

A holttest mint emlékhely: elméleti kísérlet Jeremy Bentham *auto-icon*-ja kapcsán

Összefoglalás ♦ *Jelen tanulmány az Én versus Test határainak vizsgálatát kísérli meg művelődéstörténeti illetve kultúranropológiai megközelítésben, interdiszciplináris keretben. Implantátumot kapott betegeknél gyakran előfordul az eltávolított testrészt (pl. csípőcsont) okán felmerülő szorongás. Felmerül a kérdés, hogy az eltávolított testrészeink mennyiben tartoznak én-tudatunk teljességéhez, továbbá, hogy halálunk esetén milyen mértékben jelöli (egykori?) éniünket a holttest. Ki az Én az élő test határain kívül? Hogyan viszonyul a bomló anyag a test határai által is meghatározható személyhez pl. a kegyelet tekintetében? Mire irányul a kegyelet és mit jelent? Mi az Én és a kegyelet kapcsolata? Az ereklyekultusz bonyolult vonatkozásait is érintve, Pierre Nora 'lieux de mémoire' fogalmának felhasználásával felvetjük a gondolatot, hogy a test, a holttest is lehet emlékhely, az Én emlékhelye, nem csak a sír. A probléma akkor érhető tetten, amikor a holttest kikerül a sír kontextusából, és más térbe, ha nem is feltétlenül szakrális közegbe kerül. Példáink XIX-XX. századiak, de – mivel a test és a halál kérdései, a halottak megfelelő kezelése, illetve a halál mibenlétének problémái visszavezetnek a kereszténység olyan alapkérdéseire, mint a test feltámadásának dilemmája (Bynum, 1995:17) vagy a szentek ereklyéi – kérdésfeltevéseinkkel vissza kell nyúlnunk a középkorhoz, illetve a Bibliához.*

Bentham *auto-icon*-ja

Jeremy Bentham jogtudós holttestét 1832. június 6-án bekövetkezett halála után – végakarátának megfelelően – felboncolták és mumifikálták, majd állítólagos kedvenc székére ültetve egy szekrényeszerű, nyitott tárolóba helyezték. A fej mumifikálása nem sikerült, ezért viaszfejjel pótolták: a képeken rémisztő, de humort sem nélkülöző látványként a fej néha a figura két lába között látható. Mindezt fokozza a fejhez kötődő legendák sora: állítólag többször ellopták, egyszer egy csomagmegőrzőben találták meg, sőt fociztak vele, stb. Nem tudjuk pontosan, hogy mi készítette Bentham-et erre a döntésre, de az önmaga által *auto-icon*-

nak nevezett tárgy(?) vagy kultusztárgy(?) vagy személy(?) léte mindazon tudományágak számos kérdését érinti, amelyek Bentham-et ma is saját történetük egyik jelentős képviselőjének tekintik: azaz a filozófia, a jogtudomány és a pszichológia ([www.ucl.ac.uk.Bentham](http://www.ucl.ac.uk/Bentham) project/autoicon). Az *auto-icon* fogalma, léte és története szellemes, de ugyanakkor mély elméleti kérdéseket tesz fel az utókoraknak.

A legenda szerint – szintén saját végakarata alapján – halála után, mumifikálva rendszeresen „részt vett” a University College tanácsülésein, ahol a jegyzőkönyvek szerint „jelen van, de nem szavaz” („present, but not voting”). Az *auto-icon* ’mibenvalóságát’ már az is felveti, hogy a különböző leírások néha a ’he’, de főként az ’it’ személyes névmással utalnak rá, azaz tárgynak tekintik; miközben, ha „jelen van, de nem szavaz”, vagyis szavazhatna, akkor mégis személy. Felvetődik a kérdés, hogy a *személy*, valamint a hozzá kötődő személyiségi és egyéb jogok mennyiben jelentik az élő személyt, az élő személy mennyiben kötődik az élő testhez, illetve hogy a holttest különböző formáiban (múmia, csontváz, oszló test) megragadható-e a *személy*, sőt az Én fogalmainak jelentéskörén belül.



Jeremy Bentham *auto-icon*-ja UCL, South Cloisters

A lőcsei bíró holtteste

Mikszáth Kálmán *A fekete város* (1910) című, utolsó nagy regényében a tanácsulást a lelőtt lőcsei bíró holttestét letakarva, *praesente cadavere*, tehát a holttest jelenlétében tartják meg. Anélkül, hogy a regény mélyebb elemzésébe fognánk – amely egyébként tárgyunk szempontjából is érdekes lenne, tudniillik a holttest kiontott vére által megvalósuló szerzési képességek kérdése az egyik fő motívum – , leszögezhetjük, hogy a Mikszáth-regényben, noha a szituáció nagyon hasonló a Bentham-jelenséghez, mégis alapvetően másról van szó:

„...én csak azt látom hivatalosan, hogy a lőcsei bíró jelen van, de a lelke nincs jelen, minélfogva, mint legbölcsebb tanácsnok, **helyette** én nyitom meg törvényeink szerint a mai ülést. Hogy miként fosztatott meg lelkétől e tisztas gyülekezet feje, ezt, mint szemtanú, Nustkorb András tanácsnok uram van hivatva elmondani, kinek is átadom a szót.”

(Mikszáth Kálmán: *A fekete város*, 86)

Nagyon valószínűnek tűnik, hogy Mikszáth ismerhette a Bentham-esetet, azonban ennek feltárása másik tanulmány tárgyát képezhetné. Ugyanakkor szembeötlő a két eset közti különbség: Bentham holtteste mint jogi értelemben vett „személy” van jelen, ami áttételesen közelebb áll az Én fogalmához, mint a lőcsei bíró holtteste, akinek jelenlévő testéből hiányzó lelke miatt a teste tényleg „csak” egy test; sokkal inkább, mint az *auto-icon*, akihez személyiségi jogok köthetők. Bentham lelke ugyan szintén nincs jelen, de úgy tűnik, hogy a lélek ittléte vagy távolléte a funkció szempontjából nem is érdekes, legalábbis a kérdés ilyen formában nem merül fel: éppen az az izgalmas, hogy miért nem jön szóba a lélek hollétének problémája.

A lőcsei bíró – jelenlévő teste ellenére – helyettesíthető és helyettesítendő, azaz nincs oly módon jelen, mint Bentham, de mégis, úgy tűnik „jogképes”, ha nem is cselekvőképes, mivel helyettesíteni kell, azaz helyettesíthető. A holttestnek tulajdonított képesség, amit jobb híján, és jogtudományi szempontból szakszerűtlenül „jogképességnek” nevezünk, éppen a helyettesíthetőségből visszakövetkeztetett létezés gondolata kapcsán alkalmazható. Ugyan jogképes csak élő ember lehet, de helyettesíteni is csak azt lehet, aki létezik. Vagyis, a lőcsei bíró, mivel meghalt, semmilyen jogi oknál fogva nem volt helyettesítendő.

De akkor mi a holttest jelenlétének szerepe? Egyértelműen nem bizonyítékként (t.i. a gyilkosság bizonyítékaként) szerepel, nem *corpus delicti*, hanem mint lőcsei bíró, azaz egy hivatalos funkció megtestesítője van jelen, még ha halott is. De ha a testlőcsei bíró mivoltában

van jelen, akkor miért kell helyettesíteni, mintha nem lenne jelen? Bentham-et ugyanis nem kell helyettesíteni, mivel jelen van, csak éppen nem szavaz.

Noha Bentham, aki múmia, és a lócsei bíró, aki holttest, „állapotukban” illetve pozíciójukban (ülő, fekvő) különböznek, abban mégis megegyeznek, hogy egyikük „sincs”, azaz, élő állapotukban lévő funkciójuk nem befolyásolja esetleges szavazati jogukat, vagy más jogi cselekvőképességüket. Nem szempont, azaz érdektelen az a különbség, hogy életükben milyen súlyú funkciót töltöttek be. Aki nem él, azt nem lehet helyettesíteni, hanem a helyébe, azaz a korábban betöltött funkciójába új embert kell választani. A két eset csakis a jelen tanulmány kérdésének tekintetében, azaz az Én és a holttest összefüggéseinek viszonyában vethető össze, hiszen a Bentham történet egy legenda egy máig jelen lévő és megtapasztalható „tárggyal”, az *auto-icon*-nal „illusztrálva”, míg Mikszáth regénye irodalmi mű.

A lócsei bírói intézmény eszerint egyenlővé tehető a funkciót betöltő ember elhunyt testével? Akkor viszont miért nem szavazhat, mint Bentham *auto-icon*-ja? A szöveg szerint azért, mert a lelke nincs jelen. Egyre bonyolultabbnak tűnik a magyarázat, hiszen eszerint a szavazati jog a lélekhez kötődik. Anélkül, hogy belebonyolódnánk a „Mi a lélek?” sokrétű kérdésébe, a két történetet együtt tekintve tegyük fel a kérdést újra: a *lélek* vagy az *élet* teszi jogokkal rendelkező személlyé a testet? A lócsei bíró letakart, fekvő hullája szintén némileg „humoros” módon jelenik meg, bár a Mikszáth-regény figuráját nagyobb kegyelettel kezelik, hiszen letakarva és fekvő állapotban, holttesthez méltóan szerepel. Kérdés persze, hogy mi ironikusabb: ha valaki ül vagy ha fekszik egy tanácsülésen? Mindezt természetesen csak abban az esetben kérdezhetjük, ha úgy véljük, hogy a holttest *valakinek* tekintendő.

Első látásra a Bentham-ügy és a lócsei bíró története között az a különbség, hogy az első esetben a test személyként van jelen, a második esetben pedig – paradox módon – mint nem-személy, hiszen nem szavazhat (míg Bentham „jelen van, de nem szavaz”, amit értelmezhetünk úgy, hogy szavazhatna, de nem teszi). Ellentmondásos, hogy akkor a lócsei bíró miért helyettesíthető: miként tudja Nustkorb uram helyette vezetni a tanácsulást, hiszen aki nincs, azt nem lehet helyettesíteni. Mikszáth a problémát a lélek jelenlétében illetve hiányában látja, ami a Bentham-féle történetből teljesen hiányzik, tehát ez utóbbi csak jogi, némileg pszichológiai, de semmi esetre sem spirituális tartalmú narratíva. A Bentham-ügyben izgalmasan nyitva marad a kérdés annak tekintetében, hogy mi is hiányzik pontosan a holttestből, amely szavazóképesé teszi. Mikszáth megnevezi: a lélek. Tovább bonyolítja a kérdést, hogy mivel a lócsei bíró teste jelen van, de a lelke nincs, vajon akkor mit kell helyettesíteni? A lelkét? Akkor mi a jelenlévő test funkciója?

Kérdés, hogy a mikszáthi megoldás több vagy kevesebb, mint amit a Bentham-ügy felvet?

Holttest a sírban és a ravatalon

William Wordsworth *Heten vagyunk* című versében egy kislány halott testvéreit is számon tartja, mint családtagokat; „beleszámolja” őket a családi körbe:

„Then did the little Maid reply / 'Seven boys and girls are we, / Two of us in the church-yard lie, / Beneath the church-yard tree.”

„Heten vagyunk – felelte ő – / fiú, s lány mindahány, / kettőt rejt már a temető, / vén fa alatt az árny.”

(Ford. Szegő György)

Viszont Thomas Mann *A Buddenbrook ház* című regényében a kis Hanno számára a ravatalon fekvő holttestben nem felismerhető szeretett nagyanyja személye: „Dies war nicht Grossmama” (9.3) (Faluvégi, 2014). A Wordsworth-idézet eredeti szövegében a „two of us” jobban érzékelteti a testi jelenvalóságot („ketten közülünk”), mint a magyar fordítás, viszont a német mondatban a 'dies' is talán egy kicsit erősebben utal a holttest testi, tárgyi mibenlétére, mint a magyar megfelelője: („Ez nem a nagymama.” – ford. Lányi Viktor).

A két szöveg erőltetett egymás mellé helyezése is jelzi a fő dilemmát a halott személyi vagy tárgyi mibenlétének tekintetében. Úgy tűnik, hogy a személy jelenvalósága a halál testiségében csak az iszonyat és a humor határán fogható meg, vagyis mindig morbid.

A test feltámadásának kérdése

A halál testi rettenete a keresztény gondolkodásban a késő középkor idején jelenik meg a *memento mori* fogalmában; ugyanakkor a feltámadó halottak testi megjelenésének problémája a feltámadás ikonográfiájának mindig is lényegi eleme volt. Michelangelo híres freskóját, a vatikáni Sixtus-kápolnában található *Utolsó ítéletet* többek között a feltámadás különböző állapotainak megjelenítése miatt támadta a tridenti zsinat utolsó ülése, az *ut pictura poesis* horatiusi elve és az *illendőség* alapján.

Az *ut pictura poesis* követelményét (Horatius: *Ars Poetica, Epistulae V, 361*) (Lee, 1940) a keresztény gondolatkörre alkalmazva a tridenti zsinat résztvevői a holtak

feltámadásának ábrázolását azért sérelmezték, mert az Írás szerint a holtak egyszerre támadnak fel, ezért nem ábrázolhatóak a folyamat különböző stádiumaiban. „A holtak némelyikének még csak puszta csontváza van, másokon már van hús, holott a Biblia szerint az általános feltámadás egy pillanat alatt fog bekövetkezni” (Blunt, 1994:94). A horatiusi gondolatot, miszerint a képnek az írást kell követnie, a Bibliára és az egyházi művészetre is alkalmazták.

Az illendőség gondolata szerint egy keresztény templomban, különösképpen a pápa kápolnájában nem lehet meztelen testeket ábrázolni. Ez vezetett oda, hogy Michelangelo alakjait „felöltöztették”: IV. Pál azzal fenyegetőzött, hogy megsemmisítteti az egész freskót, végül elrendelte, hogy Daniele da Volterra fessen drapériákat az alakok egy részére. IV Pius még mindig elégedetlen volt, így megnövelte a drapériák számát, VIII. Kelemen pedig csak a Szent Lukács Akadémia közbenjárása akadályozta meg abban, hogy megsemmisítse a festményt. 1762-ben XIII. Kelemen további drapériákat festetett a képre, de még 1936-ban is elterjedt a pletyka, miszerint IX. Pius folytatni szándékozik a munkát (Blunt, 1990:87-100).

Egy XIII. századi *Jelenések könyve*-illusztráción (MS Douce 180, Bodleian Library, Oxford, 86) egyesek szinte csecsemő formájú testben élednek fel, míg mások még lepellel burkolva, koporsóikban fekszenek. A kérdés tehát nem csak az volt, hogy időben egyszerre történik-e a feltámadás, hanem az is, hogy, ha testben, akkor milyen testben? Mely életkorban, egészségben-e vagy betegségtől megcsúfítva? Eredeti szépségben vagy eredeti csúnyaságban? Mint a fájdalom és/vagy mint a gyönyör *locus*-a?

„*De mondhatná valaki: Mi módon támadnak fel a halottak? és minémű testtel jönnek ki?* (Korinth.I. 15,35)

Az utolsó ítélet bizánci típusú ikonográfiája – mint pl. a torcellói dómban ábrázolt jelenet – az üdvözülteket érintetlen testüként mutatja be, míg az elátkozottakat testdarabokban, ezzel is aláhúzva bűnösségüket. A testi integritás vagy fragmentáció az utolsó ítélet során végbemenő, testben való feltámadás egyik fő kérdését jelenti.

A testben való feltámadás problémája témánk szempontjából is kulcskérdés, mert a középkori gondolkodás sokkal inkább a test, mint a lélek fogalmán keresztül jut el a személyiség és az egyéniség meghatározásához: az Én fogalma – Bynum kifejezésével élve – kifejezetten pszichoszomatikusnak nevezhető (Bynum, 1995:xviii).

Bynum forradalmi meglátása szerint a keresztény eszkatológia nem alapvetően dualisztikus, vagyis a test és a lélek kettéválasztása nem olyan egyértelmű, mint ahogy

gondolni szoktuk (Bynum, 1995:xix). Sőt a szerző azt állítja, hogy a középkori testfelfogás sokkal közelebb visz a *self*, az Én megértéséhez, mint a lélekfogalom elemzése. Az egyéniség és a személyiség materiális és formai folyamatosságán belül értelmezendők.

A középkor *persona* fogalmát rendszerint elvontan értelmezzük: Boethiusnál például, „*a persona egy és oszthatatlan lényeg*” (Gurevics, 1994:107), ami a „*per se una*” („egységes a maga nemében”) korabeli etimológiájában is megfogható: az egyén természeti lény is, de mint Isten képmása a „természeti és a természetfeletti határán áll” (Gurevics, 1994, 108)

Bynum szerint viszont a személyiségnek az a koncepciója, amelyet a középkor hagyományozott a modern világra, nem a testtől elváló lélek ideája, hanem sokkal inkább az Én, mint fizikailag, érzékelés által meghatározható entitás gondolata. Az egyén test nélkül nem volt egyén, sőt Bynum szerint a test hordozta inkább azt a fogalmat, amit ma egyéniségnek nevezünk (Bynum, 1987). A középkori gondolkodás nem dualisztikus abban az értelemben, ahogyan a gnoszticizmus vagy a manicheizmus. (Bynum, 1987). A test szerepének Bynumnál megjelenő hangsúlya összevethető továbbá Peter Brown később kifejtendő ereklye-magyarázatával.

A test szerepe és annak az ember egyéni jellegéhez való kapcsolódása az egyéni halál és az utolsó ítélet egymáshoz való időviszonyában merül fel a legélesebben. A „kis” és „nagy” eszkatológia kérdésének elemzése során az egyéni életút és a történelem metszéspontjában vetődik fel az egyén, a személy jelentősége (Gurevics, 1994:121). A kétféle ítélethozatal kérdése – az egyéni megítéltetés és a Krisztus második eljövetelek történi ítéltetés ellentmondásos mivolta miatt – mindig is alapvető teológiai kérdés volt. Ariès szerint csak a végítélet idején vonható meg az individuum életének mérlege, viszont meghatározhatatlan időbeli szakadék húzódik az individuum halálának pillanata és a világvégi bíraskodás között. Ariès továbbá úgy vélekedik, hogy a középkor egy bizonyos időszakáig nem is fogalmazódott meg az önmagában kiteljesedett személyiség gondolata; sőt szerinte a XII-XIII. századig a végítélet gondolata sem létezett.

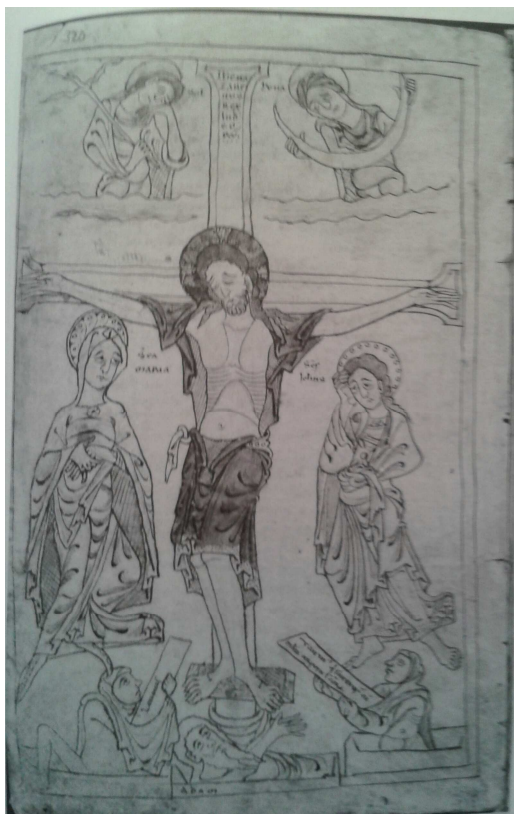
Gurevics kritikája nélkül is (Gurevics, 1994:118) beláthatjuk, hogy Ariès véleménye hibás, hiszen a romanika templomainak kapu feletti, félköríves mezőiben, az ún. tympanumokban – Vezelay-ben, Moissac-ban, Autunban, stb. – a XI. századtól kezdve mindenhol éppen a *Dies Irae*-t láthatjuk, középen az ítélő Krisztussal (*Maiestas Domini*), körülötte az evangélista szimbólumokkal, az üdvözütekkel, az elítéltekkel, az apokaliptikus vénekkel, stb. A pokol kínjainak ábrázolása a romanika művészetében minden esetben jelentősen fizikai-testi jellegű.

Abban viszont, hogy a halál volt az a keret, amelyben a személyiség fogalmát tetten lehet érni, Gurevics is egyetért Ariès-szel (Gurevics, 1994:119).

Lázár feltámasztása

A test feltámadásának kérdése a Bibliában keresztezi a (holt)test feltámaszthatóságának problémáját is. Egy XII. század eleji ábrázoláson Krisztus keresztje alatt Ádám, Lázár és Máté szentjeinek feltámadását láthatjuk (Máté feltámadó szentekre vonatkozó utalása szintén izgalmas és talányos kérdés, melyet itt nem elemezhetünk: *”És a sírok megnyílnak, és sok elhúnyt szentnek teste föltámad.”* Mt. 27.52) (MS Lat.qu.198, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, fol 320v).

Ádám Krisztus keresztje alatti sírja (csontjai) a keresztrefeszítés ikonográfiájának tradicionális eleme a tipológiai értelmezés alapján, miszerint a keresztthalál az eredendő bűn megváltása, és annak értelmezési megfelelője. Lázár és a szentek koporsóból való feltámadása a keresztrefeszítés ábrázolásán szokatlan, de tematikus összefüggésbe hozza – erősen testi vonatkozásban – Lázár feltámasztását és a végítéletkori feltámadást.



Keresztrefeszítés,
MS Lat.qu.198, Staatsbibliothek zu Berlin-
Preussischer Kulturbesitz, fol 320v (XII. sz.)

Lázár feltámasztásának talányos szövege (Jn. 11,1-46,54) sokszor a vizuális művészetekben nyer különféle interpretációt. A Bibliában Márta óva inti Jézust: *”Uram, már szaga van, hiszen negyednapos”*.

A Biblia szövege nyitva hagyja a kérdést, hogy Lázár holtteste már oszlásnak indult-e, nincs utalás arra, hogy valóban volt-e szaga:

„...és amikor ezeket mondá, fennszóval kiálta. Lázár, jőj ki! És kijöve a megholt, lábain és kezein kötélekkel megkötözve, és orcája kendővel vala borítva. Monda nékik Jézus: Oldozzátok őt, és hagyjátok menni.”

Lázár feltámasztásának ikonográfiája a gyolcsba burkolt alakon kívül gyakran tartalmazza az orrát eltakaró figura elemét, pl Giotto művén a padovai Arena-kápolnában (1301), vagy Albert van Ouwater festményén (1455, Berliner Staatliche Museen, Gemäldegalerie). Az, hogy a holttest a feltámasztás előtt már az enyészeté volt-e, vagy sem, teológiailag izgalmas kérdés. Esetünkben főleg azt kell felvetnünk, hogy az Én, az élő *self* milyen testi formában és a halál mely testi határai között lokalizálható, vagyis Lázár Én-je milyen fizikai körülmények között válhatott újra anyagi természetűvé.



Giotto: Lázár feltámasztása
(1301) Padova, Arena-kápolna

Két testi halál közti idő: integritás és fragmentáció

William Faulkner *The Tall Men* című novellájában (1941) egy rituálisnak is nevezhető történet során, szinte „beavatási tér”-re átlényegülő betegszobában amputálnak egy lábat, amelyet – éppúgy, mint Maupassant *A tengeren* című (1883) elbeszélésében egy hajókötél által levágott kart – az illető leendő sírjába temetnek.

Az a gondolat, hogy a testünkről leválasztott részünk tőlünk térben és időben függetlenül bomlásnak indul, rémisztő perspektívába helyezi az Én helyének és kiterjedésének kérdését is. Saját halálunk konkrét átélése és túlélése külső rálátást nyit a kiürült, de tartalmát mégsem veszített test jelentésére – ismét a *morbid* fogalmának bővített keretében. Még életünkben megélni saját halálunk kicsinyített mását, halottá és gyászolóvá válni egyszerre ugyanazon test vonatkozásában, mintegy sajáttest-ereklyét és annak kultuszhelyét létrehozva, perverz pontossággal jelöli ki a kérdést: jelen vagyunk-e testünkön kívüli testünkben, mint *pars pro toto* (része az egésznek)?

Az oszlásnak indult testrész ugyanakkor meg is állítja az időt, hiszen az a testi énünk nem öregszik tovább az élő testhez képest, hanem a romlás más dimenziójában válik az idő áldozatává, vagyis az enyészet martalékává. Sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy más idődimenzióban, tehát az enyészet perspektívájában, mintegy a tovább élő testtel párhuzamos versenyt fut a síron kívüli és a síron belüli idő; az öregedés és a bomlás bizonyos értelemben egyidejűvé válik egyazon test vonatkozásában, még ha a két „elmúlás”(az öregedés és a bomlás) természetesen nem azonos „sebességgel” zajlik is.

Az emberi test integritása a két novellában végérvényesen megtörik, a frusztráló meg hasonlításban értelmezhető fragmentáció mindkét irodalmi példában az Én lokalizálhatóságának kérdését feszegeti.

A *kegyelet* a saját test sírja, mint kegyhely, és a saját test, mint emlékhely (*lieux de mémoire*) vetületében értelmezendő. A fragmentáció, a „több darabban való lét” – amint fentebb láttuk – a keresztény hagyományban a bűn jelentéstartalmát is hordozza, az említett novellákban pedig a *memento mori* gondolatát a saját-test ereklye formájában teszi morbiddá.

A téma áttételesen érinti a szervátültetések kérdését is: ismert egy jogeset, amikor a férj a fél veséjét adta feleségének donorként. Amikor az asszony később megcsalta és elhagyta, a férj visszakövetelte a veséjét, állítva, hogy ha nem segített volna rajta, már nem is élne. Tűrhetetlennek vélte a gondolatot, hogy a nő az ő szervével a testében, vagyis „vele együtt” hál a másik férfival. Saját testéből eltávolított és a felesége testébe helyezett szervével

is nyilvánvalóan azonosította önmagát. (www.nydailynews.com/nwe.york/long-island-doctor, www.dailymail.co.uk/news/article2546241/I)

Az üres sír

Az említett novellákban a leendő sírba temetett testrészek által „aktivált”, önálló kultuszéletet kezdő síremlék, emlékhely éppen az ellenpárja Anderson híres „ismeretlen katona síremlékek” gondolatának, amely sírhelyek vagy „szándékosan üresek, vagy nem tudni, kinek a porait rejtik” (Anderson, 2006:23). Anderson a nemzeti gondolat *par excellence* megnyilvánulásaként elemzi a jelenséget, hibásan párhuzamba állítva az ókori kenotáfium (álsír) jelentésével: J. Herrin bizantinológus szóbeli közlésére hivatkozva a kenotáfiumot a görögöktől származtatja, akik – mint írja – ha a holttest valamilyen oknál fogva nem állt rendelkezésre, álsírt emeltek (Anderson, 2006:23).

Ezzel szemben az igazság az, hogy a kenotáfiumot már az egyiptomi Óbirodalom óta ismerjük: úgy tűnik, hogy már Dzsószter szakkarai piramiskerületében is megtalálható volt, sőt Sznofru titokzatos szakkarai és dahsuri piramisai is sejthetően a kenotáfium gondolatát testesítik meg (Kákosy, 1979; Dobrovits, 1979). Az egyiptológia jelenkori kutatásai még mindig nem tárták fel megnyugtatóan a kenotáfium jelentését, de bizonyosnak tűnik, hogy nem a hiányzó földi maradványok helyett, hanem amellet, mintegy megduplázásként léteztek. Az üres sír és a testet tartalmazó sír jelentéskörei együtt léteztek, és valamilyen módon egymást magyarázták, de nem tudjuk pontosan, hogy hogyan.

Felmerül a kérdés, hogy az üres sírnak tulajdonított tartalom, illetve a még élő test holt részének sírba helyezésével önálló életre kelő síremlék különböző módon emlékhely-e? Az andersoni értelemben vett üres sír, illetve a kenotáfium talán értelmezhető úgy, mint a holttest hiányának emlékhelye. Érdekes probléma, hogy a tovább élő ember testrészének a teljes test befogadására készült sírba történő eltemetése hogyan elemezhető az üres sír és a holttestet takaró síremlék közötti értelmezési skálán. Sírhelyet képeznek ugyanis, amelyek hagyományos értelemben véve sem nem üresek, sem nem tartalommal rendelkezők. A még élő ember oszlásnak induló testrészei (azaz a két novellában amputált és eltemetett testrészek) válhatnak-e önmagukban emlékhellyé, nora-i értelemben vett *lieux de mémoire*-rá, talán ugyanúgy, mint Bentham *auto-icon*-ja, amely saját megnevezése szerint önmaga képmása?

A síremlék emlékhely – de a holttest, vagy annak része nem emlékhely-e a személynek? Ez a kérdés akkor kerül a középpontba, amikor a holttest valamilyen módon kikerül a sír kontextusából, mint például Bentham *auto-icon*-ja, a szentek templomokban,

ereklyetartókban elhelyezett relikviái, vagy akármelyik kultúrkör kiállított múmiái esetében II. Ramszesztől Leninig terjedően; illetve, ha a sír terébe kerül akár a nem teljes holttest, akár a megcsonkolt test – vagy, mint a két novellában, a testrésze nélkül tovább élő ember esetében.

Bentham *auto-icon*-ja, mely saját döntéseként jött létre, emlékhelye-e a személynek, illetve az eltemetett testrészt emlékhelye-e egy bekövetkezendő halálnak, ily módon a jövőt vetítve a múltba?

Minden esetben az elmúlás és a jelen vonatkozásai körvonalazódnak elsősorban a jelennek az elmúláshoz való viszonyában, amely többek között a *kegyelet* fogalmában manifesztálódik. Faulkner és Maupassant elbeszéléseinek morbid gondolata különleges időfogalmat teremt: az élő ember saját testrészének halála és az ember valódi halála, vagyis a két halál közötti idő bizonytalan intervallumának viszonyrendszerében feszül, megkérdőjelezve a *személy* időbeni és térbeli lokalizációját.

Kegyelet

A kegyeleti jog és a személyiségi jog kapcsolata a jogtudomány egyik legbonyolultabb kérdése, amelyet a különböző jogrendszerek nagyon erősen értelmeznek. Bizonyos szabályozásokban a halott emléke minden olyan ponton megsérthető, amely életében személyiségi jogot képezett: vagyis a halott személyisége helyettesítődik az emlékéhez kötődő kegyeleti jogokkal (Lenkovics, Székely, 2000, 121)

Még izgalmasabb kérdés, és tárgyunk szempontjából fontos, hogy a halotthoz kapcsolódó jogok sok szabályozásban a sír vonatkozásában jelentkeznek legtisztábban, vagyis a fizikai maradványokhoz köthetők legtisztábban.

Kegyhely és kegyelet

Ha a meghalt személy főképpen fizikai mivoltához, azaz a sírhoz köthető „legmegfoghatóbban”, áttételesen viszont saját emlékéhez a kegyelet fogalmában úgy látszik, kulturális (és nem jogi) értelemben értelmezhetjük a testet, mint a „személy emlékhelyét”, hiszen nincs, de mégis van, azaz van, de mégis sincs. Van, mert anyagi értelemben létezik, de nincs, mert nem él.

Hajdani személyiségét az emlék köti össze az anyaggal, és szokatlan formáiban, - mint fentebb láttuk - nyomasztóan és kikerülhetetlenül jelenvalónak tűnik

Az *auto-icon*-nak, mint meggátolt enyészetnek szinte inverz formája a két novella láb-és kéz temetése. Az utóbbiak az élő testet teszik idézőjelbe, míg Bentham jelenléte a College Council ülésein a halált.

Alá kell húznunk, hogy Bentham teste nem múmia mivolta miatt nyeri el értelmét, hanem szavazati jogának felmerülése okán. Szent Katalin jobb lába a velencei San Giovanni e Paolo szakrális terében, vagy az egyiptomi múmiák bármely múzeum nem szakrális terében, illetve Lenin teste a mauzóleum ideológiailag szakralizált terében sokféle kérdést felvetnek, de a holttest személy mivoltát kulturális hagyományunk szerint legalábbis nem.

Ereklyekultusz

Peter Brown *The Cult of the Saints* című, átütő erejű tanulmánya szintén az ereklyekultuszt, a bomló test helyét elemzi a kereszténységben: a testet és az anyagot alapvetően tagadó vallásban.

Hagyományosan a szentek kultuszát és a jelenséggel együtt járó ereklyetiszteletet úgy értelmezte a kutatás, mint rejtett politeizmust, sokistenhitet. Eszerint az elvont keresztény dogmák mintegy népiesített változata lett volna a szentek tisztelete: könnyebb volt a szentekhez imádkozni és az ő közbenjárásukat kérni, mint elképzelni és hinni például a Szentháromság tanát. Gibbon idézi David Hume-ot: „Az őskeresztények fenségesen egyszerű theológiája fokozatos romlásnak indult, a Menny Monarchiáját, melyet már kezdett elborítani a metaphysikus okoskodások köde, végképp lealjasította a polyteizmus visszaállítását célzó népies mythologia bevezetése” (Hume, 1875:335) (Gibbon, 1909:225).

Peter Brown sokkolóan új magyarázata az egész szentkultusz- és ereklyeértelmezés kutatásnak új irányt szabott: véleménye szerint „Az ereklyék tisztelete a kereszténység immanens lényege, ahol a szentek életében jelenlévő, és sírjaiknál, ereklyéiknél újra és újra megtörténő csoda következtében a sírok, a szentek testrészei, sőt, a testtel érintkezésbe lépő tárgyak kiváltságos helyek voltak, ahol a két ellentétes pólus, Ég és Föld találkozott.” (Brown, 1993:48).

Krisztus evangéliumi csodatételeinek szerves folytatásai a szentek életében, majd a sírjaiknál, ereklyéiknél megtörténő csodák. A csoda-elem az, amely Max Weber (1982) szerint is a katolicizmus lényegi alapja, és amelyet a protestantizmus teljes egészében tagad. A keresztény szentkultusz a hagyományos mediterrán szellemi háttérrel szemben a „római világ városain kívül fekvő temetőekben keletkezett: ami pedig a szentekkel való foglalatosságot illeti,...a keresztények kiásták, utaztatták, feldarabolták a holtakat... a

testrészeket pedig nemegyszer ott helyezték el, ahol a halottaknak azelőtt semmi keresnivalójuk nem volt." (Brown, 1993:102).

A szentek testrészeinek különös fontosságát bizonyítja, hogy az ereklyék meggyalázását vagy lopását különös kegyetlenséggel büntették, mint például 1370-ben, az apostolfejedelmek feje ellen kezét emelő Niccolò, Domenico és Giovanni esetében (Kirschbaum, 1987:200-201).

Bynum kutatásai egybevágóan Peter Brown eredményeivel, amennyiben a *test* és a *holttest* szerepe a keresztény gondolkörben jóval jelentősebbnek tűnik, mint ahogy a hagyományos értelmezés véli. Tanulmányunk szempontjából újra alá kell húznunk, hogy az említett kutatókon kívül Ariès és Gurevics szerint is a *személyiség* fogalma nagyon is erősen kötődött a *test*hez, sőt – Bynum szerint – főleg a *test*hez kötődött a keresztény hagyományban.

Szakralizált tér és szakralizált idő

A kereszténységben a sír, a halott és a halott emlékét őrző szertartásrend teljesen új kapcsolatrendszert tételezett a halottak, az élők, valamint Isten között. A szent testi közelsége egyszersmind Isten közelsége is, és *sine qua non* feltétele annak, hogy a szent (?) halandó embertársaiért közben tudjon járni. A szent sírja abszolút köztulajdonnak minősült, közösségi szertartások központjává vált (Brown, 1980:26-31).

A szentek nyughelyei és ereklyéi átstrukturálták az embert körülvevő teret, ennek egyes pontjait és térelemeit szakralizálva (Bartha, 1993; Barna, 2001).

Tegyük fel a kérdést, hogy a tér szakralizációja a Faulkner- és Maupassant-novellákban a testrészek eltemetése esetében megtörténik-e, illetve ha igen, akkor milyen módon? Úgy tűnik, hogy a holttest és a holttest-rész sírkontextusból való kiemelése „deszakralizálja” a teret, megfosztván a halált kulturálisan elfogadott vonatkoztatási rendszerétől. Talán éppen ebben ragadható meg a *morbid* fogalma, hiszen a szakrális közeg elvesztésével a halál fogalma az ellenkezőjébe fordul át: túllendülve az iszonyat tartalmán, humorossá válik.

A halál tagadása és viccbe fordítása minden korban jelen volt, így például a Halloween kelta-angolszász hagyományában, de ez a téma jelenleg nem tárgyunk.

A szent-tisztelet által az idő is szakralizálódik: az üdvtörténet ünneplése, a szentek emléknapjainak ünneplése megállítja az időt, jelenvalóvá teszi a múltat (Barna, 2001).

Amikor Bentham saját testét közzéteteti halála után, gyakorlatilag ereklyévé teszi saját magát, de azzal, hogy jelenlétét holttestként is biztosítja a College Council ülésein, éppen a

személyi *praesentia* kérdését veti fel, azaz a személy hatályát testi összefüggéseiben, vagyis a testet, mint a személy emlékhelyét. A testi jelenlét viszont éppen jelen idejűvé teszi az elmúlt életet, a halált, vagyis átvitt értelemben a múltat.

A holttest, mint a múlt és jelen *locus*-a

Nora szerint az emlékezet nincs jelen mindenütt, csak ha az egyén magára vállalja az emlékezés feladatát; ezért van szükség olyanokra, akik önmagukból *emlékezet-embert* teremtenek. Az emlékezet feltámasztja a múltat, a jelen visszaidézett, aktualizált múlttá válik. Ahhoz, hogy múlt-érzésünk legyen, a múltnak le kell válnia a jelenről (Nora, 1992:24). Nem térünk ki ugyanakkor a test, mint szöveg kérdésére (Rubin, 2001:339).

Nora szerint tehát az emlékhely a jelen és a múlt szétválásában nyeri el jelentőségét. A folyamatossá tett múlt az enyészet ellenében megtartott holttest esetében (Bentham), illetve az élet folyamatossága ellenében az enyészetnek átadott testrészes esetében (Faulkner, Maupassant) éppen a múltat és jelent mossá össze. Ily módon mégsem alkalmazható Nora fogalma a jelenleg tanulmányozott jelenség esetére.

Ugyanakkor Nora példája – miszerint a dokumentumok megsokszorozzák azoknak a jeleknek a számát, amelyek a létéről tanúskodnak, akár a „*kígyó levedlett bőre*” (Nora, 1992:18) –, egy lépéssel közelebb juttat ahhoz a feltevésünkhöz, hogy a holttest is az emlékezet jele, sőt helye lehet, az élet, illetve a személy nyoma vagy lenyomata a levetett, elhagyott test vonatkozásában. Nora gondolatmenetéből kissé erőszakosan tehát a mulandó testhez való hasonlítás elemét használnánk fel.

Nora *kígyóbőre* hasonlít Ricoeur gondolatához, miszerint az emlék nem más, mint hátrahagyott nyom, amelyet például az állat hagy maga mögött, és ennyiben nyilvános tárgy (Ricoeur, 1999:57).

Összegző kérdések

A gondolat így visszakanyarodik ahhoz a kérdéshez, hogy a holttest tárgy-e, illetve, hogy a személy fogalma milyen mértékben vetülhet vagy terjedhet ki rá.

A Bentham-jelenséget és az általa felvetett kérdések sorát így értelmezhetjük az *ereklyekultusz* és a *kulturális memória* keretében magyarázandó *lieux de mémoire* elméletek rendszerén belül.

Úgy tűnik, hogy a test holttest formájában való megjelenése és annak az Énhez, a személyhez való viszonya mind kulturális, mind pszichológiai, mind jogi vonatkozásait tekintve szinte felfejthetetlen összefüggésrendszereket hordoz.

Végezetül felvetjük, hogy abban a mondatban, hogy „*jelen van, de nem szavaz*”, nem is csak a szavazati képesség és a személy, valamint annak jogai vetnek fel izgalmas kérdéseket, hanem a „*jelen van*” jelentése is, amelyet csak érintőlegesen elemeztünk.

A fenti elemzést a jelenlét, a *praesentia* szempontjából is végig lehetne vezetni, amely kissé más aspektusból közelítené meg a holttest mibenvalóságát, funkcióját, térkitöltő szerepét, vizuális és szemantikai aspektusait, időbeli összefüggéseit, elsősorban az idő múlásához való viszonyát, továbbá az időben működő jelölői tartalmait. Ha ugyanis a holttest, mint emlékhely fogalmát vetjük fel, annak nem csak térbeli, hanem időbeli vonatkozásai is érzékenyebbek, mint bármely épített emlékhelyé.

Vajon a holttest fent elemzett megjelenési formáiban, tárgy jellegében, emlékhely (vagy műemlék?) mivoltában akár mint műalkotás is értelmezhető? Ezzel egyben felvetjük a műalkotás jelentésének, értékének, szerzőségének stb. kétezer éves kérdéseit, akár az ízléstelenség, sőt a *giccs* tekintetében is.

További problémákat okoz az *auto-icon* létrejötte óta történő „önálló élete”: kiállítják, elteszik, a rosszul sikerült mumifikált fejet a lába közé (*sic!*) teszik, kiveszik, ennek következtében a test(?)tartás, a lábak helyzete megváltozik, stb. Azaz nem megfogható, hogy ha a figura mozgatható, akkor melyik a valódi állapota, hogy vajon ebből a szempontból megfelel-e a tárggyal szemben támasztható elvárásoknak.

A lábak közé helyezett fej látványa újabb bőséges asszociációs lehetőségeket vet fel: a kb. Kr.e. 3000 körüli, egyiptomi Narmer-palettán (Kairo, Egyiptomi Múzeum) a legyőzött ellenség megcsonkított tetemeit látjuk kiterítve, levágott fejükkel a lábuk között, de a szülés motívuma még *gender* oldalról is kínál megközelítéseket. Tartalmazhatja továbbá a *megalázás*, *megszégyenítés* elemeit is. Végül, de nem utolsósorban az „elcserélt fejek” motívuma végképp felveti a problémát, hogy ki az Én a feje nélkül.

Kérdés azonban, hogy a *morbid* szemantikai keretén belül van-e egyáltalán értelme a *megszégyenítés*, illetve a *megalázás* fogalmainak.

Ily módon természetesen nem is összehasonlítható a Mikszáth-történettel, hiszen az egy irodalmi alkotás (nem érintjük most a könyvből készült film kérdését), míg Bentham *auto-icon*-ja egyrészt történet, de „illusztrálva” van, sőt, a vonatkozó tárgy/figura fennmaradt, és a jelenben is folyamatos vizuális hatása van, mindig újraértelmezhető kapcsolatban állván

az eredeti történettel. Az adott jelenben is létező figura – mint láttuk – még változik is, ami által furcsa létmódot nyer.

Végülis az *auto-icon* egy olyan képet jelent, amely a kép saját tárgyának önképe: ahol a mű tárgya önmaga, vagyis egy önmagába visszatérő *mimesis* (a *mimesis* kérdésével az egész európai klasszikus művészetelmélet kérdése is felvetődik az *auto-icon* tekintetében, melyet itt és most nem elemezhetünk) (Auerbach, 2003).

Kizárva most a kérdésből a téma vallásos vetületének lehetőségeit, azaz Istent mint alkotó-teremtőt, vessük fel, hogy az *auto-icon* egy olyan tárgy, amelyben az alkotói szándék (Baxandall, 1985; Wellek és Warren, 1963) egy sajáttest-műalkotást, (vagyis/sőt műemléket vagyis/sőt emlékhelyet) hoz létre, melyben az alkotó (holt)teste a műalkotás *anyaga, formája és témája* egyben, sőt esetleg az eredeti (az élő) *másolata, hamisítása* (Radnóti, 1995), amennyiben az alkotó maga a testben való emberi ötlet és szándék, még az élet keretein belül.

Vagyis tárgy. Vagy mégis személy?

IRODALOM

ANDERSON, B. (2006): *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Budapest, L'Harmattan-Atelier

ASSMANN, J. (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Kiadó

ARIÈS, P. (1987): *Gyermek, család, halál*. Budapest, Gondolat Kiadó

AUERBACH, E. (2003): *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature. With a new introduction by Edward Said*. Fiftieth Anniversary Edition. Princeton, Princeton University Press

BARNA, G. (2001): A szentek tisztelete. Bevezető gondolatok a szentisztelettel foglalkozó konferenciához. In: BARNA G. (szerk.): *A szentisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete*. Szeged, Néprajz Tanszék, 11–16.

BARTHA, E. (2001): *Vallásökológia*. Debrecen, Ethnica Kiadás

BAXANDALL, M. (1985): *Patterns of Intention. On the Historical Explanation of Pictures*. New Haven and London, Yale University Press

- BLUNT, A. (1990): *A tridenti zsinat és a vallásos művészet*. In: BLUNT, A: *Művészet és teória Itáliában(1450-1600)*. Budapest, Corvina Kiadó, 87-113.
- BROWN, P. (1993): *A szentkultusz*. Budapest, Atlantisz Kiadó
- BYNUM, C.W. (1994): *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York – Chichester, Columbia University Press
- DOBROVITS, A. (1979): Snofru piramisépítkezésének történeti jelentősége. In: *Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II. Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 167-192.
- FALUVÉGI, K. (2014): Faluvégi Katalin szóbeli közlése
- FAULKNER, W. (2006): *The Tall Men*. Collected Stories of William Faulkner. Jackson, The University Press of Mississippi
- GIBBON, E. (1909): *The Decline and Fall of the Roman Empire, Vol. 3*. London, Methuen Publishing Ltd.
- GUREVICS, A. (1994): *Az individuum a középkorban*. Budapest, Atlantisz Kiadó
- HUME, D. (1875): *The Natural History of Religion*. In: *Essays Moral, Political and Literary, Vol. 2*. London, Longmans, Green and Co.
- KIRSCHBAUM, E. (1987): *Az apostolfejedelmek sírjai (Szent Péter és Szent Pál Rómában)*. Budapest, Szent István Társulat
- KIRSCHBAUM, E. (1994): *Lexicon der Christlichen Iconographie. Dritter Band*. Freiburg im Breisgau, Herder Verlag
- KÁKOSY, L. (1979): *Ré fiai*. Budapest, Gondolat Kiadó
- LEE, R.W. (1940): „Ut Pictura Poesis”: The Humanistic Theory of Painting. *Art Bulletin* 22:197-269.
- MANN, TH. (1981): *A Buddenbrook ház*. Fordította Lányi Viktor. Budapest, Európa Könyvkiadó
- MAUPASSANT, G. (1973): *A tengeren, Az ékszeresek*. Fordította Illés Endre. Budapest, Gondolat Kiadó
- MIKSZÁTH, K. (2000): *A fekete város*. Budapest, Európa Kiadó
- NORA, P. (1992): *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Napvilág Kiadó Kft.
- RADNÓTI, S. (1995): *Hamisítás*. Budapest, Magvető Könyvkiadó
- RICOEUR, P. (1999): *Emlékezet – felejtés – történelem*. In: THOMKA B. – N. KOVÁCS T. (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijárat Kiadó, 51-68.

Szent Biblia. Azaz Istennek Ó és Új testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar nyelvre fordította Károli Gáspár. Budapest, Magyar Biblia Tanács, 1984

WELLEK, R. – WARREN, A. (1963): *Theory of Literature*. London, Penguin Books

WEBER, M. (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat Kiadó

WORDSWORTH, W. (1982): *Heten vagyunk*. Fordította Szegő György. Wordsworth és Coleridge versei. Budapest, Lyra Mundi

Hübner Andrea
művelődéstörténész, irodalomtörténész
BGF és ELTE
hubnerandrea05@gmail.com