját létünk fenntartására irányuló törekvésből fakadó kívánság tárgya, a cél eléréséből fakadó öröm oka nemcsak olyan külső tárgy lehet, amely hatást gyakorolva ránk az inadekvát ideák közvetítésével a szenvedélyek uralma alá hajtana bennünket, hanem olyan „tárgy” is, amely nem tekinthető különbözőnek tőlünk, s amely így adekvát ideák közvetítésével cselekvésnek minősülő indulatot hozna létre bennünk. Ezzel kétségkívül a spinozai etika fordulópontjához értünk: ha ezt az elgondolást tarthatónak véljük, az ETIKA végkövetkeztetései az „igazi” jóról és boldogságról is elfogadhatónak tűnnek fel, ha pedig nem, akkor kénytelenek vagyunk megbékélni a minden kételytől mentes ideák, az elveszíthetetlen boldogság *hiányával*. Spinoza abból indul ki, hogy minden emberi elmében benne kell hogy legyen Isten adekvát ideája. Ennek alapja abban a kiinduló metafizikai axiómában rejlik, mely szerint minden, ami van, vagy önmagában, vagy másban van. Az, amiben valami van, e dolog okaként fogható fel. Minden dolog igazi megismerése azonban nem más, mint okának megismerése. Az ember másfelől véges dolog, „*véges modusz*”. Mivel azonban a véges dolgokat az jellemzi, hogy nem önmagukban, hanem másban vannak, ezért a róluk való ismeret, azaz – Spinozával szólva – idea, magában kell hogy foglalja annak az ideáját is, amelyben – okozatként – benne léteznek. Am a véges moduszok esetében ez a valami: Isten. S mivel ez az eredeti istenidea valamiképp minden dolog ideájában benne van, ezért inadekvát sem lehet. Ergo: „*Az emberi elmének adekvát ismerete van Isten örök és végtelen lényegéről.*”¹⁹ Továbbá: „*Isten végtelen lényege és örökkévalósága mindenki előtt ismeretes.*”²⁰

Spinoza ezzel a húzással két legyet is ütött egy csapásra. Egyrészt biztosította azt, hogy ez az idea adekvát legyen: Isten ideájáról van szó, amelyet nem dolgokról való tapasztalat útján szerzünk meg, tehát mentes minden zavarossá tevő mozzanattól. Másrészt összekapcsolta ezt az ideát magával a boldogságra törekvő emberrel, amely-

nyiben kimutatni próbálta, hogy az elválaszthatatlan az önmagunkról bennünk lévő ideától, tehát az az indulat, amely következik belőle, nem külső eredetű, nem minősül szenvedélynek, hanem a legteljesebb mértékben cselekvésnek.

Az ebből az érvelésből fakadó sok következmény közül elsőként azt említjük meg, ami összefügg kiinduló kérdésünkkel, ez esetben etika és teológia belső egységével. Vizsgálódásunk során ugyanis arra a következtetésre jutottunk, hogy kivétel nélkül minden embernek kell hogy legyen adekvát ideája Istenről. Úgy jutottunk ehhez a konklúzióhoz, hogy közben nem utaltunk arra a körülményre, hogy léteznek egyházak, s léteznek szentnek, inspiráltnak mondott iratok. Ezáltal azonban egyrészt Isten megismerését – a teo-lógiát – az ember boldogságát kutató etika szolgálatába állítottuk, másrészt erős elméleti fegyvert kovácsoltunk ahhoz a harchoz, amelyben a filozófiának az egyházaktól való függetlenségét próbáljuk kivívni. Hiszen ha adekvát istenideánk forrása mi magunk vagyunk, akkor könnyen ki lehet mutatni, hogy a szentnek tartott iratok istenképe nagyobb részt inadekvát. De mivel épp ezek az iratok szolgálnak alapul az egyházak hatalmi igényének, ezért erről az igényről könnyen kimutatható jogosulatlansága: elsősorban az állam békéjének fennmaradása tekintetében lehet szerepe, ám ennek első számú védelmezője a legfőbb hatalom, akit ennél fogva megillet a főhatalom az istenséggel kapcsolatos kérdések meghatározásában is.²¹

6. Van tehát olyan megismerő képességünk, amely – Spinoza szerint – adekvát ideát szolgáltat Istenről s ezen az úton, közvetve, minden e világon lévő dologról is. Spinoza az előbbi értelemnek, az utóbbit észnek nevezi.²² E képességek segítségével mód nyílik arra is, hogy ne szenvedélyeink irányítsanak bennünket, hanem az adekvát ideák nyomán létrejövő, cselekvésnek minősülő affektusok. Vegyük észre, hogy ezzel nemcsak etika és teológia egységének demonstrálásához jutottunk elégséges bizonyító eszközökhöz, hanem megvilágíthatóvá vált etika és politika eredeti egysége is. Hiszen míg szenvedélyeink uralma alatt élünk, énünknek azt a részét igyekszünk kiszolgáltatni, amely partikulárisává tesz bennünket: olyan javakat hajszolunk, amelyek egyszerre igazán csak egy embernek lehetnek birtokában, s *éppen azért* tesszük ezt, hogy ez az egy ember mi magunk legyünk, ne pedig valaki más. Könnyű belátni, hogy ez automatikusan ellenségeskedésekhez vezet ama társadalmon belül, amely alapján véve azért áll fenn, hogy emberek egy bizonyos nagyobb csoportja számára az *egységes* fellépés lehetőségét biztosítsa akár más embercsoportok, akár az egész természet ellenséges hatásaival szemben. Az egységet azonban valamilyen módon létre kell hozni és fenn kell tartani. Ez a szenvedélyalapú önérdek-érvényesítés normál állapotában úgy történik, hogy van egy főhatalom, amely a szenvedélyek közt amúgy is nagy szerepet játszó két indulatot, a félelmet és a reményt alapul véve magához láncolja társadalmának tagjait: az egységet megtestesítő törvényeknek való engedelmeskedés esetére jutalmat ígér, az ellenszegülés esetére büntetéssel fenyeget. Ezáltal az alapvetően szenvedélyek által uralt embercsoportot szenvedélyszerű eszközök tartják össze: a jutalom reménye s a büntetéstől való félelem. Ez a helyzet megfelel ugyan a szenvedélyek által vezetett állapotának, ám megvan az az igen jelentős hátránya, hogy állandósítja is azt: ezen a módon az emberek sohasem fognak megszabadulni a látszólagos javak, a múlt boldogság keresésétől. Ha azonban azokat az affektusokat vesszük szemügyre, amelyeket az ÉTIKA hivatott nyomatékosítani, vagyis a cselekvésnek minősülő indulatokat, mint amelyek egyedül képesek arra, hogy az „igazi” boldogsághoz vezessenek el bennünket, akkor azt látjuk, hogy az etika árnyékában nemcsak egy „igazi” teológia, hanem egy „igazi” államtan is körvonalazódik. Az értelem és az ész ugyanis az a rész bennünk, amely nem elválaszt bennünket mindenki másától, hanem épp ellenkezőleg:

összeköt bennünket egymással. Ha a szenvedélyek természete helyett az ész természetét vesszük szemügyre, akkor „természeti állapotunk” sokkal inkább az egység, mintsem a széthúzás, együttélésünk alapja pedig nem a külső kényszer által előidézett félelem és remény, hanem az a szükségyszerűség s az örökkévalóságnak az a látomása, amely az ész és az értelem megismerési módját jellemzi, s amelynek egyik megtestesülése a geometria szabályrendszere. A szabad emberek észközössége vagy ennek értelmi párja, az adekvát ideákkal telt elmék misztikus közössége Isten végtelen értelmében az etika felől új feladatokat határoz meg a politika művelője számára: hogyan lehet hasznosítani e közösségideálokat anélkül, hogy ennek következtében azért az államelmélet ne váljék utópikus álmodozássá. Nem biztos, hogy maga Spinoza sikerrel birkózott meg e feladattal, s az is kétséges, hogy vajon az utána következő teoretikusok, illetve megváltoztatók közelebb jutottak-e a válaszhoz.

7. Rögzítsük még egyszer az eddig elért eredményt: a mindennapi élet szenvedélyek uralta világában egyszerre csak biztató perspektíva tárul fel előttünk. Kiderül, hogy lehetnek adekvát ideáink s cselekvésnek minősülő affektusaink. Mindennek alapzata a bennünk lévő istenidea. A fő feladatunk ebből következően most az, hogy módszert dolgozzunk ki arra, hogyan is válthatjuk föl szenvedélyeinket cselekvésekkel. Ezt a feladatot Spinoza az ETIKA ötödik könyvében három lépcsőben oldotta meg. Közös e három fokozatban, hogy mindhárom a két felsőbb megismerési módra, az észre, illetve az értelemre épít, különbségük a hangsúlyok eltérő elhelyezéséből fakad. A legalacsonyabb fok abban áll, hogy az ész által rögzített életszabályokat – amilyen például a „*gyűlöletet szeretettel kell viszonozni*” elve – meg kell jelenítenünk magunk előtt meghatározott élethelyzetekben. Ezeket a képzelt élethelyzeteket azután gyakran kell fölidézni, hogy végül elérjük azt, hogy valóságos helyzetekben is az így „begyakorolt” szabályoknak megfelelően járjunk el.²³ Ezen a fokon az ész még nagyon is él az alacsonyabb fokú megismerési mód bizonyos jellegzetességeivel. A második fok tisztán az észre jellemző, amennyiben úgy tekintjük azt, hogy össze van kapcsolódva a testtel. Amit így tehetünk a szenvedélyek ellen, azt a 20. tétel megjegyzése foglalja össze: ha adekvát módon megismerünk egy indulatot, akkor az eredetileg inadekvát idea átalakul adekváttá, a szenvedély pedig cselekvéssé; ha elkülönítjük az indulatot a külső ok zavaros ideájától, nem lesz mi táplálja a szenvedélyt, tehát könnyen megszüntethető; az időtényező is nekünk dolgozik: a zavarosan megismert külső dolgok képe az idővel mind halványabbá válik, míg az, amit az ésszel ismertünk meg, fölötte áll az idő változásainak, mert az örökkévalóság rendjéhez tartozik (*sub specie aeternitatis*); azokat az ideákat, amelyek az Isten ideájából kiinduló rendszerhez tartoznak, igen sok partikuláris dolog partikuláris ideája nyomatékosítja, míg a szenvedélyek inadekvát ideái vagy egyetlenegy, vagy csak csekély számú partikuláris dologhoz kapcsolódnak; az elme képes rendszerezni s egymással összekapcsolni indulatait, s ez ismét többféle-képp szolgálhatja a szenvedélyektől való megszabadulás ügyét.

Ha pedig végül az adekvát ideákat létrehozni képes megismerőképeségeket elvonatkoztatjuk a testtől,²⁴ akkor az elme helyén eleve olyan moduszt találunk, amely az isteni végtelen értelem része, s amennyiben a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, örökkévaló is. Az önmagát így „az örökkévalóság szemszögéből” megismerő elme tudja magáról, hogy „*Istenben van, és Isten által fogjuk fel*”,²⁵ szükségképp fölébred benne Isten értelmi szeretete, mely „*része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti*”.²⁶ Ezt az állapotot – a belső vallásosság értelmében – „*üdvösségnek, vagyis boldogságnak*” lehet tekinteni, sőt „*dicsőségnak*” is.²⁷ S mivel – amint erre már utaltunk is – az így tekintett elmemoduszok egyfajta misztikus közösséget formál-

va közösen Isten végtelen értelmét alkotják,²⁸ ezért jól látható, hogy az ETIKA csúcspontján a teológia s a politika önállósága megszűnik, s „megszüntetve megőrződnek” a „bölcs” boldog életét lefestő gondolatmenetben. Aligha kell persze külön kiemelni, hogy a mindennapi életből ehhez az állapothoz vezető út „igen nehéz”, sőt – magam inkább efelé hajlok – szinte járhatatlan. Ezzel a beismeréssel zárja Spinoza maga is az ETIKÁ-t, hozzátéve, hogy azért megtalálható.²⁹ S minthogy ezt az optimizmust se végérvényesen igazolni, se megcáfolni nem lehet, e nagy gondolkodó szava s példája mindig újra keresésre ösztönöz, hátha minden nehézség ellenére mégis van út. S talán ez a filozófia.

Jegyzetek

1. Legkorábban fennmaradt írása a RÖVID TANULMÁNY ISTENRŐL, AZ EMBERRŐL, AZ Ő BOLDOGSÁGÁRÓL. 1656–61-ből. 1662-ből való a TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. Az ETIKÁ-t szintén 1662-ben kezdte el írni, ám 1665 táján félbehagyta, hogy megírja a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY-t, ami 1670-ben jelent meg név nélkül. Az ETIKA végleges változatával talán 1675-re lett készen. 1676-ban kezd el dolgozni a POLITIKAI TANULMÁNY-on, amelynek befejezését korai halála megakadályozta. Fennmaradt még egy írása, amelyben Descartes A FILOZÓFIA ALAPELVEI című művét ismerteti „geometriai módszerrel”, egy héber grammatika és egy-egy értekezés a szivárványról, illetve a valószínűség-számításról.
2. A FILOZÓFIA ALAPELVEI francia kiadásához írt előszóban. Magyarul e részlet: R. Descartes: ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL. (Szerk. stb.: Boros Gábor.) Ikon, 1992. 14. o.
3. Idézett kiadás 27. o.
4. TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. In: Spinoza: IFJÚKORI MŰVEK. Akadémiai, 1956. 168. o.
5. I. kiadás 35. o.
6. A TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY-ban ez a védelmezés abban a paradoxnak tűnő formában megy végbe, hogy Spinoza egyfelől igen nagy hatalmat juttat az állami főhatalomnak, hogy a mindenkori egyházak neki alárendelendők legyenek, ám ugyanakkor le is kell gyengítse ugyanezt a főhatalmat, hogy azért a filozofálás szabadságát ne veszélyeztesse.
7. ETIKA III. 2. és 3. meghatározás.
8. Erről részletesebben lásd ETIKA AZ ETIKÁ-BAN, AVAGY MIKÉNT ANALIZÁLJA SPINOZA A MINDENNAPI ÉLETET című írásomat a Gond című folyóirat első számában.
9. Itt jórészt a TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. bevezetőjének gondolatmenetét követem, illetve értelmezem.
10. ETIKA III. 9. tétel megjegyzés.
11. Lásd ETIKA II. a 13. tétel utáni „fizikai betétet” s az azt lezáró KÖVETELMÉNYEK-et.
12. Ez az ún. „parallelizmus-elv”, melynek legcélesebb megfogalmazása az ETIKA II. 7. tételében található.
13. Lásd ETIKA II. 14–31. tétel.
14. Vö. ETIKA IV. 5. tétel.
15. ETIKA I. 29. tétel.
16. ETIKA III. 7. tétel.
17. ETIKA I. 34. tétel.
18. ETIKA III. 58. tétel.
19. ETIKA II. 47. tétel.
20. Ugyanezen tétel megjegyzése.
21. Lásd a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY XVI. fejezetét.
22. A megismerési módok hierarchiájáról lásd az ETIKA II. könyve 40. tételének 2. megjegyzését.
23. ETIKA V. 10. tétel megjegyzés.
24. Erről a lehetőségről szól az V. könyvnek a 21. tételtől kezdődő része.
25. ETIKA V. 30. tétel.
26. ETIKA V. 36. tétel.
27. Az iménti tétel következtetett tételéhez írott megjegyzés.
28. ETIKA V. 40. tétel megjegyzés.
29. ETIKA V. 42. tétel megjegyzés.

Schein Gábor

A FOTEL

Az udvaron egy virágmintás fotel, melyben sosem ül senki. Egy öregasszony, aki mindjárt a háború után költözött ide (férje a bácskai bevonuláskor tisztázatlan körülmények közt elesett), még ma is

azt mondogatja, az idő minden évben kihúz egy szálát a kárpit szövetéből: a mi udvarunkban ez hozza meg a tavaszt. És e hiedelmével főleg a fiatal anyákban talált társra: évről évre izgatottabban ők is valami

különös cseményre vártak, hogy ki lehessen tenni a muskátlis cserepeket és le lehessen engedni a gyerekeket játszani. Mostanában, ha találkoznak,

szünet nélkül az életükről beszélnek. Mintha a kihúzott szálakat akarnák összekötögetni és történeteiket, mielőtt eltűnnek a kárpit mintázatában.

Marchall György

MADARAK NAPJÁN

Mosakszanak, fürdenek a biztosan cseresznyepiros padok.
Kibámulva az esőbe újra érzem: állandóan piszkos vagyok.
S ki sehol sincs, ismét didereg bennem: egy ázott veréb –
– milyen furcsa, vissza hogy mégsem vágyom a napot.

...ÉS MOST TAVASZODIK

Mintha krepp-papírból szabták volna ki a petúniát,
és a másik ládában a muskátli sem fondorkodik.
De nekem már földet morzsolni sincs erőm, úgy leástak –
– hát így szépül a világ. Bekerítettek – és most tavaszodik.

Ardó Zsuzsanna

AZ ANGOL SZÍV REJTELMEI?¹

**Az LDELIC: Gondolatok a kultúráról, a folyékony* beszédről
és a bennszülött beszélő** fejről**

Nemrégiben Roger Bowers (1992:37) vetette fel a kulturális szótár mint műfaj égető hiányát. Egy kultúra megismeréséhez referenciaként – kulturális szótár vagy nyelvtankönyv híján – eddig leginkább az irodalom állt rendelkezésre. Most azonban, úgy tűnik, a helyzet megváltozott. Jelen írást a közelmúltban napvilágot látott LONGMAN DICTIONARY OF ENGLISH LANGUAGE AND CULTURE (LDELIC, Longman, 1992) (AZ ANGOL NYELV ÉS KULTÚRA LONGMAN SZÓTÁRA) inspirálta; a szótár, amely oda is behatol, ahová más szótárak álmukban sem jutnak el.²

Mit állít az LDELIC önmagáról?

Az angol nyelv és kultúra Longman szótára (LDELIC) képes arra, ha hihetünk a szótárról kiadott ismertetőnek, hogy feltárja „az angol Nyelv [sic!] szívének rejtelseit” (*the very heart of the English Language*) és bekukkantson „a bennszülött beszélő fejébe”.³ A határozott névelős, egyes számú főnévi alakok óvatosságra intik a figyelmes olvasót: semmi többértelműség, semmi pluralitás. Van olyan, hogy az angol nyelv, sőt a Nyelv, amelynek eljuthatunk a szívéhez. Van olyan, hogy bennszülött beszélő, sőt Bennszülött Beszélő, akinek bekukucskálhatunk a fejébe, hála a Longman kiadónak.

Ezek a nyelvészeti üzenetté átalakított biológiai metaforák azt közlik, hogy – legalábbis a Longman kiadó szerint – nyilvánvalóan (?) létezik nyelvi norma (az Angol), létezik a beszélő modellje (a Bennszülött Beszélő). De mi ez a norma, mi ez a modell? Melyik angolról és melyik bennszülött beszélőről van itt szó? Az LDELIC megközelítése ugyan diakronikus, mégis jobbra a XX. századra korlátozza anyagát (Summers,

* Értsd: fluency, azaz anyanyelvi beszéd.

** Native speaker – hagyományos fordítása „anyanyelvi beszélő”, de a native szó elsődleges jelentése a bennszülött, és e cikk kontextusában ez a jelentés releváns.

1991:8), s az angol irodalom legtöbb klasszikusa – Shakespeare-t és az angol szótárak atyját, Samuel Johnstont is beleértve – egészen biztosan nem menne el bennszülött beszélőnek, lévén, hogy ma valószínűleg többször kellene felvilágosításért az LDELCH-hez fordulniuk, mint az angol nyelv nem bennszülött tanulóinak. És melyik kultúra? Jóllehet, az LDELCH állítása szerint a szótárban egyenlő súlyt kap az angol és az amerikai kultúra bemutatása, valójában a célkörzetek százalékos megoszlása – Della Summers (1991:8) adatai szerint – egyenlőtlen: ötven százalék brit és negyven százalék amerikai. Ami tíz százalékot (!) hagy az angol nyelv egyéb változatainak, mint amilyen „*az ausztrál, az ír és az afrikai angol*” (Summers, 1991:8) – ebben a sorrendben, és nem történik említés az Indiában, Hongkongban és egyéb helyeken beszélt angolról. A tíz százalék kontra kilencven százalék arány nyilván értékítéletet sugall, azt az előfeltevést, hogy „*a brit (és mások számára az amerikai) angol felsőbbrendű, mint az angol nyelv helyi variációi*” (Greenbaum, 1990:81). Világos: bizonyos bennszülött beszélők egy hajszálnyival bennszülöttebbek, mint más bennszülöttek, nem is beszélve az angol nyelv nem bennszülött tanáraitól.

A bennszülött beszélő feje

Nos, nézzük. Úgy látszik, az ember csak a bennszülött beszélő koponyáján keresztül juthat el az angol nyelv szívéhez, bármit jelentsen is ez. Ami bizony, könnyen beláthatjuk, nem valami jó hír az angol nyelv nem bennszülött használói számára, akik közé, ne feledjük, az angoltanárok nagy többsége is tartozik.

A nehézség, úgy tűnik, abban áll, hogy mivel a nem bennszülött tanároknak – tetszik, nem tetszik – be kell érniük a saját kobakjukkal, ezért számukra teljességgel lehetetlen elérni a folyékony, anyanyelvi angol beszéd szintjét: a bennszülött beszélő koponyája híján számukra nem vezet út az angol nyelv szívéhez, vagyis a folyékony, anyanyelvi szintű beszédre sem lehetnek képesek – legalábbis implicite ez következik mindabból, amit az LDELCH ismertetője állít.⁴

Persze az LDELCH kulturális tartalmát tekintve az embernek nem is nagyon akaródzik elirigyelni a bennszülött angol beszélő fejét. Ám ennek ellenére az komoly kalamajka, hogy valaki nem a megfelelő fajta fejet hordja a nyakán – s ezzel még a lehető legkevesebbet mondtuk. Ennek számos következménye van „*a bennszülött beszélő misztériuma*” (Ferguson és Kachru, 1982) szempontjából. Az egyik professzionális jellegű: a bennszülött fejet nélkülözni kénytelen tanárok nem lehetnek elsőrangúak, bármenynyire képzettek és gyakorlottak is. Ahogy vizsgálatom egyik (nem bennszülött) válaszadója fogalmazta, kifogástalan (echte bennszülött?) angolsággal, amely paradoxon önmagában mutatja a misztérium abszurditását: Bármilyen elsőrangú legyek is, csak másodrendű lehetek! (At best, I can be second best!) (Ardó, 1992.) A másik következmény gazdasági: bizonyos állások cerberusainak ez a kitétel igen kapóra jön ahhoz, hogy továbbra is kényükre-kedvükre folytathassák a nem bennszülött koponyák elleni diszkriminációt. „*Attól tartok, ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy valamennyi tanárunk bennszülött angol beszélő legyen. Diákjaink nem azért utazzák körül a fél világot, hogy utána csak egy nem bennszülött beszélő tanítsa őket (bármilyen jól beszél is az illető angolul).*” (Illés, 1991, kiem. – A. Zs.) Ám a pszichológiai következmények a legrombolóbbak. Hiszen olyan csáváról van itt szó, amelybe biológiailag kerül az ember, változtatni rajta nem lehet (hacsaknem koponyaátültetéssel), és hatása végzetes. Végzetes, hiszen úgy tűnik, genetikai deformitás, „születési hiba”, s ezt a bélyeget valamennyi magamfajta nem

bennszülött angoltanárra rásütik. E szerencsétlen páriák diákjait pedig nyilvánvalóan aligha sújthatja ennél nagyobb csapás. Hacsak...

Hacsak... mindazok közülünk, akiknek nem adatott meg a bennszülött beszélő-, sőt a Bennszülött Beszélő-fej viselésének áldása, hanyatt-homlok nem rohannak, és nem kapcsolják rá magukat – jutányos áron – a Longman szótár életmentő rendszerére. És akkor, a brit és az amerikai élet legfrissebb (és másodlagos frissességű) trivialitásairól felvilágosulva, ha szerencsénk van, becserélhetjük saját, bizonyos tekintetben másodrendű (mivel határozottan nem bennszülött) koponyánkat bennszülött kobakra. És megnyugodhatunk abban, hogy helyes ösvényen haladunk a bennszülött beszélő folyékonyságának nirvánája felé.

A kétség leghalványabb árnyéka sem férhet hozzá, hogy a legtöbb nem bennszülött angoltanár óriási megkönnyebbüléssel, sőt elragadtatással fogja beszerezni annak a könyvnek egy példányát, amely ily sokat ígér. (Tetszik hallani a tömeg helyeslő moraját? – Igen, ez az, ez kell nekünk. Végre-valahára.)

És a szótárt csak viszik és viszik – veszik, mint a cukrot...

Sőt az LDELIC nagy valószínűséggel valamifajta szentírásstátusba kerül: ez maga az ige, a bennszülött beszélő „szava”. E remek bennszülöttpótlék könnyen kezelhető, elfér egy jókora kabátzsebben – ki ne lépünk nélküle az ajtón!⁵ Majdnem olyan, mint az igazi.

Majdnem, de mégsem egészen. Ebből a szentírásból hiányzik az állandóság. Az ELT* iparnak és a mítoszgyártó gépezetnek ez a terméke rendkívül mulékony. Valószínűleg semmi sem olyan rövid életű, mint a trivialitás, s ez alapvetően lerövidíti az LDELIC élettartamát.

Így aztán két, meglehet, kellemetlen következménnyel is szembe kell néznünk.

Kereskedelmi megfontolások

Az első kereskedelmi jellegű, és a piacpszichológiával függ össze.

Ha egyszer már a fogyasztót hatalmába kerítette az a hamis biztonságérzet, amely az LDELIC-ből mint pszeudobennszülöttből sugárzik, az LDELIC-ből, amely a testi valójában megjelenő bennszülöttnél jóval szerényebben telepszik rá az ember íróasztalára, akkor minden esély megvan rá, hogy az illető kapva kap e biztonságérzetet növelő kiadvány minden felújított kiadásán. És ezt a jó szokását meg is tartja.

Ami azt jelenti, hogy az LDELIC-használat szenvedélyes rabjává vált nem bennszülött tanárok és diákok megbízható megapiaca jön létre. Vegyük hozzá ehhez a már így is jelentős piachoz a hazájukból elköltözött bennszülötteket, akik szeretnének bizonyosságot nyerni arról, hogy bennszülött fejük még mindig az igazi. És aztán ott van a híg angol beszélő, akinek esetenként fel kell ütnie az LDELIC-t, ha a folyékony angol beszéd iránti csillapíthatatlan szomjúságát szappanopera-jártassággal kívánja oltani.

Mindent egybevéve, van tehát egy erősen romlandó, ám végtelen fogyasztói étvágyat gerjesztő termékünk, amely folyamatosan generálja a fogyasztói szükségletet önmaga iránt, és ugyanakkor persze a kiadói bevételt is.

* ELT: English Language Teaching = angolnyelv-tanítás.

Szakmai megfontolások

Most vizsgáljuk meg a folyamat hatását a változatosság kedvéért szakmai szempontból. Ez a második, potenciálisan jóval súlyosabb veszélyekkel fenyegető aspektus.

Itt azokról az előfeltevésekről van szó, amelyek arra vonatkoznak, hogy az LDELCH-hez hasonló szótáraknak milyen szerepük lehet a tanulási folyamatokban, milyen oktatási-képzési értékkel bírnak, és kiknek a számára. De ezen túlmenően, nézetem szerint itt olyan alapfogalmakról is szó van, hogy mi az ELT, illetve hogy minek kellene lennie. És ez aztán, a maga részéről, felveti az önbecsülés, illetve az önbizalomhiány pszichológiai kérdéseit. Hogy miként szentségesül az, ami tudásnak számít; hogy miként mitologizálódik a folyékony anyanyelvi beszéd. Az angol nyelv haladó használójának – ideértve a nem bennszülött tanárokat is – a folyékony beszéddel és identitásukkal kapcsolatos bizonytalanságát, úgy tűnik, ez a szótár nem eloszlatja, hanem csak még jobban megnöveli.

Előírás

Folyékony anyanyelvi beszéd

Ha az LDELCH ismertetőfüzetének a folyékony anyanyelvi beszédre vonatkozó kitételeiből levonjuk a megfelelő logikai következtetést, akkor oda jutunk, hogy már a folyékony anyanyelvi beszéd megközelítésére irányuló törekvés is csupán szárnalmas kísérlet lehet a „kivülálló” részéről. A buzgó angломánok számára – akik óriási erőfeszítést fordítanak arra, hogy elsajátítsák a „folyékony beszédnek” azokat az elemeit, amelyek segítségével felkelthetik a bennszülött beszélő illúzióját – igen könnyen kiderülhet, hogy olyan, fáradságosan megszerzett (noha másodkézből kapott) ismeretanyagra támaszkodnak, amely igen hamar elavulhat, érvényét veszítheti. Ami viszont inkább eltávolítja beszédüket a bennszülött beszélőétől, semmint közelítené hozzá.

Az ELT királyi családja

Az is világos, hogy az ELT még egy újabb lépéssel távolodott el a professzionizmustól: annak tudása és tanítása, hogy mit jelenthet a *Coronation Street* („Koronázási út” – angol tévésorozat címe), sem nem nyelvészeti, sem nem pedagógiai kompetencia kérdése. De nem is a felkészültségé, a gyakorlaté vagy a képzettségé. Öröklési kérdéssé válik: azon alapul, hogy valaki beleszületik-e a folyékony beszédnek kedvező körülmények közé vagy sem. Úgy, mint a királyi családba, az ember egyszerűen beleszületik a folyékonyságba.⁶ De még ez sem elég. Benne kell maradni, lojális tagjaként kell viselkedni, megmerítvén királyi személyünket egy olyan felhalmozódó „tudásban”, amely esetleges, nyilvánvalóan szubkultúrához kötött, és egyébként nincs feltétlenül különleges értéke.

A lelkiismeretes ELT-tanár és -diák legrosszabb félelmeit látja beigazolódni. Nem csupán arról van szó, hogy a „bennszülöttszerű” folyékonyság elérése sziszifuszi küzdelemnek látszik, melynek se vége, se hossza, hanem arról, hogy ez az illékony fogalom (Rampton, 1990) és ez a (királyi) légvár a hasonlóképpen illékony bennszülött beszélőn kívül senki számára nem megközelíthető.

Királyi folyékonyság

A folyékony beszéd tehát a nem bennszülött koponyák számára nem sajátítható el, nem őrizhető meg. A folyékonyság, ebben a középkori, arisztokratikus meghatározásban, nem „tulajdonítható el”, ha úgy tetszik, a bennszülött beszélőtől. Örökre a Benn-

szülött Beszélő privilégiuma, születési előjoga marad (Phillipson, 1992; Widdowson, 1992). E „királyi folyékonyság” tartalmát csupán az LDELIC-ben szemrevételezhetjük időnként, mint a Hampton Courtot és a windsori kastélyt. Végső összegzésben, ha elfogadjuk a folyékonyságnak ezt a Longman⁷ által ajánlott meghatározását, akkor egyetlen lehetőség marad – akár tetszik, akár nem – a folyékonyságra áhítozó lelkiismeretes ELT-diák és a nem bennszülött tanár számára.

Ez a forгатókönyv azt jelenti, hogy a tanuló, legyen bármilyen haladó szinten is, a bennszülöttbeszélő-skalpok gyűjtéséhez hasonló stratégiákra kényszerül. Ennél még mindig jobb, ha előfizet az LDELIC köteteinek (végtelen) sorozatára, amely a bennszülött fej üdvös pótlékaként ajánlja magát. És mindig lesz egy még újabb, teljesen átdolgozott kiadás, amely után ácsingózhatunk, hogy tovább olajozza folyékonyságunkat.

De valóban ez a folyékony, anyanyelvi szintű beszéd lényege?

Leírás

A paradoxon

Az LDELIC a haladó szinten lévő diákokat célozza meg; a szótár garantálja, „*hogy valamennyi meghatározás könnyen érthető*”.⁸ Nos, érdemes megfontolnunk ezzel kapcsolatban azt, hogy az előíró jelleg mennyire fér össze a munka leíró jellegével.⁹ Mivel a diákok számára készített szótárnak egyszerű, közvetlen és felhasználóbarát nyelvezetet kell használnia, ezért nyelvét ez az előíró jelleg határozza meg, s ennek így is kell lennie.

Azonban, amint a szótár nevének betűszavában szereplő C jelzi, az LDELIC egyszerűs mind a kultúra szótára is. Csakhogy a kultúra egyáltalán nem valami könnyen meghatározható, egyszerű fogalom. Épp ellenkezőleg, „*az angol nyelv két-három legbonnyolultabb szavának egyike... főként azért, mert ma már számos, egymástól jól megkülönböztethető tudományos diszciplína és egymással összeegyeztethetetlen gondolkodási rendszerben használják alapvető fogalmak jelölésére*” (Williams, 1983:87). Mindazonáltal valószínűleg megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy bármi legyen is, sokoldalú jelentések és finom eltérések komplex világait képviseli.

Mármint lehetséges-e a könnyed egyszerűség előíró követelményét és a rétegezett komplexitás leíró tartalmát valaha is sikeresen összhangba hozni a nyelv szintjén? A diákok számára készült, szótárba oltott enciklopédia hogyan lehet képes arra, hogy kezelje a nyelv, a megismerés és a kultúra rendkívül komplex kölcsönviszonyát?

Válogatási szempontok

Ám nem csupán a finom részletek tűnnek némileg problematikusnak az LDELIC-ben. Bizonyos problémák, nézetem szerint, a válogatási szempontokkal függnek össze (Summers, 1991).

Az ember eltöprenghet például azon, hogy az angol nyelvnek és kultúrának ebben a szótárában miért szerepel Szaddam Husszejn, és miért hiányzik belőle Salman Rushdie brit író, noha a „fatwa” kifejezés az ő SATANIC VERSES (SÁTÁNI VERSEK) című regényének köszönhetően lett az angol szókészlet része?

„Hampstead” bekerült az LDELIC-be, de „St. John’s Wood” nem, számos híres művész és író lakóhelye: itt működött a Beatlesről híressé vált Abbey Road lemezstúdió (amely nem szerepel az LDELIC-ben), és amelyet sok külföldi látogató (potenciális

I.DELC-vásárló!) is felkeres, és itt található természetesen a Lord's is, a krikett otthona, főhadiszállása, „a legfontosabb krikettpálya egész Nagy-Britanniában” (LDEL, 1992), az angol kultúra egyik leghathatósabb szimbóluma. Sainsbury's, Waitrose, Body Shop igen – Holland and Barrett, Ikea, Cranks – nem. Fekete hétfő igen – Fekete szerda (amely megtörte a font árfolyamát) nem. Érdemes eltűnődni rajta, hogy mennyire megbízható az a válogatási szempont, amely bevonja Boulezt, Brittent és Schubertet, de Bartókot, Berget és Schönberget nem. Hogy lehet, hogy Penguin és Virago címszavak, de Longman nem?

Ha se Hegel, se Heidegger nem kerül be a szótárba, megértem; ha mindkettőjük kimarad, nem szólnék egy szót sem. De mi indokolja, hogy Hegel benne van, Heidegger viszont nincs? És vajon milyen informatív vagy pedagógiai, nyelvészeti vagy kulturális értéket képvisel az angol nyelv tanulói számára annak tudása, hogy Hegel három (!) keresztneve „Georg Wilhelm Friedrich”? Míg a népszerű brit történész, A. J. P. Taylor csupán keresztneveinek kezdőbetűivel szerepel, amit azonban csak Taylor kortárs honfitársai – akik rendszerint csak kezdőbetűivel emlegették – fognak értékelni; a nem bennszülött szótárhasználó nem érti majd e következtetlenség okát. Nem lett volna-e kulturálisan helyénvaló jelezni, akármilyen röviden is, hogy a hegelianizmusnak a dolgok dialektikus látásához van köze? Vagy nem lehetett volna-e ellátni a „*dialektika*” címszóra történő keresztthivatkozással, ahol egyébként Hegel neve említésre kerül?

Az LDEL címszavainak változatossága valóban egyedülálló és lenyűgöző. És mégis, természetesen, rengeteg olyan szó van, amelyet az ember hiába keres, ha az LDEL alapján, mégpedig – ahogyan azt a népszerűsítő füzet ajánlja – „a sorok között olvasva” akar tájékozódni. Csak hogy néhányat említsünk: *DHL* és *Swiftair*, *low boy* és *canterbury*, *piros pozsgák* és *digitális szex*, *BBS*, *Mókuciszalagok* és *Kamillabotrány*.¹⁰ És eltöprenghetünk azon, hogy például ez a két utóbbi kifejezés nemrégiben mennyire elurulta az angol nyelvű média minden formáját, a bennszülött beszélők igen részletesen megtárgyalták és viccekben dolgozták fel őket. Mármint ismernie kell-e az embernek ezeket a kifejezéseket ahhoz, hogy értékelni tudja a vicceket és a kapcsolódó hivatkozásokat? Természetesen igen. Ám vajon ez egyszersmind a folyékony angol anyanyelvi szintű beszéd kritériuma is egyben? Ha igen, akkor nincs szerencsénk – ezek nem szerepelnek az LDEL által képviselt bennszülött beszélő fejében.

A magyarázatok nyelvezete valóban egyszerű és könnyen érthető. S az is igaz, hogy a Longman DELC alkotógárdája különösen képlékeny történelmi időszakban dolgozott, amikor úgyszólván mindennap a földrajzi határok felrajzolásának és újjárajzolásának lehettünk tanúi, ami rendkívül munkaigényes és keresztthivatkozásokkal terhes következményekkel járt a szótárkészítők számára, legyen a folyamat mégoly komputerizált is. Rendkívül nehéz lehetett mindezzel megbirkózni – nem csoda, ha a szócikkek időnként kevésbé informatívak, mint amilyenek lehetnének. Például: „*Moszkva a volt Szovjetunió fővárosa...*”, de arról nem történik említés, hogy Moszkva pillanatnyilag Oroszország fővárosa és a FÁK része.

Mégis, kinek az előítélete?

Az LDEL bonyolult, „interdiszciplináris” műfajt választott magának: részben szótár, részben enciklopédia. Ez felveti az értékelő kommentárok elvi kérdését – illetve a különböző címszavak következtelen kezelésének problémáját. Audrey Hepburn miért „*kiemelkedő szépségű színésznő*”, míg Katherine Hepburn egyszerűen csak „*egy amerikai*

színész”)? És ki vállalta magára, hogy úgy értékeli Prágát, mint „Csehszlovákia [már el is évült, innen a »volt« feltétlenül hiányzik] fővárosát, kikötőt és ipari központot, sok gyönyörű épülettel”, és Bécsset, mint „Ausztria fővárosát, amely zenei és kulturális központként híres”?¹¹ Éles kontrasztban ezzel a két értékelő címszóval, Budapest nyilvánvalóan se nem gyönyörű, se nem híres mint zenei és kulturális központ, legalábbis a Longman szótár készítői szemében. Egyszerűen „Magyarország fővárosa és legnagyobb települése, a Duna partján” – tényszerű, földrajzi leírás, értékítélet nélkül. Az LDELIC milliós olvasóközönségének nemzedékei juthatnak az információközlésnek ebből a módjából arra a következtetésre például, hogy Bécsről és Prágáról érdekesebb többet megtudni, és meglátogatni, mint Budapestet.

Az azonos kategóriák – hasonló nagyságú és jelentőségű közép-európai fővárosok – címszavainak összehasonlítása érdekes betekintést nyújthat a szótárkészítők előítéleteibe. Magyarázható volna a dolog a szótárkészítők által használt komputerizált adatbázissal is. Csakhogy a komputerizált adatbázist a szótárkészítők választották; hogy végül is mit táplálnak be a komputerbe mint hivatkozási alapot, azt voltaképpen az határozza meg, hogy ők miként vélekednek az angol kultúráról. Ha vélekedésük elfogadható, akkor az LDELIC a maga részéről azt tükrözi, hogy az „angol kultúra” miként tekinti ezeket a városokat, a hozzájuk tartozó kultúrák „szívét” és implicite az ott élő embereket is. De bárhogyan álljon is a dolog, a következtetlenség és a diszkrimináció problémája fennmarad, és az ebből következő kérdés nyilvánvaló: kinek az értékítéleteit fogják a szótár használói potenciálisan asszimilálni és terjeszteni a bennszülött folyékonyág elsajátítására irányuló fáradhatatlan törekvéseik közepette? Melyek lesznek vajon a széles körben használt „angol előítéletek bibliájának” hosszú távú implikációi, minden kiegyensúlyozás és kontextus nélkül?

Ahelyett azonban, hogy az angolok miként látnak másokat, nézzük most meg, hogy miként látják önmagukat az LDELIC tükrében. Az ulsteri unionisták terminust az ember megtalálja a szótárban, de az ellenügy képviselőit, amely olyannyira prominens Írországbán és releváns az angol kultúra számára: az ír nacionalistákat nem. A „Falls Road” szerepel mint katolikus környék, de nem kellene-e ennek a politikai jelentését – tudniillik, hogy a Falls Road az ír nacionalizmus melegágya Észak-Írországbán – is említeni a szótár használói számára, hogy helyesen értelmezhesék a címszót? Ugyanígy, a „Shankhill Road” címszónál sem történik említés a szimbolikus tartalomról: hogy ez a protestánsok, a munkásosztály fészke. Az angol kultúra e két jelentős területére vonatkozó címszavak úgyszólván szó szerint megegyeznek, mintha csak a lehetséges bírálatnak akarnák elejét venni. Úgyszólván szó szerint... kivéve, hogy a katolicizmus említésre kerül, a protestantizmus nem, s arról sem esik szó, hogy az utóbbi munkások lakta környék. A kérdés mármint: hogyan lehetséges ezeknek az angol kultúrára vonatkozó címszavaknak bármiféle értelmes interpretálása ennyire véletlenszerűen hiányos információk alapján? Az „olvasás a sorok között” vajon nem az ilyen információdarabok közötti kölcsönviszony felderítése? Bármiféle szintű megértés nem az agyban elszigetelten tárolt információk egymásra vonatkoztatása? Ezeket a tételeket feltétlenül egymásra, illetve a hozzájuk tartozó paradigmákra kellett volna vonatkoztatni (unionisták és nacionalisták, UDA, UVF és UFF).*

Az ulsteri unionizmus Észak-Írországhoz kapcsolt kontextusban definiált, de nincs

* UDA – Ulster Defence Association; UVF – Ulster Volunteer Force; UFF – Ulster Freedom Fighters: az IRA-val szemben álló, törvényen kívüli, félkatonai szervezetek.

ennek megfelelő szócikk a nacionalizmusról vagy az ír nacionalizmusról Észak-Írországgal és a katolikus közösséggel kapcsolatban. A „*nacionalizmus*” és „*nacionalista*” címszavak felsorolják a walesi, skót, baszk és kínai nacionalizmust, de súlyosan hallgatnak az ír nacionalizmusról. Vajon ez nem tekinthető a brit kultúra enyhe fertőtlenítésének, amely kultúrában, ha valaki véletlenül ott hagy egy csomagot a metróban, akkor ahhoz nagy valószínűséggel a biztonsági rendőrökön kívül senki nem mer hozzányúl, mert a csomag nacionalista bombát rejthet magában?

Hogy képesek legyünk egy kultúra sorai között olvasni, ehhez nem elég tudnunk, hogy ki Maradona, Madonna és a Madonna. Amikor annak kell utánanéznünk, hogy kik ezek a kulturáliskultusz-figurák, akkor attól bizonyára nem leszünk inkább részei az adott kultúrának. És voltaképpen, ha olyasminek kell utánanéznünk a szótárban, ami a célközösség számára magától értetődő, ez csak a szótárhasználó elidegenedettségerzését erősítheti meg. A szótár segítségével történő szövegdekódolás folyamata azt az érzést keltheti, hogy az ember kívülállóként viszonyul ahhoz a kultúrához, amelyben ezek a címszavak fontos jelentést hordoznak. És még ha megértjük is a jelentést önmagában, ez még korántsem jelenti a dekódolási folyamat végét. Hogy a voltaképeni üzenethez is hozzáférjünk, ehhez arra is nyilvánvalóan képesnek kell lennünk, hogy értékeljük, milyen értékelési tartomány kapcsolódik hozzájuk – például helyeslő vagy rosszalló?

Végkövetkeztetés

A jelen írásban előadott aggályok fenntartása mellett is az LDELFC kétségkívül igen érdekes olvasmány, és jóval többször magával ragadó, mint irritáló. Amikor legjobb formáját nyújtja, akkor a kortárs népszerű szimbólumok, mitológiák és, igen, trivialitások és mulandóságok szórakoztató enciklopédiája.

Előítélet és trivialitástár

Nézetem szerint mindjárt elsőre ezt a célt kellett volna kitűznie maga elé, ahelyett, hogy megpróbáljon valami olyasmi lenni, ami nem tud, és olyan minőségeket tulajdonítani magának, amelyek elméletileg olyannyira megkérdőjelezhetők. Egyszerűen annak kellene árulni, ami, és amiben a legjobb. Így is kellene piacra dobni és hirdetni, például, mint „Az angol népszerű kultúra enciklopédiája”. Vagy: „Nélkülözhetetlen trivialitástár az ELT számára”. Vagy még inkább: „Az anglocentrizmus Longman szótára”!? Közelebb lehetne a valósághoz, kezelhetőbb méretű és könnyebben felfrissíthető. (És talán jobban eladható?)

Egy ilyen termék nemhogy csökkentené, de éppenséggel növelné kiadója tekintélyét. Ez különösképpen igaz, ha tekintetbe vesszük, hogy a szótár „szíve mélyén” lakozó ötlet valóban újszerű, fantáziadús és meglehetősen vakmerő.

Az eredeti ötlet valójában annyira kiváló és annyira kézenfekvő, hogy az ember nem is igen érti, miért nem próbálkoztak már meg ezzel korábban is – más kiadók hasonló kiadványaira biztos számíthatunk. A Longman céget tehát elismerés illeti a bátor ötletért, azért, hogy felkavarta az ELT egyébként csendes szunnyadó állóvizét, azáltal, hogy felismert egy szükségletet, és vállalta a kockázatot, hogy megpróbálja kielégíteni azt.

Mindazonáltal, a fentebb előadott igen fontos elméleti és gyakorlati problémák továbbra is fennállnak, s talán komoly megfontolást igényelnének a második kiadás szempontjából, ami nyilvánvalóan már készül. Miért kell egy kiváló ötletet aránytala-

nul felfűjni és hamis cégér alatt árulni? Miért ingadozik a színvonal, és mi az oka a következetlenségeknek? A nőkből álló képszerkesztőcsoport képanyagában miért dominálnak olyan erősen a férfiak? És így tovább... De ami a legfontosabb: miért nem kíméltek meg bennünket a bennszülött beszélő fejének és az angol nyelv szívének ideológiájától a szótár népszerűsítésének forgatagában? Erre lehet a rövid válasz az, hogy Longman valóban tudja, miként hatolhat el olyan olvasóközönséghez, amelyről más szótárak csak álmodoznak: úgy, hogy kihasználja az önbizalomhiányból és elméleti többértelműségből fakadó (tév)képzeteket.

A kimerítő választ viszont a jelen írásban érintett kérdéskörök, nevezetesen az anyanyelvi folyékonyság, a kultúra és a bennszülött beszélő mivolt, komplex kölcsönviszonyának körütekintő nyilvános vitája hozhatja meg.

Jegyzetek

Szeretném kifejezni köszönetemet az Institute of Education, University of London Kutatócsoportjának és H. G. Widdowsonnak az írásomban érintett témákkal kapcsolatos eszmecseréért. Úgyszintén hálás vagyok a LONGMAN DICTIONARY OF ENGLISH LANGUAGE AND CULTURE kiadójának, Adam Gadsbynek, aki igen készségesen segített az LDELCL-re vonatkozó kérdéseim megválaszolásában.

1. Utalás az ANGOL NYELV ÉS KULTÚRA SZÓTÁRÁ-RÓL (DICTIONARY OF ENGLISH LANGUAGE AND CULTURE) kiadott Longman ismertetőfüzet megfogalmazására.

2. Szerzői allúzió a LONGMAN SZÓTÁR címszavai között is megtalálható holland Heineken sörgyártó cég hirdetésének szövegére: „*Heineken. A sör, amely azokat a zsigereket is átjárja, amelyeket más sörök képtelenek megérinteni.*” (LDELCL, 1992. 613. o.)

3. L. 1.

4. Az LDELCL azt állítja magáról, hogy „*a haladó szintre eljutott diákok számára átfogó magyarázatát nyújtja mindazoknak a kulturális allúzióknak és kapcsolódó jelentéstartalmaknak, amelyek szükségesek a folyékony angol beszéd elsajátításához*” (LDELCL ismertetőfüzet). Ebből az állításból pedig az következik, hogy a folyékony beszéd szintjére nem érhetünk el a célnyelv teljes, átfogó megértése és ismerete – sőt talán eleven illúziójának felkeltése – nélkül.

5. Utalás az American Express hitelkártya jel-

mondatára, amely szintén bekerült az LDELCL-be.

6. A brit közvélemény sajátos, szeret-nem szeret viszonya a királyi családhoz engem némileg az FLT bennszülött (jelesül brit) és nem bennszülött tanárai közötti viszony minőségére emlékeztet. Ezzel a kérdéssel részletesebben egy másik írásomban foglalkozom.

7. L. 1.

8. L. 1.

9. Szóbeli közlés: Ez a kérdéskör a Londoni Egyetem Oktatási Intézete kutatócsoportjának megbeszélésén hangsúlyosan felmerült.

10. Azoknak az olvasóknak a kedvéért, akik néhány lépéssel közelebb akarnak jutni a „folyékonyasághoz”, íme a kifejezések magyarázata:

DHL és Swiftair: expressz postai szolgáltatók, főként üzleti célokból, tengerentúli csomagküldésre használják őket. A DHL a legnagyobb nemzetközi magán csomagküldő társaság, és általában másnapra házhoz szállítja a küldeményt; a Swiftair a Brit Királyi Posta része;

low boy és canterbury: bútorok – fiókos asztalka és kotta-, újságszekrény;

apple cheeks (piros pozsgák): a *The Sunday Times* szerint Soros Györgynek (a magyar származású amerikai üzletembernek) van pirospozsgás arca;

digital sex: a brit állami egészségügyi szervezet (NHS) felvilágosító kiadványa szerint ez az új-

jakkal vagy lábujjakkal gyakorolt szex egyik formája, amely hozzájárulhat az AIDS terjedéséhez;

BBS: Bulletin Board System – komputerizált adatbázisrendszer, amelyről és amelyre üzenetek és adatok hívhatók le, illetve küldhetők modemeken keresztül;

Squidgy tapes (Mókuci szalagok): Diana walesi hercegnő és állítólagos közeli férfiismerőse

között lefolytatott intim telefonbeszélgetés állítólagos felvétele, amelyen az illető férfi mókucinak nevezi Dianát;

Camillagate: Károly walesi herceg és állítólagos közeli nőismerőse, Camilla között lefolytatott intim telefonbeszélgetés állítólagos felvétele.

11. Kiemelések és zárójeles kiemelések tőlem.
– A. Zs.

Irodalom

- Ardó, Zs. 1992. PROFESSIONAL STATUS AND THE STATUS OF THE PROFESSION. Kézirat.
- Bowers, R. 1992. MEMORIES, METAPHORS, MAXIMS AND MYTHS: LANGUAGE LEARNING AND CULTURAL AWARENESS. *ELT Journal*, 46/1. 29–38. o.
- Ferguson, C. 1982. FOREWORD és Kachru, B.: MEANING IN DEVIATION: TOWARD UNDERSTANDING NON-NATIVE ENGLISH TEXTS. In: THE OTHER TONGUE: ENGLISH ACROSS CULTURES. (Ed. B. Kachru.) Oxford, Pergamon.
- Greenbaum, S. 1990. STANDARD ENGLISH AND THE INTERNATIONAL CORPUS OF ENGLISH. *World Englishes*, 9/1. 79–83. o.
- Illés, É. 1991. CORRESPONDENCE. *ELT Journal*, 45/1. 87. o.
- Longman ELT, LONGMAN CORPUS NETWORK. Tájékoztató szöveg.
- Longman Dictionaries. 1992. LONGMAN DICTIONARY OF ENGLISH LANGUAGE AND CULTURE. Tájékoztató szöveg.
- Phillipson, R. 1992. ELT: THE NATIVE SPEAKER'S BURDEN? *ELT Journal*, 46/1. 12–19. o.
- Rampton, M. B. H. 1990. DISPLACING THE „NATIVE SPEAKER”: EXPERTISE, AFFILIATION, AND INHERITANCE. *ELT Journal*, 44/2. 97–101. o.
- Summers, D. 1991. LONGMAN/LANCASTER ENGLISH LANGUAGE CORPUS: CRITERIA AND DESIGN. Longman. Kézirat.
- Widdowson, H. G. 1992. ELT AND EL TEACHERS: MATTERS ARISING. *ELT Journal*, 46/4. 333–338. o.
- Williams, R. 1983. Keywords, Flamingo.

Lászlóffy Aladár

LA MAYONNAISE

Még mindig ingerel: csak tréfa volt
és közben zsongott, táncolt és dalolt,
pofáját tömte s pofázott a plebsz
a vár alatt, majd romjai felett?
Itt táboroz már minden rációs,
mi később lesz csak koncentrációs.
Nézd csak e bulvár fedte helyeket:
árkokban égették a fejeket...!
Most hallom, hogy az „arisztokraták”,
kiket meglincselt az a sok galád,
nyolc százalékban voltak nemesek!
Az átverés mindenképp megesett.
A Bastille helyén kecses oszlop áll:
Párizsban úgyis mindent megtalál,
ki precedenseket gyűjt és keres,
a lámpa és a lepedő veres,
csak ki-kiüt az igazság alól
a veszett vérben ázott trikolór,
mint szűk szoknya Yvette-en és Katin,
az emberiség aszott bájain
úgy feszül Katyn, Musa Dagh, Gulág,
s a szegényembert húzza csak az ág,
kiderül, nem is vicces mese, te,
a rátóti legények esete:
a jobb vagy bal zsebükbe nyúló kéz
ügyébe tökmag helyett majonéz.
Sok múltáb, műmell, műüzé között
valódi baj ürügybe öltözött
s már nagyon ingerlő, ahogy Kain
jó wehrmachtos allonzanfant-jain
ott masíroz a pozitív Nyugat –
s a sok vak eb más karavánt ugat.

Hubai Péter

A KERESZTÉNYSÉG DIADALÁNAK OKAIRÓL EGYIPTOMBAN

Tentamen¹

„Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur. Die Einheit von Religion und Kultur als Einheit von unbedingtem Sinn-Gehalt und bedingter Sinn-Form ist das wesensmäßige Verhältnis beider.”
 („A kultúra a vallás kifejezési formája és a vallás a kultúra tartalma. A kettő lényegi viszonya: a vallás és a kultúra egy-sége mint a feltétlen értelem-tartalom és a feltételes értelem-forma egysége.”)
 (Paul Tillich)²

Az ősi egyiptomi vallás (legalábbis annak kései, római kori formája) és a formálódó kereszténység a Kr. u. II. századtól már egzakt módon bizonyíthatóan egymás mellett van jelen Egyiptomban. Az a két-három évszázad, ami a kereszténység diadaláig még eltelik, a kat' exochén vallási választás ideje. Az *individuum* számára kínálta a lehetőség, ahol választania egzisztenciális kényszer: melyik legyen az a vallás, amelyben éljek? Ezt követheti egy második kérdés: miért?

Az egyiptológia másfél évszázada alatt több kiváló vallástudományi munka született, leginkább fenomenológiai jellegűek. A korszaknak vannak jó eseménytörténeti összefoglalói is. Ami azonban még nem született meg, az egy megértő egyiptomi vallástörténet, amelynek véleményem szerint meg kell majd próbálnia felcselezni a fenti *miért*ekre is.

A két vallás küzdelmének végeredményét a történelemből ma már ismerjük. Ám nem tudjuk, hogy miért vált kereszténnyé a felső-egyiptomi fellah, mi motiválta a nagy hírű philae-i templom papját, hogyan értelmezte saját helyzetét az ősi tradíciójú memphiszi teológus. Tisztában vagyok azzal, hogy ha ma állna elém egy egyiptomi, s nem volna a másfél évezredes távolság, e *miért* megválaszolása akkor is problematikus lenne. Ezért, amit nyújtani tudok, az tentatív. Megnehezíti a válaszadást, hogy azon kevesek, akik e világnézeti döntés mértékére eddig feleletet próbáltak adni, maguk mind a győztes keresztény kultúrkörből jöttek, esetleg hitvalló keresztények is voltak, s magyarázatukat ez befolyásolhatta.

Kísérletek

Az általam ismert válaszok közül az egyik kifejezetten dogmatikus: „...a kereszténységnek a belső igazsága megadta azt a belső méltóságot, egyenességet, szilárdságot, komolyságot és erőt, amelyet vetélytársainál éppenséggel hiába keresnénk” (Newman). E történeti szempontból reflektálatlan, idealizált kép a vallástörténetet aligha elégti ki. Egy másik lehetséges

magyarázat a vulgármarxizmusnak az a felfogása, hogy az egyre magasabb társadalmi formációkhoz a nekik megfelelő egyre magasabb rendű vallások társulnak. Ez a nézet talán Fr. Engels BRUNO BAUER ÉS AZ ŐSKERESZTÉNYSÉG című – egyébként sokkal árnyaltabb – tanulmányára nyúlhat vissza. A harmadik véleményt egy vallástörténész, Johannes Leipoldt példázza,³ szerinte az ókori vallások missziós sikereihez döntő mértékben azok etikai szintje járult hozzá. Legmagasabban áll a kereszténység, aztán jön a zsidóság, ez alatt következik az Ízisz-vallás, majd egy még lejjebb levő szinten a görög misztériumok és Mithrasz, aztán a frigiaiak stb. Az etikai magasabbrendűség gondolata Augustinusig (DE CIVITATE II. 13.) követhető vissza.

Mivel mindhárom megközelítés egy, a vallások világában nem működő és csak félreértéseket szülő evolúciós dogmára épül,⁴ más irányban próbálok kutatni. Ismeretes egy olyan válasz is, miszerint a szociális kérdések iránt sokkal fogékonyabb kereszténység győzte volna le az erre lényegesen kevésbé érzékeny antik vallásokat. Ugyanennek a tételnek egy másik megfogalmazása az, hogy a szociálisan jobban rászorult rétegek (alsóbb osztályok, proletárok, szociálisan integrálatlanok, jogfosztottak – a mindenkori terminológia szerint) fogékonyabbak lettek volna a kereszténység evangéliuma iránt, mint az elit.⁵ E marxista jellegű megközelítés legmodernebb formájában is jellegzetesen XIX. századi marad. A vallást egy karitatív társadalmi intézményre redukálja, mintha olyan alapvető – egymástól is távol álló – tényezőknek, mint vallásos élmény, mítosz, kultusz, antropológia, eszkatológia, szoteriológia, dogmatika stb. semmi funkciójuk nem volna. E hipotézist a történeti tények sem igazolják,⁶ ugyanakkor adós marad annak megválaszolásával, hogy a szociálisan integrálatlanok miért nem maradtak meg az ősi tradíciójú (s ezért szociálisan megtartó) vallások híveiként, s alkottak e kereteken belül karitatív segélyszervezetet (megtakarítva maguknak az üldöztetéseket is), valamint arra sem ad feleletet, hogy az elit – ha némi késéssel is – miért veszi föl a proletariátus vallását, a kereszténységet. Vannak, akik kiinduló kérdésünkkel kapcsolatban a kereszténység monoteista jellegét emelik ki, szemben az egyiptomi vallás politeizmusával. E megközelítést két okból nem tartom adekvátnak: egyrészt (történetileg) szerintem egy egyiptomi fellahot, akinek ősei háromcezer évig nagyon jól megvoltak az isteneikkel, ez igazán nem vonzott (sőt a monoteizmus sajátos, korábban ismeretlen vagy nehezen feldolgozható problémákat hozott, mint pl. a theodicaea intenzíválódásának megjelenését), másrészt (vallásfilozófiailag), azt gondolom, magát a politeizmus-monoteizmus problémáját is általában félre szokták érteni, mégpedig leggyakrabban matematikai-numerikus kérdésként.⁷

Talán közelebb jutunk a kérdés megértéséhez, ha a Mediterraneumban a kereszténység konkurensiként megjelenő vallásokra gondolunk. Renan még azt írta: „*El lehet mondani, ha a kereszténységet valami halálos betegség megakasztotta volna növekedésében, a világ mithraista lett volna.*”⁸ S noha Vidman kutatásai ellentmondanak Renannak, mert meggyőzően igazolták, hogy a Kr. u. III–IV. században Ízisz és Szarapisz népszerűbbek voltak, mint Mithrasz,⁹ kérdésfelvetése megmarad. Ezeknek az isteneknek a sikerét az eddigi kutatás főképp abban látta, hogy a görög és római istenekkel ellentétben ők a *heimarmenē* fölött álltak, s az istenség mint *sōtēr* került közel az egyes emberhez.

„*Megjöttél végre, Lucius, a Békesség kikötőjébe, az Irgalmasság oltárához, miután a sok és sokféle nyomoriságot, a Balsors rettentő csapásait átszenvedted, s annyi írtózatot vihar hányt-vetett összevissza. Nem segített rajtad származásod, sem rangod, sem tudományod... – ...azoknak*

ellenében, akiknek életét a felséges istennő a maga szolgálatára rendelte, semmi ereje sincs a balsorsnak.” (Apuleius: METAMORPHOSES IX. 15.)

Ám a történelem azt mutatja, hogy Ízisz vallása, amely a III–IV. században komoly vetélytársa volt a kereszténységnek Európában, éppen ugyanebben az időben otthon veszít csatát, s ezért azt a fenti magyarázatot, hogy Ízisz a Sors ura, nem tekinthetjük kielégítőnek, mert hisz egyfelől Krisztus is ugyanígy jelenik meg,¹⁰ másfelől az a tény, hogy Ízisz e küzdelemben alulmaradt, arra utal, hogy a *heimarmenē* fölötti hatalma nem volt elégséges ahhoz, hogy befolyását, sőt hatalmát megtarthassa.

Miért üresedett ki az egyiptomi vallás?

Visszatérve kiindulópontunkhoz talán pozitív válasszal kecsegtet, ha kérdésünket egyszerűen megfordítjuk. *A kereszténység diadalát történetileg az tette lehetővé – nem kauzális, hanem időrendi viszonyról beszélek –, hogy az ősi egyiptomi vallás egy hosszú, több mint ezeréves válságos periódus után belső kiüresedésének olyan fokára jutott, hogy az egzisztenciális vákuum feltölthettség, tartalom után kiáltott.* Következésképpen nem a kereszténység propriumára fogunk rákérdezni, mert témánkhoz nem a keresztény dogmatika felől közelítünk, hanem az egyiptomi vallás fő változási tendenciáit szeretnénk megérteni, mert ez készíti elő a talajt a kereszténység számára.

Az államvallásban az egyiptomi fáraók központi, közvetítői feladatát a líbiai vagy núbiai fáraók (Kr. e. 945–715 és 716–656) még természetszerűen vették át, de már a 26. dinasztia (Kr. e. 664–525) reneszánsza után ez sokkal problematikusabb. Kambüszész – ha történetileg nem is igazolhatóan, de az egyiptomi hagyományban mindenestre – az Ápisz bika gyilkosaként, az egyiptomi vallás ellenségeként jelenik meg. A Ptolemaioszok (Kr. e. 332–30) templomépítő és a papsággal kiegyezést kereső valláspolitikájuk ellenére sem tudnak (talán nem is akarnak) új vallási fölvirágzást beindítani, egy a kultúrájuktól idegen kultuszt mesterségesen fönntartani. Ezzel szemben Ptolemaiosz Szótér alatt – legalábbis a kultuszlegenda szerint¹¹ – bevonul Szarapisz, az új hellenisztikus isten (s hozzá valláspolitikai aspirációk társulnak), de ez már a nyilvánvaló vallási válság jele. Aztán az alexandriai tudósoknak és Ízisz külhoni tisztelőinek már csak a reménytelen feladat marad: a halottélesztésnek a neoplatonista allegorizálással való kísérlete. De a leggroteszkebb még csak ekkor jön: az Egyiptomot meghódító római császárok, akik az előző hódítóktól eltérően esetleg lábukat sem teszik be az országba, nyelvüket nem beszélik, hitükről mit sem tudnak, esetleg még üldözik is az Ízisz-vallást – Tiberius például Paulina és Mundus botránya után Rómából kitiltja Ízisz tiszteletét, az istennő szobrát a Tiberisbe vetik –, ez a fáraó jelenik meg a templomfalakon fáraói ornátusban, s ő mutat be áldozatot az egyiptomi isteneknek. A legutolsó időkben már csak üres kartusok vagy a pr^{cs} (= fáraó) felirat szerepel személyük mellett. Az egyik utolsó római császár, aki még hieroglifákkal írt nevével szerepel (az esznai Hnum-templom, tulajdonképpen pronaosz belső falán), az Decius. Őt követően legutolsónak fennmaradt még Diocletianus (284–305) és Maximianus (286–305) neve egy, a Buchis bikák sírjában talált sztélén.¹² Ám az egyiptomi vallás kiürülésének oka nem magyarázható az idegen uralommal, a (nem is mindig) kedvezőtlen egyházpolitikával. *A belső kiürülésnek belső okai vannak.* Látjuk a pantecisztikus istenek elszaporodását, s ezt is szimptomatikusnak tekintjük. Aszaiszi korban még szépen kivirágzó amulettek gyakorlata a római korra nagyon beszűkül. Az istenek közül Ízisz, Szarapisz (ill. Ozirisz) mellől mintegy kiszorul a triász harmadik tagja, Hórusz, helyére belép Anubisz. Ez azt mutatja, hogy Hórusz személye elhomályosul, másfelől

azonban megnő ugyanezen Hórusz népi kegyességből származó gyermekistenformájának,¹³ Harpokratésznek jelentősége. Ugyanezt a kegyességi irányzatot képviseli a törpeisten, Bész is; a régi nagy istenek közül Thot tisztelete még tartja magát. Nem tekintjük a lassú sorvadás jelének, ami Juvenalistól Lukianoszon át az egyházatyáig mindig gúny céltáblája volt: az állatkultuszt, mert az sui generis egyiptomi vallásosság. Ám a hanyatlás tünetének tartjuk ennek allegorizáló apológiáját, mert az allegorizálás mindig a belső meghasonlás külső megnyilatkozása, annak jelzése, hogy az ősi hagyomány – amit ugyan elvetni nem akarunk – nem fogadható el már oly módon, amint azt régen értettük. Aki a kései templomfeliratok spekulatív aitiológiáit olvassa, s közben a klasszikus korszakok intelmeire vagy a ramesszida kor egyéni kegyességének a vallásos irodalom csúcsaira jutó emlékeire gondol, alighanem ugyanezt a sorvadást, beszűkülést észleli. Amit az egyiptomi vallás hellenisztikus műveltségű szimpatizánsai ebben a korban még látnak: a szigorú rituális szabályok tisztelete és a szigorú etikai normák. A vallástörténész azonban tudja, hogy valamely vallás erős etizálódása a leszálló ág félreismerhetetlen jele. Marad még a halotti kultusz, ami részben még a kopt korszakban is megmarad; s ami a legjellemzőbb a legkésőbbi egyiptomi vallásosságból: a mágia. (Maga a halotti kultusz is döntő mértékben a mágiára támaszkodik.) A sovány végeredmény summája: a neoplatonista filozófiára lepárlódó és mágiává zsugorodó egyiptomi vallásnak veszítenie kellett, mert az előzőt a széles néprétegek nem fogadták el, a mágia pedig a mindenkor a totalitást fölölő igénnyel jelentkező vallásnak csak igen szűk szegmentumát fedi le. E varázserőket működtető démonok behatároltságát Kelszosz (VIII. 60.) jól jellemzi: „...többségük a nemzéssel áll kapcsolatban, a vérhez és a lágy húshoz kötődik... s semmi különbre nem képesek, mint hogy meggyógyítsák a testet, és feltárják a jövőndöt.”

Kozmológiai érdeklődésük csak az istenség fenyegetéséig terjed, s az eszkhatológia, no meg ami a legfontosabb, a szoteriológia (megváltástan) iránt semmilyen szenzibilizálásuk nincsen. A transzcendenciára való illetén érzéketlenség, a pusztá pragmatizmus már rövidebb távon is alááshat egy vallást.

Két vallási típus

S. Morenz,¹⁴ amikor az egyiptomi vallást tipizálja, kultuszvallásként írja le. E kultusz állami kultusz, ágense a fáraó, aki közvetítőként az államért, sőt a kozmosz rendjéért lép föl – ám nem az egyes ember üdvéért.

Ez sokáig nem is jelent problémát, hisz a törzsi és etnikai vallásokba a közösség minden tagja beleszületik, s ezáltal beleszületik abba az üdvállapotba is, melybe egyébként belekeresztenkedni nem lehet. A kultusz feladata az ilyen vallásokban a kozmosz egyensúlyi állapotának fenntartása, a mindennapi káoszba való behullás veszélyének elhárítása.¹⁵

A vallások másik típusánál azonban (ahová a misztériumvallások és a kereszténység is tartozik) az egyén az „üdvnélküliség” (Unheil) állapotába születik bele, s individuálisan kell megtalálnia az üdvösség útját, s majd az így üdvösségre jutottak alkotnak immáron másodlagos, nem vérségi alapon nyugvó közösséget, gyülekezetet, egyházat.

A fáraónak a *restitutio mundiként* végzett kozmikus istentisztelete akkor kezd problémává válni, amikor a hellenizmus korában a társadalom atomizálódik, és az emberek vallásos tapasztalata nem igazolja már azt, hogy üdvállapotba születtek. E központosított kultusz már nem alkalmas az individuális vallásos igény kielégítésére, az egyén-

nek viszont az állami kultusz semmilyen lehetőséget nem ad. Ezért is marad az egyén végül – egyetlen kiútként – mágiára kárhozthatva.

Két nem választott út (*deus absconditus* és a misztika)

Ebben az egzisztenciális vákuumban (V. E. Frankl), amikor Isten jelenléte nem látszik, belső sóvárgásként jelenik meg egy megnyugtató vallási megoldás iránti vágy. Egyiptomban ugyanis teológiai reflexióként nem fogalmazódik meg az önmagát elrejtő Isten, a *deus absconditus* vagy a *Gottesfinsternis* (M. Buber), noha a tapasztalat – amely természetesen egyetemes – megvolt. Több mint két évezreddel korábban Kheti király arra inti fiát, Merikarét, hogy

„Nemzedék nemzedéket követ az emberek között,
míg elrejtőzködik isten, a jellemek ismerője.”
(XI. 3–4)

s nála számonkérőbb hangon jajong Ipuwer (12,5):

„Hol van ő ma? Talán alszik ő? Íme, nem látni hatalmát.”

Izraelben ugyanezt még drasztikusabban vágja Illés Baál papjai képébe: „*Kiáltatok hangosabban, hiszen isten! Talán elmélkedik, vagy félrement, vagy úton van, vagy talán aluszik, és felsejken.*” (1KIR 18,27.)

Természetesen e kínzó tapasztalat már az egyiptomi történelem e korai szakaszában, a Kr. e. III. évezred vége felé is ugyanolyan vallási krízisben fogalmazódott meg, mint amilyet a Krisztus születése előtti és utáni századokban látunk. (Tudjuk, Egyiptom az Amarna és ramesszida korban egy második, nagy vallási krízissel kellett hogy szembenézzen.) Fölvetődik tehát a kérdés itt is: *miért nem került sor valláscserére az 1. Átmeneti Kor után Egyiptomban, hogyan tudták e krízist földolgozni; s miért nem sikerült ugyan-ez a Római Korban?* Erre talán a későbbiekben tudunk valami megoldást kínálni, elővételezve itt röviden csak annyit, hogy ennek okát abban látjuk, hogy az 1. Átmeneti Korban noha igen megrendült az óbírodalmi vallásosság, a kultúra egésze nem ropant meg, míg véleményünk szerint a római kori Egyiptomban a kultusz elsüllyedését az okozza, hogy a kultúra strukturálisan változott meg. Mint e rövid megjegyzésből is kitűnik, kultusz és kultúra összetartozását és egymásrautaltságát az elképzelhető legkomolyabban gondoljuk.

A *deus absconditus* megtapasztalása persze földolgozható lett volna a misztika révén is, de az egyiptomi vallás nem ismerte az *unio mystica cum deo* útját. (A halott Ozirisszé válása sem volt ilyen, hisz Ozirisz NN-t soha nem keverték össze Ozirisszel, a Nyugatiak Elsejével, Abüdosz Urával. Ozirisz misztériumvallása pedig – amint azt pl. Apuleius leírja – nem misztika! A késő antikvitás egyetlen jelentős közeledése a misztikához a gnózisban történik meg, ahol az *unio mystica* realitás.) Egyiptomban még az egyes ember sem választotta a misztikus utat, az államvallás pedig természetesen nem épülhet ilyen individuális vallásosságra. Hogy a misztikával rendszerint együtt járó *vita contemplativa* mennyire idegen az egyiptomitól, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy a majdani kopt anachoréták sem kontemplatív életet folytatnak, hanem a később tömörítve megfogalmazott „*ora et labora*” eszményét követik. Számukra a megoldás nem a misztika. Akit ők megtaláltak, az Jézus, a Krisztus.

Az egyiptomi vallás kríziséből elvben volna más kiút is: a személyes kegyességé. Apuleius ilyennek írja le Luciusnak Ízisz istennőhöz való megtérését. Lucius nem tartozik az egyiptomi nemzethez, ő nem született bele az egyiptomi vallás kínálta üdvállapotba. Ő kívüllevő, aki üdvnélküliségben (Unheil) senyved, sőt tipikusan Ízisz ellenségének tekinthető, mert az Ozirisz-gyilkos Seth formájában, a számár alakjában él. De ez a sethi ember is, ha kegyelmet nyer a nagy istennőtől, üdvösségre juthat, *mystésként* beavattatik, s újjászülettként bekerül egy új, szekunder közösségbe, az Ízisz-hívók gyülekezetébe.

Két „történetietlen”¹⁶ kérdés

1. *Miért is nem győzte le az Ízisz-vallás a kereszténységet, ill. „történetibb” módon fogalmazva: miért nem az Ízisz-vallás volt az, amely a Mediterraneum népeinek vallási kiürülésére, egzisztenciális vákuumára adekvát feleletet tudott adni, hanem a kereszténység?*

Az európai Ízisz-vallásnak a kereszténységgel szembeni deficitjét, azt hiszem, nem e vallás világának centrumában, hanem a misszió speciális problémáiban fogjuk megtalálni. Amint ugyanis, „*Iēsous Christos Theou Hyios Sōtēr*” („Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó”), hasonlóan Ízisz is *sōteir’ athanate*¹⁷ sospitatrix dea¹⁸ vagy conservatrix.¹⁹ Az úgynevezett Ízisz-misszió korlátait – amire S. Morenz hívta föl a figyelmet²⁰ – jól példázza, hogy Luciust Mithrasz²¹ főpap a szentély mélyéből kihozott, „ismeretlen betűkkel írt” (METAM. XI. 22.) könyvből katechetizálja. A könyv profanizálásától, „*az avatatlan olvasók kíváncsiságától megvédték őket a betűk, amelyek részint mindenféle állatot ábrázoltak, részint tekergőztek-kanyarogtak*” (uo.), tehát bizonyosan hieroglifákkal (vagy kurzív hieratikussal) voltak írva. Egy Herculaneumból származó freskón látunk egy, az Apuleius által leírt, cenchreae-ihez hasonló reggeli istentiszteletet, ahol a fehérbe öltözött Ízisz-pap a szentély előtti lépcsőkön állva, kezét elrejtve magához öleli azt az ún. kanopuszt, melyben a szertartáshoz szükséges Nílus-vizet tartja. A mellette jobbról és balról két szisztrumot rázó férfi közül a jobb oldali talán egyiptomi származású lehet, legalábbis sötét testszínre utal. A lépcső tetején két szfinx hasal, a korláton és a karénekesek előtti oltárnál egyiptomi íbiszek lépdesnek.

Ízisz kultuszához emez egyiptomi kellékek szervesen hozzátartoztak; a szülőföld, a nemzeti jelleg összenőtt a vallással. (Elképzelhetjük, hogy az Imperium távolabbi részein milyen gondot okozhatott hieroglifákat még olvasni tudó papot vagy rendszeresen Nílus-vizet szerezni.) Ez az ún. Ízisz-misszió *tipológiailag egyetemes vallás* volt, mégis, kultuszában *nem tudott elszakadni a nemzeti kötődéstől*, s ezért a misszionának idővel drágán kellett megfizetnie.²²

A zsidó eredetre visszanyúló kereszténység persze ugyanezekkel a problémákkal találkozott. A próféciákat tartalmazó SZENT ÍRÁS eredetileg héber nyelven íródott – ám a keresztény misszió, épp a terjesztés érdekében, a kezdet kezdetétől az alexandriai görög tradícióban fogant LXX-ra támaszkodott, a héber SZENT ÍRÁS-nak sem a kultuszban, sem a teológiai interpretációkban semmilyen szerep nem jutott. (Természetesen a gyökerektől való elszakadásért a kereszténységnek is súlyosan meg kellett fizetnie, a különbség mégis, a jelen szempontból az, hogy ez nem a misszió, hanem igen lényeges teológiai hangsúlyeltolódások révén a dogmatika – például krisztológiai címek – vagy a kultusz – például ünnepek – területén történt.) A keresztelést a keresztények is hagyományosan a Jordánban végezték, de ezt Palesztinán kívül az exegézisből jól ismert allegorizáló módszer segítségével oldották meg, a mindenkori keresztelővizet Jordán gyanánt értelmezték. Szép példa olvasható erről épp a mi kultúrkö-

rünkből Papnutiusnak az egyiptomi SIVATAGI ATYÁK TÖRTÉNETEI című kopt elbeszélésfüzérében. Ennek Pszellouszia püspök életszentségéről írott részlete arról számol be, hogy Timotheosz alexandriai patriarcha halála után, Theophilosz trónra lépésekor az új patriarcha és a többi püspök Alexandriában összegyülekezvén belépett a baptisteriumba, és ott „*imádkoztak a Jordán fölött*”.²³ A kereszténység tehát az újjászületettek közösségeként nemcsak tipológiailag működött univerzális vallásként, hanem a kultuszban is lemondott eredeti, orientális kötődéseiről²⁴ (ez már az ÚJ SZÖVEJSÉG-en belül is, főleg a CORPUS PAULINUM-ban érződik), s ezáltal a szoteriológiailag hasonló Ízisz-vallással szemben a misszióban óriási előnyt szerzett magának.

Látjuk, egy adott történelmi szituációban megjelenő *challenge*-re (A. Toynbee) két hasonló adottságú vallás két különböző *response*-t ad (az Ízisz-vallás a szent hagyományhoz való ragaszkodásért a misszió területén fizet, a kereszténység viszont missziós sikereiért – mint az összes misszió, mindenkor – a teológiai szinkretizmussal fizet), ám a történetileg inadekvátnak bizonyult *response*, amely tehát nem adta meg a *challenge*-re a „helyes” választ, az illető irányzat – nevezetesen az Ízisz-vallás – halálát jelentette.

2. Az Európában oly sikeresnek tűnő Ízisz-vallás miért nem tudott erőt lehelni az anyaország hitébe, s miért rendülhetett az meg annyira, hogy már csak a zsidó eredetű kereszténység adhatott számukra hiteles megoldást? (A zsidó eredet külön figyelmet érdemel, ismerve a százezres nagyságrendű alexandriai zsidóság iránt fellángoló antiszemita indulatok történelmi és teológiai következményeit.)

Látjuk, az Ízisz-vallás viszonylagos korlátja a nemzeti jellegű kultusz. De e mindennek ellenére diadalmas vallás miért nem mutatkozik elégségesnek az ősi egyiptomi talajon, ahol „nacionalizmus” feltehetően nem hathatott hátrányosan? Ebben több tényező is szerepet játszhatott, például az, hogy az európai Ízisz-vallás nyelve a görög volt, s ez Egyiptomban máris akadály lehetett egy ilyen föltételezett „belmisszionak”. Ennél azonban fontosabb az, hogy az általunk európai Ízisz-vallásnak nevezett irányzatban ugyan fontos szerepe volt még Szarapisznak, s időnként megjelenik még a „Künokephalos” vagy az „ibiszfejű isten” is, ám velük aztán többé-kevésbé véget is ér az egyiptomi istenek sora. Az anyaországban viszont minden válság ellenére Philae, Kom Ombo, Edfu, Eszna, Dendera s a többi templomában ennél jóval szélesebb az istenek palettája. Ám még csak nem is az a célunk, hogy az ún. Ízisz-vallás egyetlen, lényegében az Ozirisz sorsára korlátozódó mítoszáat vessük össze az ennél sokkal gazdagabb egyiptomi mitológiával, s konkludáljunk az európai Ízisz-vallás mitológiai szegénységére. Meggyőződésünk ugyanis, hogy a mitológia másodlagos jelentőségű, és adott esetben – ha nem is az egész, de sok mitológéma – cserélhető is. (A kereszténység sem gazdag mitológiájának köszönhetette győzelmét, hisz az oly szűk, hogy vannak, akik mind a mai napig nem is tudnak róla, vagy nem akarják elfogadni meglétét.)

Meggyőződésem szerint a döntő probléma itt is az lehetett, hogy az egyiptomi vallás nemzeti volt, míg az európai Ízisz-kultusz az egyetemes vallások típusába tartozott. Ez gyakorlati és teológiai kérdéseket egyaránt fölvetett. Az egyik eszmai fölirat például azt mondja: „*Ne engedd, hogy ázsiai a templomba belépjen, sem öreg, sem fiatal!*”²⁵ – s ez valószínűleg vonatkozhatott bármilyen beavatott ázsiai Ízisz *mystes*re is. (A gondot nyilván nem az okozhatta, hogy ez nem Ízisz, hanem Hnum, Neith és Heka temploma volt. Templomba persze a szó mai értelmében az egyiptomiak sem jártak.) Nehéz elképzelni a közeledést a másik oldalról is; mondjuk az alexandriai Szarapeion utolsó védői, Hellaidosz, Zeusz – nyilván Amon – papja, Ammoniosz, a majomisten – Thot

– papja és Olümpiosz, mind hellének és újplatonikus filozófusok, részt tudtak volna-e vállalni azokban a véres áldozatokban, amelyek a felső-egyiptomi kultuszban folyhattak.

És végül a strukturális különbség: az *Imperiumban az Ízisz-hívő* – aki rómainak, görögnek, kis-ázsiaiinak stb. született – *beavattatta magát a misztériumba, s az initiációs rítusok révén került be a misztériumközösségbe.* Mondjuk így – tudatosan vállalva az anakronizmust – az Ízisz-egyházba. Ezzel szemben az *egyiptomi fellah születése óta benne állt ebben a vallásosságban.* Templomba ugyan nem járt (annak belsejébe bizonynyal nem léphetett be), a templomi kultuszban nem vett részt, de születésétől fogva testén hordta az ősi istenek amulettjeit, s halála után Oziriszként temették el. *Őt nem avatták be Ozirisz misztériumközösségébe, mégis benne volt abban az egyetemes üdüközösségben, amelyben népe minden tagja.* A feladat csak annyi volt: ezt a kozmoszt – tehát ezt a rendet, ezt a berendezkedést – nap mint nap fönn kell tartani, s nem szabad hagyni, hogy betörjenek a romboló kaotikus erők. (Ez a kultusz feladata.) Az előzőhöz hasonló anakronizmussal élve: ő egy népegyházba született bele. *A két vallási közösség között az átjárást alapvetően nem a szociológiai különbözőség nehezíti meg, hanem az üdvörl vallott fölfogásuk gyökeres ellentéte, s ezért lett volna egy ilyen föltételezett egyiptomi Ízisz-„belmisszió” eleve kudarcra ítéelve.*

Hasonló lehetett a történetileg a zsidóságból eredő, majd hellén talajon misztériummá vált kereszténységnek a viszonya a zsidósághoz. A problémák olyannyira rokon jellegűek, hogy a zsidó nemzeti vallás még olyan részletekbe menő hasonlóságokat is mutat, mint a jeruzsálemi templomból származó, ma Isztambulban kiállított tilalomtábla: *„Tilos bárki idegennek a templom körüli kerítésen belülre, a szent körzetbe belépni. Ha valakit mégis rajtakapnak, ezt követő halálának saját maga lesz az oka.”*

Az idegenek a nemzet üdvét garantáló szentélyből oly szigorúan ki voltak tiltva, hogy Pál apostolt is), meg akarták ölni, mikor úgy vélték, hogy az epheszoszi pogány(keresztény) Trophimoszt bevitte a templomba (ACTA 21,28–29). Ami a zsidóságot illeti (eltérően az egyiptomitól), tudomásunk van arról is, hogy létezett egy a zsidóság felé irányuló (zsidó)keresztény (bel)misszió. SZENT ÍRÁS-uk – az első időkben – közös (a nagyobbik része ma is), hitük alapja, etikájuk, eszkhatológiájuk és sok egyéb összekapcsolja őket. A *differentia specifica, az őket lényegileg elválasztó különbség* – nem a zsidó Jézus személye, mint sokan vélik (gondoljunk csak arra, hogy mitológémák cserélődhetnek, a struktúrák mégis változatlanok maradnak; hisz épp ez minden *survival* lényege!), hanem – *az alapvetően eltérő szoteriológia, megváltástan.* A zsidók üdvtudatban éltek, feladatuk a kultusz gyakorlása volt. A diaszpóra zsidóságot körülvevő „hellének” (ill. közülük azok, akik saját vallásukat kiürültként tapasztalták meg) az üdvnélküliség (Unheil) állapotában éltek, s ezért beavattatták magukat abba a zsidó-Krisztus-misztériumba, melynek a zsidóságról való leszakadásáról akkor még nem lehetett tudni. A zsidó(keresztény) Pálnak, a pogány(keresztény) Trophimosznak és a galaták között szerveződő ún. „judaizálóknak”, vagyis az egész Kr. u. I. századi egyháznak az volt az egyik legégetőbb kérdése, hogy azoknak a nemzet keretein kívül születetteknek, akik a zsidó-Krisztus-misztériumainak részeseivé kívánnak válni, részeseivé kell-e válniuk a zsidó nemzet testének is vagy sem. (A kérdést persze nem ilyen terminológiával vitatták meg, de a körülmetélkedés szükségessége körül föllángoló heves vita tárgya pontosan ez volt.) Pál apostol a kérdést nemlegesen felelte meg, de épp a GALATÁKHOZ ÍROTT I.EVÉL-ből tudjuk, hogy álláspontját más keresztények (!) egyáltalán nem osztották. Ugyanez a probléma – egyiptomivá kell-e válnia annak, aki Ízisz-beavatott akar

lenni – megjelenhetett az európai Ízisz-misszióban is. Noha nincs róla tudomásom, hogy a kérdést dogmatikai értelemben tárgyalták volna, nem lehet kétséges, hogy a fennmaradt emlékek bizonyossága szerint lényegében „galata” típusú választ adtak, azaz a *mystēst* a kultuszban egy importált mini-Egyiptom fogadta be. A zsidó-Krisztus-misztérium fókuszában az üdvösség szerzője, Jézus Krisztus állt, s Pál apostolhoz hasonló zsidókeresztények voltak e misszió katalizátorai. Ők maguk a saját zsidóságot zsidókeresztényként is autentikusan tudták megélni, hisz köztük és ortodox testvéreik között *lényegi* különbség nem volt. (Történetileg ezért is tűnnek el az első és második zsidó háború után.) Az ún. pogánykeresztények azonban paradox módon lényegileg különböző vallást vettek föl, noha ők is a fókuszban álló Jézus Krisztust vallották. Ám szoteriológiailag számukra ennek a Jézusnak egészen más funkciója van: ő maga a *sōtēria* záloga: „*En vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, ha nem én általam.*” (Jn 14,6); míg a zsidókeresztények közül a legradikálisabbaknak is Jézus a messiás (a kortársak által ténylegesen várt – Áron-házi, Dávid-házi – messiások egyike, ill. a történetileg a Második Szentély pusztulása körüli időkben fellépett messiások egyike).

*

Látjuk, hogy a Kr. u. I. századtól a IV. századig az ősi bennszülött vallás mellett működnek azok a kultuszközösségek, melyek a görög és római isteneket vagy igen szűk körben Mithraszt²⁶ imádják, a zsidók, Mani nyilvános vagy álcázott követői²⁷ és a keresztények is, ortodox és gnosztikus megjelenési formájukban egyaránt. Sikert, lassú, de határozott térhódításukkal, csak a keresztények értek el. Ezt úgy kell értenünk, hogy a többi vallás ilyen vagy olyan okok miatt nem volt képes – vagy pontosabban: kevésbé volt képes, ill. kevesebb ember számára volt képes – megfelelni annak a vallási *challenge*-nek, amelyre, úgy tűnik, a kereszténység adekvátabb feleletet tudott adni. Ám nem gondolom, hogy csak a kereszténység tudott volna e kihívásnak megfelelni, hisz akkor egyáltalán nem létezhetek volna *hellének*.²⁸

Nyilván volt tehát számos ember, akinek vallási problémáira a „hellén” típusú valóság adekvátabb megoldást kínált, de éppen az ősi vallás széthullását, kiürülését belsőleg megelők számára nem ez a típus, hanem a Jézus Krisztus útja tűnt járhatóbbnak. A mi kérdésünk szempontjából pedig ennek van jelentősége.

Theomachia

Hogyan is történik a kereszténység győzelme? Látványosan. Legalábbis külsőleg rendkívül látványosan. II. Theodosius császár 391-ben az alexandriai arianus püspököknek egy antik Dionüszosz- és egy Hermész-(?) templomot adott át, ám ezt az ortodoxok patriarchája, Theophilosz kisajátította. A patriarcha az átalakítások során a föld alatti raktárakban kultusztárgyakra, istenszobrokra és phalloszokra lelt, amelyeket megszegyenítésképpen a városban körbehordoztatott. A hellének a provokációra fegyvert ragadtak, vezetőjük az alexandriai egyetem három professzora, Helladosz, Ammoniosz és Olümp(i)osz volt. A patriarcha a sivatag jámbor remetéit állította csatasorba ellenük. Az utcai harcok s a szörnyű pusztítás után a császár salamoni döntést hozott: a hellének nem kaptak büntetést, viszont a Szarapeiont át kellett adniuk a keresztényeknek. Ami az eseménytörténeten túl számunkra érdekes, az az, hogy egy alexandriai hiedelem a Szarapeion kultuszsobrában a kozmosz garanciáját látta, s azt állította, hogy ledöntése a világ végét idézi elő. A templomot megrohamozó katonák egyike mégis szét merte verni szekercéjével a szobrot.²⁹ A keresztény beszámolók szá-

mára e leírás hitvallásértékű: lám, a világ nem dőlt össze. S ennek pszichológiai hatását a szorongó kortársakra nem szabad alábecsülnünk.

A misszióban az új istennek – mintegy istenítélet gyanánt – erősebbnek kell mutatkoznia a réginél.³⁰ A profán eseménytörténet mögött egy theomachia – istenek egymás közötti küzdelme – húzódik meg.

Koncepciójában igen hasonló történetről tudósít a IV. században élt Papnute:³¹ Makedoniosz, aki Athanasziosz patriarcha korában lett Pilak (Philae) helytartója, mikor – ortodox lévén – a szigeten keresztény templomot keresett, nem talált, mert az ottani lakosok többsége bálványimádó volt. Alexandriai útja során, mikor papot kért a patriarchától, az őt szentelte püspökké. Egy alkalommal, amikor a philae-i Sólýom templomának papja éppen nem tartózkodott ott, s két fia helyettesítette őt a kultuszban, Makedoniosz bement a templomba, mintha áldozatot akarna bemutatni a Sólýomnak,³² s hirtelen letörte a kultuszszobor fejét, majd az oltár tüzére vetette azt. A két fiú elmenekül, de rövid idő múlva isteni rendelésre ismét találkoznak a püspökkel. A két fiút, akik szerzetesek lesznek, a püspök megkereszteli, a nagyobbik a Márk, a kisebbik az Isaias nevet nyeri a keresztségben, s ők lesznek Philae második, ill. harmadik püspöke. Nemsoká Makedoniosz püspök elé járul a Sólýom főpapja, Arisztosz is, s ő is megkeresztelkedik – s aznap a város összes eddig nem keresztény lakója vele együtt veszi föl a keresztséget.

Nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy, történeti forrásokból tudjuk, Philae-n az egyiptomi kultusz tovább élt, sőt amikor a birodalom korábbi isteneinek templomait mindenütt be kellett zárni, itt a határ túloldalán élő blemmyekre és nobákra való tekintettel, politikai raison okán az Ízisz-templom tovább működött 535–537-ig, amikor is Justinianus beszüntettette a kultuszt.

Makedoniosz legendája azonban a missziótörténet gyöngyszeme, mert nemcsak a theomachiát reprezentálja, hanem a pszichológiai hatásosság kedvéért Arisztosz főpapot és a két másik papot, a fiait is megtéríti, s végül az egész népet megkereszteli.

A missziós győzelmi beszámoló irodalmi műfajának prototípusa a BIBLIA-ban szerepel, a BÍRÁK KÖNYVE-ben (6. rész). Gedeon vallási krízishelyzetben (6,13), amikor a midianiták istenei erősebbeknek tűnnek (6,10), mint Jahve – aki pedig szabadítónak, lényegében *sőtérnek* proklamálja magát (6,8–9) – akkor tapasztalja meg istene theophániáját, s azt a parancsot kapja, hogy „*rontsd le a Baál oltárát, amely a te atyádé, és a berket, amely mellett van, vágd ki. Ekkor Gedeon tíz férfit vőn maga mellé az ő szolgálói közül... de mivel félt atyjának háznépétől és a városnak férjaitól ezt nappal cselekedni, éjszaka tevé meg*” (6,25.27). Amikor azután a város férfiai reggel észrevéven a szentségtörő tettet, Gedeon kiadatását kérik atyjától, hogy megöljék őt, Joas teológiai érveléssel utasítja ezt vissza: „*Baálért pereltek ti? Avagy ti oltalmazátok-é őt? Valaki perel őérette, öletlessék meg reggelig.* Ha isten ő, hát pereljen ő maga, hogy oltára lerontatott!” (6,31.)

E theomachiában Jahve győzött, s Baál meglátogatása elmaradt, ugyanúgy, mint néhány száz évvel később az izraeli Akhab király korában, mikor Illés a Karmel hegyén Baál négyszázötven (és Aserának négyszáz) prófétájával mérkőzik meg (1KIR 18,17–40). A missziós beszámoló csúcspontja az akklamáció, amely az egyik istennek a másik isten fölötti diadalát proklamálja: „*az egész sokaság arcra borult, és mondta: Jahve az isten! Jahve az isten!*” (1KIR 18,38).

A Szarapeion katonájának vagy Makedoniosz püspöknek a régi rendet sarkából kifordító tettehez a későbbi korokból is van párhuzam; a germánok apostola, Szent Bonifácus Tübingiába ment, hogy leszámoljon a régi istenek kultuszával, s 724-ben

Geismar mellett a Thor istennek szentelt ősi tölgyet, a Donarseichét kivágta, s belőle Szent Péternek kápolnát építtetett. Sokan megkeresztelkedtek, s a tölgy kidőlésével a régi hit egy tartóoszlopa is kidőlt.

A kereszténység diadalának tehát olyan feltételei vannak, melyek érvényesülésekor a régi vallás egynémely tartóoszlopa igen látványosan kidől. Láttuk az alexandriai Szarapisz-szobor ledöntését, a philae-i kultuszszobor megsemmisítését, de ebbe a sorba tartozik a római császárnak egyiptomi uralkodóvá s ilyen minőségben főpappá válása is. G. Hölbl mutatta ki egy rendkívül érdekes előadásában, hogy a theokrácia kultuszi manifesztálódásával hogyan próbáltak egyiptomi papok teológiai választ adni e kihívásra.³³ A királyság megszemélyesíthette a rítust helyette elvégző pap vagy a királyi átlatok közül akár az Ápisz, akár az edfui vagy a philae-i sólyom. További dilemmát okozhatott, amikor immár az országon kívül élő „fáraó” (s egyben főpap) Constantinus után olyan vallás hívévé vált, amely teológiailag is tagadta bármely más vallás legitimitását, így azét is, amelyben ugyanezen „fáraó” kellett volna, hogy a legfontosabb kultuszi közvetítő legyen.

A szoteriológia válságának oka

Ám ezek minden látványossága ellenére az egyiptomi vallás belső kiüresedésének igazi okai még mélyebben rejlenek: a vallás szívében, a szoteriológiánál. A szoteriológia üdvdrámája kell hogy a kultuszban megjelenjék. Márpedig kultusz és kultúra elválaszthatatlanul összetartozik. Meggyőződésem, hogy a „miért üresedett ki az egyiptomi vallás” kérdésre innen kezdhetjük meg a válasz fölgombolyítását. Addig, amíg a szoteriológia teológiai kérdéseinek, a kultusz válaszainak és a kultúrának közös a nyelve, addig a vallás intelligibilis és a kultúrával kongruens. Amikor nyelvük eltérővé válik, akkor törés keletkezik.³⁴ (Nyelven e tekintetben egyaránt értem az egyiptomi és görög nyelvet, ugyanúgy, mint egy korszaknak, pl. a hellenizmus korának világképét, mint a minden feltehető kérdés és adható felelet mögött ott álló, egyetemes jellegű metanyelvet.) Mivel az ember gondolkodását alapvetően a hétköznapi tapasztalata alakítja, nyelve (és metanyelve) ennek megfelelően formálódik, s e változó fogalmi készlet segítségével kell az ősi megszentelt vallási hagyományokat – a kozmikus rend garanciáit – a legmesszebbmenőig konzerválni, miközben ezzel együtt a *semper reformari* egzisztenciális kényszerét megélve kell a hagyományokat élővé, *hic et nunc* hatóvá tenni. Az idővel és az idő által megérlelt lassú kultúraváltással a belső diszkrepancia egy ponton elviselhetetlenné válik, s a törés vagy magán a valláson belül (hagyományörzés versus reform), vagy a vallás és kultúra között fog megjelenni. E második esetben a vallási törés ugyan elkerülhető, belső egysége megőrződik, de a kultúrával, a mindennapok valóságával való kongruenciája megszűnik. Ez pedig a tapasztalat (ideértve a vallási tapasztalatot is) nyelvére lefordítva azt jelenti, hogy *hatóereje* megszűnik, ami által épp a szoteriológia sérül a legérzékenyebben. (Természetesen egy új világkép nyelvén a kozmológia is megváltozik. A természettudományos kozmológia, ill. annak változása azonban egzisztenciális kihatással nem jár. A vallási kozmológia viszont – mint az *in illo tempore* történt világ-, azaz kozmoszteremtés – annak a *prefigurációja*, ami *hic et nunc* a kultuszban történik, s amely mindig is szoteriológikus. Ám a kozmológiánál sokkal nagyobb jelentőséggel rendelkezik az antropológia.)

Ha most nem az egyiptológus már hozzászoktatott, hanem a kívülálló friss tekintetével vizsgáljuk az egyiptomi kultúra egészét, akkor döbbenetesnek kell tartanunk, hogy milyen kevés maradt meg e három évezredből a kopt korra. Kákosy László vál-

lalkozott arra, hogy a továbbéléseket összegyűjtse,³⁵ s már a tény, hogy ez ujjhegyre vehető s felsorolható, mutatja, hogy milyen kevésről van szó. A legmegdöbbentőbb számomra nem az, hogy a vallási emlék kevés (hisz ez vallásváltás esetén éppenséggel természetes), hanem a kultúra két másik, látszólag független területének gyökeres – pontosabban: majdhogynem gyökértelen – átalakulása: az írás és a művészet.

A korábbi írások teljesen eltűnnek, a hieroglif és a démotikus is a Kr. u. III. századtól már igen ritka, utolsó előfordulásuk teljesen a határszélről, az ősi Egyiptom végső fellelegvárából, Philae-ből származik; a legkésőbbi hieroglif felirat 394-ből, a legutolsó démotikus szöveg 451-ből. A régi írásnak és ezzel együtt a régi irodalomnak, valamint az ezzel kapcsolatos történelmi hagyománytudatnak a kipusztulása a II–III. századtól aligha túlbecsülhető tényező az ősi egyiptomi vallás megerőtlenedésében. A Kr. u. I. századtól jelennek meg az első bizonytalan próbálkozások (noha ami az adottságokat illeti, akár fél évezreddel korábban is megjelenhettek volna, de nem volt rá belső igény), s a Kr. u. II. századtól már előttünk áll az a görög betűkkel és hét kiegészítő jellel írt kopt írás, ami majd az új korszak új vallásának és új irodalmának a hordozója lesz. A másik terület a művészet: Egyiptom esetében nincs szó *csak* az építészetet toleráló kultúráról (mint a zsidóság esetében). De rápillantva akár egy építészeti alkotásra, akár egy freskóra vagy reliefre,³⁶ akár egy kisplasztikára is, rögtön látja a kívülálló is, hogy azt egy világ választja el az óegyiptomitól, akár annak legkésőbbi fázisától is.

Az írás abszolút kipusztulása – amit egyfelől a lehetséges ellenpéldák ellenére sem magyaráz kielégítően a valláscsere, hisz itt nincs szó népvándorlásról, hanem ugyanazon népesség él tovább, s a görög és latin betűknek az ősi vallásokon túli továbbélése lenne a legközelebbi analógia; másfelől ez Egyiptomban nem a valláscsere következménye, hanem fordítva, annak előzménye – valamint az óegyiptomi művészet fölszívódása, eltűnésükben megrázó tanúi annak a kulturális diszkontinuitásnak, amire – szerintem – a kutatás kellő hangsúllyal eddig nem kérdezett rá. Miért e kultúraváltás (ami involválja a majdan következendő valláscserét is)? *Erre* nem tudok válaszolni, csak regisztrálom a tényt, amely okozójává lett annak a vákuumnak, amelyet azután a kereszténység töltött be.

Végül még egy – a legabsztraktabb – tünete a szinte észrevétlenül előrenyomuló kultúraváltásnak – olyan területről, melynek a vallást, közelebbről is a szoteriológiát érintő jelentősége szembeötlő: a világkép megváltozása. A kopt ÚJSZÖVEISEG-ből látjuk, hogy olyan görög kölcsönszavakat használ, mint *sōma*, *psychē*, *pneuma* stb. Ez arra utal, hogy a saját nyelvükön nem voltak olyan anyanyelvi szavak, amelyek az immáron általuk is vallott antropológiát adekvát módon leírhatták volna. Ezzel egy időben kikoptak az óegyiptomból mindenki által ismert, nem túl találóan „lélekformák”-nak nevezett *ka* és *ba* szavak. Következésképpen az egyiptomiak antropológiája a farao-nikus kor végén valamikor megváltozott, és most már annak anyagából sem tud építkezni. Az pedig nyilvánvaló, hogy ha egy vallási rendszer az embert, annak struktúráját, helyét a világban stb. másképp írja le, akkor ebből következően a szoteriológiája is szükségképpen más lesz, hisz az lényegében mindezeknek a *restitutiója*.³⁷

Egyiptom új vallása tele van görög kölcsönszavakkal, s épp a teológiai központi fontosságúak azok. Ám nem mondhatjuk, hogy eszerint az új hit az egyiptomiak számára idegen világképet hozott. Épp fordítva, hisz nem kellett volna, hogy átvegyék, ha nem épp a régi vált volna tartalmatlanná, s nem az újat sóvárogják.

Összefoglalva: A tipológiai etnikai vallásként megjelenő, teológiai a kozmosz

rendjére ügyelő állami kultusz és az egyén üdvösségét a középpontba helyező individuális kegyesség között az egyiptomi történelem utolsó századaiban már túl nagy lett a szakadék. Külsőleg, látszatra e két különvált világot még összetartotta a közös kultúra, de a kegyességi élet szempontjából az előző egyre jobban elveszítette jelentőségét, s amikor történelmi és egyháztörténeti válságok jöttek, ez látványosan meg is nyilvánkozott. Az individuális kegyesség alapkérdésére – „*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*” (Luther) – egy javarészt mágiává pervertálódott vallás nem tudott autentikus feleletet adni. Az értékvesztés mögött a mélyben egy több mint ezer éve idegen uralom alatt élő nép kulturális válságának és világnézeti útkeresésének problémája áll. Ebben az egzisztenciális vákuumban több vallás is kínálna saját megoldását, de a történelem által bizonyítottan a kereszténység volt az egyetlen, mely az egyiptomiak által olyannyira sóvárgott megváltást hozta.

Ha fenti téziseim igazak, akkor már csak egy kérdést kell megválaszolniunk: hogyan lehet, hogy ugyanez az Egyiptom – anélkül, hogy az előzőkhöz hasonló szellemi válság látványos jegyeit mutatná – néhány évszázad múlva, mint aki egy új egzisztenciális *challenge*-dzel találkozik, átadja magát az iszlámnak?

Jegyzetek

1. F. tanulmány lényegesen rövidebb formája elhangzott a Magyar Vallástudományi Társaság 1992-es ALTERNATÍV VALLÁSSOSSÁG című konferenciáján.

2. RELIGIONSPHILOSOPHIE. Stuttgart, 1969. (2. kiad.) 60–61. o.

3. DER SIEG DES CHRISTENTUMS ÜBER DIE RELIGIONEN DER ALTEN WELT. In: Joh. Leipoldt: VON DEN MYSTERIEN ZUR KIRCHE. Leipzig, 1961. 163–196. kül. 180 és 192. o.

4. Gustav Mensching: DIE RELIGION. ERSCHENUNGSFORMEN, STRUKTURTYPEN UND LEBENSGESETZE. München, é. n. 266–288. o.

5. Legutóbb Henry A. Green: THE SOCIO-ECONOMIC BACKGROUND OF CHRISTIANITY IN EGYPT. In: B. A. Pearson–J. E. Gochring (ed.): THE ROOTS OF EGYPTIAN CHRISTIANITY. Philadelphia, 1986. 100–113. o.

6. A Kr. u. I. századi Egyiptomból mindössze egyetlen keresztényt ismerünk, Apollost, de szociális státusáról semmit sem tudunk; a nagyon kevés adattal szolgáló II., majd a bővebb forrásokat kínáló III. század – ha már megrekedünk a szociális tényezőknél – inkább azt sugallja, hogy a keresztények legalábbis a középosztályból kerültek ki. Előfeltétel a görög LXX megértése, ami csak a magasabb szociális helyzettel rendelkező alexandriaiaknál, ill.

görög telepeseknél vagy művelt egyiptomi papoknál föltételezhető, majd a Hóra misszionáriusainál mindkét nyelv ismerete. A már viszonylag késői Antonius pedig éppenséggel eladja javait. Az alsóbb osztályokhoz épp az ő közvetítésükkel jutott el az evangélium.

7. E helyütt nem óhajtok sem a trinitas kérdésére kitérni, sem az 1:3 számmisztikájával foglalkozni, inkább utalok Ellen Flessemann van Leer A KERESZTYÉN HIT ÚTJA AZ ÚJSZÖVETSÉGI-ZSIDÓ FÖLFOGÁSTÓL A NICEAI-HELLÉN FÖLFOGÁSIG című cikke „8. megállapítása” (*Theológiai Szemle* 27 [1984] 209–213. o.) lényegi meglátására., hogy ti. „A bibliai meggyőződés az egyellen Istenről nem azonos a monotheizmus filozófiai tanáival... Amikor Deuterojesaia az egyéb isteneket »semmisségek«-nek nevezi, elsősorban nem nemlétiükre gondol..., hanem arra, hogy semmit sem tudnak tenni, senkinek sem segíthetnek... az ógyházi atyák nem biblikus monarchia terminusa sokkal biblikusabb, mint a monotheizmus terminus.” Ami a politeizmust illeti, ez a szentségesnek a világban való sokféle manifesztálódása lehetőségeit jeleníti meg (amit a monoteista vallások hívei is megtapasztalnak, de másképp artikulálnak), s a számszerűséggel semmiféle kapcsolatban nincs. (A tekintetben, hogy a keresztény világ tudományossága által létrehozott

- monoteizmus* terminus mennyire adekvát módon írja le egy vallás struktúráját, tanulságos megvizsgálni, hogy a másik két *monoteista* vallás, a zsidóság és az iszlám mit tart a kereszténységről.)
8. MARCUS AURELIUS. Budapest, é. n. 413. o.
 9. ISIS, MITHRAS UND DAS CHRISTENTUM. In: J. Irmscher–K. Treu (Hrsg.): DAS KORPUS DER GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER. Berlin, 1977. 237–242. o.
 10. Vö. a hasonlóan himnikus lüktetésű RM 8,31–39 szakaszt vagy az apostol imájának egy részletét. EPH 1,19–22.
 11. Plutarkhosz: DE ISIDE 28., Tacitus: HIST. IV. 83.
 12. R. Mond–O. Myers: THE BUCHEUM II. London, 1934. 18–19. o.
 13. Feltűnő a hasonlatosság ahhoz, ahogy a *Rex tremendae maiestatis*-ből Jézuska lesz. Talán az sem véletlen, hogy éppen e vallási jelenség manifestálódásának környékén más fenomenológiai hasonlóságok is vannak az egyiptomi vallás és a kereszténység között, melyek közül kétségtelenül a legmarkánsabb az *Isis lactans* és a *Maria lactans* hasonlósága.
 14. ÄGYPTISCHE RELIGION. Stuttgart, 1960. 244. o. skk., GOTT UND MENSCH IM ALTEN ÄGYPTEN. Leipzig, 1964. 19–28. o.
 15. G. Mensching: i. m. 58–70. o.
 16. Nem tartom illegitim kérdésnek azt, hogy: „Mi lett volna, ha Kleopátrának nagyobb lett volna az orra?” A megtörténtet természetesen nem lehet retrospektíve megváltoztatni (jóllehet itt hosszan lehetne arról értekezni, hogy vajon milyen mértékben csinálja a történetírás a történelmet), azt azonban elfogadhatjuk, hogy az éppen történő történés mindig több lehetséges közötti döntésként, mindig választásként történik. (Hogy ez a döntés mennyire szabad vagy determinált, az most más lapra tartozik.) Ahhoz azonban, hogy az egykori döntés miértjét megértsük – úgy gondolom – e történeti-etlen kérdések föltétele nemcsak legitim, hanem kötelező is.
 17. Isidorus első himnuszában, 26 (SEG 8,548), idézi J. G. Griffiths: THE ISIS-BOOK, Leiden, 1975. 238. o.
 18. Apuleius: METAM. XI. 9
 19. A rómaiaknál a *conservator* a *sōtēr* fordítása, míg a keresztények által használt salvator Tertullianusnál jelenik meg először. F. Dornseiff: PWRE s.v. SŌTĒR. (1927.) 1219. o. skk.
 20. ÄGYPTISCHE NATIONALRELIGION UND SOGENANNT E ISMISSION. ZDMG 111 (1961). 432–436. o. Utánnnyomás S. Morenz: RELIGION UND GESCHICHTE DES ALTEN ÄGYPTEN. Weimar, 1975. 521–526. o.
 21. Az ún. Ízisz-misszióban sűrűn megjelenik Mithrasz neve, míg Egyiptomban Mithrasz mindig teljesen periferikus marad. Cf. G. Lease: MITHRA IN EGYPT. In: THE ROOTS OF EGYPTIAN CHRISTIANITY. 114–129. o.
 22. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba* – így lehet a Komoróczy Gézától kölcsönzött markáns kifejezéssel jellemezni e konfliktus jellegét (bár ő eredetileg az ókori Kelet egy más vallási konfliktusával kapcsolatban használja e metaforát, melyet utóbb tanulmánykötete címével is választott – Budapest, 1992).
 23. E. A. W. Budge: MISCELLANEOUS COPTIC TEXTS IN THE DIALECT OF UPPER EGYPT. London, 1915. 470., 985. o.
 24. Raffaële Pettazzoni szerint Mithrasz vallásánál is ugyanez a *conditio sine qua non* érvényesült: olyan mértékben ért el missziós sikereket, amilyen mértékben lemondott saját orientális elemeiről („ázsiai barbárságáról”), s adaptálódott a görög-római világ kultúrájához. THE MONSTROUS FIGURE OF TIME IN MITHRAISM. In: ESSAYS ON THE HISTORY OF RELIGION. Leiden, 1954. 180–192. o.
 25. S. Sauneron: ESNA I. 1957. 197,20. Idézi Siegfried Morenz: ÄGYPTISCHE NATIONALRELIGION.
 26. Gary Lease: MITHRA IN EGYPT.
 27. Gedaliahu G. Stroumsa: THE MANICHAEAN CHALLENGE TO EGYPTIAN CRISTIANITY. In: THE ROOTS OF EGYPTIAN CHRISTIANITY. 307–319. o.
 28. Az egyiptomi szövegek sohasem beszélnek *pogányokról*. Ez egyfelől anakronizmus is volna, másfelől félrevezető, ha e terminus tényleges jelentését komolyan vesszük, hisz a többi vallás tisztelője Egyiptomban nem *paganus*, hanem ellenkezőleg, városlakó volt, főképpen is alexandriai. A koptok által a nem keresztények megnevezésére használt *hellén* szó egyben mutatja azt a kultúrkört és vallási irányultságot is, amelyet ezek a csoportok képviseltek. Ez egyben azt is jelenti, hogy önmaguk vallási antipólusaként elsőrenden nem az ősi egyiptomi vallás híveire gondoltak, hanem a hellénekre. Használták emellett a *bálványimádók* kifejezést is. Nem tudok arról, hogy a

két szót terminológiai értelemben alkalmazták volna, tehát az előzőt kizárólag a görög, az utóbbit kizárólag az egyiptomi istenek tisztelőinek megjelölésére.

29. Rudolf Herzog: DER KAMPF UM DEN KULT VON MENUTHIS. In: Th. Klauser–A. Rucker (Hrsg.): PISCICULI. STUDIEN ZUR RELIGION UND KULTUR DES ALTERTUMS. FS Franz Joseph Dölger, Münster, 1939. 117–124. o. L. Kákósy: DAS ENDE DES HEIDENTUMS IN ÄGYPTEN. In: GRAECO-COPTICA. Halle, 1984. 61–76. o. – mindkettő további irodalommal.

30. Gerardus van der Leeuw: PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION. Tübingen, 1970. (3. kiad.) 697–698. o.

31. E. A. W. Budge: MISCELLANEOUS COPTIC TEXTS IN THE DIALECT OF UPPER EGYPT. London, 1915. 445., 961. o.

32. H. Junkertől tudjuk, hogy a philae-i Sóllyom Re b3-ja volt, WZKM 26 (1912). 42–62. o.

33. WER IST KÖNIG IN DER ENDPHASE DER ÄGYPTISCHEN RELIGION? In: AKTEN DES VIERTEN INTERNATIONALEN ÄGYPTOLOGEN KONGRESSSES. Hrsg. S. Schoske. Hamburg, 1989. 261–268. o.

34. Paul Tillichnek a mottóban idézett vallásfilozófiai álláspontjához hasonló következtetésre jut Heije Faber is, a maga vallásszociológiai és valláspszichológiai kérdésfölvetése után (HET LICHTEND GEHEIM. PERSPECTIEVEN IN DE GODSDIENSTPSYCHOLOGIE. Baarn, 1991. 174. o.). A törzsi közösség alapján szerveződő vallás egy urbanizálódott világban az emberi egzisztencia új problémájával kerül szembe – amit ő „biztonságihiány”-nak nevez –, s ez vallási, ill. egyházi krízishelyzetet teremt. Faber szerint e helyzetben a kis csoportnak a jelentősége megnő, szemben az egyház nagy intézményével. Véleményünk szerint e koncepció nemcsak a mai, hanem az ezer-nyolcszáz–ezerhatszáz évvel ezelőtti állapot leírására is illik.

35. SURVIVAL OF ANCIENT EGYPT. In: STUDIA

IN HONOREM L. FÖTTI. Budapest, 1989. 263–287. o.

36. A témáról legutóbb érintőlegesen Nina Pomerantseva: SPREAD OF THE TRADITIONS OF ANCIENT EGYPTIAN ART ON THE ICONOGRAPHY OF COPTIC RITUAL SCULPTURE (4TH–6TH CENTURIES A. D.). In: COPTIC STUDIES. ACTS OF THE THIRD INTERNATIONAL CONGRESS OF COPTIC STUDIES. [1984.] Warsaw, 1990. 335–342. o.

37. Példának okáért ismeretes, hogy a buddhizmus üdvтана bizonyos kérdéseket egészen másképp közelít meg, mint a nyugati vallások, mert antropológiája az általunk megszokottól eltér. A halál utáni élet (mint reinkarnáció) ott is fölvetődik – bár ez a *aszanszara* körforgásának kényszere, ahol az üdv épp az ebből való kilépés, a *nirvána* elérése, szemben a nyugati vallások reményével, a feltámadással és az örök élettel, s szemben a nyugatiak félelmével, az örök megsemmisüléssel. A buddhizmus világképe nem tud arról, hogy az embernek volna valamiféle örökkévaló monád jellegű szellemi alkotórésze, hallhatatlan lelke avagy szelleme, így az újjászületés problémájában, az új személyiség létrejöttében, a megholt és a majdan megszületendő identitásának biztosításában ez nem is játszhat semmiféle szerepet. A buddhista antropológia szerint az ember számos, egymással mulandó kapcsolatokat alkotó létfaktorból áll, s emez ideiglenesen összefonódó, majd később szétoldódó *dharmák* egyesülnek ismét az újjászületés során az egyéni *karma* törvénye szerint. (Helmuth von Glasenapp: DIE RELIGIONEN INDIENS. Stuttgart, 1943. 221–238. o.) Tehát az antropológia vagy tágabb értelemben a világkép az (szándékosan kerüljük a félreérthető világnézet kifejezést), ami döntő mértékben meghatározza az arra felépülő szoteriológiát, s valószínűnek tartjuk, hogy az előző változásai az utóbbi átalakulását is maguk után vonják. Feltevésünk szerint Egyiptomban épp ez történt.

Magyar László András

MATO MANATI

Hispaniola szigete, Ő Legkatolikusabb Felségének legrégebbi birtoka az Újvilágban, hosszában is alig terjed háromszáz mérföldnyire, keresztben pedig még feleannyi sincsen. A szigeten kelet–nyugati irányban három, nagyjából egymással párhuzamos, erdő borította hegység húzódik, a hegyek közti széles völgyekben pálmáktól övezett folyamok hömpölyögnek. A délebbi völgy felső végén, a Haibonicus folyó mentén, nagy, édesvízű, halban és szárnyasokban gazdag tavak is találhatók: e tavak partja meglehetősen sűrűn lakott: az itt élő indiánok színleg ugyan mind fölverték már a szent keresztiséget, ám titokban szinte valamennyien fertelmes babonaságok rabjai maradtak.

Az 1572-es évben Fernando d'Aguirre kormányzó a sziget jelentősebb falvaiba katonákat s dominikánusokat küldött, akik szép szóval s ahol szükség volt rá, kemény fenyegetésekkel igyekeztek a lakosokat a hit helyes ösvényére terelni. Az indián nyelvek ismerőjével, Fernando atyával s négy muskétással, ösvérháton azért mentünk tehát Caramatexumba, hogy kifürkésszük a helybeliek bűnös titkait, ellenőrizzük, megfelelően fizetik-e az egyházi adót, s hogy a helyi uralkodót figyelmeztessük a tévelygéssel s az adóhátralékokkal járó veszélyekre és bonyodalmakra.

Caramatexum a Guaynabo nevű, a tengerhez igen közeli tó partján fekszik, voltaképpen nem egyetlen falu, hanem több, egymással szövetséges, munka- és életközösségben élő település hálózata. A faluszövetséget fejedelem irányítja – az ő neve Xanu, akár valamennyi elődjéé évszázadok óta. E nevet személynévként és hivatali megjelölésként egyaránt használják, s kimondásakor – barbár szokás szerint – minden alkalommal a földre kell köpni, különben az ember magára vonja a bennszülöttek haragját és neheztelését.

Xanu és falujának lakói örömdetes kedvességgel fogadtak bennünket, büszkén mutatták meg templomukat, s bizony mi e templom láttán nem tudtuk, sírjunk-e vagy ne vessünk-e inkább, hiszen a szentély – ha annak nevezhető – nem állott egyébből, mint három nádfalból és egy madzaggal összekötözött zsúpfedélből. Belül valami agyagkemence-féleség magaslott, fakeszttel a tetején, körül a földön pedig csorba tányérok heverték száradt ételmaradékokkal. Papjuk persze nincs az istenadtáknak, s ami a legneveltségesebb, egy otromba, fekete fából faragott bálványt tisztelnek gyermeki együgyűséggel, kiről váltig állítják, hogy az Mária a kiseddel. Magam rövest össze akartam zúzni a szobrot, de Fernando atya figyelmeztetett, ne tegyem, hisz nem a képmás minősége, hanem a hit a lényeges, abból pedig itt talán több is találatik, mint Róma legfényesebb bazilikáiban. S ebben lelkem mélyén igazat adtam neki.

Mondanivalónkkal, különösen a hitbéli szilárdság fontosságának hangsúlyozásával a helybeliek jámborul egyetértettek, s erős szóval ígérték, soha egyebet, mint az anyaszentegyház tanítását meg nem hallgatnak, bálványokat maguknak nem faragnak, áldozatot be nem mutatnak, a Szentháromság tanában, az egyház és papjai szentségében nem kételkednek, az adót pedig minden körülmények közt pontosan fizetik. Mindezt oly őszintén, oly gyermeki elszánással ígérték, oly heves bólogatás közepett, hogy akaratlanul fölsóhajtottam, bárha a keresztény Európában volna ily szilárd a hit s tiszta az emberek lelke, mint e vad világban.

Miután megbeszélésünket befejeztük, Fernando atya segítségével ígét hirdettem, majd az indiánok körében elköltöttük a szerény vacsorát, amellyel e nyomorúságos vidék lakói megvendégelhettek: gyümölcsöt, sült halat s valami furcsa húst is, mely igen ízletes volt, de credetét – tán szerencsére – Fernando atya nem tudta számunkra megfejtetni. A vacsora során felébredt bennem a gyanú, hogy Xanu fejedelem, akár mint valamely török, több asszonnyal él együtt, hiszen ketten adták eléje az ételt, egy leány pedig evés közben is a hátát vakarta, de megkönnyebbülésemre kiderült, hogy az asszonyok – akik közt pedig igen fiatal is akadt – valamennyien a fejedelem nővérci és húgai, s csupán testvéri szeretetüknek adnak ily furcsamód kifejezést. A fehérszeműek egyébként errefelé, indián módra, majdnem teljesen meztelenül járnak, ám mivel maguk ezt igen nagy természetességgel s minden szégyen nélkül teszik, idő múltán már bennünket sem zavart túlságosan a dolog: csupán a kísérő katonák miatt kellett aggódnom. Úgy tudom azonban, erőszakosságra ottlétünk alatt nem került sor.

Az étkezés után nyugovóra tértünk. Ébredésünkkor – bevallom, a nap már magasan járt az égen – a király egyik főembere várt minket kunyhóink előtt, s ünnepélyesen megkért, kövessük őt. Xanu díszruhában fogadott, takarókkal ajándékozott meg, majd kifejtette, mily boldogság volt számára a velünk való találkozás, mennyi bölcsességet hallott tőlünk, s mennyire szeretné, ha gyakrabban jönnénk falujába. Megköszöntem kedves szavait, s búcsúképpen megkérdeztem, kívánja-e, hogy papot küldjünk Caramatexumba, aki a helyi hitéletet bizonytalansággal föllendítené és híveit kordában tartaná. Xanu kétszer is lefordíttatta kérdésünket, majd némi habozás után azt válaszolta, hogy erre vonatkozóan tanácsot kell kérnie. Kitől kell tanácsot kérnie? – kérdeztem csodálkozva, mert addig úgy láttam, a faluban nincsen afféle vének tanácsa, de varázslónak sem találtam nyomát, hiába néztem körül ez ügyben előző este a kunyhók mindegyikében. Xanu azonban e kérdésekre nem válaszolt semmit, ami igen fölkelte kíváncsiságomat. Kilépve a fejedelemtől, megbíztam Fernando atyát, derítse föl, kinek a véleményét szokta Xanu a döntéseihez kikérni.

Fernando egy óra múltán megjött: a falubeliek – mondta – azt beszélik, él egy ember a tóban, Mato nevezetű, az adja a királynak a tanácsokat. A helybeliek váltig állítják – csóválta hökkenten fejét Fernando –, hogy Mato a tóban, azaz benn a vízben él, nem pedig mellette vagy rajta: efelől semmi kétség, hiszen a helyi nyelv nem prepozícióval vagy raggal, hanem teljesen más szóval fejezi ki azt, ha valaki a vízben s nem a víz mellett vagy a víz felszínén tartózkodik.

Visszatértem hát a fejedelemhez, és határozottan fölszólítottam, vezessen Matóhoz, s mikor ellenkezett, fölhívtam figyelmét arra is, hogy az efféle varázslók és javasemberek működése élesen ellenkezik mind a katolikus vallás szabályaival, mind pedig a Lex Carolinával, ezért adott esetben a Szent Inkvizíció figyelmét is föl kell a hasonló káros jelenségekre hívnunk. Xanu ijedten borult térdre előttem, s könyörgött, ne jelentsem eltévelyedését, rögtön mindent megmutat nekem és föltár előttem, s meglátom, mily ártalmatlan, kedves és bölcs Mato, mennyire veszélytelen a spanyol királyságra és a katolikus anyaszentegyházra nézve. Megszántam a derék fejedelmet, föl-emeltem fektéből, s utasítottam, hogy vezessen az említett Matóhoz.

Nemcsak Xanu és kísérete, hanem az egész caramatexumi nép velünk tartott a tópartra vezető úton. Elöl mentem én Fernando atyával és Xanuval, minket a muskétások, majd a település tekintélyesebb indiánjai követtek, mögöttük pedig izgatott és nyilvánvalóan aggodalmas mormogással több száz főnyi tömeg tolongott, nők, gyermekek vegyest, még a karon ülő csecsemőket és a betegeket sem hagyták otthon, nehogy a nagy találkozásról bárki is lemaradjon.

A tónak tartó homokos ösvény ötven-hatvan lépés hosszúságú földnyelvben folytatódott, azaz egyenesen a tó közepébe vezetett. Mikor már valamennyien a földnyelven szorongtunk, Xanu felemelte díszes botját, jelentősegteljesen körülnézett, s háromszor elkiáltotta magát: „Mato, Mato, Mato!”

Valamennyien szótlanul fürkésztük a vizet, s ekkor Fernando atya rémülten felkiáltott: a vízből, tőlünk alig húszlépésnyire egy kövér és mulatságosan torz öregember dugta ki a fejét, nagyot prüszkölt, és kíváncsian méregette az örömeiben visongó tömeget. Leintettem a muskétásokat, akik már a földbe szúrták puskatartó villáikat, s kanócaikat forgatták, majd figyelmesebben szemügyre vettem Matót – mert ugyan ki más lehetett volna az öreg, ha nem ő.

Mato most teljes terjedelmében kifelé küldt a víz színére, mintha csak valami kényelmes kereveten helyezkednék el: teste hengeres, hordó formájú s nagyjából tizenöt láb hosszú, bőre ritkás, ősz szőrrel borított és ráncos volt, lába helyén halfarok csapkodta lágyan az átlátszó hullámokat. Kéz gyanánt négykőrmű bőrlebernyegeket viselt, melyek a vállából álltak ki, arca leginkább a mi ökrünk ábrázatára emlékeztetett, csak apró szeme csillogott embermód, teli értelemmel.

Ma már tudom, Franciscus Lopez de Gomara és Ferdinando Oviedo leírásai nyomán, hogy Mato nem ember, szíren vagy ördög, hanem közönséges állat volt: manati vagy tengeri tehén nevezetű lény, de akkor látványa olyannyira lenyűgözőtt, hogy percekig meg sem tudtam szólalni. Xanu közben elmondta nekem, hogy Mato egy áradás után, huszonnégy esztendővel ezelőtt került a Guaynabo tóba: ekkoriban még sokkal kisebb volt és meglehetősen barátságosan, vagyis inkább félénk. Később azonban megszelídült, s manapság, mint Plinius delfinje, még azt is megengedi, hogy a falubéli gyermekek a hátán lovagoljanak – egyszerre akár tízen is – s kezükből is elfogadja a táplálékot. A Mato nevet ő maga, Xanu, adta neki – e név nyelvükön annyit tesz, hogy „csodálatos” – a manati pedig elfogadta a nevet, és büszkén viseli: ha szólítják, még a tó másik végéből is nagy serényen előúszik, sőt a hívó szóra még a faluba is bemászik, noha a szárazon igen nevetségesen és lassan tud csak mozogni. Mato igen bölcs, mindent tud, a dalt s a zenét pedig különösképpen szereti, csak – tette szeretettel hozzá a fejedelem – egyetlen hibája van, igen falánk. Ezt mondva tréfásan megfenyegette az állatot, aki, mintha nevetne, nagy fúvással és prüszköléssel nyugtázta az elhangzottakat.

Ha a helybéliek át akarnak kelni a tavon, Mato szívesen átszállítja őket egy kis gyümölcsért cserébe, s még soha senkit nem ejtett a vízbe – tette hozzá büszkén Xanu. Tanácsot pedig mindig ingyen ad.

Hogyan – kérdeztem –, beszélni is tud? S milyen nyelven? Nem mondja ki, amit mondana – válaszolta nevetve Xanu –, hanem átküldi a fejünkbe. Le kell ülni a tó partjára, hívni kell Matót, s mikor megjelenik, magunkban, beszéd nélkül feltenni neki a kérdést. Akkor aztán átküldi a fejünkbe a választ. No és – kérdeztem – sohasem csapott még be senkit? De ezt Ferdinando sajnos nem tudta lefordítani, mert a caramatexumi nyelvben a „becsapni” szó nem létezik.

Elnézegettük még Matót, hogyan úszik egy csapat gyerekekkel a hátán, hogyan csámcsogja el bajszos pofájával a neki hozott gyümölcsöket – szakasztott úgy evett, mint Guzmán örparancsnok –, hogyan forgatja könnyedén Medina del Campó-i borostömlőhöz hasonlatos testét a vízben, s mikor beteltünk a látvánnyal, visszatértünk a faluba.

Odalenn azután elővettem a fejedelmet, és tudtára adtam, nem helyeslem, hogy egy állatot ily nagy becsben tartanak, s főképpen, hogy tanácsot kérnek tőle. Szent Tamás ugyan nem zárja ki az állati értelem lehetőségét, ám Ananias szerint az állat csak akkor lehet értelmes, ha ezen értelemben isteni vagy sátáni értelem nyilvánul meg: ám sajnos az utóbbi eset a gyakoribb. Jobb hát óvatosan kezelni a Mato által, ráadásul igen különösmód adott tanácsokat. Xanu azzal védekezett, hogy Mato tanácsai mindig az emberek üdvét szolgálták, sőt azt állította, hogy faluja gazdagsága és szaporasága is Matónak köszönhető, ki nemcsak tanácsaival, hanem jelenlétével, a belőle kisugárzó szerencsével és szeretettel is hozzájárul a nép boldogulásához. Ezt a nézetet azonban mélyen helytelenítettem, mint súlyos eretnokséget, hiszen – mint hangsúlyoztam – a szerencse, a szeretet és a termékenység egyedül Istennek, mi urunk Jézus Krisztusnak, Szűz Máriának s a hivatalosan elfogadott szenteknek köszönhető, s minden egyéb magyarázat istenkáromlás. Xanu erre balgán azt javasolta, avassuk szentté Matót, s mikor ezt fölháborodva visszautasítottam, arra kért, legalább kereszteljük meg. Erre vonatkozólag azonban az egyházi instanciák engedélye lett volna szükséges, úgyhogy ezt a megoldást is el kellett vetnem.

Mivel láttam, hogy a manati jelenléte káros hatással lehet a caramatexumiak üdvösségére nézve, s mivel tudtam, hogy az állat elpusztítása – mi egyébként kézenfekvő lett volna – nem váltana ki kedvező hatást az itteniek körében, azt tanácsoltam Xanunak, üzzék el vagy távolítsák el Matót a falu közeléből. Xanu csak nevetett, s azt válaszolta, hogy a tóból nincs átjárás a folyóba, más vízbe átvinni Matót pedig lehetetlen, mert olyan szép kövér, hogy száz férfi sem bírja el.

Igen elkeseredtem, hiszen a hit ügyei oly szépen alakultak Caramatexumban, a közeljövőben tán papot is küldhettünk volna a faluba, sőt még – egy későbbi időpontban – templom építésén is gondolkodhattunk volna, s erre tessék, ez az istentelen állat keresztülhúzza az anyaszentegyház számításait! Hiszen lehetetlen a hitélet ott, ahol a lakosság egy kövér bestiával beszélget gondolatban, s nem a mi urunkat, Jézus Krisztust, netán a pápa őszentségét, hanem a manatit tartja legfőbb tekintélynek. A probléma sürgős megoldást kívánt, hiszen kora reggel indulnunk kellett, ha sötétedés előtt vissza akartunk érni a tengerpartra. Fernando atyával nem beszélhettem meg gondomat, mivel biztos voltam benne, ő nem látja át a helyzet bonyolultságát és súlyosságát: egyedül rám hárult hát a döntés teljes súlya.

Matót legjobb lett volna titkon elpusztítani, ám kérdés, tetemét hova rejtjük. Partra vonszolni, elásni nem lett volna erőm, még a muskétások segítségével sem, nem beszélve arról, milyen feltűnést keltett volna e procedura. Ha pedig a hullát a vízben hagyom, fölfúvódik és a víz színén lebeg, nem merül alá – legalábbis emberi hullák kapcsán szerzett tapasztalataim alapján erre következtettem. S hogyan öljük meg az állatot? Karddal nem pusztítható el egykönnyen, a muskéta viszont rettentő zajt csap. Legjobb lenne ráíjeszteni a manatira valami módon – véltem –, hogy többé ne legyen bizalma az emberek iránt. Az állati emlékezet azonban kurta, s hamarosan, gyümölcs-csel, zöldséggel, újra magukhoz édesgethetik a falubéliek. Sokáig törtem a fejem. Végül, hosszas vívódás után, döntöttem.

Megkértem Xanut, hívja össze a falubelieket: valamennyit, kivétel nélkül. Az emberek gyanakodva, tétován és némán gyülekeztek. Fölmásztam az állványra, amelyen a bennszülöttek a tóból kifogott halat szokták szárítani, s beszédet intéztem az indiánokhoz, életem talán legsikerültebb szentbeszédét – Fernando atya pedig hünen fordította minden szavam.

Krisztus Urunkról prédikáltam nekik. Arról, hogyan küldte el Isten közénk az ő egyszülött fiát, hogyan hirdette Jézus az ígét nekünk, s hogyan halt bűneinkért kereszthalált. Valamennyi indián sírt a történet hallatán, s megvallom, nekem is könny szökött a szemembe, midőn újra átéltem a Megváltó szenvedését. Krisztus – mondtam végül – halálával váltott meg minket a bűntől. Azáltal van köztünk, hogy érettünk meghalt testében. A megváltás műve az ő halálával válhatott valóra. Vajon – kérdeztem – ha meg nem öljük, megválthatott volna-e? Vajon ha nem szenved kereszthalált, elérhette volna-e célját? A szeretet s a megváltás a halál árán teljesezhet csak be. Csupán az élhet bennünk örökké, aki halott immár. Vessétek jól a fejetekbe és szívetekbe – figyelmeztettem az indiánokat –, az élethez a halálon át vezet az út!

Imígyen fejezve be oratióm, csöndben álltam egy darabig, majd leugorva az állványról, magára hagytam a zokogó Xanut indiánjaival egyetemben, s kunyhómba mentem. Másnap reggelig imádkoztam odabent, s virrasztottam, könyörögve az Úrhoz, világosítsa meg elmémet, helyesen cselekedtem-e.

Hajnalban indultunk vissza a hajó felé. A falu üres volt már. Senki sem búcsúzott tőlünk, magányosan, némán haladtunk egyre feljebb a domboldalon. Az első magaslatra érve visszapillantottam: a falu népe kinn állt a földnyelven, fölhallatszott hozzánk kétségbeesett jajveszékülésük. Kört alkottak, a kör közepén alaktalan tetem hevert a földön. Véres volt, hatalmas, szürke és örökkévaló.

Vörös István

EGY TAVASZI PORTRÉ

Látni, ahogy más sorsának fonalát
pödörgeti a véletlen, a pech, a szívás.
Hiába áll bőrkabátban és billenti
félre a fejét. Jó, hogy meleg van.

A tavaszt fellökte és letaposta a nyár,
csörtetett át a virágokon, elismerést keresve.
Az erdőben mindenütt hernyók lógnak
vékony fonálon. Nem tudom sajnálni őt.

Mert hülye. Jó szándékának bábjából
kimosolyog. Azt hiszed, megváltozol?
Azt hiszed, ugyanilyen maradhatsz?

Tíz év múlva narancsfák nőnek a hegyen,
valaki datolyával is megpróbálkozik, és te
átizzadt trikóban egy üveg ásványvíz előtt ülsz.

SÖR ÉS HAL

Papám gondosan összetöri
fapapucsával az üres sörös-
dobozokat. Hírek jönnek jóról
és rosszról. Köhögünk lent

a körúton, a papám a tévén
épp állomást vált. A város fölé
keveredett permetező történeteket
terít szét, egy angyal hasából

röpcédula potyog. Végzett
harsónások jelentkezését várjuk.
Repülőgépeket tart a levegőben

a világrend. A hangszerét mindenki
hozza magával. Főtt hal kerül
az asztalra, újra dobozos sör.

Mesterházi Mónika

EL VAGYOK FOGULT.

A keskeny rés színekre bontja a fényt.
Ezek a trükkök. Tükrök. Prizma és
pára. Minden jelenség valami
valódira és hihetőre vezethető
vissza, amennyiben (például)
spektrumának szubjektív szépsége,
a kiskutyás öröm, amit kivált,
nem elég a mindig ellenérvelő
tudatnak. Megfogalmazzuk, amit
érzünk, cipésmód fogalmat
talpalunk alá, idomuljon. Egy érzés
mezítláb? Egy jelenség csak úgy?

NAPLEMENTE

Olyan gyorsan megteszi ezt a távot,
vagy olyan gyorsan tesszük meg hanyatt,
hogy az egész mindig-más alkonyatból
alig marad eltehető. Ez itt
déli városok meleg köveit,
az ég előtti kicsi antennákat,
a víz szagát is hordja – súlyosan
ültünk ide a partra, mintha most
véggépp megmondanám, amit különben
sem szoktam: ez a zavar is, ahogy
köveket hajigálsz, míg írok, és
ahogy elveszett egy torony mögött,
de oldalt majd kicsúszik még a nap,
ez is mind benne van. Visszafelől
az aranyhíd rám mutat. Ismeri
és különbül furdalja a lelkemet,
mint hogyha én kérdezném csak szavakkal.

A KÖR

Mi tart meg mégis a körön belül?
Egységes magammal ritkán vagyok.
Ha egy tempóba egy egész öböl
nyárvégi fényeit befoghatom,
és nem elég, pedig nem osztom el;
mint végső, rejtett készletet, falom,
hiszen érzésnek épp elég tömör,
tehát kimerhető, ha belefér
egy percbe a mindig: az akkor egység.

Volt, amibe nem fért: azt abbahagytam.
Ez más, egy nyár, ez véget ér maga.
És iskola: legyőzni ugyanezt
a gyerekekben. Hangom hallani
megint kívülről. És lenni jó,
tartalmas, tanácsos, tanítható,
kirajzolva (igen, nem) helyzetekből –
de belülről? belülről mért soha?

Távolságot tartanak dolgaim.
Nincs hova húzódni a végtelenben,
mely közöttük, mint éteri szorongás,
tartja a látszatkonstellációt.
Az abroncs tartja meg a kört?

AZONOSSÁG

A hegyek és az emelet között
söpri a felhőket a front; finom
mozdulatokkal követi a felszín
formáit; csak a szándék, semmi más
nem látszik először, de jön a nap,
és itt van feltárva az őszi város.

Tavalyi őszi üzen kabátzsebemből,
elképzелhetetlenül messziről,
míg jelenem képtelen nyomait
hagyom utóbb-koromra, döbbenetnek
vagy feledésnek, rétegek között.

Nincs szándékolatlanabb üzenet:
saját életünk alváson kapott
szemtanúi vagyunk, de ez se baj,
elég jó szögből, elég kívül állva
egyembernyi törmelékünk megértjük.

Rába György

KÉPTÁR, VAKSÖTÉT BEN

November végén borongós kövér Bologna városa
szakadatlan szakadt az eső a hódara
az átfutó *albergo* folyosóján hol szállásra akadtam
fekete kombinéban sellő mosolygott rám az eszemadta
odakünt a középkori közökön sikátorokon
egymáshoz hajolva fenyegetett a két ferde torony
mindjárt a falusi kisleányra rogy a Garisenda és az Asinelli
s az árkádok alatt sem tudtam száraz menedékre lelteni
gyerünk a képtárba keressünk fejünk fölé födelet
üdítsenek föl a Caraccik a helyi érzelmesek
soha ilyen szívesen ahogy a belépőjegy árát kifizettem
a rendészek meg derűsen tessékeltek beljebb menten
a küszöbön túl egyiptomi homály jégverem igazi
a falakat utoljára augusztus fűthette ki
a világítást be se kapcsolták az egy szál látogatónak
nappali éjszaka kiguvaszthattam szemgolyómat
a látvány körös-körül fekete hol lehetnek a kora barokk
a derék kismester Francia festette zenélő angyalok
ahová pillogok Raffaello égre sóvárgó Ceciliája
vagy a tisztos Guido Reni színes emlékező a mamára
kicsoda mondja itt meg ki az esendő s ki a szent
ki tölti meg tisztánlátással a kivilágítatlan jelent
duhajkodjon hát képzeletem korlátlan kedvére
pingáltam vigyorgó vicsorgó ágbogakat a sötétre
tucatszám sorjázott a meghökkentő egyszeri eset
homokórával szereltem föl a napkeleti bölcseket
közövel szögmérővel a magasságok őreit
viharlámpával bizonyos szüzeket a sok dőret
galambot ültettem a hóhér vállára hajában olajág
fölszerszámoztam díszelgő macskák csapatát
virágcsendéletet szagoltattam érdeklődő ölébvel
korhely halak magasra hágó disputáját idéztem fel
sárga eget kék szántót földön túli tónusokat
amit csak a szellem ecsetje ken föl szabad indulat
s a képcsöszök rémületére visongva bokáztam ki nevetve
ugyan mit tehettem fejvesztve rohantak a terembe
vörösbor mellett kockás abroszra könyökölve török
fejüket a rejtélyen ma is de én nem árulom el nekik

FIGYELŐ

LEVÉL – KRITIKA HELYETT

Baka István: *Sztyepan Pehotnij testamentuma*
Jelenkor, Pécs, 1994. 64 oldal, 160 Ft

Budapest, 1994. június 26.

Kedves Pista!

Szekszárdi, szegedi, felemás zoknis felebrátom, társam e korban s körben! Öregem, fogalmam sincs, hol kezdjem és mivel. „Ha minden széthull benned kívüled / S vacog a lelked mint egy pirogárus” – akkor Sztyepan Pehotnijjal. Aki akkor jelent meg a magyar költészetben, amikor az orosz csapatok kivonultak Magyarországról, és nagyon úgy nézett ki, hogy egy időre viszik magukkal Gogolt, Dosztojevszkijt, Blokot, Mandelstamot, Cvetajevát, és a még magyarul ismeretlen Szása Csornijt is, jöllehet egyikük se tankon jött be hozzánk. Jött Sztyepan, ez az istenverte szegény ördög, tisztára emberforma amúgy, s mikor azt mondta: „...születtem egykor / Valamelyik öt éves hajnalán / Hittem sokáig jó egy kedvesebb kor / Száz grammokon kihúzhatom talán...” – az olyan volt, hogy szinte a Baka Pista is mondhatta volna a maga nevében, vagy a mi nevünkben is akár. Ez pedig *nem semmi!* És tegyük még hozzá: Sztyepan Pehotnij – pompás költő. Élvezet olvasni a verseit! De azért olyan nagy verset, amilyen az EGY CSEPP MÉZ, nem írt Sztyepan Pehotnij. Ahhoz Baka István kellett. Ahogyan a TRISZTÁN SEBE és a SZATURNUSZ GYERMEKEI ciklus minden verséhez is.

Fogalmam sincs, hogy lesz valakiből nagy költő, Pista. Neked biztos sokat segítettek a fordítások (főként oroszból; hála Lator László és Pór Judit felkéréseinek), meg a zene, amihez annyira szoros, bizalmas kötelék fűz, és persze, persze a pokolra menés kínjai is. De se a fájdalom, se a többi, se külön-külön, se együttvéve nem garantálják az igazi költészetet. Nincs is arra garancia. Csak versek, vesszorok vannak. Ilyenek: „Nem mehetek fog-

lalt minden napom / De hidd el nékem is sajog sebed / Futok hozzád amint lesz alkalom / És akkor akkor meghalok veled”. Meg ilyenek: „hajósinas vagyok s János Vitéz is / léket kapott hajóm de arra száll / s hátára vesz mindjárt a griffmadár”.

Nehéz nyár hullámszik körülöttünk, Pista. Ontják a pesti házfalak a hőséget. Gondolom, Szegeden se könnyebb. De azért ne hagyd el magad, öregem! Nem az a legény, aki adja, hanem aki állja. Írjál, írjál!

Sok szeretettel ölel,

Kántor Péter

EGY PÉLDÁZAT

Baka István: EGY CSEPP MÉZ A SZTYEPAN PEHOTNIJ TESTAMENTUMA című kötetből

Baka István új kötete, a SZTYEPAN PEHOTNIJ TESTAMENTUMA az előző két verseskötet (ÉGTÁJAK CÉLKERESZTJÉN, FARKASOK ÓRÁJA) mintájára építkezik, vagyis válogatott és új versekből. „Vadonatúj” ciklus csak egy van benne, a SZATURNUSZ GYERMEKEI; Sztyepan Pehotnij füzeteinek tartalma nagyjából ismert a korábbi kötetekből; szám szerint a három füzet huszonegy verséből tizennégy. Az ÉGTÁJAK CÉLKERESZTJÉN-ben már szereplő AENEAS ÉS DIDO is olyan „stabil” hármasszonett, amely mellé biztosan odatehetők az újabban írt hármasszonettek (TRISZTÁN SEBE ciklus).

A válogatott köteteknek általában aktualitásuk van a magyar kiadói gyakorlatban. Az első adódó aktualitás, amikor a pálya derekára ért költőnek összegyűlt egy „java kötetre” való. Így volt ez Bakánál az ÉGTÁJAK CÉLKERESZTJÉN esetében. A FARKASOK ÓRÁJA válogatásánál a megélni kívánt versírókedv oltódott be a megtalált otthon élményével, és Szekszárd, a szülő és éltető város kiadta a kö-

tetet. A SZTYEPAN PEHOTNIJ TESTAMENTUMA a szenvedés megtapasztalása, amely egyben az élet mélyebb megélését és megértését is jelentí Baka Istvánnál.

A címadó Pehotnij-vers az új versek közül való. Lendületét az az ellenszenvvé fokozódó idegenségérzet adja, amellyel Pehotnij megtagadja megalázó és kisszerű korát. (Pehotnij figurája sokszor működik szelepként, Baka kiáramoltatja rajta társadalmi csömörét.) A vers kívánságban csúcsosodik ki (ugye, ismerünk hasonló verszárlatot a TÁJKÉP FOHÁSZSZAL című versből), ennek formája végrendelkezés, testamentum, fohász az itt maradókhöz.

A kötet kulcsversének én mégis az EGY CSEPP MÉZ címűt tartom. Sőt ennél többnek: olyan centrális műnek, amely a kötetépítés aktualitásán túl Baka költészetének csúcsa. Annyiban közös a kötetcímadó Pehotnij-verssel, hogy alapgesztusa szintén a számvető emberé.

Baka verseskötetei jól ötvözött, összezáruló egészek. Azonban annak, hogy egészé zárulnak össze, legfőbb oka az egyes versek zártágában keresendő. Minden verse teljes világot alkot. Baka versenként színültig tölti a formát, formái „teltek”, nem hagyja „nyitva” a művet. Amit a vers elején elkezd, lezárja a végén. Költészetének természete akár egyetlen versből is megrajzolható. Ebben az értelemben fehér holló a mai magyar lírában. Ahogy a szóba kerülő egy csepp méz őrzi a múlt e világi létet, úgy őrzi Baka a részben az egészet.

Az EGY CSEPP MÉZ a SZATURNUSZ GYERMEKEI ciklusba ágyazódik. Már a FARKASOK ÓRÁJÁ-ban volt egy hasonló gasztrikus, gyomorhoz kapcsolódó ciklus, AZ APOKALIPSZIS SZAKÁCSKÖNYVÉBŐL. Itt a cikluscímadó vers párhuzama, amely a teremtmény Isten általi felzabálásának és az életnek a hasonlóságán épül – ez a gyomormozgató(fordító) aspektus az általunk vizsgált versben is rezonál. Oly módon, hogy a vers középpontja lesz egy ízeleléshez köthető minőség, az „édes”, amely Balassi Bálint *édes hazámja* (BÚCSÚJA HAZÁJÁTÓL) óta elmozdult egy elvont értelem felé. Baka megtartva elvontságát, elemi (az ízelelő-bimbókhoz kapcsolódó) jelentését is újra mellérendeli.

A vers mottója a KAZINCZY-KÓDEX-ből va-

ló. Ennek a XVI. századi, magyar nyelvű, kéziratos kódexnek leghosszabb írása a Szent Barlám és Jozafát legendája, amely fordítás a latin nyelvű LEGENDA AUREÁ-ból. A legenda érdekessége, hogy Indiából ered, ahol eredeti változatában a megvilágosult királyfiról, Buddháról szolt. Azután került görög nyelvű változat közvetítésével a népszerű LEGENDA AUREÁ-ba.

A történet a keményfejű király, Avennir uralkodásának idején játszódik. Avennir népének körében nagy tábora van már az új tannak, a kereszténységnek, a király azonban még makacsul ragaszkodik ősi istentelen isteneihez; ha ahhoz nincs is hatalma, hogy felszámolja a méctelyt, kisebb szabású keresztényüldözésekbe fog, és az udvarnál keresztény személy erősen nemkívánatos. Képzeliük hát dühét és elkeseredését, amikor egy hitelesnek tetsző jós megjövendöli, hogy elmentében a királlyal, a fia bizony keresztény lesz. Megható vak igyekezete, amellyel keresztelni akarja a végzetet. Fiának csodálatos palotát épít, és ott nevelteti föl, hermetikusan elzárva a világ gondjai elől, egyfajta ellenremeteségben. Azonban minden kamasznál eljön az idő, amikor elege van a felnevelő ott-hon zártágából: a királyfi, Jozafát tudni akarja, mi van a palotán túl. Avennir kiengedi a fiát, és megpróbálja a lehetetlent: „*Parancsolá kegyiglen, hogy semmi olly, hogy ki ünéki [Jozafátnak – K. Á.] valaminő szomorúságot tehetne, avagy adhatna, élébe ne bocsáttatnék.*” Jozafát mégis összetalálkozik egy vakkal és egy „*poklossal*”; és utána kérdésére („*Mindön emberekre szállhatnak-e ez kórságok, avagy csak nekikre?*”) hiába tagadó a válasz, a királyfi megrendül. Miután pedig megismerkedik az Öregséggel és a Halállal, a lelke nyitva áll a Nagy Magyarázat befogadására. A Nagy Magyarázatot Szent Barlám hozza, a pusztai remete, aki példázatok segítségével bevilágítja a Jozafát belsejében zavarodottan kavargó sötétet. A megöregedett Avennir különböző bonyodalmak után totális vereséget szenved, saját fiában győzetik le. Érte nem kesereg senki, Jozafát pedig megtérve utána megy öreg, keresztény csábítójának, Szent Barlámnak a pusztába, ahol példás önmegtartóztatásban élnek a megdicsőülésig.

A legenda keletiesen zsúfolt és színes a beleágyazott példázatoktól, amelyek egy, a ke-

resztény Európában később mindinkább idegennek ható gondolkodásmód nyomait őrzik. A görögre, majd abból a latinra fordítás idején ez a szemlélet, amely a látható káprázatvilág mélységes mély megvetéséből és undorából ágazott szét, még könnyen átplántálható volt, hogy aztán egzotikus, magányos virágként tenyesszen és maradjon fenn.

Az egyik szirma ennek a virágnak A VEREMBE ESETT EMBER példázata, amelynek első mondata az EGY CSEPP MÉZ mottója. A példázatot Szent Barlám mondja el Jozafátnak, aki a világ nyomorúságait megtapasztalva, ifjúi szent elkeseredésében akkor még az élet élehetlenségét konstatálja. A mottó a példázatból csak egy mondatot idéz, a vers az egészét elmeséli. Tehát Baka egy már meglévő (ismert) történetet mond el újra, egy saját változatot. Mivel pedig a KAZINCZY-KÓDEX-ben szereplő példázat költői erényekkel bír, amely erőt az elmúlt századok megnövelték, amennyiben a számunkra idegenné vált szintaxis és szóválasztás poétikai helyzetbe került – Baka egyfajta költői vetélkedés részesévé lesz. A nemes verseny paradoxitása, hogy a két teljesítmény egymásnak mégsem megfeleltethető. Egyik oldalon a névtelen, jámbor, latinból fordító barát, aki az írói színvonallal nem nagyon gondolhatott. Eszköze egy főleg előbeszédként létező magyar nyelv, amely csak nehezen tudta ugyanazt mondani, amit a leírt latin mondatok. A másik oldalon Baka István, akinek nyelvéről és gondolkodásáról az alábbiakban lesz szó.

A vers átértelmezve és átvetítve egyes szám első személybe meséli el a példázatot, amely így belső struktúrájában és értékrendjében átalakul, ugyanakkor a történet szintjén nem változik, egyetlen pont kivételével: a vers verembe esett embere, ellentétben a példázatéval, nem ízelheti (még?) meg az egy csepp mézet, igaz, éppen a belső átstrukturálódás miatt az már nem azonos a KAZINCZY-KÓDEX „kisdéd mézével”.

Minden példázatnak van egy (vagy több) nem érzéki jelentése, amely okulásul szolgál, és szervesen kiegészíti a „puszta” történetet. Ezt a magyarázatot, ha mélyebben akarjuk érteni, a vers sem nélkülözheti. Íme: „Az unikornis vad, király, példázza a halált, amely embert mindenkorom íz, avagy követ és igyekezik ület megfognia. Az nagy veröm kegyik ez világ, mely min-

den gonoszságokkal tellyes. Az kisdéd bor kegyék embörnek élete, mely az napba és éjbe való óráknak miattok szönnellen rágattatik, miképpen az fejér és fekele egereknek miattok, és közelget az el-szakadás-hoz, azaz a halálhoz. Az négy mérőös kegyóknak elomlott likok: az négy élető állatokból [elemekből: tűz, víz, föld, levegő – K. Á.] szörzött test, kiknek szertelen vótokból az test napról-napra közelget az el-feslëshöz. Az rettenetös sárkán: pokolnak torka, ki kéván mindönöket meg marnia és emészténie. Az kisdéd bokornak tetein-váló mézecske: ez világnak hamis gyönyörűsége, kinek miatta embör megcsalattatik, hogy az ű veszedelmét ne lát-hassa.”

A Baka István költészetéről szóló irodalomban hosszú passzusok foglalkoznak a költő szerepjátszó hajlamával. Ezek számát növelve fejteném ki, máshonnet indulva és nagyjából oda érkezve, véleményemet akkor, amikor azt mondom, hogy Baka alapvető jellemzője a témaínség. Nem véletlen a heideggeri szóínségre való rájátszás, mivel azt gondolom, hogy Baka ínsége, kiszolgáltatottsága is valamennyiben hasonlít Heidegger szituációjára. Baka közvetlenül nem tud beszélni önmagáról, mert benne áll abban, amiről csak máshonnet állva lehetne beszélni. Baka mondata, a másik rigorózus filozófust, Wittgensteint parafrázálva, így hangozhatna: Amiről nem lehet beszélni, arról máshol (máshonnet) kell beszélni. Baka számára amilyen erős tilalom egyfelől, hogy *témaként* nem beszélhet önmagáról, olyan végtelen szabadság másfelől, hogy bármi témája lehet önmagán kívül. Baka témaínsége témabőség. Baka minden témát magához vehet, úgyis csak azok után a témák után nyúl, amelyek, amelyek által megszólalhat a panasz a kifejezhetetlenről: önmagáról. A kifejezhetetlen megjelenési formája az érzések szintjén a gyötirelem. (Erre még később visszatérünk.) Baka témája, mivel rajta kívül van, lehet a másik személy, a nem Baka, vagyis lehet szerep is. Miközben „ön maga valója” csak formaként van jelen: gesztusok, érzések, emlékek, érzetek, képzetek stb. kelléktáráként. Feltehető a kérdés, szükséges feltétele-e egyáltalán a költői talentumnak, hogy saját témát, saját tárgyat hozzon? Baka István példáján úgy látjuk, hogy nem. Elég az erős, minden használható témát magához vonzó, közvetlenül kifejezhetetlen személyiség. Né-

mileg pontosítva a fentieket, meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy Bakának is van saját (élettrajzilag személyes) témája: a szülőváros, Szekszárd. Ez valószínűleg a költői téma minimuma, hiszen mindenki jön valahonnét, és van valahol (esetleg ugyanott). És hát erős, saját képzetek kísértik Bakát. Méghozzá mennyi! Amelyekhez bármi más tud hasonlítani, mert Baka, a Nagy Láttató úgy mutatja. Példaként nézzük át egyszer, mi minden tűnik úgy a Baka-versekben, mintha gézen át-ütő vér (genny, gennyes vér) volna. Másfelől Baka minden nem emberi jelenséget meg-személyesít vagy személy- (ember-) közelivé tesz. („Szálás eső pereg: égi spagetti, / – lála a tét; kód a szósz, / falja csatornanyílás”; ŐSZI ESŐZÉS), méghozzá nem érintőlegesen, futólag, hanem szabatosan, néha a banalitásig precízen. Ez a jellegzetesség megint csak a szerep-versek felé mutat, amennyiben a jelenségek világát színpadként ábrázolja, amelyen szereplők játszanak.

Baka István tehát A VEREMBE ESETT EMBER példázatahoz nyúlt témaért. Nem lehet nem észrevenni a párhuzamosságot egy másik magyar költőnek, Babits Mihálynak a gesztusával, aki a JÓNÁS KÖNYVÉ-t mondja el „újra”, akkor már csak *papíron*, miután átesvén a gégeműtéten, elveszti hangját. Annál inkább nem lehet, mivel Bakának tudatos mintául szolgálhatott az EGY CSEPP MÉZ-hez. Számba véve a formai hasonlóságokat, közös az ötödféles jambus, a nyelvi archaizálás egyes fogásai (pl. tárgyi és célhatározói típusú mellékmondatokban a feltételes mód használata felszólító mód helyett, amely a latin grammatikai szerkezetek hatására ivódott bele a régi magyarba: „Az t várta csak hogy hullanék elébe”; a szavak régies alakjainak választása: „szünetlen”, „szegzett reám”, „megmenekedtem”, „likban”, „magosba”, „utolszor” stb.).

Ha az egyébként folyamatos szedésű vers tagolását nézzük, a szakaszok jól elkülöníthetők, maga a cselekmény adja az egységeket. Az első szakasz (1–14. sor) az unikornis elől való menekülést foglalja magába a verembe esésig, a második (15–32. sor) a veremben való még gyötrelmesebb *fennmaradást* a mézcsepp észrevételéig, a harmadik (33–48. sor) a „mézcsepp által homályosan” szakasz, amely a méz megköstölésének kívánságába

torkollik, az utolsó (49–54. sor) pedig az Úr megszólítása és egyben a vers lezárása.

A VEREMBE ESETT EMBER példázata állatok és egy növény által példálózik, amelyeknek Baka nagyjából meghagyja az eredeti jelen-tését. Baka unikornisa ugyanaz a szelíd, de könyörtelen állat, mint az eredetiben; egy erőteljes, panaszos mondatban lép színre a beszélő gyötretőjeként. Ezt a légies, a közép-korban olyan népszerű állatot Baka legkülö-nösebb szervénél ragadja meg (vagyis ábrá-zolja): a szarvánál. A tudományos-vallásos egykori leírásokból tudjuk, hogy ez a szarv a narvál agyarára emlékeztető spirális, ritkáb-ban sima micsoda volt. Bakánál: „*dugóhúzó-csavarodású nyárs*”. És ha már „bejön” a du-góhúzó képze, megkerül a dugó (a mene-külő ember), a palack (a lét) és a bor (sötét-ség) is. Az unikornis itt üldöző, ám máskor, máshol őt is le lehet vadászni, méghozzá úgy, hogy csaléteknek egy szüzet kell kitenni, aki-nek az unikornis az ölébe akarja vetni magát. A szemfüles vadásznak ilyenkor kell közbe-lépnie (mint egy mai bűnügyi filmben a fel-ügyelőnek a gyilkos szatír elfogásakor), meg-akadályozva az egyszarv általi deflorációt, el-fogni a törbe csalt vadat. Mivel pedig a pél-dázatban és a versben az unikornis a halál is, halál és nemi erőszak véres-brutális egysége lebeg a sorok mögött. Baka unikornisa nem-csak szelíd és könyörtelen, de cinikus is, ami-kor „játszva üldöz”, még ha animális létéből adódóan mintegy „tisztá szívvel”, mint macs-ka az egeret. De szerepe legalább kettős: üld-öz, és mellette felügyeletet tart: a „*friss füvet legelve*” figyel és utána „*új parancsot ad*”.

Baka szép és pontos lélektani megfigyelé-sel ábrázolja a verembe végül behulló és ott fennakadó embert, akiben az új helyzet pil-lanatra reményt ébreszt, mint mindenkiben először, amikor cseberből vederbe kerül. Az-tán persze kiderül, hogy a veder sokkal ros-zszabb a csebernél. Ez a tapasztalat az elvisel-hetetlenség határáig nő, amikor tényleg fel kell bukkannia valami jobbnak, a Nagy Kár-pótlásnak.

A cseberben, vagyis a veremben az állatok (fehér és fekete egér, négy kígyó, sárkány) és a bokor szerepe világos a példázat magyará-zataképpen. Baka jelentésük helyett jelenlé-tüket árnyalja csak jól választott szavakkal (az

egerek „*rágcsálják változtatva*” a gyökeret, a kígyók „*marposásra készen csúsznak ki*” a „*lik*”-ből, a sárkány elé hulló ember „*a förtelem kövér ebéde*” lenne). Később ott tér vissza rájuk újra, ahol a vers szövetét kell erősebbé szöni korábbi motívumokkal („*Hogy kígyók mérges nyála oltja oltár- / Tűzét szívemnek*”; „*Hogy nappal éjjel... / Nemlét-egérlikába visszabújna*”).

És eljut a történet annak az *egy csepp méz*-nek a megjelenéséig. A KAZINCZY-KÖNEX verembe esett embere látja „*a kisdéd mézet le csöpögnie, s íme, ez bolland embőrl el-feledközvéen sok nyavalyákról, kikken vetetvéen vala, adá ű magát tellyességgel az kisdéd méznek meg-köstölésárá*”; a Bakáé csak kívánja a méz élvezetét. És e miatt az eltérés miatt a vers belső szerkezeté döntően más lesz, mint a példázata.

Bakánál az az *egy csepp méz* az élet értelmévé válik, megízlelése az élet maradéktalan birtoklásával lesz egyenlő. Pór Judit (Holmi, 1993. május) beszél kimerítően Baka erős érzéki szemléletéről, amire itt a gyötrelmek jelenléte mintegy katalizátorként hat.

Ez az *egy csepp méz* azért is különös matéria, mert felcsillan benne valami olyannak a lehetősége, amire eddig nem volt példa Bakánál. Baka költészetére egészében igaz, hogy a panasz az alaphangja. A panasz a világ, a lét alapvető elhibázottságára felel vissza. Különbözőképpen magyarázták Baka tragikus világképét eddig – maga Baka is, nemcsak elemzői, ahogy ez verseiből kiderül. Baka tárgyakat talált szorongásának kifejezéséhez – nem függetlenül a kor hangulatától, szűkebb és tágabb környezetétől. Szilágyi Márton okosan és alaposan síkálja Bakáról a népinek tűnő szutykot („*A Pehotnij-ciklus hatúszos cáfolat arra, hogy Bakánál valamiféle tragikus magyarságszemléletről lenne szó, az Apokalipszis tágasabb jelentése nyilvánvaló*” – Holmi, 1993. augusztus), holott nyilvánvaló, hogy tragikus magyarságszemléletről is szó volt Bakánál, és másról is, például Apokalipszistről. Utólag láthatjuk, hogy mindig *valami* helyett. Baka panasza soha nem volt általános, mert akkor ábrázolhatatlan lett volna, de mindig volt olyan grandiózus és vigasztalhatatlan, hogy a tárgy eltörpüljön mellette.

Abban az *egy csepp méz*-ben a vigasz csillan fel. Általa felejt el a verembe esett ember minden gyötrelmét, ahogy az kétszer is elmondatik a versben, először vágásszerűen,

hirtelen (35–36. sor), másodszor egy felfokozott tempójú rész után (45. sor).

A mézcsepp és a verembe esett ember egymáshoz való viszonyát vagy inkább *elhelyezkedését* olyasféle groteszkséggel és rejtett humorral ábrázolja Baka (46–48. sor), amilyen-nel Babits is dolgozik a JÓNÁS KÖNYVÉ-ben, például Jónás cetben töltött idejéről írva. Az Úrhoz intézett, felcsattanó kérelem (49. sor) öntudata pedig akár a Jónásé is lehetne.

Ez az „Úr” szokatlan „teremtmény” Bakánál. Már az, hogy nem Istennek van titulálva, jelent valamit, mivel Baka már annyiféleképpen és olyan „durván” jelenítette meg Istent (patkány, bika, vaddisznó stb.), hogy ez utóbbi elnevezés rosszízűvé lett. Korábban Baka kozmikus személyiségéhez talált társat a közönyös és tehetetlen Istenben; itt valódi, hatalommal bíró *Úrként* látatja maga fölött, akinek lehetősége van kiteljesíteni vagy csonkán hagyni az ember életét. A *csimpaszkodó csepp* lecsöppenése azonos az Úr által adható megvilágosodással, amelynek fényében a verembe, az életbe esett ember meglátja, hogy az élet valódi lényege az elmúlásában van. Ha pedig valóban meglátta, egy lesz az élettel: él. Az élet maradéktalan birtoklásával összevetve éri csak meg a kárhozát, mondja Baka – hasonlíthatatlanul szebben és többértelműbben, mint itt most én.

Kun Árpád

JÓL SZERETNI

Lator László: *Szigettenger*
Európa, 1993. 350 oldal, 300 Ft

Egy kritikákat és elemzéseket összefogó kötetet talán kisebb hajlandósággal vesz kezébe a nem szakmabeli (és a szakmabeli) olvasó, mint egy regényt vagy akár egy irodalomtörténeti művet, amely „kerek egészek” tűnik. Pedig nem érdemes úgy olvasni ezt a könyvet, Lator László tanulmánykötetét, mintha pusztán egy jelentős költői, műfordítói és tanári pálya hulladékanyagairól volna szó, amelyeket címmel ellátott dobozba zárt és afféle tiszteletkőr gyanánt kiadott a kiadó

(egy kritikus legalábbis valami effélét vet a szemére). Hozzá kell tennem rögtön: az az olvasó is csatlakozik, aki rendszeres irodalomtörténetet vagy kimerítő és elméleti igényű elemzéseket várna el egy ilyen tanulmánykötettől. Ebben a könyvben ugyanis versekről és költőkről van szó, ahogy Lator László látja őket, versekről és költőkről, akiket szeret, arról, ahogyan és amiért szereti őket.

A kötet a KÖLTŐK, VERSEK, BARÁTAIM alcímet kapta. Hajlok rá, hogy nagyon komolyan vegyem ezt az alcímet, amely szerényen megjelöli a kötet „témáját” vagy „anyagát”, sokkal komolyabban, mint az elegánsan metaforikus főcímet, a SZIGETTENGERT. Ez a felsorolás arra is vall, hogy ezeket az írásokat nem valami időtlen logika fogja össze: ebben a könyvben *történik* valami, az történik, hogy valaki olvas, elemz és esetenként vitatkozik. Nem valaki persze, hanem éppen Lator László, a maga elképesztő műveltségével, mesterségbeli ismereteivel, a maga ízlésével és elfogultságaival, a maga vesszőparipáival és kedvenc szavaival, amelyek között oly clokcló hely illet meg a „mesterség” és a „mesterségbeli tudás” szavakat.

De még mielőtt a kedvenc szavakra és a vesszőparipákra, az elemzésekre és a barátokra térnék, érdemes talán visszalépni egy pillanatra, az imént említett kritikára emlékezve, de egyszersmind általánosabb igényről, a gyűjteményes kritikák műfajához. Ez a műfaj, a kritikákat és elemzéseket összegyűjtő könyv azért végtelenül fontos, mert egy nézőpontot rajzol meg a maga személyességében, apró mozzanatokon, szavakon, választásokon, értékítéleteken keresztül, úgy, ahogyan arra egy elmélet – bármilyen előnyökkel rendelkeznek is egyébként – sosem lenne képes. Az egymás mellé állított elemzésekből és ítéletekből, ha töredékesen is, az elemzőt és az ítélezőt érthetjük meg, azaz-hogy nyomára jutunk, éppen az ismétlődésekben és a monomániákban leginkább, annak a szemnek, amely éppen így lát és így ítél. A modern kritika fogyatékosága, de legalábbis paradoxona, hogy éppen arról nem tudunk semmit, akinek az ítéletét hallgatjuk. Képtelenség, ha jól meggondoljuk: mintha az ítéletben vagy az elemzésben semmi más nem játszhatna szerepet, mint a mindenki számára hozzáférhető tudás, a racionalitás és

a legalapvetőbb emberi érzelmek. Mintha a kritikusból nem egyfajta ízlés, egy tapasztalatokkal, elfogultságokkal és tehetségekkel kibélelt személyiség szólna. (Nem csoda, jegyzem meg zárójelben, hogy annyira elharapózott az elméleti kritika.) Ami a kritikát igazán súlyossá, a kritikai életet igazán érdekessé teszi, az a nagy kritikus személyiségek jelenléte. (Ha ezek a személyiségek manapság rendszeresen írnának még kritikát!) Mindenesetre Lator László, ha kritikát ritkán ír is, közéjük tartozik. Ezért több a kötet, mint az írások összessége.

Amikor elemz vagy kritizál, Lator nem elméleti kritikát, még csak nem is értekező prózát, hanem esszét ír, még hozzá szellemesen, játékosan és tudatosan szép mondatokban fogalmazott esszét – és úgy vélem, ezzel nagyon dicséretes hagyományt folytat –, és ezekből a kritikus elemző esszékből rajzolódik ki az a látásmód, amely megleveníti és értelmezi az egyes írásokat. Az esszé maga is látásmód: az írás mesterségének tisztelete és az írás élvezetének közvetlensége beszél belőle, az a mély meggyőződés, hogy az (irodalmi) írás megformálás és nem pusztán közlés, s az elemzés nagy művészete nem kis részben abban áll, hogy az elemző tudja, hová kívánczik metafora s hová tárgyyszerű megállapítás: éppannyira használja, mint amennyire ismeri a mesterséget.

Mi ez a mesterség, ha már eddig annyi szó esett róla? Mindenekelőtt a vers mechanizmusainak ismeretét jelenti, amely jóval több, mint a formák, a zenci és a retorikai elemek szabályainak ismerete, de egy kicsit kevesebb, mint a vers hatásának teljes feltérképezése. A versolvasáskor Lator legfontosabb érzékszerve alighanem a füle: a legapróbb, legmegjósolhatatlanabb belső zenékre, alliterációkra, belső rímekre, hang-, szó- és mondatritmusokra is felhívja a figyelmet. Márpedig éppen a vers zeneisége a vers legközvetlenebb és mégis legészrevétlenebb hatáseleme, s alighanem erről a legnehezebb beszélni (hacsaknem poétikai tételek illusztrációjaként használja az elemző a vesszorokat). Erről a nagyon közeli, nagyon érzéki, minden fogalmiságot megcsúfoló hatásról – a vers csábításáról, mondanám legszívesebben – csak egyféleképpen lehet szólni: ha olyan érzéki közelségbe kerül az elemző a verssel, mint Lator. A „mesterség” éppen a közelség a szöveghez.

még hozzá a *megcsinált* szöveghez. A kötet első harmada, amely a MESSZIRÓI alcímet kapta, és a „régiekkel” foglalkozik, Babitsól Dsidáig, a cím sugallata ellenére éppolyan közel lép a tárgyahoz, egyes versekhez vagy egy költszert egy-egy vonásához, mondjuk Kosztolányi rímeihez vagy az érzéki apróságokhoz Babits verseiben, mint a könyv másik fele, a KÖZELRŐI, ahol elsősorban Lator kortársairól esik szó, s ezért a versközeli elemzés óhatatlanul összekeveredik egy másik, személyes és baráti közelséggel.

A közelség az elemzés önkéntes korlátozásával jár, kettős korlátozásával, de ez a korlátozás maga is a látásmód része. Egyfelől, ha Lator nem találja is teljesen lényegtelennek a gondolatot, a hangulatot, a világérzést, az szilárd meggyőződése, hogy a vers lényegéhez, ahhoz, amitől a vers verssé lesz, és amitől jó verssé lesz, nem ennek van köze, pontosabban ennek egyáltalán nincs köze. (Később kitérek majd a rejtve talán polemikussá elemzésekre. Lator Pilinszkyjére és avantgarde-jára.) Lator nem szívesen beszél a vers jelentéséről, gondolati tartalmáról, többnyire megelégszik azzal, hogy a vers általános hangulatára vagy az egyetemes emberi tudattalan képzeletre utal (anélkül, hogy túlságosan komolyan venné). A gondolati elemzést nem tekinti feladatának, s titokban egy kicsit gyanakszik is rá: Babits, Nemes Nagy vagy Pilinszky költszeteiben is igyekszik megmutatni a gondolat testiességét, az érzéki elemeket. Kosztolányi kritikái jutottak eszembe, főként az egyik (de nem a nevezetes) Ady-kritika, ahol Ady korai verseiben, ezekben az ízetlen epigonkölteményekben kimutatja Ady későbbi világnézetét, hogy alátámaszsa a maga *homo aestheticus*-i hitvallását: minden a forma.

Nem véletlenül említettem Kosztolányit. Lator a régiek közül kivétel nélkül mindig a *Nyugat*-os és a *Nyugat* köre által befogadott népi irodalmi hagyomány képviselőiből választ. Az első harmad esszéi sorra Babitsról, Kosztolányiról, Tóth Árpádról, Füst Milánról, Erdélyi Józsefről, Nadányi Zoltánról – aki azért kissé kakukktójás marad e rangos sorban –, Szabó Lőrincről, Illyésről és Dsidáról szólnak. És nemcsak a választásaiban *Nyugat*-os, hanem az elemzői ízlésében is: a mesterségbeli szemlélet ugyanis nem az irodalomtudós látásmódja, éppen hogy nem az,

hanem a gyakorló irodalmáré, a műértőé. A műértő, aki nem analizálja, hanem használja az irodalmi anyagot, akár ír, akár olvas, aki művet, megoldást lát, nem elvont problémát, és alighanem ugyanazzal az enyhe megvetéssel tekint az irodalomelméletre, mint minden gyakorlati ember az elméletalkotókra.

Ez egyben az elemzői nézőpont második korlátozása is: a szövegen túl Lator szemében nem elmélet, nem valamiféle absztrakt instancia van, amely oly jól megmagyarázza, hogy szinte odaszögezi a helyükre a rímeket vagy a szavakat, hanem a költő választása, a költői alkat és az emlékezetben élő irodalmi hagyomány: más versek rímei, dallamai és formái. Nem utasítja el az elméletet: egyszerűen nem használja. Nincs szüksége rá. Lator elemzését az irodalmi élvezet vezérli, tudását mintegy mellékesen, de ettől még nem kevésbé hatékonyan használja és adja tovább. Mindennél jellemzőbb a szövegére a számtalan, többnyire néhány szavas idézet. Az idézetek sokasága, ami inkább előnyére, semmint hátrányára válik a szövegnek, azt jelzi, hogy Lator nem tartja felcserélhetőnek, megmagyarázhatónak vagy érzékeltethetőnek az irodalmi megfogalmazást más megfogalmazásokkal – ebben én nagyon is egyetértek vele.

Ennek a fajta elemzésnek nincs végkövetkeztetése, igaz, nem is törekszik rá. Nem végső tézisekhez vagy szentenciához vezet, hanem egy-egy elegáns mondattal zárul, amely mindig érezteti, hogy az elemzést akár folytatni is lehetne. Lator maga is megfogalmazza ezt az elemzői stílust, a verratetlet műcritikai eszményét. Nemes Nagy Ágnes Babits-könyvéről mondja: „*A Babits-arckép, természeténél fogva, önarckép is.*” Ezt szeretném visszafordítani rá, mert a Nemes Nagy Ágnes könyvéről írott sorok egyben Lator elemzői arcképét is kiadják: „*Az ő elméje hajlékonyan alkalmazkodik az éppen kézbe vett darabhoz, s mihelyt úgy érzi, hogy belemerevedhet valamilyen gondolatába, hogy okfejtése túlfut a megbízhatóság határán, máris helyesbít, kiegészít, más irányba fordít. Ezért olvasás közben mindig az az érzésünk (gondolom, ezt is akarja), hogy mintegy szemünk láttára töpreng, keresi, alakítja ki megállapításait, egyébként bölcs önmérséklettel háttérben tartva óriási ismeretanyagát. Ezért van szövegében az a sok talán, meglehet, hanem, ahogy vesszük.*”

Még az összefoglaló tanulmányok is –

mint a Kosztolányiról vagy a Tóth Árpádról szólók – megelégszenek a költői alkat egy-egy oldalának felmutatásával, egy-egy szép vershely megidézésével és értő kommentálásával. Lator nem azt akarja megmondani, mi a vers, milyen a költő, egyszerűen csak megmutatja, miért szép és hogyan ír: a képeket, a rímeket, az alliterációkat vagy a mondat-szerkezetet. Ha szabad egy kissé félrevezető hasonlattal élnem, úgy bányássa elő a szép helyeket vagy a bravúros megoldásokat a szövegből, mint a gyerek a kincset a dobozából és a zsebéből. Pontosan olyan izgalommal és szeretettel idéz, és éppúgy visszariad attól, hogy megfejtse a „rejtélyt”, egy-egy metafora hatásának kulcsát vagy végső jelentését. „*Ne döntsük el – mondja például Füst Milán TÉL-jének elemzése végén –, hogy Füst Milán mire gondol, magára vagy a világra. Mint ahogy az is csak majdnem biztos, hogy a lélek, az árva vándor... a költő alakmása, ámbár ki tudja? Sokféle lélek jár-kei Füst Milán verseiben. Nem próbálom eldönteni ezt sem. Mert ilyen az egész költészete: csupa világító, kódos evidencia.*”

Ha a végső megoldásra vágyó olvasót kielégítetlen hagyja is, Lator elemző esszéje mégis valami nagyon fontosat állít: azt állítja, hogy a versek szavakból, zenei elemekből és képekből állnak, s ha a verset szeretjük, akkor ezeket szeretjük. Valami igen fontosat tesz is, megmutatja, mi az, ami nélkül nem lehet jól szeretni a verset. Hogy mi is ez a jól szeretés, azt megint csak a profi tudását és a dilettáns élvezetét egyesítő műértő képe segít megmagyaráznom: jól szeretni valami olyasmit tesz, hogy először a verset szeretjük, nem a belerakott vagy belelátott jelentést: a szavakat és – *horribile dictu* – a szavakba fektetett tehetséget és szakértelmet.

Igen tanulságos Nadányi NŐK A TETŐKÖN című versének elemzése. A verset magam afféle vulgáris gyorsítéssel legfeljebb gyenge közepesre értékelném, hosszadalmasnak és súlytalannak látom, de Lator szereti, és megmutatja benne a könnyedség mesterességét, az erotika költői fogásait, s ha egyetérteni nem tudok is vele, és jobbnak sem tartom ettől a verset – ezt nem is követeli olvasójától –, látom, mire gondol. Ahogy – mert kényesebb ízlésbeli eltéréseket is idézhetek – látom azt is, mivel megmutatja, miért találja remekműnek Vas István A KIVILÁGÍTÁTLAN ÉJSZAKA cí-

mű versét, még akkor is, ha én korántsem találok annak. Ez a látás a műértés lényege. A műértést nem a tökéletes, leghengerlő remekművekre szabták – azokat könnyű szeretni, ha nagy ritkán fel-feltűnik egy –, hanem a tökéletlenül is szépre.

A műértői szemnek, amely – a legszívesebben himnikus hangot ütnék itt meg, ha nem szégyellném – egyedül alkalmas arra, hogy a kultúra, ama bizonyos polgári kultúra eleven folyamatosságát fenntartsa, hagyományait továbbadja, ismereteit megőrizze, örömeit megtanítsa, szóval a műértői szemnek vannak azért korlátai is. Lator nagyszerű, üdítően és tudatosan bálványromboló elemzést ad Pilinszky verséről, A SZERIELEM SIVATAGÁ-ról. Ezt az apokaliptikus sejtelmeket és gyötrelmeket árasztó verset az utolsó képből, a megfoghatóan tárgyias élményből, a „*szalma közt kidöntött pléhedény*”-ből eredezteti, s végül kivételesen – kissé polemikusan is – megfogalmazza a csak a szavak érzéki erejében bízó műértő tézisé: „*Akár azt is mondhatnám, hogy a versnek ez a formai eszközökkel leremelt feszültség az igazi tartalma.*” Ez valóban az a határ, ahol a műértőnek meg kell állnia, főképpen, ha – mint Latort – ösztöne vagy ízlése az érzéki, tárgyias elemekhez vonzza. Lator ki is jelenti, hogy Pilinszky kései, a SZÁLLKAK után induló pályaszakasza, a hagyományos érzéki eszközökről lemondó fogalmi lírát nem tudja olyan sokra becsülni, mint a korábbi, érzéki elemeket és megoldásokat használó verseket. Azért korlát ez a vers szeretetében – nem beszélék most a vers tudományos megértéséről –, mert ha Latornak igaza van is abban (és én hajlok rá, hogy igazat adjak neki), hogy a vers a végső összetett jelentésnél vagy hangulatnál sokszor valami sokkal egyszerűbből, egy dallamból, egy képből, egy rimpárból, egy ötletből ered, mégsem választható el tőle, hatásából mégsem irtható ki a látomás, az érzelem, az, ami azonosulásra vagy megértésre kínálja magát, az, ami túl van a szövegen. Petri nyelvének durvasága értelmezhetetlen volna hidegen okos rosszkedve nélkül, Tandori formajátékát teljesen félreértjük, ha nem tesszük hozzá, hogy azokkal a bizonyos végső, ha úgy tetszik, metafizikai kérdésekkel játszik, és Pilinszky hatása aligha érthető meg a fényes keresztény kétségbeesés nélkül, még akkor sem, ha verseik nem ettől

nagy versek, hanem attól, ahogyan a szavakat egymás mellé rakják.

A műértés végképp megáll azoknál a verseknél, amelyek nem ismerik vagy nem használják a hagyomány formáit és technikáit, amelyek pusztán a szavak vagy a képek asszociatív crejénél fogva hatnak, amelyek nem formálják meg a nyelvet, nem „*pántolják meg*” – Lator nagyszerű metaforája a rímekre – zenei elemekkel, hanem – tudatosan vagy öntudatlanul – érzékileg szegényesebb, de fogalmilag gazdagabb vagy éppen szegényességükkel ható megoldásokat választanak. Ha a mesterség tisztelete szól is belőle, amikor szerte a kötetben egy-egy mintegy mellesleg elejtett, de sokszor visszatérő megjegyzésben elítélő ironiával szól a „*modernkedőkről*”, a „*divatos*” szabadverselőről, az „*avantgarde*” igyekezetről, ezeket a megjegyzéseket, így, a maguk általánosságában, mégsem érzem meggyőzőnek. (Más a helyzet az avantgarde költőről, Balaskó Jenőről írt kritikájával: annak ítéletével magam is egyetértenék.) Talán nem is kell túlságosan komolyan venni Latorról ezeket a hegyes kis mondatokat – elvégre éppen ő válogatta és fordította Paul Celan magyar verseskötetét.

Igazságtalan volna persze, ha olyan költészetek értelmezését-értékelését kérnénk számon Lator Lászlón vagy ezen a kötetten, amelyekkel nem is foglalkozik. S ez annál is kevésbé vethető a szemére, mivel a műértő legfontosabb és legnagyszerűbb tulajdonsága az, hogy szereti tárgyát, és ezt a szeretetet formálja át hol szakszerű elemzéssé, hol emlékező-anekdotázó meséléssé. Az emlékező elemzésekben nem is a megörökített történetekből kinyerhető információtöredékek a legfontosabbak, hanem a mesélés maga, amiben Lator nagy örömet leli, hiszen ha a vershez magához nem is, az élő irodalomhoz, az irodalom eleveenségéhez alighanem hozzátartozik ez a gyakran szükségképpen indiszkrét kíváncsiság. A kötet második részében, ahol főként a hozzá korban közeli költőkről és – mindjárt kezdetnek – ennek az íróársadalomnak egyik elevenítő szelleméről, Sárközi Mártáról esik szó, ez a hang erősödik fel, anélkül persze, hogy a pályatársakról rajzolt alkalmi portrékból, többszörös közelítésekből (egy-egy költővel, Kálnokyval, Jékelyvel, Vas Istvánnal, Nemes Nagy Ágnessel, Kormos

Istvánnal két-három esszé is foglalkozik) ki-mosódna az elemzői szakszerűség. A Sárközi Mártáról szóló meleg hangú emlékező esszén túl a legszebbek a Jékely-esszék. Egyrészt azért, mert az irodalmi anekdotázás magában is igen kellemes műfaj, a szépírói igényességgel elmesélt irodalmi eseményekben a pletyka édességét házassítja össze az anekdota kedélyességével (például A CSILLAGTORONY LAKÓJÁ-ban), de azért is, mert a futó elemzések is, de különösen az ÚJ ÉVEZRED FELÉ alaposabb elemzése (JÉKELY HOSSZÚCSONTÚ INKÁI) meggyőzik az olvasót arról, hogy Latornak igaza van, Jékely versei nagyobb figyelmet érdemelnének. Az utóbbi elemzés egyben a műértői szem diadala is (kár, hogy nem szerepel az esszé mellett az eredeti vers szövege, mint sokszor másutt a kötetben).

Talán érdekes megjegyezni, hogy a műértői szem több ponton is összefut a (poszt)modern irodalomtudománnyal, a szöveg elsődlegességét, sokértelműségét, végső megfajthatatlanságát hangsúlyozó elméletekkel. A legfontosabb egyezés talán a tartalmi szempontú elemzés helyettesítése a szöveg belső mechanizmusainak, asszociációs lehetőségeinek megmutatásával, de megemlíthetnénk azt is, hogy mindkettő a szöveg apró belső részleteire ügyel, mikroelemzésekkel dolgozik, s nem áll tőle távol, hogy a végleges művet belső esetlegességekkel és ellentmondásokkal is megterhelt vagy megelevenített világnak tekintse, amelyen a koherens elemzés, a csábító-sejtető érzéki eszközöket racionális nyelvre fordító megközelítés óhatatlanul erőszakot tesz. A párhuzam persze csak pillanatnyi, hiszen a műértő szem számára a hagyomány, a mesterség és a benne megtestesülő kultúra minden: az irodalom talaja, formája, kerete, míg a posztmodern érzékenység legfeljebb lehetséges elrugaszkodási pontnak látja, s a maga semmire sem kötelezően toleráns pluralizmusával viszonyul hozzá. Úgy is mondhatnám: a műértő szem tudja, milyen a jó vers, mert tudja, a vers milyen (gyakorlati) szabályait örökölte át a szeretett hagyomány, a „posztmodern” szem már vers és próza között sem mindig tesz különbséget, mert egyáltalán nem keres szabályt.

Nem azt akarom ezzel mondani, hogy a SZIGETTENGER szabálygyűjtemény. Bármilyen

lyen sokat tanulhat is belőle az olvasó a versről, a versmondatról (a szép Szabó Lőrinc-elemzésből például), a rímekről (például a tiszta, a túl tiszta, az eldugott, a hanyag, a triális vagy az elhasznált rímről) és a mesteriség más kellékeiről, Latortól mi sem áll távolabb, mint a szabályok merev tisztelete. Éppenséggel az gyönyörködteti a legjobban, amikor valaki értő módon, okkal és hatásosan tudja áthágni a szabályt. De a műértés csak a szabály ismeretét – megmutatott, megvillantott vagy legalább sejtetett ismeretét – követeli meg, a betartását már nem. Nem is a szabály a legfontosabb benne, hanem az, amit eleven irdalomnak neveztem: a szöveg értő szeretete.

Összegzésül, s a Latortól idegen tanulságot helyettesítendő, álljon itt Lator Nemes Nagy Ágnesről mondott ítélete s a belerejttet elemzői eszmény, amelynek ő maga olyan tökéletesen megfelel: „Nekem éppen ez tetszik A HEGYI KÖLTŐ-ben a legjobban: a váratlanul kinyíló, az egészet bevilágító mikroelemzések sora. És a tanulmány minden során átütő szenvedély, amely nem torzítja, sőt pontosabbá teszi a képet.”

Babarczy Eszter

PÓTNYOMOZÁS

Szántó Piroska: *Akt*
Európa, 1994. 299 oldal, 550 Ft

Vas István önéletrajzi nyomozása a szerző halála miatt jóval a kijelölt végpont előtt félbeszakadt. A töredékesen is a század legmélyebb, legokosabb és legszebb magyar memoárjai közé utalható mű a tervek szerint 1956. november 4-én ért volna véget, amikor – Petri szavaival – „a város arra ébredt, lövik szét”. Nyilvánvalóan jelképes, jelentésgazdag dátumválasztás: „a líra regénye” – mint nevelődési regény – véget ért. Így a végpont, anélkül, hogy az író szövetszerűen elérte volna, mégis lezárja és befejezi a könyvet: onnan nézve minden látszólag bizonytalan vonal rajzosabbá, élesebbé válik, a hézagok kitöltődnek, hisz jól tudjuk, hogy minden oda tart. Csak formálisan töredék tehát Vas em-

lékirata, a szó szellemi értelmében befejezett egész, a beletitkolt perspektíva megszünteti a hiányokat. És talán nem túl kalandos a feltételezés: szerzője eleve „végleges töredéknek” szánta, hisz komolyan nemigen gondolhatott az ötvenes évekről vagy a forradalomról szóló fejezetek publikálására. És – nagy barátjához, Ottlikhoz hasonlóan – talán volt valami súlyos komplexusa a forradalom megírásával kapcsolatban: tudta, hogy nem térhet ki a feladat elől, ám egyre csak halogatta, tolt és görgette maga előtt, míg végül túlkergette a túlvilágra. (A BUDA forradalmi részletei ugyanerről a kibogozatlan lelki gubancról árulkodnak.) Mindezek fényében inkább csak szép testamentum, egy több évtizedes emberi-szerelmi szövetség újbóli (végső) megerősítése, mintsem megfontolt művészi vágy a halálos ágyon elszuttogott, a bajtársi feleségnek szóló felhívás: „Fejezd be a könyvet, ha én nem tudnám, tudod, meddig akarom írni.” Szántó Piroska természetesen nem vállalkozhatott erre, de megpróbálta „egyelőre az útjelző cölöpöket leverni”. Vagyis kijelölni legalább a fő tájékozódási pontokat. Továbbépítve a Vastól származó metaforikát: ha nem is folytatni a kényszerűen „félbeszakadt nyomozást”, de a töle telhető legalaposabb pótnyomozást végezni közös életük lezáratlan ügyeiben. Az AKT publikálásának ez lehetett az egyik legfőbb indítéka.

Persze: VOLTAM ÉN IS VALAHA – mondja a kötet nyitó ciklusának címe, magyarul Szántó Piroska határozottan bejelenti igényét a saját életére, a saját emlékeire. Határozottan, de nem túl hangosan: az itt felsorakoztatott írások egyike sem harsány vagy túlzottan nagyigényű; két kisebb, vallomásszerű futam a festői mesterségről (AZ ÁLARC; A FESTŐ ÁLMA); két hosszabb emlékezés a politika és a művészet, az élet és a történelem kapcsolatairól (BESZÁMOLÓ A „MOZGALMI MUNKÁMRÓL”; 1942. MÁRCIUS), végül egy valódi novella benyomását keltő önéletrajzi karc (INKONGRUEUS). Talán ez utóbbi a legígéretesebb – és legszórakoztatóbb –, ám mégsem tud élni a maga által előtárt lehetőségekkel: első, meglehetősen furcsára sikeredett házasságának és svájci csempészkalandjának rajza igencsak vázlatosnak mondható, sokszor némileg közhelyesen és túlzott nagyvonalúsággal lép át lényeges helyzeteken. Az alaposságnak e hiánya végül olyannyira megbosszulja

magát, hogy a memoártárca elolvastával csak nagy erőfeszítéssel fojthatjuk vissza a némileg udvariatlan kérdést: ugyan miért kellett mindezt elmesélni?! Egyszóval privátak kissé e ciklus feljegyzései, írójuk nem képes ön magát „Szántó Piroskává” formálni, az elbeszélő énből nem lesz megformált én, mindössze szellemesen és gördülékenyen megfogalmazott anekdoták hősnője marad. „*Írd csak le – biztatott Pista –, ha nem tudnád, az igazságnak átiutó ereje van*” – idézi támogatásul Vas István jó tanácsát. Ám ez most inkább csak „valódi”, mint „igaz”, e történetek hitelesek, ám nem feltétlenül szükségszerűek, többnyire hiányzik belőlük az a bizonyos „*átiutó erő*”. Így a fentebb kissé udvariatlannak titulált kérdést akkor is fel kellett tenni, ha pontosan tudjuk rá a választ: ezek az anekdoták mindenke előtt Vas Istvánnak szólnak, néha valóban megszólítva a költőt, de többnyire csak átvitt értelemben, a nagyszerű élet- és pályatárs volt legfőbb inspirálójuk, láthatatlan hősük és hallgatójuk.

Azonnal megnő hát az írás hőfoka, ha maga a főhős lép színre, a szöveg nagyobb dimenziókat, szélesebb távlatokat kap, és működésbe léphetnek Szántó Piroska már korábban is megcsodált írói erényei: a lényeges és a lényegtelen közt nagy biztonsággal határt szabó arányérzéke; széles körű, a gasztronómiától az irodalomtörténetig terjedő, mindenekelőtt szenzuális jellegű anyagismerete; erős, csak ritkán kihagyó önironiája, mely többnyire megóvja az önsajnálattól vagy az alkatától nem teljesen idegen kérdéstől, az a gondoskodó szeretet, mellyel friss palántát nevel a legcsenevészebb humoros vagy groteszk helyzetecskéből is: szituációérzéke; a gyermeki és mégis rafinált rácsodálkozás az emberi lény legapróbb mocnáisaira. Az emberek iránti lankadatlan érdeklődés a mozgatórugója „pótnyomozásainak”. Semmi sem kerül el a figyelmét, egy kéztartásból, egy elharapott szóból, egy félbemaradt mozdulatból képes néha felvázolni egy ember teljes személyiségét. Bízik a szemében; amit a portréfestő nem alkothatott meg, azt most pótolja a nyelv közegében. Nem irodalmi táblaképet sorakoztat egymás mellé, mert szinte zsigeri módon irtózik attól, hogy kimerevítve, befejezettnek (vagyis halottnak) ábrázoljon bárkit is. A „*portrévázlatok*” inkább több karc

egymásra vetítése; mint a rontott fényképen, szinte mindig „bemozdulva” látjuk a modellt, ám ezek szándékos „hibák”, a gesztusok egymásba folynak, átívelnek az időben, egy régen megkezdett mozdulat esetleg évek múltán folytatódik, egy jelentéktelennek látszó mellékmondat jelentőségére esetleg hónapokkal később derül fény. És nem kész vagy lezárt magának a portretistának a személyisége sem, állandóan át- és újraértékeli nemcsak modelljét, de önnön rajzának hitelességét, belső igazságát is, küszködik, vitába száll saját megállapításaival, annak érdekében, hogy megtalálja a Másik életének belső igazságát, személyiségének megformált centrumát. Ez a dialogikus portréfestés hallatlanul dinamikus, mindig mozgásban van, villódzik a szöveg, akár az íráskor modelljei. Egyik mestere egy méltatlanul elfeledett múlt századi arcképrajzoló: Pálffy Jánost megkapó hommage illeti a kötetben (AZ ABC FELÉ).

„*Az én vérnyomásomat csak Cipi és Anyu képes felhajtani*” – sóhajtja Vas István. Természetes hát, hogy a költő életének két ily ironikusan kitüntetett súlyú szereplője központi helyre kerül a kötetben, ők lesznek a két legnagyobb, legelevenebb arcképvázlat modelljei. „*Vasnéni*” a pikírt megjegyzésekben nagymester, teljesen öntörvényű, az egyébként is excentrikus lipótvárosi nyelvhasználatot a végső groteskszigetig facsaró, az elesettségekben is fenséges nagyasszony, a Forma dámája. A Forma nevében tudja, hogy komoly ember a nyilasházban szerzett élményeiről nem beszél, hogy nem vesz tudomást az ötvenes évek megsemmisítő laposságáról és alaktalanságáról: a salátára akkor is citrom dukál, ha évek óta legfeljebb tán a lexikonban látni, magára valamit adó ember nem elegyedik szóba „*strapanőkkel*”, és természetes, hogy „*strapapörkölt*” sem kerülhet az asztalára. És a megmentett Forma diadala a fenséges, a teljesen kifürkészhetetlen teremtményével elkészített Sólet. Menye, Szántó Piroska reménytelen igyekezettel udvarolja körül, ám „*Vasnéni*” minden hódítási kísérlet visszapattan. De minden hiába, ezt a szigorú, megnyerhetetlen öregasszonyt mégis szeretni kell.

Akár Ottlikot. Aki ugyancsak nem könnyű ember, hogy enyhén fogalmazunk. Személyiségének elemi erejű kisugárzása csak ellenértékes érzelmeket kelthet: „*Nélkülözhetetlen és*

kibírhatatlan. *Imádtam, és szél tudtam volna verni a pofáját.*" Szántó Piroska Ottlik-képe bizonyára hasonlóan ambivalens érzéseket támaszthat az olvasóban. Írásai alapján magam is egy rendkívül elegáns, visszafogott, halk szavú, amolyan *gentlemanlike* jelenségnek képzeltem a regényíró – bizonyára tudott ilyen is lenni. Ám Szántó Piroska most máshová helyezi a hangsúlyokat, az ő Ottlikja egy déli temperamentumú, egy olasz tenorista hisztériájával fellépő, nagyszájú, a kíméletlenségig önző, néha egyenesen kisszerű figura: a Nagy Idol házipapucsban. Ám a kulcsszó itt is – mint a kötet összes írásában – a szeretet. Ez rejlik Vas és Ottlik szörnyű, hajtépő veszekedései mögött, ez irányítja Ottlik és a feleség *odi et amo* csillagképű kapcsolatát, és persze ez kormányozza Szántó Piroska portrérázoló ceruzáját is. És ekkor talán rádöbbenünk „Cipi” irtózatos dühkitöréseink, hagymázos vértolulásainak belső indítékára is: ez a nagyszerű író elemi, pusztító erejű módon vágyott a szeretetre. Ez sokszor nagyzási hőbort, ám többnyire csak esendőséssé, szívszorítóan gyalgó szorongás. Mindenki félelme hát, ám Ottliknak volt elég bátorsága, hogy esendőségét mintegy közszemlére tegye, póre kreatúrává üvöltse önmagát. Harsánysága nyilvános gyónás, indulatrohamai szemérmesen csuttogott vallomások. Hogy végül sikerei közt is elhagyatottan, rajongói táborában is árván járja végig a „*minden testnek útját*”.

Ez utóbbiról beszél a könyv legnagyobb írói teljesítménye. A címadó AKT Vas István testének portréja. Rendkívül kényes, az elmondható határán fekvő téma, és csak tisztelet illeti Szántó Piroskát, hogy egyetlen pillanatra sem siklik félre a tolla, páratlanul biztos ízléssel, hibátlan arányérzékkel ábrázolja élete társa néha meghitt, néha furcsán idegen, fogyó és hízó, diadalmas és lepusztult, szép és csúnya, egyszóval megrendítően emberi testének történetét. A test emlékezete van oly mély, mint a léleké – vagy dehogy, badarság, ugyan ki tudná történetüket elválasztani? Ennek a megrázó prózaversnek minden sorából valami kései, ám korántsem rezignált vagy szomorkás, inkább büszkén dacos tapasztalat sugárzik. „*Persze, boldogan éltek, míg meg nem haltak. De meghalnak.*”

Bán Zoltán András

„ÉN CSAK TORKIG VOLTAM MÁR...”

Bertók László: *Priusz*

Századvég, 1994. 134 oldal, 320 Ft

„*Lett ott bennem, valahol nagyon mélyen, egy rettenetes súly, egy köhegy, egy vasbánya, ami húzott befelé, de tartott is, hogy a szél irányába el ne repüljek, hogy gyanakodjak, tartózkodjak akkor is, ha talán nem kellene. S lett kifelé, kívül egy sokáig elmosódott arc, egy képmás, egy élet, amely beteljesedni, élni akart.*” Bertók László dokumentumokból és elbeszélő meg értelmező kommentárokból egybeszerkesztett emlékiratkollázs sorsot meghatározó, a személyiséget tűzpróbában megedző szakaszt nagyít ki az önéletrajzból. 1955. augusztus 23-án a demokrácia elleni izgatás vádjával letartóztatják a főiskolára éppen fölvetett költőjelöltet és néhány barátját. A házkutatás, a kihallgatások, a koncepciók per, a büntetés fölfüggesztése, az amnesztiáért való szívós, sikertelen küzdelem, a munkaszolgálatos katonáskodás, a szabadulás 1956 novemberében: ez az eseménysor a cselekmény első, hosszabb terjedelmű része. A PRIUSZ alap gondolata szempontjából nem kevésbé súlyos az 1957-től 1990-ig, az érvényes rehabilitálásig eltelt idő sűrített, rövidebb krónikája, a megjelöltség miatti hátráltatások, gáncsok, előítéletek földézése és az az elszánt erőfeszítés, amely a belső egyensúly megmentéséhez, megszilárdításához szükség volt. A „történelem” átgázolt a személyes életen, olyan sebeket ejtve, amelyek még a behegedés után is visszasajognak, nyomokat hagyva, amelyeket sohasem lehet véglegesen eltüntetni.

A vád (a legtömörebb változatban) így hangzott: „*Bertók László több társával 1952-ben létrehozott egy illegális irodalmi kört, amelynek célja volt demokráciaellenes versek szerkesztése. 1955-ben ezt az irodalmi kört felújították, azzal a céllal, hogy a fennálló társadalmi rend ellen izgassanak. Bertók több demokráciaellenes verset írt, amit másoknak elküldött.*” Az 1955-ben megalakult Ady Endre irodalmi körnek négy tagja volt, az „izgató” verseket tízen ha olvashatták – ennyit a kör tevékenységének társadalmi veszélyességéről. Céljaikról, programjukról az október 1-jén kelt vádirat tartalmaz összefoglalást. Narodnyik nézeteket vallanak; ver-

scikkel az elnyomott parasztságot akarják kiemelni a nyomorból, küzdenek a „beadás” ellen. Költészetük *„nem lesz pártos, hanem csupán művészi, és nem fogja támogatni a Párt politikáját”*. Utólag könnyű észrevenni az ellentmondást a pártatlanság és a parasztság „kizsákmányolása” elleni küzdelemmel való szembeszállás programja között, de nyilvánvaló, hogy Bertókék akkor „a Pártnak” alárendelt irodalom elutasítását nyilatkoztatták ki mindkét formulával. Még veszélyesebb volt rájuk, amit politikai nézeteikről tudott meg az ÁVH és a bíróság: helytelenítik a pártvezetők dicsőítését; az ÁVH kínozza áldozatait; nincs sajtó- és szólásszabadság; szovjet gyarmat vagyunk; az ország külpolitikája hasonlít egy „süjeddő” (!) hajóhoz és hasonlók. Ezek a vádak és az „ügyhöz csatolt tárgyi bizonyítékok” alapján szabtak ki – némi jóindulattal – Bertókra másodmagával nyolc hónapi, két társukra egyévi és nyolc hónapi börtönbüntetést.

A dokumentumok nagyobb része a letartóztatástól a csak harmincöt évvel később kiharcolt rehabilitációig tartó jogi processzus iratanyaga, benne egykori versek is; a másik, kisebbik csoportjuk az egyetemre való bekezdésért folytatott szívós küzdelmet hitelesíti. Az utólag (1990-ben és 1992-ben) megírt összekötőszövegben is ez az összefonódó két szál alkotja a cselekményt (ha tetszik, elszenvédője oldaláról: a történet). Irodalmi vagy nem irodalmi eszközökkel sokféleképpen ábrázolták az ötvenes évek koholt pereit; a hiteles földolgozások közös jellemvonása, hogy az egyedi eset tárgyilagos ismertetésén átdereng a modell, a történet *„jó példa”* lesz *„az egész mechanizmusra, ami akkor működött”*, ahogy Bertók mondja a magáéről. Az ő esztének sajátossága és a megközelítés eredetiségének záloga részint a továbbtanulás eltiporhatatlan ambíciójának motívuma, részint a büntetett előélet következményeinek szinte rendszerező számbavétele.

Bertók szabatosan meghatározza a különbséget a maga fölfogása és a hasonló külső sorsot elszenvédő politikai lázadó-, forradalmár- vagy mártírtípusé között. *„Kérem, én nem akartam megdönteni a rendszert. Fogalmam sem volt, hogyan kell elkezdni az ilyesmit. Én csak torkig voltam már a hazugságokkal, az igazságtalanságokkal, az elkeseredéssel, csak nem volt mit enni,*

csak nem lehetett már élni. Én csak éppen leérett-ségiztem, és szerettem volna tovább tanulni.” Az 1956-os eseményekből való kimaradását is az értelmiségivé válás makacs céltudatosságával indokolja meg: *„Kérem, én beismerem, hogy miután kiengedtek a börtönből, miután felfüggesztették a büntetésem hátralévő részének a letöltését, s miután a munkaszolgálatból is szerencsésen megszabadultam, énbennem továbbra is az munkált, hogy valamiképpen talpra álljak, hogy tovább kell tanulnom, folytatnom kell az életemet valahol ott, ahol kettőtörték.”* Ezért nem harcolt a Mecsekben, nem ment neki ávosoknak, karhatalmistáknak, rendőröknek. És ezért nem disszidált, mint társai közül nem egy. *„Megvallom, nekem eszembe sem jutott. S nem azért, mert ’ült kell helytállnom, ha beledöglök is’, nem. Voltam csak, mint a fa, mint a fűszál, ami oda van növe a földhöz.”*

Azért kellett idézni ezeket a kulcsmondásokat (amelyek egyben a szerkezet ívének tartópillérei) a PRIUSZ elejéről és végéről, hogy világosan kitessék: Bertók többre tör, nagyobb megoldandó föladdal viaskodik, mint az ötvenes évek kommunista „igazságszolgáltatásának” leleplezése. A magyar társadalom fejlődését évszázadok óta akadályozó, züllesztő baj folytonosságára döbbszentik rá a vele történtek: a paraszti polgárosodás felemáságára, hátráltatására, beteljesületlenségére. Arra a mérhetetlen igazságtalanságra, amelyről a mesei utópia keserédes hangján mondott véleményt Fazekas; amely Aranyt annyira gyötörte, hogy A FALU BOLONDJÁT és a BOLOND ISTÓKOT töredékben hagyta; amelyet Gárdonyi, Tömörkény novellisztikája szomorkás szordínóval jelzett, Ady, Móricz harsányan, kihívó, lázító hangon kiáltott világgá, s a népi írók társadalmi agitációja a cselekvő beavatkozás küszöbéig vonszolt előre. Bertók prózája ehhez a láncolathoz csatlakozik folytatásként és perújrafelvételként.

Indulatának két gerjesztője, a parasztság kizsákmányolása miatti fölháborodás és a keserűség, hogy tehetség, kitűnő bizonyítvány, hivatástudat nem elég a továbbtanuláshoz, közös eredetű. A bíróság által egykor inkriminált korai Bertók-versekben fölhangzó panaszokat, fenyegetéseket, átkokat a kibontakozás frusztrálása, a gúzsbakötöttség miatti tehetetlen düh erősíti föl.

„A föld, ezer év délibábjá,
 ráfonódik népem nyakára,
 és szívja vérét, fojtogatja.
 Ó jaj bekapja, nézd, bekapja.

Ma átok lett minden göröngye.
 Jajszó lapad ma minden rögre.
 És mindez még nem elég neki...
 Népem, szólj rá! szavadat érti.

Ti emberevő vad kufárok,
 akik miatt a föld ma átok,
 vigyázzatok: a nép szavára
 a föld bekapja, aki bántja.”

(INTÉS)

Az ÁTOK mottószerű alcíme fölöslegessé teszi a keletkezéstörténeti eligazítást: „Egy egyetem és két főiskola elutasított”. Bezárulni látszik a sors, a továbblépni akaró leküzdhetetlen akadályba ütközött.

„Hogy nincs tovább, előltem szakadékok,
 betonfal... semmi... farkasfogó csapda.
 Köröttem roncsok: vágynak, tervek, célok...
 Átkozd meg Isten, aki így akarta.

Aki lefogta tovább lépő lábam,
 aki betömní igyekszik a szám,
 aki kinosan röhög majd utánam,
 ha elkerülöm, s lehalgom talán.

Mért kell letörtén maradnom, ha mennék,
 ha van erő bennem, vágy és akarat,
 s nézni, ki kinlódott a nehezen innét,
 amint erőlködik, s végül lemarad.”

Bertók kortárs irodalmi példaképei akkorigan Illyés Gyula, Veres Péter, a válságban megnövő Benjámin László és Csoóri Sándor; világ és világkép, tematika és hangvétel dolgában egyaránt a fiatal Csoórihoz fűzi a legközelebbi rokonság. Nem maradandó esztétikai értékük miatt becsüljük ezeket a verseket, hanem a gondolkodás becsületességéért, a naivnak is nevezhető, valójában bátor szókimondásért, az uralkodó korszellemmel szembe forduló független erkölcs tisztaságáért.

A PRIUSZ versbeli ekvivalensét a pályakezdő zsengei helyett az 1979-ben keletkezett DÉDAPÁM, MÁRCIUS-ban fedezzük föl. A két részből álló hosszúvers második fele tárgyilag

és motivikusan közvetlen előzménye a dokumentumokra épülő későbbi prózának. Nyomatékos ismétlés emeli ki a vers vezérmotívumát: „összekeverem magamat vele”, „összekeveredtem végleg dédapámmal”. A dédapa: legenda és mítosz, de történeti valóság, sors- és kortárs is Bertók szemében. Jobbágnak született, félelmetes erejű, feltörekvő paraszt. Betyárok cinkosa; tiltakozik a kiegyezéssel világ ellen, pálinkát főz, vállalkozik,

„akkora lendülettel, mintha ezer
 év öklét akarná szétfeszíteni,
 építkezni, földet vesz, pereskedik,
 s ha sípújjú ingét feltűri, szalad,
 ki merre lát s ordít: »a Peti Csicsa
 lovat akar nyüzni, meneküljetelek!«”

Buta véletlen végez vele, „hatvannégy évesen abba halt bele, / hogy megrúgta a ló”; a lórúgás a vele összekeveredett dédunokát éri, talán „azért nincs / befejezve mindmáig annyi minden”. Betyárság, dutyi, szabadulás után is bujdosás: a dédapa és a dédunoka sorsképletét a társadalmon kivüliség, a feltartóztatás, a hiányos, mert erőszakkal megakadályozott önmegvalósítás tudata olvasztja egybe a mítikus visszatérés, sorsszerű ismétlődés jegyében. A vers a jövőt faggató szkeptikus, de nem ridegen bizalmatlan kérdéssel zárul:

„s ki lesz az, aki átnyúl majd fölöttem,
 fiammal együtt, és mondjuk, százötven,
 vagy talán száznegyvenkét év múlva, hogy
 dédapám életkorát ne feledjem,
 tehát kétezeregyszázhuszonegyben,
 talán március tizenötödikén,
 talán dédunokámmal és helyettem
 elmondhatja ilt, hogy befejeztem?”

A próza nem szárnyal ilyen merészen előre az időben. Bár az utolsó oldalon olvasható igazolás arról szól, hogy az 1955. évi ítéletet semmisnek kell tekinteni, a befejezés nem tesz derűssé, nem nyugtat meg. Egy előbbi álrehabilitáció csalafintaságára ráébredve Bertók egy lappal előbb fakadt ki durvaságában is meggyőző, fájdalmas költőiséggel: „Hát akkor le vagytok szarva! Különbben is húsz éve már, meg huszonöt éve, meg harmincöt éve, meg az egész élet már!” A kifosztottságnak, a megalázott érdem számonkérésének diszso-

náns hangzatát nem oldhatja harmóniává a későn jött fölmentő végzés. Ha van valami biztató és fölemelő a történetben, akkor az a család, a barátok, a falubeliek megható ragaszkodása, tettekben megnyilatkozó együttérzése: „*S most egyszerre szorul el a torkom és önt el a melegség... Hiszen nem csupán az igazságtalan meghurcoltatáson és az évtizedekre rám sültött bélyegen, hanem a felém sugárzó szereteten is múlt, hogy közben »felnöttem«, s hogy amikor gyönült a szorítás, föl tudtam állni.*”

A dokumentumokat montírozó próza értékét a dolog természeténél fogva nem annyira a nyelvi-stiláris szépség, választékoság határozza meg, inkább az „anyag” célszerű elrendezése, a tények lényegét kidomborító csoportosítása, a szerkezet. Ennek a kíváncsornak eleget téve, Bertók mindazonáltal a szó szoros értelmében vett szépprózai kvalitásairól is meggyőző a PRIUSZ-ban. Fogalmazásmódja pontos, higgadt, tárgyilagos. Tartózkodik a kifejezés naturalista vagy expresszív túlcsigázásától. Ahol lehet, reflexió helyett szimbolikus sugallatú képbe sűríti emlékezéssé üledett egykori tapasztalatát. A háborút átélte és utána kamaszkodó nemzedékét azzal jellemzi legtalálósabban, hogy a frontharcok után visszamaradt fegyverek, löszerek, gránátok bármikor fölrobbanhattak (s föl is robbantak) a kezükben vagy körülöttük. A börtönélmények leírásában semmi sokkoló borzalom. „*Nem vertek meg*” – jelenti ki szárazon Bertók; de, mintha diavetítővel, felsorakoztatja a képeket, amint meztelenre vetkőztetik, pofonnal fenyegető pózban hallgatják ki, az örök vastag szőnyegen járkálnak a cellák előtt, és leselkednek, amit abból lehet tudni, hogy „*a »církli« visszaejtették a »kukucs-kálóra«*”: az effélék a fontos apró tények művészetének remeklései. Négy-öt mondatban idézi föl „*begolyósodásának*” példajaként azt a hallucinációt, hogy édesanyja zokog a közelben; nyugtató injekciót kap, és e pillanat lelki hatása életfogytiglan prolongálódik: „*Azóla van, hogy pánikba esem, és észreveszem, hogy »figyelnek«, hogy az ablakon át esetleg belül valaki, hogy tetten érnek, bármilyen ártatlan dologban.*”

Stilisztikai telitalálat egy csak bonyolult és tökéletlenül körülírható jelentésű igealak sűrű használata. Ez a „*Kérem*” mondatbevezetés, amely arra mindenképpen alkalmas, hogy elbizonytalanítsa vagy éppen hajléko-

nyabbá, többértelművé, árnyalatossá tegye a „*modalitást*”, azt a hangnemet, amely szavakon innen és túl érezteti meg a beszélő érzelmi és értékélel viszonyát az elmondott vagy dokumentált élettényekhez. Lehet udvarias megszólítás, lehet ironikus; kifejezhet sértettséget, gúnyt és mentegetőzést; szerepelhet töltelékszóként és visszakérdezőként. Bertók szóhasználatában ezek az értelmezési változatok nem oltják ki egymást, s a „*kérem*” ismétlése nem vezet modorossághoz. Az implicit olvasó megszólítása dialógusszerű beszédhelyzetre utal, a tárgy nélküli tárgyas igealak sokféle felhangja a befogadók, a címzettek különféleségét érzékelteti.

A PRIUSZ a kiszolgáltatott, meghurcolt, megjelölt, erkölcsi tartását mégis megőrző ember helyét határozza meg élete külső és belső koordinátái között. A kötetben szereplő másik írás, a MINTHA ÖRÖKKÉ ÉLNÉL Bertók életének történelmi gyökereiről szól: szülőfaluja és családja középkorig visszanyúló történetéről, saját születéséről, álmairól, emlékeiről. Háborús filmkockák peregnek, a babonáság, javasság, népi hiedelmek maradványai bukkannak föl, borjú születéséről olvasunk meglevenítő crejú életképet. Egyre nehezebb föltámasztani és életben tartani a távolódó múltat; a történelem, a nyelvtudomány és a folklór nyújtotta segítségen kívül a még élő öreggek emlékezeté marad még – egyre ingékonyabb – támpontnak. A vállalkozás nehézségét, az „*eltűnt időből*” „*megtalált időt*” varázsoló szellemi erőfeszítést, Bertók viszonyát kollektív és személyes múltjához eredeti hasonlat teszi szemléletessé, költészet egyike vonulatára is érvényesen. „*Mintha egy hatalmas kötőmb előtt állnék, amü meg kell mozdítanom, s képes is lennék rá, ha megtalálnám azt a részt, ahol megmarkolhatom, s ahol a holtponjtján a legkönnyebben átfordíthatom. Elindulok, körbejárok, tapogatom, nézem, mint egy alakatlan élőlényt, aki viszont engem néz, de nem támad, nem ellenségem, csak tudja, hogy dolgom van vele, s hogy nem segíthet. Vár. Ha meghátrálok, eltűnik, visszahúzódik. Ha odanézek, fölveszi formáját. Át tudom ugrani, lebegni tudok fölötte, de nem tudom, hogy foghatnám meg.*”

Nem régészkesedés vagy néprajzi tanulmány s főleg nem nosztalgikus album a MINTHA ÖRÖKKÉ ÉLNÉL. A költőt, az író, az embert természetes érdeklődés sarkallja,

hogyan számot vessen eredetével: honnan jött, miből lett. Másik indítéka a hűség és a szeretet ősei és világuk iránt, anélkül hogy hamis ábrándokat táplálna magában e világ jövőjéről. A „jegyzetek, közelítések” (ez az alcím) tudatosan vállalt töredékességet sejtetnek; érezzük, lett volna még Bertóknak rekonstruálni-, megeleveníteni-, elbeszélni-, továbbadni-valója, s talán önmagán tett fájdalmas erőszakkal szakította meg a „vései prózát”, ahogy baráti körben neveztük a régóta tervezett opust. Aki elolvassa az édesanya utolsó betegségéről és haláláról szóló megrendítő lapokat a könyv végén, a dermesztően pontos portrét, az olajjal átitatott talajon megállt könny metaforáját, megérti, miért szakadt vége az emlékidézésnek. És bíz benne, hogy nem végleg.

Csűrös Miklós

HOGYAN JUTOTTUNK IDE?

Gerő András: *Magyar polgárosodás*
Atlantisz, 1993. 434 oldal, 396 Ft

Gerő András tanulmánykötete tizenöt tanulmányt tartalmaz, az első 1978-ban, az utolsó 1992-ben jelent meg. A közel tizenöt évet átfogó különböző műfajú írásokban megjelenő gondolatsorozatot a már a címben is jelzett ide: a polgárosodás fogja össze.

Az utóbbi évtizedben divattá és szükségessé vált a polgárosodásról beszélni. Gerő érdeklődése talán a szükségességből, de egyértelműen nem a divatból következik; korábban kezdett el a témával foglalkozni. A divat mindig veszélyes a történetírő számára, nagy a csábítás, hogy a múlttól ne csak beszéljünk, hanem azzal érzelmileg is azonosuljunk. A szerző nem esik ebbe a hibába: a múltat múltnak, a jelent jelennek fogja fel, s ez lényeges, hiába van a kijelentésnek „cipőt a cipőboltból” jellege. Gerő írásai a mának éppen annyira szólnak, amennyire történelmi írásnak szólnia kell: azt vizsgálja, hogyan jutottunk el a mához, azaz segítséget nyújt annak megértéséhez, hogy hol is vagyunk. Nem

azonosul a múlttal, s nem is utasítja el; érti, hogy egyikre sincs lehetőségünk: tudomásul kell venni a múltat, eseményeivel, értékrendjeivel, hogy a ma eseményeit és értékrendjét az önismeret teljes páncélzatában kíséreljük meg alakítani.

Kronologikusan a kötet többé-kevésbé felöleli az ún. hosszú XIX. századot: a reformkortól a dualista birodalom végéig. A „kezdek”, azaz a napóleoni korszak hiányáért a két világháború közötti, sőt részben a háború utáni időszakra való kitekintés kárpótolja az olvasót.

Tanulmányorozatról és nem rendszeres (monografikus) feldolgozásról van szó; ezt azért hangsúlyozom, mert ebből következően nem lehet a szerzőnek felhánytorgatni a „hiányokat”, saját érdeklődése és értékrendje határozza meg, hogy mikor miről ír, mi az a téma, amelyhez hozzákapcsolja a magyarországi (és mindenekelőtt a magyar) társadalomról, politikáról, kultúráról kialakított nézeteit.

A vizsgált avagy tárgyalt időszak átalakulás korszaka. Arról természetesen lehet vitatkozni, hogy az adott átalakulás mikor kezdődött s mikor fejeződött (fejeződik) be, ha a történelmi folyamatoknak egyáltalában van kezdetük és végük, és e két fogalom nem pusztán didaktikus segédeszköze a leírásnak és leírónak. Az átalakulás lényegét a különböző történések a különböző korszakokban más és más alapfogalmakra, paradigmákra építetik és építik: hol a feudalizmusról a kapitalizmusra való átmenet, hol a modernizáció, hol a polgárosodás kifejezéssel találkozunk. Az egyes paradigmák nem okvetlenül egymást kizárók, de ugyanakkor jelzik, hogy ki mit tart meghatározónak.

Valamennyi elképzelés a világ vagy legalábbis egyre táguló glóbuszunk egészében gondolkodik: feltételezi, hogy mindenütt hasonló jelenségekkel találkozunk. A hasonló és nem azonos kifejezés igen lényeges, mivel tagadhatatlan, hogy az Amerikai Egyesült Államok feudalizmust nem ismert valósága, Afrika gyarmati tapasztalata és az öreg kontinens, az Európa nevű úrhölgy sokszor túlzottan általánosított története nem „azonos”.

A totális megközelítés integratív része a világ egységesülésének felfogása, ami nem

pusztán azt jelenti, hogy minden egység (legyen az régió, ország, nemzet avagy individuum) hasonló utat jár be, de azt is, hogy az egyik egység által bejárt út *hat* a másikra, mégpedig a legkülönbözőbb módokon, amelyek között igen lényeges meghatározó a történelmi aktorok fejében és cselekedetében megjelenő példakövetés.

Úgy vélem, a modernizációs paradigma egyik meghatározó momentuma éppen a monolit gondolkodás a fejlett és fejletlen egymáshoz való viszonyítása s az értékeknek ennek megfelelő besorolása. Értéksorrendet említettem, s úgy érzem, hogy a szerző számára a modernizációs elmélet egyik problematikus eleme éppen az értékek túl általános, nem elég konkrét volta. A modernizáció relációs fogalom; mindig a meglévőhöz képest modernizálunk, és általában a meglévő példák lebegnek szemünk előtt. Ezzel szemben a polgárosodás zártabb tartalmi és érték-elemekkel telített fogalom, relatív elemei sokkal kisebbek.

A modernizáció mint kifejezés ugyanakkor egyértelműen tartalmazza az átalakítás tudatos végrehajtását, azt a feltételezést, hogy ahol *ez* van napirenden, ott a történelem nem történik, hanem csinálják. Nyilvánvaló, hogy a tudatos átalakító, formáló cselekvés meghatározó eleme az emberi történelemnek, de ennek kizárólagossá tétele s a példakövetéssel való kizárólagos összekapcsolása a történelem végéhez vezet bennünket.

Gerő, úgy érzem, tudatosan szegül szembe az aktivitást szinte kizárólagossá tevő modernizáció (nem véletlen, hogy a kifejezés nem modernizálódás) fogalommal, s helyette a polgárosodás (és nem polgárosítás) paradigma mellett teszi le a voksát.

Mindezek alapján nem állítom azt, hogy a szerző számára pusztán *egy* polgárosodás van, hogy álláspontja szerint minden emberi közösségnek ugyanazon az úton kell végigmennie, de ezen utak hasonlóságát egyértelműen vallja, s sokszor, éppen a magyarországi történelem sajátosságaiból következően borotvaélen táncol az egy- és többdimenziós modellek között.

Egyértelműen leszögezi: „*Történetileg a polgárosodásnak nincs alternatívája, viszont a polgárosodás – s így a polgár – minőségének igen.*” (11. o.) Ezt a minőséget, a minőség lehetőség-

geit és megvalósulását vizsgálja a kötet szinte valamennyi tanulmánya.

A mátrix, amelybe Gerő András a hosszú évek alatt elkészült tanulmányokat elhelyezi, egyértelműen mutatja ezt. A tartalomjegyzék ugyanis a következő fejezetcímeket tartalmazza.

1. A POLGÁROSÍTÁS ÚTJÁN, 2. POLGÁROSODÁS A SZABADELVÜSÉG ÉS A KONZERVATIVIZMUS METSZÉSPONTJÁN, 3. NEMZETTUDAT ÉS KULTUSZTEREMTÉS.

Gerő a polgár kifejezésnek konkrét tartalmat ad, nem megy bele a történettudományban és általában a társadalomtudományban folyó vitába, hogy ki mit ért polgáron: ő meghatározza fogalmát, és ezt operacionalizálja tanulmányaiban.

Persze amikor polgárról, polgárosodásról, ne adj isten polgári korszakról beszélünk, az azonos fogalmon belül is különböző (bár nyilvánvalóan összefüggő) dolgokról van szó. Hol jogi keretekről, hol általános társadalmi normákról, hol tényleges társadalmi lehetőségekről és sokszor egyéni magatartásmódozokról. Úgy vélem, a szerzőt mindenekelőtt ez utóbbi izgatja, ebből a szempontból vizsgálja az összes többi. Ugyanakkor a polgár, polgárosodás elemzések, még a kulturális objektumok analízisekor is a politikát állítja a középpontba, annak ellenére, hogy tanulmányaiban, ha jól olvastam, a szokott citoyen szó nem fordul elő. Az állampolgár iránti érdeklődés két szempontból szűkíti a leírást, akár egy monografikus feldolgozással, akár egy összefoglaló cikkel szemben is. A szokottnál s ízlésem szerint a szükségesnél is kevésbé jelennek meg azok a peremfeltételek, amelyek között a Gerő által leírt és elemzett polgárosodás játszódik; az egyénre való koncentrálás és a mélyfúrás jellegű tanulmányírás ezt nem is mindig teszi szükségessé, de a kötet talán egy ilyen esszét is megengedett, sőt megkövetelt volna. A politikára való koncentrálás a polgár fogalom másik szokott elemét nyomja el: szó sincs a piacról. Ez nem is okozna általában problémát, de a piacnak a polgárlétról való lemaradása magának a politikának elemzését is megfosztja egy lényeges elemétől. Gerő sokszor morális megközelítésével szemben (és ez régi vitám a szerzővel) jómagam a polgári politikát is eléggé nem hibáztatható módon mereven piacgaz-

daságnak fogom fel. Ebből következően más-képp értelmezem a dualizmus kori párt- és választási struktúrának a huszadik század elejére bekövetkező átalakulását. Abban egyetértünk, hogy a probléma összefügg Magyarország az Osztrák–Magyar Monarchiában való létével, csak míg olvasatom szerint a szerző mindent ebből vezet le, én sokkal nagyobb súlyt fektetnék a Magyarországon belüli hatalmi viszonyokra. Félreértés ne essék, én sem egészen értem (remélem csak még), hogy a politikai piacon miért nem jelentkeztek ezt, azaz a közjogi problémát félretevő árúk (azaz pártok), bár a régi viccek megfelelően magyarázni tudom. Alapvetően merev álláspontomból következően a belső peremfeltételek, a társadalmi struktúra polgárosodásának hiányából avagy különlegességeiből kísérelném meg levezetni az okokat, azokat, amiket Gerő, részben túlzottan beleélve magát a kortársak gondolkodásába, pusztán az ország függetlenségének hiányával magyaráz. A szerzővel egyetértve én sem hiszek a Sonderwegben, pontosabban fogalmazva minden út külön út. A honi út sajátosságai Beksics Gusztáv 1879-es gondolatait követem: „Míg Angliában a szabad eszmék terjedésével a demokrácia terjedett, a nemességet mindig inkább absorbeálta a polgárság, addig Magyarországon a szabad eszmék behatása alatt jogi fictio keletkezett. A szabaddá tett egyének és testületek a nemesi jogokban (bár cím nélkül) részesültek. Nem voltak nemesek, de jogaikra nézve nemeseknek tekintettek. Ez a fictio létezik még jelenleg is. A magyar jogi selfogás nem azt mondja, hogy a nemesi előjogok megszűntek, hanem azt, hogy a jogok az összes népre kiterjesztettek; s így megszűntek kiváltságok képezni.” (Beksics Gusztáv: *AZ EGYÉNI SZABADSÁG EURÓPÁBAN ÉS MAGYARORSZÁGON*. Budapest, 1879. 17. o.) Ez természetesen még nem magyarázat, de talán egy lépés a megértés felé, mint ahogy Gerő tanulmányai is ilyen lépések.

A vita, az eltérő értelmezések és magyarázatok sorakoztatása a társadalomtudományokban folyik, gondoljunk itt csak a *Század-vég POLGÁROSODÁS MAGYARORSZÁGON* című számára, s remélhetőleg folytatódik is olyan színvonalas írásokkal, mint amilyeneket a *MAGYAR POLGÁROSODÁS* című kötet tartalmaz.

Szabó Dániel

„A LÉT ÍR”

A hatvanas évek Derridájáról –
a GRAMMATOLÓGIA „fél” magyar fordítása

Jacques Derrida: *Grammatológia I. rész*

Fordította Molnár Miklós

Életünk–Magyar Műhely, 1991. 159 oldal,
200 Ft

„Ezért tehát a világ játékát kell legelő-
ször elgondolnunk: mielőtt megkísérél-
nénk megérteni a játék összes formáját a
világban.”

(GRAMMATOLÓGIA. 84. o.)

1

Nem Hérakleitosz ostáblát játszó gyermek királyának folytonosan változó mindensége, hanem a „transzcendentális jelölt” távollétében megmutakozó világ az, ahonnan a játék paradigmája, az írás őseredeti voltának ideája előtűnik, még pontosabban – s Derrida Rousseau-hoz kapcsolódó „kultúrfilozófiai reflexeit” is szem előtt tartva – mint *szövevény* „lebomlik”. Az, aki a játékot megérti – egyúttal maga is játékos – saját világának jeluniverzumába, nagy és átfogó *textus*ába „szövi bele” a távol lévő „nyomait” éppen úgy, mint a filozofálás egész európai hagyományát a görögségtől kezdve egészen Heideggerig. (Gondoljunk „az idő fonalának” és „a fonal idejének” metaforikus szembeállítására a GRAMMATOLÓGIA legelején.)

„A világ játéka” és a megszólaló nyelve egyaránt valamiféle *ősírás* hagyatékában rejlik, amennyiben – miként Derrida állítja: „...az írás állítólagos származtatottsága, bármily valóságos és masszív is, csupán egy feltétellel volt lehetséges: hogy az »eredeti« »természetes« nyelv sohasem létezett, sohasem volt intakt, érintetlen az írástól – ...maga is mindig írás volt.” (GRAMMATOLÓGIA. 91. o.) Másfelől pedig „a világ játéka” – a Derridánál központi jelentőségű „ontoteológia” logoszat tekintve is – *nyelvjátékká* alakult át; a játékos pedig a szabályokat valamiféle arkhéként tapasztalja meg, még akkor is, ha nem lép ki a metafizikainak nevezett hagyomány vonzásköréből, sőt mindeközben a játékszabályok fölszámolását szorgalmazza.

Paradox szándék ez, amely elsősorban a

différance fogalmában ölt testet: „*a világ játéka*” vad, szertelen, szelidíthetetlen indulatok erőtere, ugyanakkor pedig nem több, mint épp hogy fodrozódó vízfelszín, szelid hullámvérés. Mintha a legelőször elgondolandó egyúttal a legelső elgondolható volna, amelyet még nem gondoltak el. Ez az „őseredetinek” tűnő, ám a derridai filozófia hagyományépületét, a heideggeri „nyomvonalakat” tekintve nap mint nap alkalmazott reflex *határtalan* távlatokat engedélyez: a *kezdet* és a *vég* felfüggesztése a pillantást a jelenuniverzum, az írás, a hagyomány kusza lenyomataira irányítja. Így tehát a *körbepillantva* fölsejlőnek adományozható legelőször „*a világ játéka*” megnevezés.

E világ persze nem a borgei/ecői könyvuniverzum egyetemes rejtvénytárának analógiájára fogható fel, hanem a többféle tradíció metszéspontján – mindig *eklektikus* módon megmutatkozó – mindenség „plasztikus” nyelvjátékaiként; e világ napja mindannyiszor a nyelvhorizonton kel föl s tűnik el.

2

Amikor a DE LA GRAMMATOLOGIE – amelynek Molnár Miklós fordította („transzponálta”) első részét a múlt esztendőben vehette kézhez a magyar olvasó – 1967-ben napvilágot látott, Derrida a francia filozófiai életben Husserl-fordítóként, valamint a *Tel Quel* eszszéistájaként volt ismert; a *szöveg* fogalmát és matériáját körberajzó nyelvészeti, szemiotikai, filozófiai vizsgálódók egyikeként. Ám az 1967. év nemcsak a GRAMMATOLÓGIA megjelentének dátuma, hanem két másik, szisztematikusan összefüggő esszéköteté is: a L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE-é (AZ ÍRÁS ÉS A KÜLÖNBÖZŐDÉS), valamint a LA VOIX ET LA PHÉNOMÈNE-é (A HANG ÉS A MEGJELENŐ) is egyben. Innentől kezdve a Derrida-művek – az évek számával arányosan – kezdenek riasztóan elszaporodni; s az olvasó, aki a hetvenes évek közepéig viszonylagos biztonsággal tájékozódik az opusok között, később már tanácstalanul tárja szét a karját: az imént föl sorolt munkákban rejlő ígéretek helyén jobbra miért csak feladatok, nehézségek, megoldandó kérdések burjánznak?

A fenti kérdés a filozofálás alapreflexeire

vonatkozott, ám a „burjánzás” legalább annyira érinti a formát is: vajon a ma már kétségtelenül alig fölmérhető hatású Derrida a szellemi élet mely területeire hatolt be igazán? Bármilyen szempontból közelítjük meg ugyanis a kérdést, mindig bizonyos határterületekre lelünk, s ezeknek a területeknek mindegyike – ellentétben „*a világ játéka*” egysegének látott térénél – a szó tradícionális értelmében *eklektikus*. Strukturális, kultúrantropológia, nyelvfilozófia, Nietzsche-és Heidegger-recepció, kultúrfilozófia és posztmodern, továbbá a legdivatosabb „vagy” – dekonstrukció vagy hermeneutika? – zsidó hagyomány, történetfilozófia; bármelyik tartomány kerüljön is szóba, Derrida majd mindenütt Rilke idegenjeként tűnik fel. (Érdekes megfigyelni, hogy azok a [z] al[í]t[í]ták, amelyek állandóan fölemlítetnek a Derridával foglalkozó irodalomban – elsősorban a Gadamerrel, illetve Scarle-lal folytatott „diológusra” gondolok –, nyilvánvalóan a süketek párbeszédékként hatnak.) Persze az eklektikus mező tarkasága miatt nemcsak a Mester illethető, hanem legalább ennyire a kommentátorok és parafrázológusok népes serege is. Richard Rorty például, aki magát „*jámbor wittgensteinianus nominalistának*” nevezi, a derridai „*textualitás*” határjellegének – filozófia és irodalom köztes állapotának –, eme „*destruktív olvasatnak*” a létrejöttében kétfajta „*ideáltípus*” termékeny közreműködését látja: a „*fafejű*” szakfilozófusét és a „*naiv*” íróét. (DESTRUKCIÓ ÉS MEGKERÜLÉS. In: *Literatura*, 1991/4. 444. o.)

Mindenesetre az a meglehetősen hosszú és rögzös út, amely filozófiatörténeti értelemben a preszókratikától Saussure-ig, Heideggerig ível, illetve maga az írás, a könyvuniverzum mottókkal, fragmentumokkal, enigmákkal ékesített világa a *palimpszeszt* formára emlékeztet: az egymásra írott szövegek (hagyományszeletek, referenciák) egyetlen hátér mögöttéséből emelkednek ki.

3

A palimpszeszt egymásra préselt múlt idői a jelenuniverzumon belül két, egymás „távlatait” csak homályosan megpillantani engedő *horizontot* jelölnek ki. Az egyik – Derrida szefárd

zsídó származásának megfelelően – a könyv, *széfer*, még pontosabban a könyvtekercs, a *megillá* „összetekercselt” múltja s vele az íráshoz mérten is *bukott* bábeli nyelv ideája, a másik pedig az „autentikus”, a görög filozófiai hagyomány. (Valóban, úgy tűnik, hogy Derridánál mindkét horizonton úgy pillantható meg a másik „fölkelő napja”, mint akár valami távoli, ködös mitológia-filozófia kezdete, melynek fénye éppen csak haloványan beszűremkedik a másik világába...) Mégis, az egész gondolatépítmény egy szempontból – a „legelőször” elgondolt kérdések fényében – egységként vehető tudomásul; s ez az egység a jövő fenyegető instanciájában rejlik. Derrida itt a latin „sollicitare” ige sajátos etimológiájával él: a rendszerépítmény *szelektőve* – amelynek esetleges megingása „az egész” összeomlásával fenyeget – ki van téve az eljövendő általi „izgatásnak”, illetve „nyugtalanításnak”; s az archaikus latin „sol-lus”=„egész”, valamint a „citare”=„lökni” jelentéséből adódóan az egész „félrelökésének”, „eltaszításának” is.

Ugyanakkor az „összezavart nyelv” magának a démiurgoszi erőnek s művének, a toronynak összeomlását is credményezi; a bábeli nyelv *előtti* akár – miként Derrida játszik a szavakkal – *írás* (kátáv) volt, akár pedig – miként a Heidegger-citátum szól: „*A források hangja nem hallatszik*” (GRAMMATOLÓGIA. 46. o.) – *csönd* (szigé), csak úgy idézhető fel, hogy egyfajta egészen *nyílt* háttér kerül megjelenítésre a szemünk előtt – a metafizikai arkhé, illetőleg valamiféle történeti szingularitás helyén.

A „sollicitare” igével kifejezett jövendő s az ősrás ideája utat nyit a kezdet és vég nélküli szöveg derridai elképzelése felé, valamint a jelenlét nyomait rögzítő s egyúttal megsemmisítő törléssel funkciója felé is. „*A törlés annak a nyomnak a struktúrájához tartozik, ami nem prezenzia, hanem egy feloldódó, kimozduló, önmagára utaló prezenzia*” *simulacrum* «-a, ami tulajdonképpen nincs is.” (–: AZ EL-KÜLÖNBÖZŐDÉS. In: SZÖVEG ÉS INTERPRETÁCIÓ. Bp., 1991. 60. o.) A simulacrum viszont a *létező* és a *nem létező* státusának kérdéséhez vezet el Derridánál, miután „a nyelv »hasonmása« maga is nyelv” szójátéknak megfelelően a bábeli nyelv „tolmácsa” és a KRATÜLOSZ újjaelevenített etimológusa egyetlen *szó-vivő* személyé-

ben olvad össze: s ez – immáron megszokott paradoxonnal – az *írás*; „*az írás a teljes és teljesen jelen lévő beszéd tolmácsolója... a nyelv szolgálatába állított technika, szóvivő, egy olyan ősi beszéd tolmácsa, mely maga el van zárva a tolmácsolástól*” – olvasható a GRAMMATOLÓGIA-ban. (27. o.)

4

Derrida – állítólag *elírásból* származó – kulcsfontosságú kifejezése a *différance* (az elírás a harmadik szótag a-jának helyébe került e betűt érinti), amely nem egyszerűen az írás, illetve a felhangzó nyelv közötti köztes tartományt jelöli, hanem a valódi jelenlét, a *présence* státusát is. „...az el-különböződés (*différance*) nincs, nem létezik, nem jelen lévő létező (*on*), bármi is legyen ez; s rá leszünk kényszerítve, hogy jelezzük mindazt, mi nem; következésképpen nincs se egzisztenciája, se lényege. A létező egyetlen kategóriájától sem függ, lett legyen az jelenlévő vagy távollévő...” (AZ EL-KÜLÖNBÖZŐDÉS. 45. o.)

Az iméntiekből következik, hogy mindaz, ami a létező egyetlen kategóriájától sem függ, az közvetlenül a *lét* kérdése felé nyitott; s ez a nyilvánvaló sejtés egyúttal a Derridánál alkalmazott, mindent átfogó *textualitás* filozófiatörténeti fogódzóit is kijelöli. Ugyanis, miként az imént idézett s a GRAMMATOLÓGIA után hat esztendővel, 1972-ben, a MARGES DE LA PHILOSOPHIE című kötetben helyet kapott tanulmányban olvasható: „*Az el-különböződés nemcsak redukálható egy egyszerű ontológiai vagy teológiai onto-teológiai-újraelsajátításra, de azáltal, hogy teret nyit, melyben az onto-teológia-filozófia rendszerét és történelmét létrehozza, végérvényesen magába foglalja és meghaladja azt.*” (AZ EL-KÜLÖNBÖZŐDÉS. 45. o.)

Az „*onto-teológia*” megjelölés s vele az onto-teológia redukciója vagy destrukciója – szorosan illeszkedve a nem is annyira a filozófiában, mint inkább az irodalomtudományban népszerűvé vált „dekonstrukció” fogalmához – Derridának a heideggeri életmű egészéhez való rendkívül szoros viszonyára derít fényt. A *dekonstrukció* ugyanis – miként ezt Derrida maga is megjegyzi – a heideggeri *Abbau* fordítási kísérlete; s amiként Heidegger világosan megkülönbözteti az *Abbau* a „zerstören” ige vonzáskörétől, kitetszik, hogy a dekonstrukció is egy adott tradícióegyütte-

sen belül értelmezhető csak. A világ játékaiknak egyikeként, amely azonban „a világ játékának” teljes megértésére tör.

Ilyen értelemben a *différance*, a valódi jelenlét hordozója, számtalan megnyilatkozásra oszlik, és megfordítva, ezek együttese „az írás, a szöveg, a nyom, mint a *différance* játéka és működése, melynek a feladata egyszerre a létrehozás és a rombolás”. (–: EGY ÉRTEKEZÉS IDEJE: ÍRÁSJELEK. In: *Pompeji*, 1992/1. 107. o.)

5

Az építés és a rombolás együttes szándékának meglétére a *différance* latin és görög gyökerének etimológiája szolgálhat példa gyanánt. Míg a latin „differe” – sok egyéb mellett – az időbeli „későbbre halasztást”, „tartálékolást”, átvitt értelemben egyfajta „számvetést” jelent, addig a görög ige az „átvinni”, „elterjedni”/„elterjeszteni” funkció mellett a szó szerinti „különbözni”-t, mint „különbnek lenni”-t jelenti, s egyúttal a „ta diapherontá”-t, a „döntő”, a „lényeges dolgokat”. Az „önmagától különböző Egy”, a „hen diapheron heató” hérakleitoszi játéka belevész a „diapherein” ontológiai differenciaként való meghatározásába (AZ EL-KÜLÖNBÖZŐDÉS. 58. o.) – írja Derrida –, s az iménti játék visszacsempészi a *différance* erőterébe a „differe”, a latin tő „halogatni” értelmét: az időbeli halogatást, mint temporalizációt s a térbeli haladékat, mint *kinyílást*.

Ám az onto-teológia – vagyis az egész nyugati metafizikai hagyomány – destrukciója nem szemléltethető a nyelvhorizonton. A grammatológia mint „pozitív tudomány” és mint filozófia együttes megalapozása magának a differenciának megnevezhetetlen mozgását jelenti, valamint a jelenlétbe való bezárulásuk/bezáratásuk állapotát. Erre vonatkozik a GRAMMATOLÓGIA első részének utolsó, enigmatikus mondata: „A grammatológia, e gondolat, továbbra is be lenne falazva a jelenlétbe.” (140. o.) Mindennek eredménye az a némiképp skizoid helyzet, hogy az „írásfilozófia” és a „pozitív tudomány” együttes szándéka a könyvnek két, gyökeresen „különböződő” olvasatát engedélyezi: egy Rousseau-monográfiáét és egy szemiológiai alapvetését.

Az írás és a könyv őseredeti voltának elő-

feltevése, valamint a kezdet és vég nélküli textus ötlete a történeti reflexeknek nem tulajdonít akkora jelentőséget, mint például – talán – legjelentősebb kortársa, Foucault – a L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR-ban (A TUDÁS ARCHEOLÓGIÁJA), a LES MOTS ET LES CHOSES-ban (A SZAVAK ÉS A DOLGOK) vagy Nietzsche-interpretációiban. A nyelvi régió túl – a tudományfilozófiai ihletettséggű „episztémé” fogalma mellett elsősorban az *archive* kategóriájával – jól megmutatkozik a történelem „plasztikus” metafizikai tere, amely konservál, vagy éppen nyelvi analógiaként tünteti föl, illetve tünteti el a „szavakat” és a „dolgoikat” egyaránt. Nem, Derrida legfontosabb történeti, pontosabban „pseudotörténeti” előfeltevése nyilvánvalóan Heideggertől cred, s ez a lét történetének „beszéd paradoxona”, amely éppen a létezőkre való utalás nélkül realizálódik.

A filozófiai hagyománnyal átítatott „különböződés” történeti értelemben beleolvad a differencia *haladéki*dejébe, s a „diapherein” ige már említett többes számú participiumának – „ta diapheronta”, az „elkülönböződő lényegi dolgok” – jelentését is némileg módosítja. A *dia* prefixum helyére ugyanis inkább a *pro* kívánczik: s az így kialakuló „előhozni” jelentés a plótinuszi „előtérbe tolni”-val válik igazán egyértelművé. A jelenlétbe ágyazott differencia rejtélyes mozgása közben bizonyos jelek, nyomok (feliratok, nyelvek, könyvek, teóriák) az *előtérbe tolnakodnak*, hogy azután visszatérjenek a háttérbe, vagy éppen tartósan birtokolják az egyik, illetve másik pozíciót, ám nem az „önmagától különböző Egy” mozgása, hanem ismételten: a „transzcendens jelölt” *távollétében* – pusztán a világ játéka gyanánt...

6

Amiként a derridai gondolati építményből való kilátás távlatait kifejező nyelvhorizont napja mindig a hajnali és a reggeli fény sugárzását testesíti meg, úgy a GRAMMATOLÓGIA kultúrfilozófiai és tudománytörténeti utalásainak együttesét, a jobb szó híján hermeneutikainak nevezhető horizontot mindig a déli nap fénye világítja be.

A déli nap fényében ugyanis egyszerre

mutatkozik meg a „föltekerített múlt” s a folyamatos beszéd – a *legein* – derivátumaként felfogható *logosz*, valamint a beszéd és az írás linearitását egyaránt kifejező *vonat*. Az előbbi szinte teljességgel ötvözhető a *könyv* metaforájával, viszont az utóbbi, a *vonat* interpretációja Derridánál Arisztotelész FIZIKÁ-jának IV. könyve alapján – az idő mint oszthatatlan *mostok* folyamánya – Heidegger magyarázatára épül; s a GRAMMATOLÓGIA kulcsmondata ennek megfelelően így hangzik: „*Ha elfogadjuk, hogy a nyelv linearitása magával hozza az időbeliség vulgáris és világi koncepcióját (homogén, a most formája és a folyamatos mozgás eszménye határozza meg, egyenes vagy körkörös), amely Heidegger tanúsága szerint az egész ontológia legbensőbb meghatározó fogalma Arisztotelészől Hegelig, az írásról való elmélkedés és a filozófia történetének dekonstrukciója elválaszthatatlanná válnak. Tehát pontosan a vonal enigmatikus modellje az, amit a filozófia nem láthatott, amikor ráirányította tekintetét saját történetének belsejére.*” (130–131. o.)

Tehát az írásról való elmélkedés és a filozófia történetének dekonstrukciója szorosan egybefügg (Derrida a későbbiekben ezer formában variálja ezt az egyszerűen belátható következtetést!), s közös olvasatuk voltaképpen a filozófiatörténet újraírását is jelentené; másrészt pedig a lineáris írás, az „epikus modell” elmúló voltának állításával Derrida még az iménti ígéretét is megfajlíttatja azzal, hogy a filozófiatörténet „saját” *logoszá*nak is újabb határfeltételeket szab. A PHAIDROSZ-ra hivatkozva *in-fans*nak, „beszédtelennek”, „gyermekinek” titulált írás (mely nem képes válaszolni, ha szólnak hozzá...) múltja valami *nem lineáris* formában gyökerezik, s ez a forma – ellentétben a *könyv* lineáris üzenetével – egészében változtatja meg az újraírás, újragondolás lehetőségeit. „...mikor *vonat* nélkül kezdünk írni, egyúttal újra is olvassuk a múltbeli írást, egy másfajta térszervezés szerint.” (GRAMMATOLÓGIA. 131. o.) A „*másfajta térszervezés*” viszont az iménti fölvázolt kontinuuus modell helyébe valami gyökeresen másmilyet kellene hogy állítson. De nem állít. Legjobb esetben is csak az derül ki, hogy a *l'écriture* enigmatikus kijelentés (Molnár Miklós háromféle fordítási lehetőséget különböztet meg – „*a lét ír*”, „*írva lét*”, „*írott lét*”; G. Ch. Spivak angol fordítása például beéri az utóbbi kettővel: „*The written*

being”, „*The being written*”; OF GRAMMATOLOGY. Baltimore, 1976) értelmében ahhoz a mély értelmű szójátékhoz jutunk el, miszerint a *lét* egészen másként ír, mint ahogyan beszél?!

Ám aligha kérdéses, hogy a *megírt*, a könyvtékercs érzéki hasonlata alapján az „*írott lét*” metafora az, amelyik szemmel láthatóan a „homlokterbe tolakodik”: mint „to propheron” az előbb említett „új” *nyomvonal* enigmatikus vagy akár hierografikus természetét is kirajzolja, kiveti. De mint „to diapheron” – azaz: „lényegi elkülönülő”, s eként magának a *différence*-nak újszerű, köztes státusát is körülíró – nem mutatkozik meg. Valóban „*izgató*” módon rázkódik meg a metafizikainak nevezett gondolati építmény egésze, ám a körkörös, körbejárható teória ígérete sajátos módon vetül ki az írás lineáris üzenetére: elemi torzulatok, törésvonalak mentén.

7

A GRAMMATOLÓGIA egyik részében mint „*verbális rousseau-iánus*” tűnik fel Claude Lévi-Strauss. Az ő jól ismert hasonlata: a kultúrantropológus fölfedezve elpusztítja a modern ember megismerési erőszát előtt még érintetlen terrénumokat. A L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE-kötet ELLIPSZIS című írásában Derrida – pontosabban Reb Dérissa, hiszen így írja alá a nevét – a *könyv* labirintusról beszél, ahol az ember az iméntihez nagyon hasonló módon rombolja le az írott művet, amikor olvasás közben beléhatol. Áthághatatlan labirintusok, sírfeliratok – mindaz, ami Alexandriától Pergamonig, Káfkától Proustig a *könyv* titokzatos metaforájában összetorlódott – a *nem lineáris út* egyfajta analógiája: a lineáris olvasattal szemben áll a körkörös, s ugyanígy, a lineáris tradíciómodellel szemben a visszatérő vagy más térszerkezettel leírható rendszerek, a többdimenziósan tagolt „mitogram-mák”. Ám a lényegi üzenet – nem számítva a lineáris út végső üzenetét, a „*philosophie*in” valóban infinitívusi természetében megmutatózó „*végtelen filozofálást*” – metaforákba burkolódik: az olvasó – vagy beavatandó –, aki a *könyv*, a labirintus belsejében bolyong, végül is nem jut el sehová; a célnál, a kijáratnál sem várja senki – írja Derrida az ELLIP-

SZIS-ben (434. o.) – csak a bolyongó saját neve pufog végeérhetetlenül az egymás után sorjázó falakon...

„*A világ játéka*”, valamint „*a transcendens jelölt*” távolléte a nyelv legbensőbb természetét illetően is szorosan összekapcsolódik Derridánál; „*Jel és istenség ugyanott és ugyanakkor születtek*” – olvasható a GRAMMATOLÓGIÁ-ban (35. o.). A szótár – a széles és beláthatatlan jeluniverzum kicsinyített mása – a létezők tára, ahol az éleai gondolatnak megfelelően minden kimondható felüli a létező státusát. Mégis, jel és istenség hol hasonlítanak egymásra, hol nem, közelítések és távolodások váltakozó erőterében csak bizonyos nyomvonalak rajzolódhatnak ki. A *différence* köztességében zajló játék credményeképpen a „nyomok” Derridánál csak az ontoteológia destrukciójának egyfajta töredékes *vázlatát* adják. S ez a töredékes vázlat – jöllehet a végtelenségig bővíthető – lényegét tekintve mindig megmarad fragmentumok földuzzasztott együttesének.

8

Az írás, a könyv s velük a filozófiai hagyomány kusza, labirintusszerű jellege annak a *hátternek* az azonosíthatatlanságából fakad, amelybe a jelek és üzenetek beíratnak, s amely Derrida szellemtörténeti „klasszifikálhatatlanságát” némi képp megmagyarázva éppen úgy fest, mint egy hiányos mozaik. A tudás és az intuíció határvidéken e mozaik egészíthetőségének zálogát az imént említett *nyomok* jelentik.

A *nyom* a GRAMMATOLÓGIÁ-ban – egyebek mellett – egy Lévinásra történő utalás révén kerül szóba, „...*mint egy olyan múlt sokféleségével való kapcsolat, amely sohasem létezett, és sohasem élhet meg a jelenlét kezdeti vagy módosult formájában*”. (109. o.) Ezenkívül arra is fény derül, hogy a nyom nem *fundamentum* s nem is *eredet*; ugyanakkor pedig – s az amúgy is kusza szálakat még továbbzárva – Derrida gyakran ismétli azt a Plótinosz-nál felfedezett „meghatározást”, miszerint a nyom a „*formátlan formája*”.

Ekként tehát rébuszok és talányok útvesztőjében valóban a kezdet és vég nélküli szöveg, valamint a nyílt háttérként jellemzett tradíciómögöttes jelentheti az elsődleges tá-

jekeződési pontot. A nyílt háttér a jeluniverzum „*otthonos*” avagy idegen jellegét képes érzékeltetni – élő, eleven, illetve holt állapotok szembehelyezése révén, s itt egy jól megragadható, folyamatos „különböződésről” is szó van. Amennyiben már a „*ta propheronta*” – az „*előtérbe tolakodó dolgok*” – szóba kerültek, a husserli fenomenológiai beállítás „*ösnyomai*” gyanánt talán a plótinuszi „*episz-témé en heni ouszén*”, az egységben lévő ismeret említhető itt: az *otthonos* jellegét ugyanis az egységbe összegyűlők elevensége biztosítja. A bolt nyelvek mintájára felfogható emlékeztető – az írás végletes, platóni értelme – és az „*ouszia*” mint (jelen)lévő elevensége egységre lelhet az *otthonosság* fogalmában, ha az „*ouszia*” egyik konkrét (s körülbelül a „*temenosz*”-éval – „*kihatvány*”, elkülönített földbirtok – megegyező) jelentésére figyelünk. A be-lakható, meg-művelhető, egyszóval „*otthonossá tethető*” jelenlét a dolgok és jelek *test-szerű* voltát helyezi az előtérbe. Amiként Derrida egyik Hegel-hivatkozásának példája mutatja: „*Néma jelként, hallgatag emlékműként jelenik meg, mi több, mint egy piramis, és ezt állítva nemcsak a betű nagybetűs formájára gondolok, hanem Hegel ENCIKLOPÉDIÁ-jának azon szöveghe-lyére is, ahol a jel testét egy egyiptomi piramishoz hasonlítja. Az el-különböződés (différence) »a«-ja tehát nem hallható, néma, hallgatag és diszkrét, mint a sír: oikészisz. Ezzel eleve azt a helyet, a család saját tulajdon birtokát és sírhelyeit jelöljük, ahol a halál ökonómiája az el-különbözőződésben (différence) kifejlül. Ha képesek vagyunk megfe-jteni a feliratot, akkor e kő a dinasztia halálát je-lenti.*” (AZ EL-KÜLÖNBÖZŐDÉS. 44. o.) *Helyben vagyunk...*

...az *otthonosság* tényének és érzetének az oikésziszhez való kapcsolódása, valamint az élet és halál kérdésének a megfejtéséhez (a tökéletes olvasathoz) történő hozzárendelése (gondoljunk például a „*fehér*” és a „*fekete Tóra*” viszonyára a kabalisztikus irodalomban!) a *textus* univerzális voltát is más összefüggésbe állítja, amiként a nyomoknak a tradíció fogalmához mért értelmét is némi képpen módosítja.

9

A *hagyomány* szó – amely görög és latin gyökét tekintve egyaránt az „*át-adás*” szemléleti mő-

göttesét őrzi – már jelentős módosulást szenvedett a nyílt háttér, valamint a kezdet és vég nélküli szöveg elképzelése alapján, ám a tradíció ellenében felfogott, vagyis a múlt föltorlódó, súlyos rétegei alól kimenteni vágyott hagyomány fogalmát – minden szándéka ellenére – Derrida mégis csak úgy őrizheti meg, mint valamiféle *arkhét*. Az időben legkorábbi ugyanis nemcsak a legősibb, hanem egyúttal a legifjabb is; olyan lény vagy állapot, amely mindig ifjúí arculatát mutatja felénk. Ez a múlthatatlan ifjúí arc – mint az archaikus görög kurosok mosolya – természetesen mind a művészetekben, mind pedig a filozófiában beletorkollik a *mitológiai* minősítésébe, s itt, ezen a ponton mindenfajta antitradicionalista *kezdet* és tradicionalista *vég* szükségszerűen összetalálkozik. A nyelvbe/szövegbe ágyazott kultúra mindenestre Derridánál ennek a „*legifjabb kezdetnek*” a folytathatóságára tör, beleértve az *oikészisz*-kérdéshez tapadóan a „*belakhatóság*” vágyát is.

A nyelvhorizonton fölkelő s a hermeneutikainak nevezett szemhatáron delelő nap kétségkívül a saját filozófiatörténeti *jelenlétét* kereső derridai gondolkodásmód eszkatológiáinak nevezhető horizontján jut el a nyugvópontig, kimért pályájának végéig. Ebben az értelemben a GRAMMATOLÓGIA valóban nem tekinthető egyébnek, mint a „*végről való beszédnek*”, amely az írásra alapozott kultúra krízisének vizsgálatát végzi el. A lenyugvó nap szemhatárán viszont merőben csalóka – de nem meglepő – módon *összegyűlnek* a befutott pálya emlékét rögzítő sugarak: amint az emléksugarak feltorlódnak, a vég gyakorlata a kezdet formáját ölti magára. Az otthonosság, a belakottság legtelítettebb állapota keletkezik így: a LA PAROLE SOUFFLÉE (A LÉLEGZŐ SZÓ) című írásában Derrida Artaud-t idézi az ilyenfajta paradox „összetorlódás” példája gyanánt: „*Én, Antoin Artaud, én vagyok az én fiam, apám, anyám és jómagam.*” (L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE. 289. o.) Ezt a pléromatikus állapotot nevezi Derrida „*loi de la maison*”-nak, az otthon törvényének.

A kezdet és a vég felfüggesztésén, illetve felszámoláson alapuló összetalálkozása pedig – hasonlóan a „*föltekercselt múlt*” ideájához, amely azonban bizonyos kezdeti feltételeknek szükségszerűen alá van vetve – a *horizont* jelentését is módosítja: a horizont „*horosz*”-a

(határ) valamiképpen eggyé illeszkedik a jövő fenyegető instanciájával.

10

A GRAMMATOLÓGIÁ-ban körvonalazott „*írás-filozófia*” a *teleologikusnak* nevezett gondolkodásmódok „*logosz*”-át közös éltető dűnámiszhoz, kezdet és vég érintkező pozícióhoz rendeli. De ugyanígy, maga az írás is egyszerű éltető forrás és pusztító erő a logocentrikus metafizikai hagyomány számára. A D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE (A FILOZÓFIÁBAN LÁBRA KAPOTT APOKALIPTIKUS HANGVÉTELÉRŐL) című tanulmány bevezető része egyfajta etimológiai – s egyúttal kultúrhistoriai – alapvetés formájában a héber *gálá* és a görög *apokaliüptó* ige jelentéstartományát vizsgálja; az elsődleges „*föltárni*” értelem holdudvarában s egyfajta történetfilozófiai háttérvázlat formájában részint a „*föltárlukozó dolgok*”, részint pedig az „*apokekalümmeoi logoi*”, az immáron véglegesen „*lelepleződött szavak*” kerülnek előtérbe. Eltekintve a tanulmány gondolatmenetének gerincét adó polémiától, amely Kant 1796-os VON EINEM NEUERDINGS ERHOBENEN VORNEHMEN TON IN DER PHILOSOPHIE című értekezésével kapcsolatos, Derrida mondandójának utolsó része, az igazságfogalom szükségszerűen apokaliptikus természetével kapcsolatos okfejtés érinti elsősorban kezdet és vég feleselő, ámde egy tőről fakadó (nyelv)játékát. Eszerint – miként *teleo-logiai* értelemben mindig – maga az igazság a vég; s hogy az igazság *le-lepleződik*, az magának a végnek eseménye lesz. Mindebből következően: az „*apokalüpszis*” igazsága szükségszerűen az „*igazság igazsága*” is lesz egyben. (69. o.) A heideggeri *alétheiateória* ilyenét beállítása – mint ami „*apokaliptikus módon*” történik meg – az eredet, a forrásvidék „*topológiájának*” is új értelmet adhatna, ám a heideggeri gyökerek és a zsidó-keresztény teológiai megfontolások itt már végképp kaotikus egyveleget alkotnak, s ez a kaotikus kavargás biztos sugallhatja a „*körkörös olvasat*” illúzióját. (Kicsit talán az idézett tanulmány egyik, a héber *gálá* ige lehetséges előfordulásaival kapcsolatos észrevétele érdemel itt figyelmet, amely Hám, illetve Kanaán – Noét

illető – közismert bibliai tétével kapcsolatos. Valóban, a recenszens számára Derrida eljárása időnként az „incestus philosophiae” minősítést hívja elő...)

Akár így, akár úgy, ha a „vérfertőzés” minősítés kissé talán túlzásnak is hathat, az iménti kaotikus keveredés egy másik kérdéskörre is kilátást enged, amely „a világ játéka-nak”, illetve az európai filozofálásnak *ünnepi* jellegével kapcsolatos. Nietzsche alapozva ugyanis „a keresztény filozófia” Derridánál is megszűnik „a gondolat ünnepének” lenni; az eredet élménye itt szükségszerűen egyfajta „apokalüpszis” („mitgalut”) fényében tárulkozik föl, s ez az alságos föltárlkozás mi más jelentene, mint megint csak egyfajta „behódolást” a logocentrikus metafizika „szellemének”? Az írás mindenkoron egy véglegesen elmúlt világ látványát tükrözi; *szó sincs* tehát a hajdanvoltnak előtűnéséről, sokkal inkább az eljövendő archaizálásáról!

11

Az írásfilozófia végkorszakában megszólaló a *différence* derridai fogalmában megtestesülő köztes állapotig jut el mindig újra és újra; bizonyos *törésvonalak* (brizúra) felfedéséig és magyarázatáig. Filozófiatörténeti értelemben viszont a *brizúra* elágazó ösvényt is jelenthet: ahol és amikor a görög filozófia és a zsidó-keresztény teológia logoszának „összetalálkozása” megtörtént. Am ennél jóval fontosabb mindaz, ami az eredet élményének paradox voltában jut kifejezésre: a metafizikai tradíció mint határ vajon miféle világot zár el a kezdet és vég nélküli szöveg értelmezője elől? Úgy tűnik, csak önmagát lenne képes ilyen rejtett előzményként föltárni; a Nagy Simulacrum a *différence* játékaiknak terméke, s nem ölti föl a valóságos létező formáját. Persze mindez attól is függ, hogy a GRAMMATOLÓGIA magyarrá fordított felének utolsó mondata – az írásfilozófia létrehozásának nehézségeiről szólva – maradandó jóslatokkal él-e vagy sem. „Bizonyos értelemben »a gondolat« semmit sem jelent. Mint minden nyitás, jól látható arculatával ez az irányjelző is egy elmúlt korszak belsejéhez tartozik. E gondolatnak nincs súlya. A rendszer játékában ez a gondolat az, aminek soha nincs súlya. Gondolkodni éppen az, amiről már

tudjuk, hogy még nem kezdtük el: az írás szabásához mérve ez csupán az episztémébe vág bele. A grammatológia, e gondolat, továbbra is be lenne falazva a jelenlétebe.” (140. o.) Az iménti néhány mondat nem csupán a múltból eltűnő és a jövőben eltűnő gondolat útját kérdőjelezi meg, hanem a tudomány és a filozófia *határain belül* történetekre, illetve az azon *kívüliekre* vonatkozóan beszél a grammatológia megteremtésének lehetőségeiről.

A határokon belül eredő gondolat, valamint a kívül-lévő ezek szerint nem rendelkezik közös gyökerekkel; a közös gyökerek – s vele a simulacrum – Derrida szerint éppen az eredet földézésének tényéhez tartozik. A grammatológia ígérete – legalábbis akkor, a hatvanas évek derekán – valami radikálisan újjal kecsegtetett, vagyis a „határokon kívüli” elgondolásának lehetőségével. Ám a dekonstrukciós kísérlet – legjobb szándékait illetően is – megmaradt a tradíció *által* megszólaló iránti nyitott odahallgatásnak.

12

Ami a hatvanas évek Derridájának a világ játékából voltaképpen fontos és előtárandó volt – a szöközők, a fehér foltok helyén –, az az eljövendő két és fél évtized írásainak grafomán gazdagsága folytán betelni (ha nem is „beteljesedni”!) látszik. Mindamellett a GRAMMATOLÓGIA idézett jóslata – a grammatológia gondolatának befalaztatása a jelenlétebe – egyfajta *hagyatékh* formájában továbbra is megmarad; méghozzá úgy, mint valamiféle *dolog*, amelyet a gondolati építmény a *név* formájában hitelesít, s amely egy „rég”, „azelőtti” világ maradéka gyanánt a világ (nyelv)játékának kompetenciaszintjére is kihat. A „maradék” voltaképpen a végtelen textus kezdetének és berekesztődésének *helyén* díszszeg – úgy, ahogy a *mottó* olvasható különféle szövegek kezdetlen kezdetén. A mottó ilyen értelemben „valami eredetiként” mutatkozik meg; mint *tüposz*, lenyomat – egy másik világ felszínén.

Az eredet egyúttal a *név* határai közé szorul, ahogy a korai görögség számára az istennevek mint „legrégebbiek” válnak a kultikus tisztelet tárgyaivá, illetve ahogy másfelől a kései neoplatonikus Próklosz az istenneveket a

róluk készült utolsó képként határozza meg. Derrida is többször beszél „a tulajdonnév határaitól”, „a név számára fenntartott helyről”, ahol – itt Nietzsche-ről szólva – „...»a gondolkodó neve a *die Sache seines Denkens* címkejeként áll» gondolata tárgyaként (*Sache*), annak címkéjeként, amit gondol”. (–: KÉT KÉRDÉS ALÁÍRÁSKAT ÉRTELMEZVE [NIETZSCHE/HEIDEGGER]. In: *Literatura*, 1991/4. 325. o.)

A *gondolat* és a *gondolkodó* nevével való játek olyan kilátásokat engedélyez, amelyek a rendszerépítmény valóságos csúcsai fölé emelik a szemlélt. Tágabb értelemben ilyen magaslátként fogható föl a GRAMMATOLÓGIA (eredeti címen – DE LA GRAMMATOLOGIE – „A grammatológiáról”) is, amiként erről az egyik bevezető mottó is tanúskodik: „*Aki fényeskedik az írás tudományában, úgy fényeskedik, mint a nap.*” (1. mottó, 21. o.) Am a mottó kifejezés helyén a francia *exergue* szó szerepel – Molnár Miklós az eredetit visszalatinosítva „*exergum*/jelvéset”-nek magyarítja –, mely szó másrészt az érem „süket oldalát”, a fölirat helyét jelöli. Képletesen szólva azt a helyet, ahol a *tüposz*, a „lenyomat” megjelenik.

A *maradék nyoma* – az új korszak, világ *fel-színén*, ennyi az *exergue* mint jelmondat, mint tradíció s mint megnyíló üres háttér együttese, ahol a Derrida-féle végtelenített filozofálás zajlik azóta is, írásban és szóban egyaránt. Az *exergum* tágas, a jövő és a múlt felé egyaránt nyitott háttér, ugyanakkor pedig kész, örökségbe kapott s otthonosan belakott mindenség. Ez az otthonosság, illetve belakottság nyújt teret, ad helyet az „írásfilozófia” egyik metaforikus tételének, miszerint „a lét ír”, s annak is, amit a *différance*-ről szóló, már bőven idézett tanulmány utolsó mondatában olvashatunk: „*A lét / a legkülönfélébb / módokon / mindenütt és folyton-folyvást / az egész / nyelven / keresztül / beszél.*” (AZ EL-KÜLÖNBÖZŐDÉS. 62. o.)

Mindegy, hogy Derrida valódi anyanyelvén – *Être* – vagy a szellemin – *Sein* – nevezük is meg, a lét az „írásfilozófia” égisze alatt is „beszél”, amiként a „logocentrikus metafizika” árnyékában is „ír”, fittyet hányva az eredet élményére vagy éppen az új világkorszak bővületére. Összességében a Heidegger-kommentátor Derrida beteljesülő vagy beteljesületlen ígéretei, illetve jóslatai helyett a recenzens egy olyan nietzschei jóslatra szeretné felhívni a nyájas olvasó figyelmét, amely a

derridai életmű láttán mindenképpen beteljesültnek tűnik: a *Plauderei*, a *Fecsegés* testet öltött szellemére, ugyanis e démont a legkevésbé sem érdekli, hogy a lét voltaképpen ír-e vagy beszél...

Rugási Gyula

TUDÁS ÉS IDŐ JÁTEKA

Peter Sloterdijk: *A varázsa*

Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985. 322 oldal

Peter Sloterdijk a mai német szellemi élet egyik központi alakja. Eddigi főműve, a közel ezeroldalas KRITIK DER ZYNISCHEN VERNUNFT (A CINIKUS ÉSZ KRITIKÁJA) filozófiai művektől szokatlan módon vált népszerűvé, sikerkönyvvé, s hctekig vezette a bestsellerlistát. Munkásságával filozófia és irodalom kényes viszonyát próbálja újragondolni, új fénybe állítani. A KRITIK DER ZYNISCHEN VERNUNFT előszavában ezt olvashatjuk: „*Nincsen olyan filozófia, melynél az »öreg, csontos kéz« ne tekerné az agyunkat csavarmenethen ki a fejünkéből? Az álom, melyet követek, az, hogy a filozófia elhaló fáját még egyszer virágozni lássam – egy csalódások nélküli virágzásban, telehintve bizarr gondolatvirágokkal, melyek pirosan, kéken és fehéren csillognak a kezdet színeiben, mint hajdanán a görög tavaszban –, mikor a teória elkezdődött, és mikor, hihetetlenül és hirtelen, mint minden világosság, az értelem megtalálta nyelvét. Tényleg túl öregek vagyunk kulturálisan, hogy megismételjünk ilyen tapasztalatokat?*”

Sloterdijk lételeme a játék és a szórakoztatás. Tudatosan számol kulturális „fertőzőttségünkkel”, azzal a felhalmozódott háttértudással, amely a legtöbb olvasónak elkerülhetetlen sajátja. Regénye azonban nemcsak kulturális utalások és rejtejes kódok felbontásán keresztül válik élvezhetővé. Azok a kontextusok, melyek a regény elemzéséhez elengedhetetlenek, nem sajátítják ki a regény egészét. A mű a hagyományos értelemben véve olvasmányos, pergő, szórakoztató, cselekményes, nyelvezete könnyed és finom humorral átszőtt. A kontextusok játéka („háborúja”), mely a regény terét hihetetlenül kitágítja, az alapréteg, az alapstruktúra felett kezd el mű-

ködni. A kódok, a rejtjelek, az utalások nem egy, az olvasást megnehezítő, a nyelv referencialitását tagadni vagy tágitani hivatott szövegbe, nyelvbe vannak beleírva (mint például Pynchon esetében). Sloterdijk új szinten próbálkozik a játékkal. A szöveg, a nyelv maga teljesen tiszta és hagyományos („olvasható”), és olyan hagyományokhoz nyúl vissza, mint a francia felvilágosodás kori utazási regény, ahol a ráérős szereplők hosszú párbeszédekben adják elő filozófiai téziseiket. A párbeszédok által előhívott dramatizáltságot fokozza még, hogy a regény huszonnégy fejezetének többsége egy-egy jelenetet tesz ki, hogy a szereplőket leginkább szavaikon keresztül ismerhetjük meg, és olyan formai sajátosságok, mint a rövid (a színpadi rendezést megkönnyítő) jellemzésekkel ellátott névsor a regény elején (a szereplők fellépésük sorrendjében), illetve az, hogy a fejezetek három részre oszlanak: ÚTI JELENETEK, PÁRIZSI JELENETEK, JELENETEK A PSZICHOLÓGIAI FORRADALOMBÓL.

AZ ELŐJÁRÓ BESZÉD-ből megtudhatjuk, hogy bár a regény kétszáz évvel ezelőtt játszódik, mégsem történelmi regénnyel van dolgunk. „*A jelenről lesz szó, a tiszta jelenről és csakis a jelenről. A könyv expedícióra vállalkozik egy el nem múlt múltba, mely a mai állapotok állagába égettelett bele. A történet, mely elmeséltetik, a meghosszabbított mostban játszódik, amit mi modernitásnak nevezünk.*” Rögtön a regény leg- elején tehát elkezdődik a játék, melyet Sloterdijk játszik magával, velünk, a történelemmel, a freudizmussal, a mesmerizmussal és még ki tudja mivel. Az ELŐJÁRÓ BESZÉD egy lábjegyzete szerint a főhőshöz és általa írt levelek, illetve a traktátus, mely a regény négy különböző fejezetében „*itt adatnak közre előszőr*”, valódi, létező szövegek, melyek a Bajor Állami Könyvtárban találhatók Münchenben, s melyeknek Sloterdijk a könyvtári számukat is megadja. Hasonló „csapda” – mely csapdák titka, hogy nem csapnak be, nem vágnak át, csak az izgalom, a játék terét nyitják meg – az, hogy ebben a bevezetőben Sloterdijk kijelöli azt a két legfontosabb kontextust, melyek egybejártsága a regény egyik kulcsa. A főhős, Jan van Leyden, Sigmund Freud „öccsének” neveztetik, és megtudjuk, hogy a történet az 1789-es francia forradalom előestéjén játszódik, amikor F. A. Mesmer tana és munkássága a francia társasági

élet egyik állandó témája. A bevezető tudományos komolysággal készíti elő a játékot, a szerző szinte szabadkozik, hogy ilyen horderejű események és eszmék eredete után kutatva egy ilyen „*tudományos szempontból érdektelen*” figurára bukkan, s sajnálkozva bár (tudományos elfogulatlanságra, „tényekre” és „dokumentumokra” hivatkozva) kénytelen Jan van Leydent a modern „önmegismerés” és pszichológia szülőatyjává tenni. A regény ezzel az eszmétörténeti és életrajzi indítással kezdődik. Rögtön megalapozódik a főhős rokonsága Freuddal – ez a végén visszatér –: Jan van Leyden zsidó származású, fiatal bécsi orvos, aki Párizsba megy, hogy ott megismerkedjék a pszichológia legújabb vívmányaival. Strasbourgon keresztül Párizsba, majd tovább egy Buzancy nevű faluba utazik. Az utazás során megismerkedik a mesmerizmussal, beavatódik a szerelem, a szexualitás rejtelmeibe, megismeri az előkelő párizsi társaságot. Buzancyban Mesmer egyik tanítványa, a hipnózis (szomnambulizmus) feltalálója, Marquis de Puységur él és praktizál. (A szereplők nagy része nem fiktív személy.) A pszichozisra utal a főhős több ízben visszatérő anyakomplexusa, mely hol álomban jelentkezik, hol úgy, hogy mielőtt egy idősebb párizsi asszonyság odaadná magát Van Leydennek, megjegyzi: „*Maga olyan fiatal, az anyja lehetnék.*” Az aktus után írt levélben (a „dokumentumok” egyike) Van Leyden „*modern Oidipuszról*” értekezik strasbourgi mesterének. Egy másik, a buzancyi beavatás előtti álomban Van Leyden saját születését álmodja meg. A leveleken kívüli legfontosabb betétszöveg Van Leyden Buzancyban írt TRAKTÁTUS PSYCHOLOGICO-PHILOSOPHICUS-a, mely Sloterdijkra jellemző poétikus stílusban megírt, hasonlatokkal, metaforákkal teletűzdelt és a XVIII. század nyelvezetét remekül imitáló pszichológiai traktátus. A traktátusban leírtak ugyanazt a játékot folytatják, mint a regény egésze: egy Freud utáni tudás átültetését egy Freud előtti korba, a tudás és az idő kontextusának megbontását és újjárendezését. Van Leyden első levele tézisszerűen tartalmazza ezt: az idő nem egyenes vonalban halad előre, hanem darabokból áll, ezek szét-esnek, és új helyen bukkannak elő, transzplantálhatók, „*az időnek több gyomra van, természeténél fogva kérődöz*”.

A tudás kontextusának újjárendezésében

a mesmerizmusnak is fontos szerep jut. A freudizmussal való rokonításon és elegyítésen kívül az író a mesmerizmus és a francia forradalom közötti hatástörténeti összefüggést hangsúlyozza. Mint ahogy arra Sloterdijk is utal az első fejezet egy lábjegyzetében, az ötlet, illetve a tudományos feldolgozás Robert Darnton „klasszikus munkájában” (MESMERISM AND THE END OF ENLIGHTENMENT IN FRANCE [A MESMERIZMUS ÉS A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS VÉGE]) található. A mesmeri fluidum egyetemessége, a „magnetikus internacionálé”, a „fluidális kozmopolitizmus” eszméi a forradalom előtti francia értelmiséget szinte lázban tartották. A Mesmert és Rousseau-t ötvöző Société de l'Harmonie Universelle szabadkőműves-páholyának tagjai közt későbbi girondisták is találhatók (például Adrien Duport, a regény egyik szereplője). A társaság emblémájának egyik fogalompárja: „*Physique universelle-Justice universelle.*” A fent említett Duport egyik barátjának megfogalmazásában: „...le grand principe de la santé physique est l'égalité entre tous les êtres...”

A történelem a regény csúcspontján, az utolsó fejezetben kerül igazán előtérbe. A Buzancyban tartózkodó és a márkit faggató Van Leyden aláveti magát a kezelésnek, hogy valóban megismerhesse az új pszichológiát. A freudi mintát követő (a márki a fekvő páciens háta mögött ül egy sötét szobában) alászállás a tudattalanba történelmi vízióba fullad. Megbomlik az eddig teljesen egységes narráció, az egyértelmű tér- és időrend. A fikció és a valóság összekeveredését egy negyven évvel későbbi rövid beszélgetés a márki és Van Leyden közt sem csökkenti. Van Leyden látomásában kitör a forradalom, letartóztatják, majd megmenekül és hazakerül. Közbe van iktatva az 1825-ös koronázási szertartás, ahol a már említett beszélgetés zajlik. A regény ideje tehát 1785 és 1825 között mozog. A kor fontosabb történelmi helyszínei is megemlítődnek („*Vulmy, Marengo, Austerlitz, Jena, Moszkva, Lipcse, Waterloo*”), de Sloterdijk itt is hangsúlyozza, hogy őt nem a hivatalos történelem érdekli, hanem a mögötte kitapintható.

A Bécsbe visszatérő főhőst az utcán ismerősként üdvözik. A regény zárójelenetében visszatér a Freud és Van Leyden közti hasonlóság. A gardróbtükörben önmagát szemlélő, immár megöregedett professzor tükörképe egyértelműen Freud.

A regény történetének ideje tehát az első huszonegy fejezetben lineáris és egyértelmű, a kontextusok játéka biztosítja a történet sokoldalúságát. A lineáris történelmi időbe ágyazódnak be olyan tudások – kontextusokkal és utalásaikkal együtt –, melyek jóval később keletkeztek. A modern kortudat születésének pillanata nemcsak történelmi esemény, annál több. Az ELŐJÁRÓ BESZÉD szerint a „*tudattalan Bastille-ának*” ostroma megelőzte a tényleges Bastille ostromát.

Nemes Péter

GOLDMARK KÁROLY VONÓS KAMARAZENÉJE

B-dúr vonósnégyes op. 8, a-moll vonósötös op. 9
Lajtha Vonósnégyes. Mező László – cselló
Hungaroton Classic, HCD 31 556

Az európai késő romantikus zene egyik meghatározó képviselője, Goldmark Károly művészetének megítélése – életében és a halála óta eltelt nyolcvan évben is – folyamatosan, szinte évtizedről évtizedre és földrajzi helytől függően is változott. A múlt század végi Magyarország Liszt mellett Goldmarkot tekintette a nemzet valaha élt legjelentősebb komponistájának, aki Európa-szerte megalapozta a magyar zeneszerzős hírnevét. Hetvenedik születésnapján számos kitüntetésben részesült, tíz évvel később pedig országos ünnepségsorozatot, díszhangversenyeket rendeztek tiszteletére, és a budapesti Tudományegyetem tiszteletbeli bölcsészdoktorává avatta.

Később, a húszas-harmincas években azonban származása és zenéjének hangsúlyozottan európai jellege miatt a magyar zenei közvélemény szinte teljesen megelégedett Goldmark oeuvre-jéről, és a helyzet 1945 után sem fordult kedvezőbbre, bár Káldor Márton és Várnai Péter regényesen megírt, de szakmailag megalapozott Goldmark-monográfiája (1956) és az életmű fokozatos visszatérése a hangversenyéletbe már előkészítette Goldmark újrafelfedezését, amely 1980-ban, születésének 150. évfordulóján következett be. Ekkor jelent meg – EMLÉKEK ÉLJÉTEM-

BÖL címmel, Kecskeméti István közreadásában – Goldmark visszaemlékezés-kötetének magyar kiadása, és az elmúlt másfél évtizedben néhány valóban színvonalas hanglemezkiadvány is napvilágot látott, köztük a Hungaroton Classic tavalyi lemeze, amely Goldmark fiatalkori vonósnegyesét és vonósötösét tartalmazza.

Goldmark Károly életműve vitathatatlanul szervesen kapcsolódik a magyar zenetörténethez is: Keszthelyen született, fiatalon számos magyar városban (Pest-Buda, Sopron, Győr, Németkeresztúr) töltött hosszabb időt, a szabadságharc egyik csatájában is részt vett. Bár az 1860-as évek elejétől Ausztriában (Bécsben és Gmundenben) élt, gyakran hazalátogatott családtagjaihoz vagy egy-egy műve bemutatójára.

A kor magyar hangversenyéletének vezető együttesei, a Filharmóniai Társaság Zenekara, majd a századelőn az Országos Szimfóniai Zenekar, állandó jelleggel műsoron tartották a FALUSI LAKODALOM-szimfóniát, a SAKUNTALA-nyitányt, a HEGEDÜVERSENY-t (Hubay Jenő legendás szőlőjával), sőt a Filharmóniai Társaság fennállásának 50. évfordulójára Goldmark ZRÍNYI címmel ünnepi hangvételű szimfonikus költeményt is komponált, kisszámú magyar ihletésű alkotásának egyikét. A verbunkosra motívumaiban utaló, hangsúlyozottan nemzeti jellegű zene azonban egyáltalán nem illett Goldmark stílusához, kompozíciós eszközeihez. Az Egyetértés kritikusa, p. e. ugyan úgy vélte, hogy a ZRÍNYI „teljesen magyar stílusú szimfonikus zene, lázasan liuktelő magyar motívumokkal, amelyeket a mester a legváltozatosabb harmóniakban dolgozott fel, fényesen hangszerelve”, néhány évvel később viszont – már Bartók és Kodály színre lépése után – a kor egyik mértékadó recenziója, Kern Aurél pontosabban közelítette meg az igazságot: „a ZRÍNYI Goldmark munkái között nem áll első helyen. Nekünk azért kedves, mert magyar hangokat szólaltatott meg benne. Valamikor tőle vártuk az útmutatást a magyar szimfonikus stílushoz. Későn adta meg. De hála a magyar talentumnak, nincs is már szükségünk arra, hogy Goldmark e tekintetben tanítson. Szeretettel hallgatjuk cifra körmondatait, de jól tudjuk, hogy ez nem a magyar muzsika, s követni ebben Goldmarkot nem fogjuk”.

Goldmark valóban nem adott „útmutatást a magyar szimfonikus stílushoz”, hiszen egyetlen

irányzatnak, iskolának sem volt elkötelezettje. „Minthogy vezetni nem tudtam, és másokkal menni nem akartam, inkább egyedül haladtam” – írta időskori visszaemlékezésében, reálsan, objektíven értékelve művészi pályáját. Stílusának – és gyakran témaválasztásának is – az orientalisztikus kolorit iránti nyitottsága, színes harmonizálása, kitűnő hangszerelési képessége jó néhány művét és összességében egész kompozíciós nyelvezetét félreismerhetetlenül egyénivé alakította.

A Hungaroton új felvételén hallható két vonós kamarazenei alkotás nem tartozik az említett egyéni hangú kompozíciók közé, és remekműnek sem nevezhető. Páratlan értékük azonban, hogy bepillantást engednek egy kiforratlan arculatú, ekkor talán még nem is eléggé képzett, de ösztönös tehetségű harminc-harminckett éves komponista műhelyébe, egy Goldmark – mint szimfonikus és operaszerző – által szekunder jelentőségűnek tartott és az oeuvre egészében mennyiségi szempontból is elenyésző műfaj, a kamarazene segítségével.

Az 1860-ban komponált B-DÚR VONÓSNÉGYES (op. 8.) – Goldmark egyetlen kvartettje – nem igazán látványos és könnyen befogadható mű, inkább – a Pester Lloyd századvegi kritikusának szavaival élve – „egy erőteljes, zseniális természetű alkotó birkózását mutatja a szabad, önálló megjelenésért, az ellentétet a gondolatok merész szárnyalása és a még nem megfelelő formába öntött tisztán anyagi között”. Az 1991-ben alakult Lajtha Vonósnegyes (Rásonyi Leila – 1. hegedű, Oltai Ildikó – 2. hegedű, Kolozsvári László – brácsa, Szabó Péter – cselló) interpretációja mindenekelőtt azért szerencsés, mert kitűnő érzékkel emeli ki a kvartett értékeit – egységes, tömör hangzás, a négy hangszer invenciózus dialógusjátékai –, s ezáltal a mű hiányosságai – sematikus dallamvezetés és harmóniafordulatok – háttérbe szorulnak.

Az első tételben expresszíven szólnak meg a bevezető Andante-szakasz rövid sóhajmotívumai, hitelesek a váratlan modulációk, a komor elsötétülés (b-moll, majd asz-moll) valódi feszültséget teremt. A gyors főrész indítása talán nem eléggé lendületes, de karakterében hűen adja vissza a Goldmarkra oly jellemző fájdalom-remény ambivalenciát. A melléktéma érzelmes, lírai dallamai, a zárótétel pregnáns ritmusképletei gondosan ki-

munkált, igényes tolmácsolásban hangzanak fel, akár csak a pillanatról pillanatra új és új hangszerelei ötletekkel meglepetést szerző kidolgozásszakasz, amelyben a cselló és a brácsa apró kontrasztmotívumai, a hegedűk és a mélyvonósok tudatos elkülönítése már a hangszereles, zenekarkezelés későbbi mesterségét mutatja.

A lassú tételt – legalábbis bevezetését tekintve – egyértelmű motivikus rokonság fűzi az első tételhez. A kezdeti „Seufzer-Motivik”, majd a tétel egészére jellemző, szinte Chopin stílusára visszautaló, szlávosan érzelmes vagy éppen Goldmark több mint egy évtizeddel későbbi operája, a SÁBA KIRÁLYNŐJE hangvételét előlegező dallamvilág a Lajtha Vonósnegyes előadásában egyaránt érzékenyen, szuggesztíven szólal meg, bár a két középső szólam apró intonációs bizonytalansága és a tételt lezáró expresszív brácsa-recitativo túlzott visszafogottsága kissé zavarólag hat.

Az interpretáció egyik csúcspontja a rövid terjedelmű, koncíz Scherzo, amelynek alapja az örökmozgószerű, motorikus alapülkítés, valamint Goldmark kedvelt ritmusképlete, a triola előtérbe helyezése. Kolozsvári László és Szabó Péter technikailag kifogástalan, perfekt, ugyanakkor mértéktartó, tudatosan a háttérben maradó játéka valóban biztos, állandó ostinatoalapot jelent, amely felett a két hegedű indulószerűen ritmuscentrikus, illetve széles ívű, dallamcentrikus motívumai egyaránt tökéletesen érvényesülhetnek.

A finálé indítása kissé hátortalannak tűnik, s ezért a bevezető ütemek „függönytémája” és a visszafogott főtéma kontrasztja, az egész tétel legeredtebb zeneszerzői ötlete nem valósul meg teljes szépségében. A későbbiekben kiemelkedő Rásonyi Leila meleg tónusú, kifejező játéka, amelyhez harmonikusan társul a másik három szólam. Összességében a kvartett tolmácsolása – ha nem igazán eredeti és átütő erejű is – megbízható és kottahű, s ezért hiteles képet fest a gyakorlatilag teljesen ismeretlen Goldmark-műről.

A két évvel később, 1862-ben keletkezett A-MOLL VONÓSŐTÖS (op. 9) – amelyet a szerző „Erkel Ferenc királyi magyar főzeneigazgató úrnak” ajánlott – zenetörténeti értékét, a műfaj történetben betöltött szerepét és a Goldmark-oeuvre egészében elfoglalt helyét tekintve egyaránt jelentősebb a kvartettnél. A Mendelssohn és Brahms kamarazenei szer-

kesztésmódjából sokat merítő alkotás hangszer-összeállítását – két hegedű, brácsa, két cselló – tekintve követi a vonósötös megteremtőjét, Luigi Boccherinit, a romantikusok közül pedig Schubertet, szemben áll viszont a vonóskvintettjeiben két brácsát szerepeltető Mozarttal. A két csellót foglalkoztató apparátus – a másik csellószólamot a felvételen Mező László játssza – egyáltalán nem véletlen: a mű egyik különlegessége éppen a mélyvonósok dominanciája és a cselló technikai adottságainak, hangterjedelmének maximális kiaknázása.

A Lajtha Vonósnegyes tolmácsolásában az első tétel főtémája kontúrosan, világosan, de gazdag tónussal szólal meg, a derűs, zsánerképszerű G-dúr csellótéma és C-dúr hegedűmotívum lendülete is elismerést érdemel. A tétel dramaturgiája, elsősorban az állandó szekvenciamenetekre épülő sűrítés, drámai fokozás realizálása azonban nem eléggé hatásos: az említett két, nagy vivőerejű dúr-dallam után érezhető visszaesés következik be, és a kidolgozás ezernyi apró hangszerelei ötlete, az orgonapontok és mozgékony dallamok különös együtthangzása sem érvényesül megfelelően.

Az Andante con moto karaktermegjelölésű, lírai, de érzelmes második tételben a két cselló – Mező László és Szabó Péter kitűnő együttműködésének köszönhetően – érzéketlenül, természetes egyszerűséggel jeleníti meg a Goldmark által megálmodott „kürttönust”, Rásonyi Leila előadásában pedig magával ragadó a prímhegedű magas regiszterben megszólaló, szekvenciára épülő dallama, amely – különösen a tétel alaphangneme (E-dúr) ismeretében – az irracionális világ, a romantikus tiündermese allegóriájának tekinthető. Hasonlóan szép, tudatosan átgondolt, harmonikus a tétel kontrasztanyaga, a szenvedélyes triola-motívumsor – amely (akár csak a VONÓSNEGYES lassú tételének egyik témája) tematikus-motivikus kapcsolatban áll a SÁBA KIRÁLYNŐJE szerelmi dallamával – megszólaltatása is.

A Scherzo a két évvel korábbi kvartett scherzotételéhez viszonyítva lényegesen népiesebb, bár alapja, összekötőeleme ezúttal is az állandó ritmusképletekre épülő, ostinato-szerű kíséret. Az interpretáció kulturált és kiegyensúlyozott, bár hiányzik belőle az igazi népies dudamuzsika, a mazurkára emlékező

tető ritmusok intenzitása. Briliánsan, a szólamok logikáját kristálytisztán nyomon követve hangzik fel viszont a finálé, amelyben újra említést érdemel a két hegedű és a két cselló tökéletesen összecsiszolt együttműködése.

A Hungaroton felvétele technikai szempontból alig bírálható. A négy, illetve öt hangszernek a hangtér egészében való elhelyezése pontosan követi az európai standardet, a hangszínek és arányok ideálisak, s ez Bárány Gusztáv zenei rendező munkáját dicséri. A mikrofontechnika is korrekt, bár – különösen a kvartett esetében – túlzottan érezhető a négy instrumentum pontos egyensúlyára, a tökéletes kiegyenlítettiségre való törekvés, amely egy-egy szólisztikus szakasz esetében negatívan befolyásolja a hangképet, hiszen a három hangszeren megszólaló, nemritkán teljesen homogén ritmusú kíséret feleslegesen felerősödik.

Az új CD – amely Goldmark szülővárosa, Keszthely kulturális intézménye, a Helikon Kastélymúzeum támogatásával készült – egyaránt ajánlható az érzelmes-melankolikus romantikus muzsika kedvelőinek és a múlt századi magyar zene rejtett értékeit megismerni vágyó zenebarátoknak.

Retkes Attila

A HOLMI POSTÁJÁBÓL

BOCS

Szerkesztőimnek

Sajnálom, kedves tutoraim,
 hogy nem keltett a versem, csak unalmat,
 hogy mint a főadó műsorain,
 áttetszik rajta a tavalyi harmat,
 hogy lyukas zoknit stoppolgat a rím
 és steppelt házikabátra utalnak
 ki-kifelső emlékfoszlányaim
 (örül az elme, *most* magába marhat).
 Igen: hol tömjén, hol meg naftalin.
 Mint építmény: egy miniatűr Karnak,
 s a képek a nézés oszlopain
 megannyi elszánt Simcont aszalnak.
 De legyen vége már e képzavarnak;
 mint rég, rossz választások napjain
 a szomjas honpolgár a szesztilalmat,
 nézzétek el hiányosságaim,
 miként a jobb is megbocsát a balnak.

Halasi Zoltán



A folyóirat a Nemzeti Kulturális Alap,
 a Soros-alapítvány, a Budapest Bank és a József Attila-alapítvány
 támogatásával jelenik meg