

# PANNONHALMI SZEMLÉ

Főszerkesztő: Gelencsér Gábor 2018 XXVI/3 Felelős kiadó: Hortobágyi T. Cirill

Szerkesztők:

Dejcsics Konrád, Fehérváry Jákó, Hardy Júlia,  
Hirka Antal, Juhász-Laczik Albin,  
Komálovics Zoltán, Schmal Dániel, Tillmann József

## TARTALOM

Ferenc pápa levele Isten Zarándok Népéhez Chilében . . . . . 3

## TANULMÁNYOK

EDWARD SCHILLEBEECKX: Teológiai gondolkodásom fokozatosan  
felismerhető alapszerkezete (*Teológiai végrendelet*). . . . . 11

NORBERT LOHFINK: A jog és az irgalmasság az ókori Kelet  
törvénykönyveiben és a Bibliában . . . . . 19

FINÁLI-MAGYARI JUDIT: Asperger szindróma, a láthatatlan kórkép . . . 32

TÓTH GÁBOR: Mi a város? (*A nagyvárosi lét filozófiai és irodalmi  
jelentésrétegei*) . . . . . 46

SURÁNYI LÁSZLÓ: Az üdv matematikája? (*Kísérlet Pascal „fogadásának”  
nyelvmatematikai értékelésére, 2. rész*) . . . . . 60

BLAISE PASCAL: Gondolatok (*Isten keresésére indító levél*). . . . . 74

## VERSEK

BENDE TAMÁS: El kellene menni . . . . . 80  
Egy nap, Dél-Európa . . . . . 82

HORVÁTH VERONIKA: visszajáró . . . . . 84  
a városfaltól délre . . . . . 85

SZÁLINGER BALÁZS: Világítótorony . . . . . 86  
Bözödújfalú . . . . . 87

## MŰVEKRŐL

TÓTH SÁRA: „Vidd ki az átkozódót a táboron kívülre” (Lev 24,14) ( <i>A blaszfémia mint határsértés</i> ). . . . .	89
KŐSZEGHY PÉTER: Kölcsönös játék ( <i>Konfliktus és kibékülés – válogatás a Főapátság grafikai gyűjteményéből</i> ) . . . . .	104

## FIGYELŐ

GYÖRGY PÉTER: Kibékülés – egy tematikus kiállítás átváltozása . . .	110
PROKOPP MÁRIA: Orosz ikonok, szovjet tudóssorsok ( <i>György Ruzsa: Icon Researchers and Icon Research in the Soviet Union in the First Half of the 20th Century</i> ) . . . . .	114
TOMPA ANDREA: Hogy állsz Jézussal, Per Olov? ( <i>Per Olov Enquist: Példázatok könyve – Szerelmes regény</i> ) . . . . .	121
ORBÁN ROLAND: Különös kegyetlenséggel elkövetett szeretetlenség ( <i>Andrej Zvjagincev: Szeretet nélkül</i> ) . . . . .	124
CSENGERY KRISTÓF: Eredetiség mindenáron? ( <i>Johann Sebastian Bach: Goldberg-variációk</i> ) . . . . .	127

## A REGULA ÖSVÉNYÉN

JUHÁSZ-LACZIK ALBIN: „hanc minimam [...] regulam” (RB 73,8) . . .	131
-------------------------------------------------------------------	-----

## NAPLÓ

Kövesse nyomon a Facebookon is a Pannonhalmi Szemle egyes számainak alakulását:



[https://www.facebook.com/pages/Pannonhalmi-Szemle/  
465592133525213?ref=hl](https://www.facebook.com/pages/Pannonhalmi-Szemle/465592133525213?ref=hl)

Megjelenik negyedévenként · Kiadó: Pannonhalmi Főapátság · Felelős kiadó:  
Hortobágyi T. Cirill főapát · Honlap: [www.phszemle.hu](http://www.phszemle.hu) · Levélcím: 9090 Pan-  
nonhalma, Vár 1. · E-mail: [kultur@osb.hu](mailto:kultur@osb.hu) · Tel.: +36 96 570 211 · Előfizethető a  
szerkesztőség címén. Előfizetési díj egy évre 2400 Ft plusz postaköltség · Borí-  
tó és tipográfiai terv: Schmal Károly · Szöveggondozás: Haraszti Judit · Műsza-  
ki szerkesztő: Hartai Krisztina · Szerkesztőségi titkár: Tóth Henriett · Nyom-  
tatás: Palatia Nyomda és Kiadó Kft. Web: [www.palatia.hu](http://www.palatia.hu) · Felelős vezető:  
Radek József · ISSN 1216–9188

## Ferenc pápa levele Isten Zarándok Népéhez Chilében

Kedves Testvérek és Nővérek!

A közelmúltban, április 8-án püspöktestvéreimet Rómába hívtam, hogy rövid, közép- és hosszú távon együtt keressük az igazság és az élet útját dacára annak a nyílt, fájdalmas és bonyolult sebnek, amely régóta nem szűnik vérezni.<sup>1</sup> Azt javasoltam, kérjék meg Isten hívó szent Népét, imáikkal csatlakozzanak hozzánk, hogy a Szentlélek adja meg nekünk az erőt, ne essünk kísértő, üres szójátékok, mesterkéltné hibakeresés vagy hiábavaló gesztusok csapdájába, amely megvonná tőlünk a szükséges bátorságot, hogy nyíltan szembesüljünk az okozott fájdalommal, az áldozatok tekintetével, a tettek mértékével. Arra kértem őket, lássuk be, mire indít minket a Szentlélek, ugyanis „ha nem veszszük tekintetbe felebarátunkat, Isten iránt is vakká leszünk”.<sup>2</sup> Örömmel és reménnyel értesültem arról, hogy számos közösségben, településen és istentiszteleti helyen imádkozott Isten Népe, és különösen is azokon a napokon, amikor a püspökök összegyűltek, Isten Népe térden állva könyörgött a Szentlélek ajándékáért, hogy meglássa fényét az Egyház, amelyet „bűne megsebezett, de Urától irgalmat kapott, hogy naponta betöltse prófétai hivatását”.<sup>3</sup> Tudjuk, az imádság sohasem hiábavaló, és hogy „a

---

Forrás: <http://www.catholicnewsagency.com/news/full=text-of=pope=francis=letter=to=the=church=in=chile=35580>

- 1 Vö. A Szentatya, Ferenc pápa levele Chile püspökeihez Óexcellenciája, Charles J. Scicluna érsek jelentését követően 2018. április 8-án.
- 2 XVI. Benedek pápa: *Az Isten szeretet*, 16.
- 3 Vö. A Szentatya, Ferenc pápa találkozója papokkal, szerzetesekkel és szerzetesnőkkel, Istennek szentelt életet élő férfiakkal és nőkkel, valamint szeminaristákkal Santiago de Chile székesegyházában 2018. január 16-án.

sötétség közepette mindig valami új rügy hajt, amely előbb vagy utóbb gyümölcsöt hoz”.<sup>4</sup>

1. Az, hogy hozzátok fordultunk, és imáitokat kértük, nem pusztá kibúvó és nem egyszerű kegyes gesztus. Éppen ellenkezőleg, mindent pontosan az őt megillető helyre akartam juttatni, ahová tartozik: Isten Népe körébe, rábízni „Isten fiainak méltóságára és szabadságára, akiknek a szívében mint saját templomában lakozik a Szentlélek”.<sup>5</sup> Isten hívó szent Népe a Szentlélek fölkenjtje, ezért amikor töprengünk, gondolkodunk, mérlegetlünk, különbséget teszünk, gondosan figyelnlünk kell erre a felkentségre. Amikor Egyházként, lelkipásztorként, Istennek szentelt személyként megfeledekteztünk erről a bizonyosságról, utat tévesztettünk. Amikor megpróbáljuk Isten Népét teljessége és különbözöségének gazdagsága ellenére mással helyettesíteni, elnémítani, alábecsülni, semmibe venni vagy szűk elit csoportokra korlátozni, akkor gyökértelen, történelem nélküli, arctalan, emlékezet nélküli, szervezet nélküli, végső soron élettelen halmazokat, lelkipásztori terveket, teológiai kijelentéseket, lelkeségi portékát és szerkezeteket konstruálunk. Isten Népe életétől történő eltávolodásunk hajszol bennünket abba, hogy az egyházi természet elenyészik, lezüllick; a romlottság kultúrája elleni küzdelem azonban az imént említett bizonyosság megújulását kívánja. Amit Maipúban mondtam a fiataloknak, azt mindegyikötöknek külön is mondani akarom: „Az Anyaszentegyház Isten hívó Népét ma állásfoglalásra készíti [...] elő kell venni személyi igazolványokat, lelkileg felnöttekként, és bátran meg kell mondanotok nekünk, hogy »én ezt szeretem«, »azt hiszen, ezt az utat kellene követnlünk«, »ez nem fog menni«... Mondjátok el nekünk, mit éreztetek és gondoltok.”<sup>6</sup> Ez képes mindnyájunkat egy olyan zsinati jellegű Egyházba foglalni, amely tudja, hogyan állítsa Jézust a középpontba. Isten Népében nincsenek első, másod- vagy harmadosztályú keresztények. Aktív részvételük nem kegyes engedély kérdése, hanem az Egyház jellegének lényege. Lehetetlen a jövőt elképzelni anélkül, hogy ez a felkentség hatékonyan működne mindegyikötökben, és ez bizony a részvétel új formáit kívánja meg és várja el. Buzdítok minden keresztényt, ne féljen attól, hogy főszereplője legyen a ma kívánatos átalakulásnak, és hogy előmozdítsa és segítse az építő lehetőségeket annak az Egyháznak a mindennapi keresésében, amely naponta a középpontba akarja állítani azt, ami fontos. Kérek minden, bármely területen működő egyházmegyei szervezetet, tudatosan és megtapasztalhatóan keressék a közösség és a részvétel módjait, hogy Isten Népének felkentsége megtalálhassa kifejeződé-

4 Vö. Ferenc pápa: *Az evangélium öröme*, 278.

5 Vö. A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól, 9.

6 Vö. A Szentatya, Ferenc pápa találkozója a fiatalokkal Maipú Szűz Mária-kegyhelyén 2018. január 17-én.

7 Vö. Ferenc pápa: *Örüljetez és ujjongjatez*, 96.

sének tényleges formáit. Az Egyház hierarchiájának megújítása önmagában nem teljesíti azt az átalakulást, amelyre a Szentlélek indít minket. Együttesen vagyunk hívva előmozdítani a mindannyiunkat magába foglaló Egyház átalakítását. A profetikus és ezért reményteljes Egyház mindegyikőnkől rácsodálkozó miszticizmust kíván, amely kérdez, amely nem fásult.<sup>7</sup> Ne hagyjátok magatokat megfosztani a Lélek-adta fölkentségtől.

2. „A szél ott fúj, ahol akar, hallod zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Így van mindenkivel, aki a Lélektől született.” (Jn 3,8) Jézus így válaszolt Nikodémusnak, amikor arról beszélgettek, hogyan születhet újjá az ember, hogy beléphessen a mennyek országába. Most ennek a szakasznak a fényében helyénvaló visszatekintnünk személyes és közösségi történetünkre: a Szentlélek ott és úgy fúj, ahol és ahogy akar, és egyedüli célja, hogy segítsen újjászülelnünk. Nem hagyja, hogy beskatulyázzódjunk sémákba, módszerekbe, megrögzött vagy elavult struktúrákba. Nem hagyja, hogy lemondók legyetek, vagy „feladjátok a vártát” a történetek miatt. A Lélek szüntelenül munkálkodik, hogy tágítsa látókörötöket, hogy a reményvesztett személynek<sup>8</sup> álmokat adjon, hogy érvényre juttassa az igazságot és a szeretetet, hogy megtisztítson a bűntől és romlottságtól, s hogy mindig meghívjon a szükséges megtérésre. Hit nélkül tekintve erre, bármit mondhatnánk, hasztalan lenne. Ez a bizonyosság alapvető, hogy szembesüljünk a jelennel kibúvók helyett bátorsággal, merészség helyett bölcsességgel, kitartással hevesesség helyett, szenvedéllyel vakbuzgóság helyett, határozottsággal türelmetlenség helyett, és így megváltoztassuk mindazt, ami kockáztatja ma minden ember tisztességét és méltóságát. A szükséges megoldások ugyanis megkívánják, hogy szembesüljünk a problémákkal, de anélkül hogy a kelepcejükbe esnénk, vagy – ami rosszabb lenne – megismételjük ugyanazokat a mechanizmusokat, amelyeket ki akarunk küszöbölni.<sup>9</sup> Ma az a feladatunk, hogy nézzünk egyenesen előre, vállaljuk és viseljük el a konfliktust, és így képesek legyünk megoldani azt, és átalakítva új irányt adni néki.<sup>10</sup>

3. Mindenekelőtt igazságtalan lenne ezt a folyamatot csak a legutóbb megismert esetekre vonatkoztatni. A felülvizsgálat és megtisztítás minden egyes folyamata, amelyet átélünk, azon személyek erőfeszítésének és kitartásának köszönhetően lehetséges, akik minden reménytelenség és őket ért szégyen ellenére nem fáradtak bele az igazság keresésébe; a szexuális, hatalmi és tekintélyi visszaélések áldozataira utalok, s azokra, akik ugyanakkor hittek bennük és melléjük álltak. Az áldozatokra, akiknek

8 Vö. Ferenc pápa homíliája Pünkösöd ünnepének szentmiséjén 2018-ban.

9 Érdemes értékelnünk, hogy némely szervezet és hírközlőszerv, amelyek felelősségteljesen foglalkoztak a sérelmekkel, mindig az igazságot keresték, és nem fogyasztóik számának növekedését kívánták elérni a fájdalmas valóság közlésével.

10 Vö. Ferenc pápa: *Az evangélium öröme*, 227.

a kiáltása felért az egekbe.<sup>11</sup> Szeretném ismét nyilvánosan megköszönni mindnyájuknak bátorságukat és állhatatosságukat. A mostani idő a meghallás és a megkülönböztetés ideje, hogy eljussunk a gyökerekhez, amelyek lehetővé tették, hogy az ilyen rémtettek előforduljanak, továbbá állandósuljanak, és így megoldásokat találjunk a megbecstelenítés botrányára, nem pusztán a fékentartás – lényeges, de elégtelen – stratégiáival, hanem a probléma összetettsége miatt meghozandó szükségszerű intézkedésekkel. Ebben a tekintetben szeretnék elidőzni a „meghallás” szaván, mivel a megkülönböztetés előfeltétele, hogy megtanuljunk, miként halljuk meg, amit a Lélek mondani akar nekünk. Mi pedig csak akkor leszünk képesek megtenni ezt, ha képesek vagyunk meghallani, mi történik valójában.<sup>12</sup> Hiszem, hogy itt rejlik egyik fő hibánk és mulasztásunk: nem tudjuk, hogyan hallgassuk meg az áldozatokat. Ily módon részkövetkeztetésekre jutottunk, amelyekből hiányoztak az egészséges és világos különbségtételhez szükséges döntő elemek. Szégyenkezve kell mondanom: nem tudtuk, hogyan hallgassuk meg és cselekedjünk időben. Scicluna érsek és Monsignor Bertomeu látogatására akkor került sor, amikor megértettük, hogy olyan helyzetek alakultak ki, amelyeket nem tudtuk, hogyan lássunk és halljunk meg. Egyházként nem járhattunk tovább semmibe se véve testvéreink szenvedését. A jelentés elolvasása után személyesen akartam találkozni a szexuális bántalmazás, a hatalmi visszaélés és a lelkiismeret elleni jogtalanság áldozataival, hogy meghallgassam őket, és bocsánatot kérjek tőlük bűneinkért és mulasztásainkért.

4. Ezeknek a találkozásoknak az alkalmával észrevettem, hogy történetük megismerésének/meghallgatásának hiánya, a vétkek és mulasztások megismerésének/beismerésének hiánya az egész folyamat során mennyire akadályoz bennünket a haladásban. A megismerésnek többnek kellene lennie az áldozatok iránti jóakarát kinyilvánításánál, a megismerésnek inkább új utat kell nyitnia számunkra ahhoz, hogy megújultan forduljunk az élethez, másokhoz és Istenhez. A jövő iránti remény és bizalom abból fakad és abban növekszik, hogy vállaljuk a törekenységet, a korlátokat, sőt a bűnöket is, és ez segít a haladásban.<sup>13</sup> A visszaélés kultúrájára és az annak állandósítását lehetővé tévő leplezés rendszerére mondott „soha többé” megkívánja mindnyájunk együttműködését annak érdekében, hogy kialakuljon a figyelem kultúrája, amely áthatja kapcsolatainkat, imádságunkat, gondolkodás módunkat, hivatali tekintélyünket, szokásainkat,

11 „Az Úr pedig így szólt: »Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát, és hallottam a munkafelügyelőkre vonatkozó panaszát; igen, ismerem szenvedését.«” (Kiv 3,7)

12 Gondoljunk arra, hogy ez volt az első parancsolatszó, amelyet Izrael népe Jahvétól kapott: „Halld, Izrael!” (MTörv 6,4)

13 Vö. A Szentatya, Ferenc pápa látogatása Santiago de Chile női büntető/javító intézetében 2018. január 16-án.

nyelvhasználatunkat, a hatalomhoz és a pénzhez fűződő viszonyunkat. Ma már tudjuk, hogy a legjobb, amit az okozott szenvedéssel szembesülve mondhatunk, az, hogy elköteleződünk a személyes, a közösségi és a társadalmi megtérés mellett, amely különösképpen a leginkább sebezhetőket tanulja meg meghallgatni és figyelembe venni. Ezért sürgető megteremteni azokat a tereket, ahol nem a visszaélés és leplezés kultúrája az uralkodó, ahol a kritikus és kérdéseket feltevő alapszabályt nem keverik össze az áruval. Egyházként ezt kell előmozdítanunk, továbbá alázattal kell megkeresnünk a társadalmi valóságot alkotó azon szereplőket, akik előmozdítják a párbeszéd és az építő szembesülés módjait, hogy a figyelem és a védelem kultúrája felé haladjunk. Csupán önmagunkban vagy saját erőfeszítéseinkkel és eszközeinkkel kísérni meg ezt a vállalkozást holmi veszélyesen voluntarista dinamika foglyává tenne bennünket, amely rövid időn belül elenyészne.<sup>14</sup> Engedjük, hogy segítséget kapjunk, és magunk is segítsük megteremteni azt a társadalmat, ahol a visszaélés kultúrája nem talál teret magának az állandósuláshoz. Buzdítok minden keresztényt, különösen is azokat, akik akkreditált vagy nem akkreditált felsőoktatási intézmények, egészségügyi központok, hivatásgondozó és egyetemi intézetek felelős vezetői, hogy csatlakozzanak az egyházmegyékhez és a civil társadalom minden képviselőjéhez, hogy világosan és stratégiaileg támogassák a figyelem és a védelem kultúráját. Ezek mindegyike mozdítsa elő ezeknek a tereknek az új szellemiségét.

5. A visszaélés és leplezés kultúrája összeegyeztethetelen az Evangélium logikájával, hiszen a Krisztus által felkínált üdvösség mindig ajánlat, ajándék, amely szabadságot kíván és vár el. A tanítványok lábának megmosásával mutatja meg Krisztus, mi jellemzi Istent. Soha nem erőszak vagy kényszerítés, hanem szolgálat. Mondjuk ki világosan: minden, ami támadja a szabadságot és a személy tisztességét, evangéliumellenes. Ezért az is szükséges, hogy kialakuljanak azok a hitvetületek, amelyek megtanítják nekünk, hogy tudjuk, mikor kell kételkednünk, és mikor nem. „A tan, pontosabban, ahogyan értjük és kifejezzük, »nem zárt rendszer, amely híjával van a kérdésfelvetés, kétely és kutatás képességének... Népünk kérdései, szenvedései, küzdelmei, álmai, próbatételei és aggodalmai mind magyarázó értékkel rendelkeznek, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül, ha a megtestesülés princípiumát komolyan akarjuk venni.«<sup>15</sup> Felkérek minden egyházi hivatásgondozó házat, teológiai iskolát, felsőfokú oktatási intézményt, szemináriumot, hivatás-ápoló és lelkesítő központot, hogy mozdítsák elő azt a teológiai gondolkodást, amely képes felnőni a jelen kihívásához, hogy mozdítsák elő az érett, felnőtt hitet, amely vállalja, hogy keresésével és kérdéseivel éltető táptalaj legyen Isten Népe számára.

14 Vö. Ferenc pápa: *Örüljetek és ujjongjatok*, 47–59.

15 Vö. uo. 44.

ra. Így majd támogatást kapnak azok a közösségek, amelyek képesek küzdeni a visszaélés helyzetei ellen, a közösségek, ahol befogadják a gondolatcserét, a vitát és a szembesülést.<sup>16</sup> Annyiban leszünk termékenyek, amennyiben belülről hatalmazunk fel és nyitunk közösségeket, és így felszabadítjuk magunkat a lezárt és önmagukra vonatkoztatott gondolatok alól, amelyek ígéretekkel és ábrándokkal teltek, sőt étellel kecsegtetnek, ám amelyek végül a visszaélés kultúrájának kedveznek. Szeretnék röviden utalni a népi jámborság lelkipásztori szolgálatára, amelyet sok közösségekben gyakorolnak, mivel ez népünk szívének és egyúttal Isten szívének felbecsülhetetlen kincse és hiteles iskolája. Lelkipásztori tapasztalatomban megtanultam felfedezni, hogy a népi jámborság lelkipásztori szolgálata azon kevés területek egyike, ahol Isten Népe független a klerikalizmusnak attól a befolyásától, amely arra törekszik, hogy mindig kontrollálja és korlátozza Istennek a Népe részére adott felkentségét. A népi jámborságból tanulni azt jelenti, hogy megtanulunk belépni a meghallgatás és lelkiség újfajta kapcsolatába, amely nagy tiszteletet kíván, azonban nem fejthető meg gyorsan és könnyen, hiszen a népi jámborság „úgy szomjazik Istenre, ahogyan csak a szegények és egyszerűek tudnak”.<sup>17</sup> Az, hogy „az Egyház elenyészik”, azt is jelenti, hogy megengedi, kapjon segítséget, és vonják felelősségre. Ne feledjük, hogy „a szél ott fúj, ahol akar; hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Így van mindenkivel, aki a Lélektől született.” (Jn 3,8)

6. Ahogy mondtam nektek, az áldozatokkal történt találkozás közben képes voltam belátni: a megismerés hiánya megakadályozza, hogy bárhová is eljussunk. Ezért gondolom, hogy meg kell osztanom veletek élményemet. Örültem és reményt keltett bennem a velük folytatott beszélgetésben megerősíteni, hogy olyan embereket ismertem meg bennük, akiket szívesen nevezek így: „szentek a szomszédból”.<sup>18</sup> Igazságtalanok lennének, ha az olyannyira állandósult és oly sok gonoszságot okozó visszaélési és leplezési rendszer felett érzett gyötrelmünk és szegényünk

16 Lényeges megvalósítani a hivatásgondozó központokban azokat a legszükségesebb teendőket, amelyeket a legutóbbi apostoli konstitúció, az egyházi felsőoktatási intézményekről szóló *Veritates Gaudium* vezet be. Például hangsúlyozom, hogy „valójában [ezek a központok] arra hivatottak, hogy alkalmat és lehetőséget biztosítsanak papok, Istennek szentelt életet élő férfiak és nők, valamint elkötelezett laikusok alkalmas képzésére. Ugyanakkor arra is hivatottak, hogy olyanfajta gondviselészerű kulturális laboratóriumok legyenek, ahol az Egyház megfogalmazza a valóság hatékony értelmezését, amelyet a Krisztus-esemény idézett elő, valamint a bölcsesség és tudás ajánlékai táplálnak, amelyek által a Szentlélek számos módon gazdagítja Isten Népet – a *sensus fidei fidelium* tényétől fogva a püspökök tanítóhivataláig, és a próféták karizmájától fogva az egyháztanítókig és teológusokig.” (Ferenc pápa: *Veritates Gaudium*, 3.)

17 VI. Pál pápa: *Evangelii Nuntiandi*, 48.

18 Vö. Ferenc pápa: *Örvendjétek és ujjongjatok*, 6–9.

mellett nem becsülnénk meg azt a sok hívő laikust, Istennek szentelt életet élő férfit és nőt, papot és püspököt, akik szeretetükkel az életet szolgálják Chile szeretett földjének legelrejtettebb zugában. Ők mindnyájan keresztények, akik tudják, hogyan sírjanak azokkal, akik sírnak, akik éheznek és szomjúhozzák az igazságot, akiknek a tekintetét és cselekedetét az irgalom vezeti;<sup>19</sup> keresztények, akik naponta arra vállalkoznak, hogy életüket megvilágosítsa annak a mércének a fénye, amellyel majd megítéltetünk: „Jöjjetek, Atyám áldottai, és vegyétek örökül a világ kezdete óta számotokra készített országot. Mert éheztem, és ennem adtatok, szomjaztam, és innom adtatok, jövevény voltam, és befogadtatok, mezítelen voltam, és felruháztatok, beteg voltam, és meglátogattatok, börtönben voltam, és felkerestetek.” (Mt 25,34–36) Elismerem és megköszönöm bátorságukat és állhatatos példájukat – zaklatott, szégyenterhes és kinsújtotta időkben következetesen és örömmel foglalnak állást az Evangélium mellett. Ez a tanúságtétel nagyon jólesik nekem, és támogat személyes törekvésemben, hogy legyőzzem az önzést, és egyre többet ajándékozzak oda magamból.<sup>20</sup> Semmiképpen sem csökkentve az okozott gonoszság súlyosságát és komolyságát, és a probléma gyökereit kutatva, mindez arra is kötelez bennünket, hogy elismerjük a Szentlélek cselekvő és hatékony erejét sokak életében. Ezt figyelmen kívül hagyva megrekednénk félúton, és olyan gondolkodásmódba bocsátkoznánk, amely távol maradna attól a törekvéstől, hogy megerősítsük azt, ami jó, és orvosoljuk azt, ami rossz, így pedig részrehajlóan kezelnénk a valóságot súlyos igaztalanságba zuhanva. A sikerek, valamint a személyes és közösségi korlátok elfogadása messze nem csupán egy-egy újsághír, hanem kezdő mozzanata a megtérés és átalakulás minden hiteles folyamatának. Ne feledjük soha, hogy Jézus Krisztus, a Feltámadott sebei által mutatja meg magát övéinek. Sőt éppen az ő sebei láttán vallhatja meg hitét Tamás. Arra kaptunk meghívást, hogy ne palástoljuk, ne takargassuk, ne leplezzük sebeinket. A sebzett Egyház képes megérteni és megérezni a mai világ sebeit, sajátjává tenni őket, elszenvedni őket, együtt élni velük, és megindultan gyógyítani őket. A sebzett Egyház nem állítja magát középpontba, nem gondolja magát tökéletesnek, nem törekszik gonoszságát leplezni és palástolni, hanem odaállítja az egyetlent, aki képes meggyógyítani a sebeket, és akinek ez a neve: Jézus Krisztus.<sup>21</sup> Ez a bizonyosság az, amely arra indít minket, törekedjünk, akár alkalmas, akár alkalmatlan, az elköteleződésre, hogy megeremtsük azt a kultúrát, amelyben minden egyes személynek joga van bármiféle visszaéléstől szabadon élni. A kultúrát, amely mentes a minden kapcsolatunkat megrontó leplezéstől. A kultúrát, amely a

19 Vö. uo. 76, 79, 82.

20 Vö.: Ferenc pápa: *Az evangélium öröme*, 76.

21 Vö.: A Szentatya, Ferenc pápa találkozója papokkal, szerzetesekkel és szerzetesnőkkel, Istennek szentelt életet élő férfiakkal és nőkkel, valamint szeminaristákkal Santiago de Chile székesegyházában 2018. január 16-án.

bűn ellenében megteremti a megbánás, az irgalom és a megbocsátás erejét, és ugyanígy a bűntett, a vád, az ítélet és a büntetés ellenében is.

7. Kedves Testvérek, levelem elején azt írtam nektek, hogy hozzátok intézett kérésem nem pusztán kibúvó és nem egyszerű kegyes gesztus, hanem ellenkezőleg: hivatkozás a felkentségre, amely a tiétek Isten Népeként. Veletek együtt képesek leszünk megtenni a szükséges lépéseket az egyházi megújulás és megtérés érdekében, amely igaz és tartós lesz. Veletek együtt a szükséges átalakítás létrehozható, és ez nagyon kívánatos. Nélkületek semmi nem tehető. Buzdítom Isten Chilében élő egész, szent és hű Népet: ne féljete elkezdeni és folytatni a Szentlélek indítására az Egyház keresését, amely egyre inkább zsinati jellegű, profetikus és reményteljes; egyre kevésbé helye a visszaéléseknek, mert tudja, hogyan állítsa Jézust a középpontba az éhezők, a foglyok, a migránsok és a megbecstelenítettek személyében.

Kérlek benneteket, ne szűnjetek meg imádkozni értem. Imádkozom értetek, és kérem, áldjon meg titeket Jézus, valamint oltalmazzon benneteket a Szűzanya.

*Ferenc*

Vatikán, 2018. május 31-én, Szűz Mária látogatásának ünnepén

*(Tóta Péter Benedek fordítása)*

EDWARD SCHILLEBEECKX

## Teológiai gondolkodásom fokozatosan felismerhető alapszerkezete

### *Teológiai végrendelet*

**A** világon minden ember osztályrésze egyfajta radikális kontraszt-tapasztalat. Fölháborodunk ugyanis az emberi méltóság elleni jogtalanság és erőszak megnyilvánulásain. Ugyanakkor a háttérben ott húzódik az a rejtett remény, hogy az élet világunkban másként is lehetséges.

Ezek az alaptapasztalatok kapcsolnak össze minden embert, akár vallásosak, akár humanista érzelműek. Isten nem exkluzív módon nyilvánul meg, nyilatkoztatja ki magát valamely vallásban vagy hit-közösségben. A zsidó és keresztény hagyomány négy metaforával ajándékoz meg bennünket arra vonatkozóan, milyen irányban kell keresnünk Istennek az emberiség számára adott nagy álmát.

### Bevezetés

Az utóbbi évtizedekben egyre világosabban radikális alaptapasztalatnak nevezem gondolkodásomnak, így ennek az egész könyvnek a hátterét. Arra az alaptapasztalatra gondolok, amely valamennyi ember osztályrésze és amely ilyenként – minthogy

---

Az itt közölt szöveg először 1994-ben jelent meg, Schillebeeckx 80. születésnapjára a *Theologisch Testament – notorieel nog niet verleden* kötetben hollandul. A kissé rövidített szöveg németül Peter Spinatsch fordításában 2004 novemberében látott napvilágot az Offene Kirche svájci ökumenikus fórum 4. füzetében. Ezt az enyhén rövidített változatot használtuk fel fordításunkban. Megjegyezzük, hogy ez a tanulmány az angol gyűjteményes kiadás (*The Collected Works of Edward Schillebeeckx*) XI. kötetében a 6. fejezet utolsó (7.) esszéje (153–162.). Schillebeeckx műveiből szinte semmi sem jelent meg magyarul. Ezt a hiányt kívánja némileg pótolni az az összeállítás, amely az alábbi honlapról tölthető le: <https://bvszorg.wordpress.com/about/schillebeeckx-morzsak-elozetes/>. (A ford.)

a vallást megelőző, ezért – minden ember számára közvetlenül hozzáférhető. Annak a vétónak, annak a felháborodásnak a megtapasztalásáról van szó, amely akkor tör fel bennünk, amikor a világra tekintünk, és annak valóságával szembesülünk, vagyis a szenvedés és jogtalanság ismétlődő történetével találkozunk. [...]

Senki sem tagadja: sok pozitív tapasztalat is létezik, sok jó és szép van az életben, sok minden, amit tiszta szívből élvezhetünk.

Semmiképpen sem egy újfajta dualizmus, pesszimista életfilozófia előtti hódolatról van szó. De nem gondolok semmiféle defetista világ-vége hangulatra sem. Arra sem, ami mindennél még rosszabb lenne, vagyis nem kívánok követni semmiféle művészi-en manipuláló, a modern világot a lehető legsötétebbnek, színtelennek és dekadensnek leíró stratégiát, hogy aztán a Jézus Krisztus által hozott fény még világosabban, még inkább felszabadító és megváltó módon ragyogjon, még győzedelmesebben kerüljön előtérbe. Ez az a trükk, amellyel keresztény erkölcsprédikátorok gyakorta handabandáznak. Egy hitelt érdemlő üdvöztőnek a legkisebb érdeke sem fűződik az ilyen stratégiákhoz. Egyrészt ugyanis evidens, hogy a jó, szép és értelmes jelenléte állandóan meghiusul, elnémul a körülöttünk és a bennünk lévő rossz és fürtelem, a feltűnő módon megmutakozó és rejtett szenvedés, a hatalommal való visszaélés révén. Kiderül, hogy világunknak ezek a frappáns ellentmondásai kölcsönösen semlegesítik és érvénytelenítik egymást: a gonoszt a jó, a jót pedig a rossz teszi semmissé. A cinikusok ezt így látják! Ezzel szemben a nem-cinikusok mindebben nem a társadalom dekadenciájának a jelét veszik észre, ahol már semmi sem létezik, ami az embert arra motiválná, hogy éljen, vagy amiért fáradozzon, sőt amiért esetleg meghaljon. Teljes nyomorúsága ellenére az ember emberként tudatában van méltóságának, és vonakodik attól, hogy a rosszat ugyanolyan módon ítélje meg és értékelje, mint a jót.

Másrészt pedig mindezzel szemben világunk a jónak és a rossznak, az értelemnek és az értelmetlenségnek, a bűnnek és az erényességnek rejtélyes keveréke. A történelem maga pedig nem ad semmiféle okot vagy indítékot, amely nyomán képesek lennénk megítélni, hogy a rossz vagy a jó kerül ki végső győztesként a harcból, sőt az sem derül ki, hogy a történelemtől valaha is pozitív értelemben, egy utolsó jó szót mondhatunk. Az emberi történelem perspektívájából nézve ez az emberi történelem meglehetősen félresikerült és végső soron bármiféle végérvényes értelmet nélkülöz.

**Az emberi hit és megzavarhatatlan remény  
minden vallást megelőző „autonóm-emberi”  
erényként már most jelen van az emberiségben**

Ettől függetlenül és éppen ezért mondtam, hogy „nélkülöz”. Létezik ugyanis a történelemben felmerülő embertelenségekkel

szemben az embereknek egyfajta ellenállást nem tűrő vétója, létezik ez a nyakas és töretlen felháborodás mindaddig, amíg létezik az emberek, asszonyok és férfiak elnyomása, amíg gyermekeket kínoznak, halálra sebesítenek, elnyomnak és sanyargatnak. Jól elkülönítve észre kell vennünk, hogy ezekben a negatív kontraszt-tapasztalatokban, és mindazok fölháborodásában, akik az embertelenséget elszenvedik vagy azok megtörténtét látják, egy másik dimenzió is megnyilvánul. A nem-humánusnak az emberi elutasítása, az ellenállás mindazzal szemben, ami az ember-lelét megsebzí, vagyis ilyen módon nem elégszik meg a tények ismeretével, és így utat nyit a pozitív perspektíva felé. Az alábbiakban alaptapasztalatunknak ezt a másik aspektusát szeretném elemezni. Éppen akkor, amikor már elképzelni sem tudom, milyen lenne az emberi világnak az arca, akkor létezik a „Most már elég!” tapasztalata, vagy „Soha többé; a világnak és nekünk magunknak is meg kell változnunk”.

Ebben pedig valami meglepő nyílik meg előttünk! A történelmünkben lévő embertelenséggel szembeni emberi ellenállás nyitottságot tár fel egy újfajta szituáció felé, amelyre teljes joggal mondunk *feltétlen* igent. [...]

Az embernek a rosszal szembeni alapvető ellenállása ezért egy még nem beteljesült, de „nyitott igent” tár elénk. Ez olyan elemi erejű, mint a bármiféle embertelenséggel szembeni emberi vétó. Tulajdonképpen még nyakasabb is ennél az emberi „nemnél”, hiszen a „nyílt igen” éppen ezt az ellenállást alapozza meg, teszi lehetővé és legitimálja. Ebben az értelemben az emberiségben élő remény radikálisabb valamennyi negatív kontraszt-tapasztalatnál, amelyek maguk is a jobb utáni várakozást feltételezik és az emberiségben lévő remény jelenlétét indirekt módon tárják elénk. [...]

Sir Richard Attenborough rendező 1982-es amerikai-angol filmje, a *Gandhi* középpontjában az 1948. január 30-án meggyilkolt *Mahatma Gandhi* (1869–1948) tántoríthatatlan hite áll, és arról tanúskodik, hogy a szeretet és a szolidaritás a történelemben végső soron mindig is erősebb lesz az erőszaknál és az elnyomásnál. Sőt a kezdetben harcos ateista Jean-Paul Sartre is azt mondta halálos ágyán, minden történelemben megtapasztalt rossz és embertelenség ellenére: „És mindennek ellenére megmaradok az ember emberiségébe vetett hitben.”

Mindaddig, amíg a jogtalanság és szenvedés felháborodást kelt, az emberiségben él a rendíthetetlen remény. Ez a kereszténységben az életbe, az örömuzenetbe, a Názáreti Jézus gyakorlatába vetett hit révén, valamint az életéről, haláláról és feltámasztásáról szóló evangélium révén alapvetően elmélyül, mégpedig az Istennek az egész emberiség számára adott üdv-ígérete általi nagy örömhírben tetőzik. Éppen ezért ez nemcsak egy mindenféle kétségbeeséssel szembeni remény kiáltása, hanem az a remény is, amelyet már most, a végső beteljesedés előtt ünnepelhetünk, és amely már most is – a földi „még-nem” idején – ünnepre hív.

## A vallások szerepe

A vallások története a világban lévő emberi valóságnak ezt a szemléletét megerősíti. [...]

Az ismételten kritizált, de minden kritikát minden egyes alkalommal túlélő üdv(össég)re, felszabadításra és boldogságra irányuló emberi vágy bár sok különféle alakban, de elkerülhetetlen módon tartalmazza a „megváltást valamitől” vagy „szabadulást valamiből” mozzanatát, és egyidejűleg a „belépést” egy egészen új világba. Az emberiség negatív tapasztalatai ilyen módon valamely népnek a pozitív üdvképzeléseit és -váradalmait konkrét üdvtelenségi tapasztalataik tükörképeként rajzolják elénk. Üdvösségi elképzeléseikben bizonyos értelemben mindig egy nép szenvedéstörténete olvasható, még akkor is, ha más forrásokból a szenvedés pontos nyomvonala immáron nem követhető.

Itt azonban több olyan dolog is felmerül, amit tisztáznunk kell. Az üdv-telenség, a jogtalanság és szenvedés esetén kiderül, hogy mind a spontán, mind pedig a reflektív belátás esetén ezek a tapasztalatok – sem elméleti, sem pedig gyakorlati szempontból – emberileg nem minősíthetők. Elméletileg ugyanis nem magyarázhatók, illetve meghatározott értelmezési keretek között nem tehetők értelmezhetővé, de ugyanilyen kevésbé győzhetőek le vagy kapcsolhatók ki gyakorlatunk révén. Következésképpen sok, az emberi történelemben keletkezett üdv-váradalom ténylegesen vallási dimenziót kapott. Az emberiség önmagán túlra ment, hogy – „isteni ígéret” alapján – üdvöt és szabadulást várjon. Azok, akik egy mindent átfogó misztériumban hisznek – sokféle néven beszélnek aztán „Istenről” –, vallási tartalmat adnak a „mindennek ellenére” emberi remény és váradalom aspektusából fakadó alapvető kontraszt-tapasztalatuknak. Ezzel cseng egybe az üdv és szabadulás utáni emberi „cri de ceur” (szív-kiáltás). Az emberiség történetében ez nem kényszerítő, de értelmes emberi, vagyis legitim lehetőség és valóban univerzális tény. Így születtek meg a történelem során a vallások: az emberek a sok értelmetlenség közepette keresték a végső értelmet. Kiderül, hogy az emberek emberileg végső és tartást nyújtó életmeghatározottsága – valójában magának az *emberiségnek az ügye* – mindennek ellenére egyúttal úgy élhető meg mint az „Istennek az ügye”. Ez a két dolog nem választható el egymástól, nem állít bennünket mindenképpen választást követelő dilemma elé. A transzcendencia maga után vonja az immanenciát. Vagyis ugyanarról van szó, pusztán két különböző szempontból tekintve. Az első, a negatív kontraszt-tapasztalattal adott, még homályos és „nyitott igen” a felismert vallási dimenzió révén eleven megkönnyebbülést tartalmaz, sőt „néha, egy-egy pillanatra” leleplezi a lágy és irgalmas misztérium arculatát, amely mindenféle ellenállásunkkal szemben helyzetünk ellenére valami mélyebben rejlő misztérium iránti megadásra hív meg ben-

nünket. Az ég és föld között létezik egy többlet, ami több annál, amit emberi elméletünk és gyakorlatunk saját erejéből elérhet!

### Jézus speciális „Isten-szolgálatá”

Miként valamennyi vallás megjelenése, így Jézusé is történelmileg meghatározott. Történelmi szempontból a Názáreti Jézus kora mind a zsidók, mind a nem-zsidók számára egy olyan periódus volt, amikor is az üdv-váradalmak rendkívüli módon felerősödtek, formájukat tekintve sokfélék voltak: a futólagosan megtapasztalt üdv, de még inkább sok beteljesületlenül maradt váradalom, kínos jogfosztottság és szenvedés évszázadokra visszamenő történelméből tevődtek össze. Ez a helyzet Kis-Ázsia széles köreiben egy sajátos irodalmi műfajt és mentalitást hívott életre, „az apokaliptikát”. Ebből keletkezett az a majdnem elképzelhetetlen vágy, hogy annak a szorongató üdvtelességi helyzetnek, amelyben az emberek élnek, egyszer és mindenkorra vége kell hogy legyen: „Most már elég!” „Tele van a búránk; itt az ideje annak, hogy a világ gyökeresen megváltozzék, hogy az emberi szív alapvetően megtérjen.” Isten maga ezen fáradozik, persze az ember és történelme közvetítése révén. Ez ősidóktól fogva érvényes volt abban a hagyományban, amelyben Jézus is élt:

*JHWH szólt: Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát és halottam elnyomói miatti panaszát; igen, ismerem szenvedését. Leszálok, hogy kiszabadítsam népemet ... és hogy kivezesse az ő földről egy szép, tágas országba, egy tejjel-mézzel folyó országba. (Kiv 3,7-8).*

### Az emberiség végső meghatározottsága

Gondolkodásomban ismételten visszatértem arra a kérdésre, hogy a várt üdv és a várt felszabadítás tekintetében mi a speciálisan keresztény. Ugyanis üdv és megváltás nem korlátozódhat pusztán a „lelki üdvösségre”, még akkor sem, ha azt egyáltalán nem kívánjuk elhanyagolni [...]

Hogy végül is mi az ember teljes, végérvényes vagy „eszkatológiai üdve”, az felülmúlja racionális és igazolható fogalmainkat. A keresett és mindig (csak töredékesen) meglett, továbbá az eszkatológiai emberi teljesség és szabadság újra és újra fenyegedett „humanum”-ának a meghatározhatatlanságát csakis szimbolikus nyelven foglalhatjuk szavakba, vagyis akkor, ha a metaforák nyelvén beszélünk. Ismételten rámutattam, de itt ismét megismétlem: *a zsidó és a keresztény hagyomány négy metaforája* ösztönzést ad nekünk arra, milyen irányban kell keresnünk; hogy valamelyest megérthessük, mit tartalmaz Isten nagy álma az emberiség jövőjét tekintve; hogy az emberek, nők és férfiak,

végző soron minden teremtménnyel már itt a földön elkezdhesenek békében és boldogságban élni.

1. A végérvényes üdvöt vagy a testvériességre épülő társadalomra és életközösségre való radikális felszabadítást, ahol már nem létezik az úr–szolga viszony, megszűnik a fájdalom és a könnyek letörlődnek, ahol „Isten lesz minden mindenben” (1 Kor 15,28), *Isten országának* nevezzük.

2. Az egyes személyek tökéletes üdv(össég)ét ennek a beteljesedett életközösségnek a keretében a keresztyény hit hagyománya a „*test feltámadásának*” nevezi. (A Biblia a testet vagy „húst” szarx-nak mondja.) Ez az emberi személy isteni megerősítése, igenlése egészen annak emberi testiségéig. A testiség a személy látható összehangoltsága, sajátos dallama, amelyet más is élvezhet (még akkor is, ha ennek semmi köze sincs a megmaradt holttesthez, de igenis köze van az emberiséghez és így az ember személyes testiségéhez).

3. Az ember számára gyötrelmentes, életfontosságú ökológiai élettér eszkatológiai végző beteljesedését *az új ég és új föld* bibliai metaforája szuggerálja. Nem egy másik világ ez (az ugyanis azt jelentené, hogy az eredetileg jó teremtést lebecsüljük, elvetjük), hanem a mi földi, töredezettségtől megváltott világunk – még akkor is, ha ezt saját magunk nem igazán tudjuk elképzelni.

4. Végezetül pedig *Jézusnak (ennek a valahohonna Názáretből származó tényleges embernek), akit a keresztyények Krisztusként ismernek*, az alapvető, sőt konstitutív szerepe kell hogy nyilvánvaló legyen mindenki előtt. Egyrészt az Isten országa töredékeinek a már-most-létrejöttében, másrészt pedig az Országnak eszkatológiai, végző beteljesedésében. Ezt pedig a *Maranatha* (Jöjj, Urunk, Jézus) bibliai képével mint a keresztyénység legmélyebb elkötelezettségével és vágyával fejezhetjük ki. Ez az eszkatológiai, tulajdonképpen emberi nyelven nem elemezhető, Jézus Krisztus parúziájáról számot adó kép pedig abból a tapasztalatból és abból az emlékezésből táplálkozik, amelyet a keresztyények már most – még ha bizonyos gátlásossággal is – Jézus Krisztus egyszerűségének mernek nevezni, anélkül azonban, hogy exkluzív vagy inkluzív igényeket fogalmaznának meg más vallásokkal kapcsolatban. Amit a keresztyénységben Jézus „parúziájának” vagy „újra eljövetelének” nevezünk az Isten országa beteljesülésekor, az tulajdonképpen minden ember számára a Názáreti Jézus tulajdonképpeni jelentőségének mennyei transzparenciájává vált. Ez a végző egyszerűség abban rejlik, hogy Jézus a világ bírajaként és emberfiaként isteni ígéret alapján kimondja a végző ítéletet az emberiség történelméről, valamint ő, akit történelmünk keresztre küldött, mindazoknak örökre jogot teremt, akik az emberek története révén vagy éppen ebben a történelemben kitaszítottak, üldözöttek vagy meggyilkoltak lettek. Nekik a felemeltetés ígérete adatik.

### ...már a Földön elkezdődik

De óvatosak akarunk maradni: ugyanis nincs menny föld nélkül! Minden egyes alkalommal ismételten azt tapasztaljuk, hogy a problémák megosztják a világot. Sőt a keresztény hit közösségeit is megosztják. Ez azt is jelenti, hogy az Isten által az embernek szánt jövő négy, metaforákkal adott víziója már most kell hogy a hívők evilági tevékenységét befolyásolja és annak mértéke legyen. Ezek a metaforák az e világban élő keresztények etikai elkötelezettségének meta-etikai (vagy „teológiai”, vagy misztikus) életforrását etikai elkötelezettséggé formálják. Ez közvetlenül az ember emberi méltóságán alapszik; olyan alapvetésen, amellyel a keresztény is rendelkezik. Ez a sérthetetlen emberi méltóság nem azonosítható annak teremtménységével. A keresztény ember számára tehát mindenféle etika autonóm-humán alapja azonos ennek a sérthetetlen emberi méltóságnak az „Istenre irányultságával”. A hívők ezt aztán az „Isten akaratának” nevezhetik.

Ennek a metaforahasználatnak a saját dinamikája révén ezek a jövőképek a keresztények tevékenységét jól meghatározott irányba terelik. Az emberi cselekvésnek ez az iránya több igazságosságot, békét és az egész teremtés integritását magában foglalja, vagyis olyat, ami mindenkinek – de mindenekelőtt a kitaszítottaknak, a peremre szorult, szószóló nélkül maradt, sorcsapással sújtott embereknek – társadalmi szintű javulást eredményez. Olyan irányulást jelent, amely az emberek közötti kommunikációt elősegítő pasztorációt erősíti, soha sem szűnik meg kritikával illetni azt a kultúrát és társadalmat, amelyben ezek a struktúrák veszélybe kerülnek, ahol körülöttünk jogtalanság kezd elterjedni. Olyan irányulást jelent, amelyben társadalmunk a férfi és a nő emberi testéről gondoskodik, pszichikai, lelki egészségére ügyel. Olyan irányulást jelent, amelyben kiegészített földünk ismét létezővé válik mindarra, ami növekszik és virágzik, életre kel és lélegzik. Gondja van arra a tisztaságra és erőre, amelyet „isteni erényeknek” nevezünk: a hitre, a reményre és a szeretetre. Ezenfelül gondja van az értelmes, imádkozó liturgiára és a hívő közösség igazán emberi, értelmes szentségi ünneplésére. Gondja van a spiritualitásra és az imádság kultúrájára. És végezetül gondja van arra, hogy egyéni lelkipásztorkodás legyen, különös tekintettel a magányos emberekre és „mindazokra, akiknek már nincs reményük” (1Tesz 4,13).

A keresztény identitás kérdése nem választható el az emberi integritás kérdésétől. Ezen túlmenően pedig ez az identitás-kérdés soha sem oldható meg pusztán elméleti úton. Lényegileg maga után vonja a speciálisan keresztény gyakorlat kérdését éppúgy misztikus vagy teológiai szempontból, mint etikai-gyakorlati módon, kiterjed az ökológia, a szociális és a politikai élet területére. Az Istenről szóló beszéd tulajdonképpen értelmét és „produktív” súlyát csakis az Isten országa gyakorlatának keretében kapja meg.

## Teológia és spiritualitás

Mindenféle tudományosság mellett a hathatós teológiának szükség van egyfajta spiritualitásra. „Spiritualitás” alatt azt az alapvető magatartást és inspirációt értem, amelynek segítségével az ember életvitelét megtalálja és azt fenntartja az általa is alakított emberi történelemben. Mindennek megvan az „Isten utáni vágyakozásra” való vonatkozása; valami olyasminek a keresése, amely a teológiának és így ennek a könyvnek is a szíve-lelke. Akkor is, ha a kérdések és válaszok az egyházpolitikára és az egyházvezetésre vonatkoznak. Mindenesetre a római katolikus egyház kíméletlen kánoni törvényeivel az itt vázolt, jövőre vonatkozó víziókat metaforikus erejükben megbéníthatja. A Példabeszédek könyvének figyelmeztetésére gondolok: „Ahol hiányzik a vízió, ott elvadul a nép” (Pél 29,18). Valaki egyszer azt mondta: „Isten ott kezdődött a történelemben, amikor egy ember kimondta: Isten.” Hozzáteszem: Isten cselekvése a történelemben megelőzte ezt az emberi beszédet, sőt előidézte azt. A bibliai történetben bizonyos értelemben úgy hallom, azt mondja Isten: indulj utadra, ember, férfi és nő, kezem műve, szeretetem műve. Nem vagy egyedül, mert én vagyok JHWH, az, aki „érted van”. Indulj utadra, és saját lábnyomodban történelmi életutadon szeretetem arcvonásait tapasztalhatod. A Zsidókhöz írt levél szerzője mondta (Zsid 13,5-6a):

*Isten maga mondta:  
Nem hagylak egyedül,  
Nem hagylak cserben soha.  
Ezért bizakodva mondjuk:  
Az Úr a segítségem,  
nem kell semmitől sem félnem.*

(Balogh Vilmos Szilárd fordítása)

NORBERT LOHFINK

## A jog és az irgalmasság az ókori Kelet törvénykönyveiben és a Bibliában

A jog története mélyebben gyökerezik a múltban, mint ahogy azt a mai jogászok általában gondolják. Legfeljebb a jogászképzés során kerül szóba néhány pontatlan utalás formájában. A mai jog legmélyebb gyökerei a Közel-Kelet jogrendszereibe nyúlnak vissza, amelyek a Kr. e. 3. évezred végétől az időszámításig terjedő időszakban érvényesülve jóval megelőzték a görög és a római jogot. Ehhez a jogtörténeti korszakhoz tartozik a bibliai jog is.

Ez utóbbit az különbözteti meg Egyiptom, Babilónia, AsszírIA és a Hettita birodalom jogától, hogy nem kell manapság a sivatag homokjából kiásni. Ugyanis mind zsidó, mind keresztény ágon mindmáig folyamatosan áthagyományozták, kánoni érvényre emelték, értelmezték és egyre sokrétűbbé tették. Ez a jog a vallási összefüggéseken messze túlmenően döntő befolyást gyakorolt mai jogi gondolkodásunkra. Számos újkori vívmánynak hitt tétel a Bibliából származik, mint például az államszerkezetünkben oly fontos hatalommegosztás. Erre a példára még visszatérek.

Ezeknek az összefüggéseknek általában nem vagyunk tudatában. Még Montesquieu, a hatalmi ágak elválasztása elméletének kidolgozója sem ismerte saját gyökereit. Az ő történelmi példái éppen csak Athénig és Homérosz hőseiig nyúlnak vissza. Keletet és a Bibliát nem említi. De nem akarok azonnal a részletekbe menni.

---

A tanulmány eredeti közlési helye: Norbert Lohfink, „Das Recht und die Barmherzigkeit. Rechtsbücher im alten Orient und in der Bibel“, in: uő: *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*. Freiburg i.B., Herder, 1999. 64–81. Ehelyütt mondunk köszönetet a szerzőnek azért, hogy rendelkezésünkre bocsátotta az írást, valamint a szöveg fordítójának. (A szerk.)

A mai világban kétségtelenül alig néhányan foglalkoznak ilyen régi dolgokkal, mindenekeelőtt az ékírással. Ők is főleg az USA-ban és Izraelben dolgoznak – Európában nagyon kevesen vannak. Az Egyesült Államokban a Society of Biblical Literature éves kongresszusain találkoznak a Biblical Law Group tagjai, Európában 1991-ben alakítottuk meg az ókori keleti és bibliai jogtörténet szakmai csoportját (Fachgruppe für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte), az ékírással foglalkozó szakértői, továbbá a bibliatudósok együttműködését, amely szintén évente ülésezik. Ennek szellemi atyja, a müncheni Ószövetség-tudós, Eckhart Otto adja ki új évkönyvünket, a *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*t. Tudomásom szerint ez az egyetlen erre a területre szakosodott folyóirat. Persze tudjuk, hogy tipikus „orchidea-szakról” van szó, amely például nem számíthat pénzügyi támogatásra. Ám a szakterületen belül élénk élet folyik.

Az utóbbi két évben két kérdésről folyt parázs vita: az ókori Kelet ún. törvénykönyveinek funkciójáról, illetve arról, létezett-e az ókori Keleten egyfajta „common law”. Röviden ismertetném e vitákat, egyben felhasználom az alkalmat, hogy az ókori keleti jogról is általános tájékoztatást adjak.

### Léteztek-e az ókori Keleten „törvénykönyvek”?

Első kérdésünk tehát az, hogy mi volt a funkciója azoknak a tiszteletet keltő, nagyszabású jogszabály-gyűjteményeknek, amelyeket az ókori Keletről ismerünk. A legismertebb a Codex Hammurabi a Kr. e. 18. századi Babilonból. Ezt a több mint két méter magas fekete diorit-oszlopot ma a Louvre-ban csodálhatjuk meg. Am vannak elődei Mezopotámiában már a Kr. e. 2. évezred végétől: Urnammus törvényei, Lipit-Estar (Lipit-Istar), illetve Esnunna (Eshnunna) törvényei. Más gyűjtemények későbbiek, mint a közép-asszír törvények és az újbabilóniai törvénytöredék. Ezek mind a Két folyó földjéről valók. Egy kiágazást képviselnek a hettita törvények Kis-Azsiában. Az ilyen törvények számát még nagyobbra tehetjük – de a régészet véletlenjeitől függ, mi kerül elő. Mire szolgáltak ezek a gondosan szerkesztett, előszavukban és epilógusukban szinte költői törvénytöredékek?

Három komolyabb feltételezés ütközik össze. Az első szerint e törvénykönyvek éppen olyan, *magatartást előíró* (preskriptív) jogforrások, mint a római jog vagy az újkori kodifikációk. Azonban éppen Mezopotámiából vannak a törvénykönyveken kívül más információforrásaink is. Írásos szerződések és peres iratok ezrei vannak birtokunkban, de egyetlen bírói döntés sem hivatkozik valamelyik törvénykönyvre. Ez annál meglepőbb, mert viszont idéznek egyes királyi rendelkezéseket. Ez tehát megingatja a kodifikált törvényhozás hipotézisét.

Érthető a szögesen ellentétes feltételezés. Ez például a Codex Hammurabiban, amely mint egy nagy emlékoszlop Babilon fő-

templomában állt, nem lát mást, mint a *királyi propaganda* eszközt. Ugyanaz volt a feladata, mint a király győzelmeit hirdető nagy feliratoké. Valóban, e törvénykönyvek bevezetésének és zárásának stílusa és tárgya közel áll az ilyen feliratokéhoz. Ahogy a feliratok a királyt mint hőst ünneplik, a törvénykönyvek ugyanazt a királyt a jog és igazságosság megvalósítójaként dicsérik. De ennek a hipotézisnek is van egy gyenge oldala. Egyértelmű, hogy nem mindegyik törvénykönyvnek volt bevezető és záró fejezete. Sőt azok közül is, amelyek rendelkeztek ilyen részekkel, maradtak fenn olyan agyagtáblák, amelyeken csak a jogi közép-ső rész szerepel. Azaz a királyi propagandán kívül más célra is kellett hogy használják ezeket a szövegeket.

Itt nyílik tér egy harmadik feltételezésnek. Eszerint a törvénygyűjtemények *leíró* szövegek a „táblák házában” folyó *képzés* számára. Itt folyt ugyanis a szellemi elit felkészítése. Maga a bíraskodás teljes egészében a szokásjogon és a korábbi, példaként szolgáló ítéleteken alapult. Azonban oktatási célból összegyűjtötték a jogi döntéseket és nagy műgonddal általánosabb formákba öntötték tartalmukat, méghozzá úgy, ahogy az a jósjelek és értelmezésük esetében is történt. Ezekből a fiktív esetekből logikai úton megtanulható volt a jó döntés művészete. A tényleges bírakra – akik a törzs vénei, hivatalnokok, királyok voltak, s szokásosan nem is kaptak képzést a táblák házában – ezek a gyakran jól ismert *jogi tan-szövegek* csak közvetett befolyást gyakoroltak, méghozzá a tudósok tanácsadói vagy szakértői tevékenységén keresztül.

Ezzel a harmadik feltételezéssel lehet leginkább egyetérteni. Másodlagosan felhasználhatták a meglévő, tisztán „akadémikus” jogi gyűjteményeket a királyi propagandában tölteléként. Egyébként ezt lényegében csak az óbabiloni időről mondhatjuk. Azt, hogy a későbbiekben a bírói ítéletek a régi törvénykönyvek megoldásaival összhangban voltak, a fent mondott közvetett hatással magyarázhatjuk.

*Izraelben* – némi időeltolással – hasonló fejlődéssel kell számolnunk. Itt is a szokásjogot alkalmazták a gyakorlatban. Minden amelletttől szól, hogy a Mózes öt könyvében megőrződött legrégebbi törvény-kodifikálás, az ún. Szövetség könyve (Kiv 20,22–23,33) eredetileg szintén jogtudományi oktatási szöveg volt, amely – úgy, mint Mezopotámiában is – az ítélkezést legfőbb áttételesen befolyásolta.

Később azonban más irányba fordult a fejlődés, annak megfelelően, hogy Izrael a szomszédjaitól eltérően válaszolta meg azt a kérdést, hogy kinek a tekintélyéből származik a jog voltaképpeni *érvénye*.

Vessünk egy tekintetet a termékeny félhold országaira! A jog ereje mindegyikben végső soron isteni akaraton alapult. De különböző módon. A klasszikus Egyiptomban az istenség a királyban testesül meg. Akarata alkotja a jogot, amely ezért mindig *isteni jog*. Mindig újonnan és mindig teljességében a király sze-

mélyében van jelen. Ez az oka annak, hogy Egyiptomban nem keletkeztek időtálló törvénygyűjtemények, mint például Mezopotámiában. Mezopotámiában ugyanis a király nem isten. Őt az istenség állítja erre a helyre, és az istenektől kapja a megbízást a jogalkotásra. A jog így legfeljebb *királyi jog*, még ha az istenek szankcionálják is. A jog tehát „világi” dolog, s ez teszi lehetővé a törvénygyűjtemények megalkotását, és – másodlagosan – a király nevében való közzétételét.

Hasonló lehetett a helyzet Izraelben Dávid és a babiloni fogás között, azaz Izrael voltaképpen *állami korszakában* (kb. Kr. e. 1000–600). Hogy ekkor legalább Jeruzsálemben királyi jogalkotás folyt, Izajás 10,1 tanúsítja:

### **Jaj azoknak, akik gonosz törvényt hoznak és akik sanyargató rendeleteket írnak!**

Ám itt konkrét esetre vonatkozó királyi rendeletekről is lehet szó. Nem mondhatjuk, hogy ezeket valamikor is egy magatartásokat előíró törvénykönyvbe foglalták volna. Ilyesmí a Pentateuchus törvényei között nem található. Utóbbi törvények érvényessége ugyanis máshonnan ered, nem a királyi udvarból. A Tórában elmondott történet szerint mindet Isten hirdette ki a Sinai hegyen, népe megalapításának pillanatában. A Sinai az isteni törvényhozás helye. Ebben fejeződik ki, hogy Izrael összes törvénye – az állami szervek kihagyásával – *közvetlenül Isten-alkotta jog*.

A törvények elhelyezése ebben az elbeszélésben természetesen irodalmi és másodlagos. Mózes öt könyvében belül a Sinai-történetbe gyakran csak lazán beiktatott törvénygyűjtemények eredetileg önállóak voltak. De már ebben a létszakaszukban is mindet, így vagy úgy, de isteni jognak tekintették. A királyok korának végén, amikor a régi, becses rendszer egyre inkább gazdasági és társadalmi káoszba süllyedt, a jognak nyilvánvalóan új, nem az államtól származó megalapozásra volt szüksége. Ezzel a papok szolgáltak Jeruzsálemben, akik az értelmiségi elit nagyobb részét adták. Az általuk írásban alkalmazott és továbbfejlesztett jog érvényességét, az állami szervek megkerülésével, közvetlenül az isteni akarattól vezették le. Jeruzsálem utolsó nagy királyainak egyike, Jozija Júda királya, a 7. század végén a jog közvetlen isteni természetét állami alapelvvé emelte. Erre még visszatérek.

Az önálló államiság összeomlása után, vagyis a babiloni fogás idején, a perzsa birodalomban és a hellenisztikus uralom alatt, a jog közvetlen isteni eredetének már meglévő elve adott lehetőséget arra, hogy a zsidó nép a nagyobb uralmi rendszerek keretén belül megőrizze saját, jogilag is kidolgozott azonosságát.

Valamikor ebben a korszakban egyesítették Mózes öt könyvében a meglévő három legfontosabb törvénygyűjteményt: a már említett Szövetség könyvét, a Szentség törvényét (Lev 17–26) és

a Másodtörvénykönyv (MTörv 5–28) törvényeit. Itt vannak ezek máig, minden tartalmi széttartásuk ellenére békés egymásmellettségben, mint Izrael *egy* Tórája, és csakis értelmezéssel hozhatók közös nevezőre. Egy ma kedvelt elmélet szerint akkor került sor erre az irodalmi-jogi nagy tetre, amikor a perzsa birodalmi kormányzat a jeruzsálemi templom közösségétől azt kérte cserébe bizonyos politikai fél-szabadságok nyújtásáért, hogy a zsidóknak saját jogrendjük legyen, amelyet aztán egy ún. „birodalmi szentesítés” útján Júda tartomány perzsa királyi jogaként hirdethettek ki.

Hogy így volt-e vagy sem, vagy ez alkalommal a már meglévő Pentateuchust vették elő a fiókból, hogy a perzsa elismerés alapja legyen – mindegy. Mindenesetre a Tóranak ettől kezdve van kánoni érvénye. Viszont azt már nem könnyű megmondani, hogy a Pentateuchusban egyesített jognak mi volt a pontos funkciója a következő időkben, például *Jézus idejében*. Feltehető, hogy a Tóra a zsidó közösség számára magatartás-előíró, isteni alapítású jogként működött. S ebben van valami. De a kodifikált bibliai jog mellett a szokásjognak is folyamatosan érvényesülnie kellett – amely viszont tartalmát tekintve nem mindenben egyezett a Tórával, sőt önállóan fejlődött tovább. Ez volt a *voltaképpeni* hatályos jog. A qumrani szövegek ezt most új és meggyőző módon alátámasztják. Ezt a ténylegesen alkalmazott jogot nem úgy fogták föl, mint a Tóra egyszerű értelmezését. Farizeusi változatát a Kr. u. 3. században a *Misná*ban gyűjtötték össze és rendszerezték. Csak az azt követő századokban törekedtek arra, hogy a Talmudimban és a Midrásokban foglaltakat átfogóan visszavezzék a bibliai jogra.

A törvénygyűjtemények használata tehát fölöttébb bonyolult kérdés! Különösen a bibliai jog vonatkozásában vannak nyitott kérdések. Mennyiben tekinthetjük a leíró jogtudomány termékének? Mennyiben lehetett még a Tóra megszerkesztése előtt legalább időnként mégis magatartást előíró? Milyen mértékben voltak e törvények utópisztikus tervek, amelyek a valóban alkalmazott jog számára csak végső mértéket és célokat adtak? Mennyiben lehetett a Tóra a kanonizálása utáni időben időnként csupán egy nyelvi megalkodás szimbóluma annak, hogy Izrael joga mögött, minden világi mesterkedés felszíne alatt, végső soron Isten akarata áll?

### Létezett az ókori Keleten egy „common law”?

A kodifikált jog és az élő, fejlődő szokásjog mindig meglévő egymásmellettsége az ókori Kelet jogáról való vitáknak egy másik fontos kérdéséhez vezet, amelyet azonban rövidebben ismeretünk. Ezt újabban Raymond Westbrook, a baltimore-i John Hopkins University professzora vetette fel. A kérdés a következő: az akkori jog általunk természetesen csak nagyon töredéke-

sen ismert tanúi vajon nem csábítanak-e arra, hogy egy *fejlődés-történeti szemlélet* lépve szőjére ragadjunk, jöllehet a valóságban az egész ókori Keleten *egyetlen, viszonylag mozdulatlan, szinte állandó jogi világ* létezett. Ezt a nagyon szilárd szokásjog határozta meg – amelyet természetesen nem rekonstruálhatunk teljes egészében. Csak a hellenizmus törte fel és tette mozgékonyvá ezt a zárt jogrendet. A Bibliában is legföljebb a kései törvényeknél beszélhetünk jogfejlődésről. A Szövetség könyvének legalább a régebbi részei még teljesen a régi Kelet közös jogi világához tartoztak, s ebből kiindulva értelmezhetők.

Ennek az elméletnek egyértelmű következményei vannak az egyes törvények értelmezésében. Mivel minden fennmaradt tanúnk ugyanazon jogi világ töredéke, egy adott szöveg értelmezéséhez és kiegészítéséhez bátran nyúlhatunk ugyanazon tárgy más szabályozásához, még ha az földrajzilag és időben nagyon távoli is. Így jár el Westbrook, s ezért bizonyos bibliai törvényekről alkotott véleménye nagyon is eltér más tudósokétól. Ezzel persze az ókori Kelet jog-tanúinak periodizálása is alapvetően megkérdőjeleződik.

Nem csoda, hogy erről, főleg az Egyesült Államokban, heves vita folyt. A két fél nézeteit egy kötet tartalmazza, amelyet Bernard M. Lewinson, a már említett Biblical Law Group elnöke 1994-ben adott ki. Westbrook lényegében egyedül maradt, noha kollégái egyes konkrét értelmezéseit üdvözlük is. A mezopotámiai és még inkább a hettita törvényekben kimutatható a jogfejlődés. A szokásjogban egyébként is számos területi sajátossággal és történelmi fejlődéssel kell számolni. A Biblia legtöbb törvénygyűjteménye vonatkozásában, amelyek csak a Kr. e. 1. század második felében jöttek létre, ezt Westbrook sosem tette kérdéssé.

Bármennyire is összefüggnek a Biblia jogi szövegei a tágabban vett ókori keleti joggal, megvannak a sajátosságaik, és saját történelmük van. Nem szabad ezeket egy lustán megálmódott ókori keleti „common law” töredékes maradványaivá lefokoznunk. Megéri, ha saját értékükön kezeljük őket.

Amikor a biblikus jog részletesebb vizsgálatára térek át, természetesen korlátoznom kell magam. Csak pillanatfelvételeket nyújthatok. A deuteronomikus törvényeket ragadom ki, mert ezzel foglalkoztam legtöbbet. De itt sem az egyes rendelkezéseket elemzem. Inkább három általánosabb szempontból tárgyalom a bibliai jogot: a jog mint az istenséggel kötött szerződés, jog mint az állam kritikája, illetve a jog és az ethosz elválaszthatatlansága.

### A jog mint az istenséggel kötött szerződés

A Deuteronomium, Mózes ötödik könyve elbeszéli Mózes utolsó napját. Negyvenévi vándorlás után a pusztában, mielőtt Izrael kelet felől átlépne a Jordánon és bevonulna az ígért földjére, Mózesnek meg kell halnia. Műve folytatására Isten utasítása

szerint Józsuét jelöli ki. Ezt nyilvánvalóan csak úgy tehetta meg, hogy erre az alkalomra Izrael egész jogi felépítését újra életre kelti. Ez pedig egy „szövetségre” – mondjuk ki bátran, *Izraelnek a Sinai hegyen Istennel kötött szerződésére* nyúlik vissza. Egy szerződéskötési ceremónia keretében idézik fel újból a régi, azonosság-alapító jogviszonyt. Az ún. deuteronomikus törvények, Mózes ötödik könyvének 5–28. fejezetei, vagyis a könyv fő része maga a szerződési okirat. Ahol tehát mi egy törvénykönyvre számítanánk, már csak az elbeszélés összefüggései alapján is egy szerződési okiratot találunk, két szokatlan fél között: egyfelől a nép, másfelől az istenség között.

Valójában a Biblia szerkesztői itt természetesen kihasználták a Mózes utolsó napja által nyújtott alkalmat arra, hogy egy már régebben meglévő törvénygyűjteményt az elbeszélés keretébe illesszenek. A Sinain történetek leírásakor pedig, a Kivonulás könyve 19–24-be egy másik törvénygyűjteményt helyeztek, a még régebbi ún. Szövetség könyvét. A két gyűjtemény más-más korból származik, és nagyon is különböző, mégis a Pentateuchus szerkezetében ama szövetség azonos értékű okmányainak szerepét kapták, melyet a Józsuének történő hatalomátadásakor Izrael és az ő Istene újból megerősített.

Közelebről nézve azonban nemcsak a jogi szabályokban, hanem a koncepcióban is különbségek mutatkoznak. A Szövetség könyve a Sinai történetében csupán az elbeszélés környezete folytán tekinthető a szövetség dokumentumának. Maga a szöveg egy törvénygyűjtemény, még ha a végső szerkesztés már Izrael Istene által adott törvényként mutatja is be. Ezzel szemben a Deuteronomiumot belsőleg is *szövetségi okmánnyá* emelték föl. Ezt mutatja a felépítése, a nyelvezete. A jog mint közvetlenül isteni jog érvényének egy szerződésre való visszavezetését tehát a Deuteronomium előtörténetében kell keresnünk.

A Deuteronomium nyelve, stílusa és motívumai közeli rokonságban állnak az ókori Kelet diplomáciai levelezésének és nemzetközi szerződési jogának nyelvével, stílusával és motívumaival. A deuteronomikus törvény felépítésében ugyanazokkal a struktúrákkal találkozunk, mint amelyeket a nagykirályok és a körülöttük keringő bolygókhoz hasonló szatellit-királyok közti *hűbéri szerződésekből* ismerünk. A szöveg a szerződés keletkezéstörténetével kezdődik, ezt követik az alapvető nyilatkozatok, majd az egyes rendelkezések. A szöveget az áldások és átkok zárják. Ezzel az építkezéssel a Deuteronomiumban a *dinasztikus hűségeskü* tipikus motívumai vegyülnek, mindenekelőtt a legfőbb úrnak való kizárólagos hűség fogadalma, és a súlyos átokkal fenyegetés a hűtlenség esetére. A hűbéri szerződés és a dinasztikus hűségeskü történelmileg szorosan összefügg. A Deuteronomiumban olyan koncepcióba illesztik, hogy Izrael Istene a legfőbb úr, és hűbérese az egész nép. Itt tehát nyilvánvalóan az akkori nemzetközi jog egy koncepcióját vitték át a közönség istenhez való viszonyára.

Legalább a Deuteronomium kifejezett hűségeskü-elemeit pontosan *datálhatjuk*. Ugyanis mind a 13., mind a 28. fejezetben bizonyítható a közvetlen irodalmi függés egy legmagasabb rangú új-asszír dokumentumtól, amelyet 1955-ben Kalhu asszír város Nabu-templomában ástak ki. Ez Kr. e. 672-ből származik. Egy rendkívüli terjedelmű hűségesküszövegről van szó, amellyel Asarhaddon nagykirály halála esetére fia, Asszurbanipál javára eskette föl a vazallus királyokat. Ez a szertartás nagy esemény kellett hogy legyen az egész birodalom számára. Manasse, Júda akkori királya is Asarhaddon vazallusa volt. Neki is le kellett tennie ezt az esküt. A dokumentum megvolt Jeruzsálemben is, sőt azt talán nyilvános ceremóniával be is mutatták ott. Ez és az alávetés hasonló szövegei nyílt seb voltak a judai nemzeti tudatban.

Fél évszázaddal később hirtelen összeomlott az asszír birodalom. 612-ben lerombolták a fővárost, Ninivét, s azután már csak a zsákmányt osztották föl. Ebben az időben Júda is, Jozija király alatt, függetlenségre törekedett. A Királyok második könyvéből tudjuk, hogy Kr. e. 622-ben a jeruzsálemi Templomban egy régi okmányt találtak, és hogy Jozija ennek az okmánynak az alapján a nyilvánosság előtt ünnepélyesen hűségesküt tett Izrael Istenének. Ez alkalommal az egész nép csatlakozott hozzá.

Ha ennek az eseménynek vallási felhangjait figyelmen kívül hagyjuk, akár Júda állam ünnepélyes *függetlenségi nyilatkozatáról* is beszélhetnénk Asszur ellen. Majdnem minden kutató egyetért abban, hogy az okmány – lehetséges, hogy a csupán így beállított – „megtalálása” a jelenlegi deuteronomikus törvény korai elődje volt. Minden amellet szól, hogy ezt mint hűségesküt – tudatosan szembeállítva az Asszur királyának szóló hűségesküvel – nem egy emberi legfelsőbb úrnak, hanem az egyetlen Istennek tett hűségesküként gondolták el. Vagy egy hamarosan bekövetkező átdolgozással emelték a fenti koncepcióba. Az asszír hűségeskü irodalmi-jogi tükörképeként ezt azonnal kifejezte. S ennek nagy tudásszociológiai jelentősége van. Az akkori Júdában a szerződések és hűségeskük az asszír tapasztalatok nyomán egy fejlettebb kultúra jelének számítottak. Viszont ha most az újra elnyert függetlenség átélését ebbe a formába öltöztették, az bizonyos mértékig az érvényesség/hatályosság jegyét is magán viselte.

Mindez megmagyarázhatja, miért fogta fel Izrael a jogot alapvetően Istennel kötött szerződésként, sőt, miért volt a „Szövetség” fogalmának akkora jelentősége Izrael hitében és később a kereszténységben is. Az évszázadnál is hosszabb szerencsétlenség és rabság miatt hitelét veszített királyság nem is tudta volna abban a zavaros korszakban a jog érvényét az államból kiindulva megalapozni. A vallásba átemelt szerződési modellben azonban Isten, mint a legfőbb úr, képes volt erre.

Itt abba kell hagynom, bár még sok kívánczogna a témához – főleg mert az Istenhez való ilyen viszony és a jognak ez a megalapozása szükségessé tenné egy sor teológiai kérdés megoldását. A következő téma közvetlenül kapcsolódik ehhez.

## A jog mint az állam bírálata

Hamar megmutatkozott ugyanis, hogy Jozija függetlenségi nyilatkozatának nem sok idő adatott. Asszur ugyan összeomlott, de a palesztin területen azonnal az egyiptomi fáraó, majd a babiloni II. Nebukadnezár lépett a helyébe. Ellene felkelés tört ki, amelynek eredménye Jeruzsálem lerombolása, Júda szétverése és egy több hullámban véghezvitt deportálás volt Babilonba, amely főleg a felső rétegeket érintette. Am itt, a *babiloni fogságban* nem egy lopakodó identitásvesztés következett be, hanem éppen Izrael talán leginkább gyümölcsöző öntudatra ébredése. Itt keletkezett a Biblia, amelyet ismerünk. A Biblia száműzött irodalom. Itt született meg a zsidóság. A deuteronomikus törvény is új arcot nyert itt. A következőkben ennek az *államhoz mint társadalmi jelenséghez való hozzáállása* és vitája érdekel minket.

Mióta Izrael állam volt, egyre hanyatlott. Végül az állam megszűnt. A száműzöttek a királyokat, az államiság képviselőit okolták a katasztrófáért. Nem mintha mind rossz királyok lettek volna. Az ugyanebből a szerzői körből származó deuteronomikus történetírás ismer pozitív királyokat, reformereket, hívó embereket. Nem ők, hanem az „*állam*” mint olyan, *mint intézmény* volt strukturálisan gyenge. Hogy lehet, ha egyszer ismét lesz önálló Izrael, az intézmény gyenge pontjait kikerülni és gyógyítani? Erről gondolkodtak most távol a hazától.

Ennek a töprengésnek köszönhető a ma a deuteronomikus törvénybe iktatott *alkotmánytervezet*, amely az államhatalmi ágak elválasztásán és a *hatalommegosztáson* alapul. Ennek még nem tudtak nevet adni – de ténylegesen ott van. A helyi bíraskodás és a központi jeruzsálemi bíróság már részben meglévő szabályaiból indultak ki, és újabb paragrafusokat fűztek hozzájuk. Így jött létre a hivatalok rendje Izrael közössége számára. Ez ma a Deuteronomium 16,18–18,22 szerint a következőképp épül fel: *A bíróságokról* szóló részt a *királyról* szóló törvény követi, majd a *papokról* szóló, végül egy törvény a *profétákról*. Hiányolható a legfőbb hadvezetést szabályozó törvény. De ez azzal függ össze, hogy a fegyverbe hívás intézményével számoltak, amely csak már a háború esetén alakítja meg a hadvezetést. Tehát valódi alkotmánytervezetről beszélhetünk, amely a közösség minden csúcsszervét tárgyalja és rendszerbe helyezi.

Ez egy állami alkotmánytervezet. De egy döntő helyen magát az állam szükségességét is megkérdőjelezi. Ez a hely a *királyról szóló törvény*. Az akkori világban csak akkor létezett kétségtelenül egy „*állam*”, ha király is volt. Izrael a királyság előtti időben főhatalom nélküli, részekre oszló törzsi társadalom volt, olyasmi, mint a nemrég még Afrikában található nem-állami jellegű nagytársadalmak. Az volt az ismertetőjegye, hogy nem volt királya. A királyról szóló törvénytől függ tehát, hogy a deuteronomikus hivatali törvényekben egyáltalán államról van-e szó. A törvény így kezdődik:

*Ha majd bemegy arra a földre, amelyet neked az Úr, a te Istened adni fog, s laksz rajta, s azt mondod: 'Királyt állítok magam fölé, mint ahogy körös-körül minden nemzetnek van', akkor királyt tehetsz magad fölé. (MTörv 17,14–15)*

Egy ilyen indítás azonban azt jelenti, hogy nem az állam Izrael egyetlen lehetséges létformája, bevezetése inkább *engedmény*. A hatalmi ágak megosztását az államon belül csak arra az egyáltalán nem szükségszerű esetre dolgozták ki, ha Izrael mégis az állami létformát akarná.

A Másodtörvénykönyvben tárgyalt hatalmi ágak közül talán a *próféták* „hivatala” a leginkább meglepő számunkra. A mi klasszikus hatalommegosztásunk három hatalmi ágat ismer: a törvényhozást, a végrehajtó hatalmat és a bíraskodást. A Deuteronomium tervezetében ehhez járul még a kultusz csúcsszerve, a papság. Az én talán merész állításom szerint a próféta a *törvényhozás* feladatát látja el. Mert ha a mai parlamentek nagyon fontos költségvetési funkciójától eltekintünk, akkor az a feladata, hogy a kormány legfontosabb lépéseit engedélyezze, és hogy a hatályos jogot újabb törvényekkel vagy módosításokkal a mindenkori helyzethez igazítsa. Pontosan ez volt a deuteronomikus szervezetben a próféta feladata is, még ha nem is a nép választotta, hanem Isten hívta meg karizmát adva neki. A jogrendszer alapjai a Deuteronomium törvényeiben adva voltak. Az értelmezés és a továbbfejlesztés a próféták feladata volt. Mózes ezért állítja párhuzamba a prófétát saját magával: ahogy Mózes a Sinain Isten akaratát megtudta, úgy kell azt mindig újra a prófétáknak is megértenie. (MTörv 18,16–18)

De forduljunk a hatalommegosztás felé! Az ókori Kelet államaiban, de még a hellenisztikus államokban is, minden hatalom forrása a király volt. Ha meg is különböztették a hivatalokat, azok mind a király alatt, és nem mellette álltak. A király maradt a legfőbb képviselő, a legfőbb hadvezér, a legfőbb bíró és a főpap, valamint az igazgatási apparátus csúcsa. A Deuteronomium hivatalokról rendelkező törvénye azonban a joggal *azelőtt* foglalkozik, mielőtt a király tisztségére térne, a központi bíróságon pedig csak papok és bírák lépnek fel, de nem a király. A helyi bírakat a nép választja, nem a király nevezi ki. A központi bíróság ítéleteinek végső alapja a Deuteronomium, nem a király szava. A király nem szerepel a papokról szóló törvényben sem. A „szent” a papok területe, s ehhez még a bíraskodás egy része társul. A prófétát Isten választja ki, emberi intézmény ebbe nem szól bele. Szándékos egymásmellettiséget látunk, nem hierarchikus függések rendjét.

A felfogásunk szerinti hatalommegosztáshoz azonban nem elég a szervek kölcsönös függetlensége. Hatásköreiket egy *előzőleg létező alkotmánytörvénynek* kell megállapítania. Így van ez a Deuteronomiumban, amely maga a mindent megelőző alkotmány, s amely a hatalmi ágakat felállítja és korlátozza. Mind-

egyik törvény, amely a tisztségeket szabályozza, állandóan utal a Tórára mint a hivatali cselekvés mércéjére.

A legtisztabban a királyról szóló törvényben mutatkozik meg ez, amely a király megválasztása és beiktatása szabályai után két rendelkezés-csoportot tartalmaz. Az egyik az udvar pompáját és a hatalom gyakorlását korlátozza, a másik a királynak a Tórával szembeni kötelezettségeit fekteti le. A királynak birtokolnia kell a Tóra egy másolatát, és naponta olvasnia kell. Így inkább egy minta-izraelita áll előttünk, mintsem az államszervezet irányítója. Szinte a mai európai monarchiákat idézi ez, a már csupán reprezentatív királyokkal és királynőikkel.

Nem tudnám megmondani, hogy ez az alkotmánytervezet a zsidó nép történetében valaha hatályos és alkalmazott joggá vált-e. Abban az időben *Utópia* maradt. S az „Utópia” szó vezet minket a most tárgyalandó utolsó ponthoz: a jog és ethosz közötti szándékosan elmosódó átmenet kérdéséhez.

### Az erkölcsbe olvadó jog

A deuteronomikus törvényen talán nem sokkal Platón Politeiaja előtt végezték az utolsó simításokat. A Kr. e. 4. században keletkezett, és a Nyugat számára az utópisztikus gondolkodás kezdetének számít. Nekem úgy tűnik, a deuteronomikus törvény végső formájában már maga is egy utópia. Törvénykönyv formáját öltötte, de amikor keletkezett, nem létezett Izrael, ahol hatályosulhatott volna. Egy jövőendő, boldog Izrael tervét rajzolja föl, ahol szegénység sincs többé.

Abból kell kiindulnunk, hogy az ókori Keleten az *igazságosságot* a szegénység leküzdése felől közelítették meg. A király voltaképpeni feladata – békeidőben – a napi bíraskodás. És a királyi igazságszolgáltatást az „özvegyeknek és árváknak” nyújtott jogi segítségként határozzák meg. Az özvegyek és árvák mellett azok az idegenből jött munkások alkotják azt a réteget, amely magától nem tud érvényesülni a társadalom hatalmi harcában. A királynak kell őket jogaikhoz juttatnia. Ha ezt teszi, igazságot tart fenn országában. A Biblia visszhangzik ettől az elképzeléstől. Ám a deuteronomikus törvény *újradefiniálja a szegénységet*.

A Deuteronomium lényegében agrárgazdaságot feltételez. Alapesetben körülbelül egyenlő nagyságú családi birtokok szolgálják a fennmaradást. Akiknek nincs a megélhetést biztosító földje, kiesik a rendszerből. Viszont vannak ilyenek. Például a papi családok, pontosabban Lévi egész törzse, amely kultikus okokból nem birtokolhat földet. Ők a Szentélyben felajánlott adományokból éltek. Ez nem jelentett problémát. Ezzel szemben fenyegetettek voltak a szétrombolódott családok, például a férj korai halála után a gyermekekkel visszamaradt özvegyek. A földbirtok visszahárult a férj törzsére, amelynek nem kellett az asszonyról és a gyermekekről gondoskodnia. Őket jelenti az

„özvegyek és árvák”. Vagy az idegeneket, akik napszámon éltek. Ezek a csoportok számítottak tehát „a szegényeknek”.

A Deuteronomium megszünteti ezt a minősítésüket. Sosem nevezi őket „szegénynek”. Sokkal inkább a nagy tiszteletben álló, de hasonlóan földnélküli levitákhoz számítja őket. Ahogy a levitáknak már jár egy saját jogú ellátás, úgy az idegeneknek, árváknak és özvegyeknek is felállítanak egy *intézményes ellátási rendszert*. Normális táplálásukra egyrészt a parasztok járulékat fizetnek, másrészt a földdel rendelkező családok kötelesek a szomszédságukból az árvákat, özvegyeket és idegeneket a nemzeti élet csúcspontjain, a három nagy zárandókat alkalomával felvenni ünneplő közösségükbe, és számukra az ünnep örömeiben, a lét nagy pillanataiban, teljes részvételt biztosítani. A Deuteronomium vonatkozó rendelkezéseinek szinte kultuszszabályozó jogi jellege van, s főleg az ünnepekről szóló törvényekben találhatók.

Ennek a konstrukciónak a célja csakis a szegénység intézményes eltávolítása lehet Izrael társadalmából. Akik másutt „szegények”, itt nem kell többé annak lenniük. Ez nem zárja ki a viszszerterő kríziseket, a paraszti gazdaságok tönkremenését rossz termés, akár rossz gazdálkodás miatt, vagy éppen háború következtében. Ilyenkor a fokozódó eladósodás helyenként *újabb „szegénységre”* vezet. A Deuteronomium nem csukja be a szemét ez előtt, hanem törvények sorozatával megy a társadalmi kép bármikor várható elsötétülése elébe. Ezek a törvények a kamatmentes kölcsönről, a napszámosok minden esti kifizetéséről, a záloghumánus kezeléséről, az adósrabszolgák elengedéséről szólnak a hetedik évben, s össze vannak kötve az új élet alapításának segítségével. Erre a mindenkori *szomszéd* köteles, s nem az állam. Nyilván nem is gondolják, hogy az állam képes lenne ilyen problémák megoldására.

S itt érünk el a számomra fontos ponthoz. Itt ugyanis a jog eléri a *határait*. A Deuteronomiumban azonban zökkenőmentesen megy át az erkölcsbe. A szegényekről szóló törvények nyelvezte egyszerre csak nagyvonalúbb, szónokibb, melegebb lesz. Hirtelen „*testvérről*” beszélnek. Izrael történetének ebben a korában lesz a nyelv része a testvér megszólítás, amely később a zsidó és a keresztény világban oly nagy karriert futott be. Igaz, hogy itt is, mint a jogban általában, szankciókkal dolgoznak. De ezeket nem a bíró szabja ki. Ehelyett az a fenyegetés áll, hogy Isten meghallja a szegény kiáltását, akin nem segítenek, és az istenség számára a keményszívű szomszéd nem más, mint halálra érdemes gonosztevő.

A Deuteronomium tehát olyan társadalmat vázol fel, amelyben semmi esetre sem létezhet szegénység, és amelyben mindenkinek egyenlően kell részesednie a boldogságban. Ebben a társadalomban eszményi jogi szabályozás van – de számolnak azzal, hogy a jog nem képes mindenre. Aggálytalanul szólal meg ezért a boldogság válságokkal fenyegetett peremén a jogban az irgal-

masság szólama is. Jogelméleti szempontból természetesen ez a gyenge pontja az ilyen jogi formába öltöztetett terveknek a társadalomról. Ettől lesznek utópiák. Mert ki parancsolhat szabadságot, ki rendelhet el irgalmasságot? Egy merész jogi gondolkodás, amely elutasítja, hogy világosan elhatárolódjon az erkölcstől.

Mindenesetre gyanúm szerint az alaposabb vizsgálat kimutatná, hogy *a jog bármiféle konstrukciója* így vagy úgy határaihoz érkezik ott, ahol a jog többé nem elegendő, és az igazságosság csak akkor marad fenn, ha az irgalmasság is csatlakozik a joghoz. Az a meglepő, hogy ez a felismerés a sokrétű és századokon átívelő ókori keleti jogtörténet vége felé ilyen világosan éppen *Izrael* egy utópisztikus tervezetében lép elő. S azóta felemelt mutatóujjként áll a Nyugat, sőt a mai globális társadalom törekvései mögött egy igazságosabb világért.

Nem is merülhet feledésbe. Hiszen itt vannak a zsidók és a keresztények, akiknek Szentírásában a Deuteronomium utópisztikus világelképzelése írva van. Ők maguk ismételten csődöt mondanak eme igény megvalósításában. De kitartanak mellette. És hogy egy a keresztények számára mértékadó ténnyel fejezzem be: az újszövetségi Szentírásban az Apostolok cselekedetei leírja a jeruzsálemi első keresztények közösségét. Megkövetelték, hogy teljesedjen a Deuteronomium terve. A Deuteronomium szóhasználatát visszahangozva ez áll írva az ősegyházról: „Nem is volt közöttük senki szűkölködő.” (ApCsel 4,34, MTörv 15,4)

Talán éppen egy ilyen mondat világít rá arra, hogy még ma is mennyire nekünk szólnak az Ószövetség jogi szövegei.

(*Sólyom László fordítása*)

## Asperger szindróma, a láthatatlan kórkép

Az életünkben a rendhez és rendtelenséghez való viszonyunk jellegzetes vonásunk, ugyanakkor dinamikusan változó lehet időben és tárgyat illetően egyaránt. Megmutatkozhat abban, hogy mennyire szeretjük tárgyainkat, időbeosztásunkat, kapcsolatunkat rendben tartani, vagy inkább az esetlegesség, rendszertelenség jellemzőbb életvitelünkre. Jelenthet rendet az életünkben a vallási előírások betartása, követése, vagy napi rutinunk kialakítása, másokkal való kapcsolatunk tisztázása, munkánk határidejének betartása, de minden apró cselekvésünket áthatják a társadalom által előírt vagy magunk által kialakított sajátos rendszereink, például a közlekedést, étkezést, öltözködést.

Manapság gyakran nevezzük a rendhez erősen ragaszkodó embereket „kockának”, és az autizmussal is – szinte sztereotipikusan – összekötjük ezt a vonást. Ma már talán a köztudatba került, hogy az autizmussal élők jellegzetesen ragaszkodnak a rendhez, rugalmatlanok, kényszeresek, ők a „rendkövetés” megtestesítői. De mi is áll valójában az autizmussal élők rendhez való ragaszkodásának hátterében? Hogyan függ ez össze a társas-kommunikációs nehézségeikkel, sajátos gondolkodási módjukkal, a külvilági ingerek atipikus érzékelésével? Abban bízom, hogy az autizmus pszichológiájának ismertetésével valamelyest választ kaphatunk ezekre. Előjáróban csak annyit, hogy az autizmussal élők számára a rendhez való ragaszkodás nem holmi hóbort, hanem komoly kapaszkodó az általuk sokszor megélt káoszban, amelyet elsősorban az okoz, hogy nehézséget jelent számukra a „dolgok mögé látni”.

Az autizmus spektrum zavar, ahogy nevéből is következtethetünk, egy roppant széles spektrumú, megjelenési formájában

nagyon változatos klinikai képet mutató állapot. Jelen írásban az autizmus spektrum zavar, talán mondhatjuk, „legláthatatlabb”, megbúvó formájával foglalkozom, a felnőttkorban megjelenő Asperger szindrómával.

Munkahelyemen – az Autizmus Alapítvány Ambulanciáján – egyre nagyobb számban találkozom olyan fiatal felnőttekkel, akiknek autizmusuk annak ellenére évtizedekig „láthatatlan” maradt, hogy egészen kisgyermekkorra visszavezethető problémákkal, nehézségekkel küzdenek. Gyakori forgatókönyv, hogy már óvodától, kisiskolától kezdve viszi a szülő gyermekét szakemberről-szakemberre, mert érzi, valami nincs rendben. Sok esetben a szakemberek sem tudnak magyarázatot, okot találni az eltérésekre, próbálják megnyugtatni a szülőt: „majd kinövi a gyerek a furcsaságait”, „azért nem beszél még, mert fiú”, máskor pedig éppen a szülőt okolják: „szeresse jobban ezt a gyereket”, „ne tessék már túl óvni” stb. (1994-ig az Asperger szindróma fogalma nem létezett, így az „enyhébb” autizmussal élő gyerekek egészen addig nem is kaphattak megfelelő diagnózist.) A valódi probléma felismerése nélkül nemcsak az érintett gyerekekben, hanem családjukban is egyre nő a feszültség, a megfelelő kezelés pedig elmarad. A gyerekek felnőnek, és mivel a hosszú évek alatt nem kapnak megfelelő terápiát, segítséget, gyakran komoly szociális, beilleszkedési zavarral, járulékos mentális betegségekkel lépnek a felnőttkorba.

Szerencsére ma már egyre erőteljesebben jelen van a köztudatban is az autizmus spektrum zavar fogalma. Számos film, önéletrajzi regény, érdekvédelmi szervezet, figyelmet felhívó rendezvény létezik, amelyek segítségével a ma felnőttként, ám diagnosztizálatlanul élő érintett emberek magukra tudnak ismerni, fel tudják fedezni és azonosítani nehézségeiket. Az említett forgatókönyv tehát általában azzal folytatódik, hogy a fiatal felnőtt vagy egyik családtagja kezébe kerül egy könyv, egy prospektus, vagy lesz egy olyan filmélmény, amely hatására felmerül a gyanú: talán az autizmus áll a nehézségek hátterében. Az autizmus irányába történő kivizsgálást a legtöbbször önkéntesen kéri a felnőtt páciensek, de gyakran mögöttük áll a család, hiszen ez a személy környezetét is jelentős mértékben érintő probléma. Míg kisgyermekkorban jellemzően az autizmus diagnózis trauma, krízis a család életében (hiszen még bizonytalan, hogy „mi lesz a gyerekből”), addig felnőttkorban megkönnyebbülést, „aha-élményt” jelent; sokszor a diagnózis által lesz kerek egész a páciens identitása, általa érzi úgy, hogy végre helyére kerül minden. Nemesgyszer igazi katarzisélmény a szembesülés a diagnózissal.

Pszichológusként, bármely területen is dolgozunk, elkerülhetetlen, hogy a gyakorlati munka során ne találkozzunk autizmussal élő felnőttekkel. A legfrissebb statisztikák szerint kb. minden századik ember érintett (Volkmar – Wiesner, 2013), és jelentős részük társuló pszichiátriai zavarral is küzd, tehát az egészség-

ügyi, pszichiátriai ellátásban is nagy százalékuk megjelenik. Az autizmus gyakorisága miatt „civilként” is egészen biztos, hogy ismerünk autizmussal élő embert. A statisztikára hivatkozva: ha például a Facebookon van 400 ismerősünk, 4 autizmussal élő ember biztosan van a barátaink között.

Az autizmussal élő embereknek éppolyan alapvető joguk kel-  
lene hogy legyen megkapni a specifikus ellátást, terápiát és szociális segítségüket, mint a vak embernek a fehér botot, azonban a diagnózis hiányában ez sokszor elmarad. Továbbá a diagnózis minél korábbi felismerése jó eséllyel megelőzheti a járulékos, komorbid zavarok (pl. szorongásos, hangulati, kényszeres zavarok) kialakulását. Sajnos már felnőtt több olyan generáció, amely gyermekkorában – a megfelelő tudás hiányában – azonosíthatatlan, láthatatlan maradt, ám továbbra is segítségre vár.

### **Az autizmus spektrum zavar (autism spectrum disorder, ASD) fogalma**

Az autizmus fejlődésneurológiai zavar, diagnózisának alapja a kommunikáció, a szociális interakciók, valamint a rugalmas viselkedésszervezés területein mutatózavar, a tipikustól minőségében eltérő fejlődési mintázat.

### **Az Asperger szindrómában megjelenő jellegzetes tünetek**

Az autizmus spektrum zavarok diagnózisának közös háttere az úgynevezett „autisztikus triász”, amely

- a reciprok kommunikáció;
- a reciprok szociális interakciók; valamint
- az érdeklődés, aktivitás és rugalmas viselkedésszervezés területén tapasztalható minőségi sérülést foglalja magában.

A sérülések megjelenési formája, viselkedéses megnyilvánulása egyénenként roppant változatos lehet. Asperger szindrómában is – az ép intellektuális képességek és a beszédkészség normál ütemű fejlődése mellett – természetesen mindhárom területen jelentkezik a minőségi eltérés, egyénenként eltérően, igen változatos formában.

#### *A kommunikáció*

A társalgás során hiányzik a párbeszédből a megszokott kölcsönösség fenntartása. Gyakran tapasztalható egyoldalú kommunikáció, a hallgató szükségleteinek a figyelmen kívül hagyása. Problémát jelenthet a beszédet csevegésre, kapcsolattartásra

használniuk. A másik személy felvetéseire nem vagy csak röviden reagálnak, azonban saját kedvenc témájukban akár mennyit képesek beszélni anélkül, hogy tekintettel lennének a beszélgető partner érdeklődésére, figyelmére (Jásper – Kanizsai-Nagy, 2011). A beszéd gyakran zavaros és körülményes, a hangsúly és az intonáció sokszor furcsa és mesterkéltné. Máskor úgy tűnhet, mintha az illető felolvasna egy szöveget: mechanikus intonáció figyelhető meg. Jellemző továbbá a metakommunikáció hiányossága: a szemkontaktus használata gyakran következtelen, az interakciók finomabb szabályozásában sérült. Időnként túlzásba vitt, merev szemkontaktus figyelhető meg, amely néha fenyegetőnek tűnhet, (gyakran félreértésre ad okot, például szexuális zaklatásként interpretálható; különösen a felnőttek esetében adódhatnak ilyen félreértések a diagnózis ismeretének hiányában [Ghaziuddin, 2005]). A beszédet kísérő gesztusok olykor szegényesek, máskor túlzók lehetnek, a mimika szintén gyakran szegényes, valamint hiányozhat a kommunikációs partner felé való irányítása. Ugyancsak nehézséget okozhat a többi ember arckifejezésének és gesztusainak helyes értelmezése is (Jásper – Kanizsai-Nagy, 2011). Nincs beszédfejlődési megkésettség, azonban a beszédet formailag kifogástalanul használó személyek esetében is súlyos nehézségek tapasztalhatók a beszédértésben és -használatban, elsősorban a nyelv szociális aspektusainak (pragmatika) vonatkozásában (pl. szó szerinti értelmezés).

#### *A kölcsönös szociális interakciók*

Asperger szindrómában sérül az interakciók kölcsönösségének készsége, hiányozhat a flexibilitás és a spontaneitás. Természetesen képesek kapcsolatokat kiépítésére, de azok jellegzetesen eltérnek a tipikus kapcsolatoktól (Ghaziuddin, 2005). Problémát jelent az íratlan szociális szabályok, szokások felismerése és betartása. Jellemző még a már megtanult szabályok túlságosan merev, rugalmatlan alkalmazása. Megjelenésük és viselkedésük gyakran furcsa, különc. A gyerekek és serdülők kis professzorok benyomását kelthetik (Ghaziuddin, 2005). Alapvető fontosságú tünet az élménymegosztás sérülése: örömeiket, bánatukat, a velük történt eseményeket spontán módon kevéssé osztják meg. Hiányzik a másik ember figyelmének felhívására irányuló mutató (Baron-Cohen, 1989). Vigasztalást kevéssé keresnek, és ők maguk sem nyújtanak. Nehézséget jelent mások gondolatainak, érzéseinek, szándékainak megértése, kiszámítása, és ebből adódóan az azokhoz való alkalmazkodás (Jásper – Kanizsai-Nagy, 2011). Fontos hangsúlyozni, hogy ezek a készségek felnőttkorra sokat javulhatnak, az Asperger szindrómások jelentős része kompenzatórikusan képes elsajátítani mindezeket!

*Az érdeklődés, aktivitás, rugalmas viselkedésszervezés*

Autizmus spektrum zavarral élő embereknél gyakran találkozhatunk merev, rugalmatlan viselkedésekkel, tevékenységekkel vagy gondolkodással. A sajátos érdeklődés, rigid, ritualisztikus viselkedés fontos vonása az Asperger szindrómának is: bizonyos témák erőteljesen lekötik érdeklődésüket. Például a személy mutathat extrém érdeklődést az időjárás, a csillagászat, a dinoszauruszok, a térképek stb. iránt. Időnként nagyon hosszú ideig fennmaradhat egy érdeklődési kör. Gyakran tapasztalható – az információszerzés egyszerű módja miatt – az internetezéssel töltött idő fokozott megnövekedése. Néhány esetben az érdeklődés tárgya idővel megváltozik. Gyakori, hogy ragaszkodnak bizonyos nem funkcionális rutinokhoz, szokásokhoz, és amennyiben ezekben gátolják őket, komoly feszültséget élnek át. A rutinokhoz, a már kialakított rendhez való ragaszkodás oka sokszor a mentalizációs nehézségek talaján alakul ki: mivel a környezet megjósolhatatlan, a külső kapaszkodók – például fix időpontok, helyszínek – nyújtanak fogódzót a szociális világban gyengén látók számára. (Pl. egy 21 éves mérnökhallgató nem nyitott ajtót pár percet késő vendégeinek, a meglepetéseket előre szeretne tudni.) Megjelenhetnek sztereotip mozgások (pl. kezek repkedő mozgása, finom ujjmanírok), ám ezek felnőtkorra általában mérséklődnek (Jáspér – Kanizsai-Nagy, 2011).

*A triáson kívüli jellegzetes tünetek*

Autizmussal élő emberek körében – és így Asperger szindrómában is – gyakran megjelenik a szokatlan szenzoros érzékenység különböző formája. Szenzoros túlérzékenység miatt egészen hétköznapi ingereket is különösen zavarónak, akár fájdalmasnak érezhetnek. Az ingerek bármely modalitásra kiterjedhetnek: zajok (pl. köhögés, telefon hangja), bizonyos látványok (pl. szemüveg, márkajelzés), egyes anyagok tapintása, ízelelése. Csökkent szenzoros érzékenység is megjelenhet, pl. magas fájdalomküszöb. Emellett fokozott szenzoros ingerkeresés is előfordulhat (pl. tárgyak tapogatása, szájba vétele, szagolgatása stb.).

Az autizmussal élő emberekre igen jellemző az egyenetlen képességstruktúra (Frith, 1991): mintegy 10%-nál tapasztalhatunk kiemelkedő, szigetszerű képességeket. Ezek jellemzően a mechanikus memória, a rajz, a zene területén jelentkeznek.

**Milyen eltérő gondolkodási módok állnak az autizmus spektrum zavar tüneteinek hátterében?**

Az autizmusra jellemző sajátos kognitív, észlelési és érzékelési folyamatok magyarázatára különböző elméleti modellek születtek.

*A naiv tudatelméleti zavar hipotézise*

Baron-Cohen, Leslie és Frith (1985, idézi Gyóri, 2003) fogalmazták meg azt a hipotézist, mely szerint az autizmussal élő emberek esetében sérül az úgynevezett naiv tudatelméleti vagy mentalizációs, elmeolvasási képesség. A mentalizáció az a velünk született képesség, amelynek segítségével képesek vagyunk magunknak és másoknak mentális állapotokat tulajdonítani, és ezekből következtetve megjósolni és -magyarázni a viselkedésü(n)ket. A képesség adaptív funkciója a másik viselkedésének előrejelzése, megjóslása. A mentalizáció sérülésének következtében a személyek képtelenek vagy csak korlátozottan képesek maguknak és másoknak mentális állapotokat tulajdonítani, vagyis hipotézist alkotni arról, mire gondol, mit érez, vélekedik, hisz, kíván stb. egy másik személy. Ennek következtében a másik viselkedése megmagyarázhatatlan, értelmezhetetlen, megjósolhatatlan lesz számukra, és így saját viselkedésüket sem lesznek képesek a másokéhoz igazítani. A naiv tudatelméleti zavar hipotézise elsősorban az autizmus spektrum zavarok társaskommunikációs területein jelentkező deficiteket magyarázza.

*A végrehajtó működési zavar hipotézise*

A végrehajtó funkció azon készségünk, amely által egy jövőbeli cél elérése érdekében képesek vagyunk fenntartani egy, a helyzetnek megfelelő problémamegoldó kognitív készletet. Olyan működésekről van szó, amelyek lehetővé teszik, hogy a környezeti ingerektől viszonylag függetlenül, ám a valóságot folyamatosan monitorozva elérjünk egy kitűzött célt, miközben viselkedésünket egy reprezentált, vagy, ha szükséges, egy módosított terv alapján kontrolláljuk. Az ehhez szükséges funkciók többek között a tervezés, impulzuskontroll, szervezett keresés, beállítódás fenntartása, a gondolatok és cselekvések rugalmas szervezése. A végrehajtó működési deficit elsősorban az autisztikus triász harmadik, azaz a rugalmas viselkedésszervezés területén megjelenő tüneteket magyarázza, mint például a változások feldolgozásával kapcsolatos nehézségek, a repetitív viselkedések és ismételtetésekre (perszeveráció) való hajlam, tervezési és problémamegoldási készségekkel kapcsolatos nehézségek stb. (Ozonoff, 1997, idézi Volkmar – Wiesner, 2013).

*A gyenge centrális koherencia hipotézise*

A gyenge centrális koherencia hipotézise vagy részletközpontú feldolgozási stílus megfogalmazása során (Baron-Cohen, 1989, idézi Gyóri, 2003; Frith – Happé, 1994, idézi Gyóri, 2003) az autizmus járulékos jellegzetességeinek, ezen belül elsősorban az atipikus

perceptuális integráció, illetve az autisztikus adottságok – megőrzött vagy kiemelkedő szigetszerű képességek – jelensége adott kiindulópontot. A hipotézis szerint az autizmussal élő személyek egy sajátos feldolgozási stílust mutatnak, amelynek lényege, hogy a bejövő információt kevésbé képesek a kontextusra érzékeny módon jelentésteli egész mintázatokba szervezni, így a bejövő információt izolált részletekként dolgozzák fel. Ennek „köszönhető”, hogy az autizmussal élők nehezen emelik ki a lényegét, a többség számára evidens összefüggéseket nehezen látják meg; hogy „töredezett” világban élnek, emellett az egyenetlen képességprofil, valamint a szigetszerű, esetlegesen kiemelkedő képességek megjelenése is részletközpontú észlelésnek tudható be. Összegezve tehát, az esetlegesen megjelenő kiemelkedő készségek háttérben ugyanaz a sajátos kognitív stílus feltételezhető, mint ami az élet egyéb területein nem elhanyagolható hátrányt képes okozni.

### Az autizmus spektrum zavarok terápiája

Jelenleg nem áll rendelkezésünkre olyan beavatkozási forma, terápia, amellyel az autizmus gyógyítható lenne. A terápia célja így egyrészt az autisztikus sérülések kompenzációja: a tünetek enyhítése, az alkalmazkodás növelése, az önállóság és társas integráció elősegítése, összességében tehát az életminőség javítása. Másrészt fontos cél az autizmus talaján kialakuló, társuló, azaz komorbid zavarok megelőzése, kezelése. Fontos megjegyezni, hogy a komorbid zavarok kezelése esetén is figyelembe kell venni az autizmusból fakadó szükségleteket, tehát olyankor is autizmus-specifikus eljárásokat kell alkalmaznunk.

#### *Irányelvek*

Amikor autizmus spektrum zavarral élő emberrel dolgozunk, egy pillanatra sem hagyhatjuk figyelmen kívül a segítséget kérő személy autizmusából fakadó speciális működési módot. Értelnünk kell gondolkodásukat, nehézségeiket, erősségeiket, hiszen a „hagyományos”, megszokott terápiás célkitűzések, kommunikációs formák nem hogy feleslegesek, kifejezetten kártékonyak is lehetnek. Ha értjük az autizmus lényegét, a viselkedés, kommunikáció értelmezése nem fog minket félrevezetni, és elkerülhetjük a káros tévutakat. Gyakori például, hogy egy szenzoros érzékenységből fakadó tünet mögött szimbolikus tartalmakat keres egy terapeuta (a játékbaba hajának simogatásával kapcsolatban tévesen hihetjük, hogy az az anya iránti elfojtott érzelmek kifejeződése, noha tudnunk kellene, hogy „csak” egy pozitív szenzoros stimulus felerősítéséről van szó). Gyakran a tünetet és a mögöttes okokat felcseréljük. Ugyanannak a mesefilmnek a többszöri, akár századszorra való megtekintésekor gondolhat-

jük, azért viselkedik bizarr módon a páciens, mert túl sok mesét néz, ahelyett, hogy látnánk: a mesék leegyszerűsítő, karakteres, sematikus arckifejezései, a történet ismétlődése remek lehetőséget nyújt a szociális világ megfigyelésére, „kibogozására”, ami megnyugvást, így a cselekvés keresését fogja eredményezni. Amikor tehát autizmussal élő emberrel dolgozunk, szemüveget kell váltanunk!

Az autisztikus sérülések terápiáján mindenképpen fontos figyelembe vennünk a kognitív- és viselkedépszichológiai kutatások eredményeit, amelyek felhívják a figyelmünket az alapvető sérülésekre. A jelenlegi szakmai konszenzus szerint nincs egyetlen olyan terápiás megközelítés sem, amely minden autizmussal élő személy számára hatékony lenne (Volkmar és mtsai, 2004), és fontos hangsúlyozni, hogy a közös sérülésekből kiinduló terápia fontos alapelve – az autisztikus sérülések és a járulékos nehézségek nagy változatossága miatt – az egyénre szabott megközelítés. Alapvető szempont az érintettek számára – a sérülésből fakadó kiszolgáltatottsággal szemben – érzelmi biztonságot teremteni. Az ezekhez szükséges eszközök, módszerek elsőként a mi alkalmazkodásunkat igénylik.

A mentalizációs képesség sérülése következtében a társas világ kiszámíthatatlanná válik az autizmussal élő ember számára, ez pedig félelmet, stresszt okoz a mindennapokban. Így elengedhetetlen „eszköz” a terápia során (is) a személyi és tárgyi környezet megjósolhatóvá tétele. A káoszban rendet kell rakni. Ennek fontos eleme a vizuális segítség alkalmazása, a szociális vonatkozásoktól mentes információközvetítés (kivéve persze amikor éppen ennek tanítása a cél), a szociális visszajelzések mellett a motivációs bázis feltérképezése, valóban motiváló megerősítések alkalmazása. A terápia elsődleges célja a szociális és kommunikációs készségek fejlesztése.

A végrehajtott működési zavarból kiindulva segítséget kell nyújtanunk a tevékenységek megtervezéséhez, megszervezéséhez, kivitelezéséhez. Segítenünk kell problémamegoldó stratégiák kialakításában, valamint az általánosítás készségének fejlesztésében. Mindezekben segíthet az idő strukturálásának tanítása, a tervezést és a tevékenységek kivitelezését segítő különféle algoritmusok (pl. folyamatábrák) tanítása. Tehát a viselkedés szervezésében is a rend, rendszer kialakítása a cél, ad absurdum, adott helyzetben a túlzott rigiditás, „rendhez való ragaszkodás” fellazítása, rugalmasabbá tétele. A tevékenységek monitorozásának fejlesztésében önellenőrzésre alkalmas feladatokat kell adnunk a páciens részére.

Az autizmusban tapasztalható gyenge centrális koherenciára való tekintettel fontos fejlesztési, terápiás cél a lényeg kiemelésének tanítása, a figyelem releváns ingerekre való irányítása. Ennek eszközei lehetnek az ingerszegény környezet kialakítása, a lényegkiemelés, a tartalomösszegzés a terápiás helyzetben. Tehát a fizikai világból jövő ingerek között is rendet kell raknunk!

A szigetszerű képességekre mint erősségekre alapozhatunk a terápiában, azonban fontos hangsúlyozni, hogy ezen készségek továbbfejlesztésénél fontosabb a sérült területek hiányosságainak pótlása.

*A leggyakoribb problémák, amelyekkel  
Asperger szindrómás felnőttek terápiás segítséget kérnek*

– Diszkomfort érzés társas helyzetekben: a legtöbb páciens szorong bizonyos (vagy akár minden) társas helyzetekben.

– Depresszió: a legtöbb páciens szomorúságról, lehangoltságról vagy depresszióról számol be, amelyet éppen átélnek vagy korábban átéltek. Segítség nélkül reménytelennek érzik helyzetüket.

– Interperszonális konfliktusok és indulatkezelési problémák: gyakran előfordul, hogy nem jönnek ki másokkal, ismételten vitákra, veszekedésekre kerül sor.

– Munkahelyi elégedetlenség: a legtöbb AS felnőtt beszámol munkahelyi problémákról. Gyakori a munkanélküliség, noha sokuk magasan iskolázott.

– Élethelyzettel kapcsolatos elégedetlenségek: nagyon gyakran panaszkodnak arra, hogy még nem függetlenek. Legtöbbjük az átlagnál hosszabb ideig függ származási családjától, és ez gyakran okoz frusztrációt.

– Szexuális problémák: autizmussal élő emberek igen sérülékenyek szexuális problémák kialakulására, mivel nem kapják meg azt a társas élményt és felvilágosítást, amit más serdülők egymástól elsajátítanak.

A családtagok jellemzően más típusú problémákról számolnak be: dühkitörésekről, kényszerekről és szűkkörű érdeklődésről, visszahúzódásról, depresszióról, a motiváció hiányáról, gyenge önkiszolgálási és szervezési készségekről, furcsa viselkedésről a társaságban, törvénnyel való összeütközésről.

### Esettanulmány

A következőkben az Autizmus Alapítvány Ambulanciáján megjelent fiatal felnőttel folytatott ötalkalmas, diagnózist feldolgozó terápiát mutatom be. Dániel 23 éves egyetemista, fizika szakos hallgató. Az ambulanciára diagnózis tisztázása miatt érkezik. Édesanyja kíséri el, a diagnosztikus kivizsgálás során mindkettőjükkel több interjú is készült, valamint sor került a diagnosztikus protokollnak megfelelő vizsgálati módokra.

Dánielnek első közösségbe kerülése óta jelentkeznek társas-kommunikációs nehézségei. Az óvodában és az iskolában is magányos gyermek volt, társaitól félt, csúfolták, bántották. Családi körében 10–12 éves korától vált visszahúzódóvá. Édesanyjával kettesben élnek, egyedül vele szokott beszélgetni, de az édes-

anya elmondása alapján vele is zárkózott, nem nyílik meg. Nehéz vele együtt élni, nem alkalmazkodik, furcsa szokási vannak (pl. szemetet nem dobja ki, tárgyak helyéhez ragaszkodik, órákig fürdik, gyakran bántón fogalmaz, nehezen motiválható). Bár intellektuális képességei átlagon felüliek, a tanulás mindig nehézséget jelentett számára, jelenleg passzívalta egyetemi tanulmányait, mert lemaradt a tanulásban. Dániel saját maga társas nehézségeit jelöli meg fő problémaként, valamint tanulási nehézségeit. Szeretne egy társat, barátnőt, de nem tudja, hogyan ismerkedjen. Vágya, hogy elméleti fizikus legyen. Kisgyermek-kora óta időről időre pszichológushoz került, a terápiák általában kudarccal végződtek. Jelenleg azért jött el az ambulanciára, mert szeretne magával kapcsolatban tisztán látni, érteni és tudni, miért „egy különálló sejt a világban”.

### *A terápiás folyamat összefoglalása*

Az autizmus-specifikus kognitív terápia egyik célja Dániel önismeretének, reális énképének fejlesztése: tudatosítani, hogy mik az erősségei és nehézségei. Fontos, hogy értse magát, hogy miképp „működik”; tudja, hogy mi az autizmus, és ez miben érinti őt. Alapvető cél a pozitív identitás felépítése, hiszen eddig a kudarcok mögött az értetlenség állt. Emellett fontos „másságának” előnyeit homlokterbe helyezni. Következő lépés a sérült funkciók fejlesztése (pl. mentalizáció tanítása, hatékony kommunikáció fejlesztése, tervezés-szervezés, célirányos viselkedések tanítása stb.).

### *0. alkalom: a diagnózis megbeszélése*

A több héten keresztül zajló kivizsgálási folyamat a diagnózis megbeszélésével zárult. A megbeszélés pszichoedukatív jellegű felvilágosításból és személyre szabott tanácsadásból állt: egyrészt információk közlése az autizmusról, nevezetesen arról, hogy a páciensnél az konkrétan miben nyilvánul meg. Ábrák segítségével tettem láthatóvá számára, hogy a spektrumon nagyjából hol helyezkedik el. Felelevenítettünk gyermekkorából eseményeket, érzéseket, amelyek az autizmusból fakadtak, majd áttértünk jelenlegi nehézségeire. Leszögeztük, hogy a diagnózis „nincs a homlokára írva”, és azzal osztja meg, akivel szeretné. Kiemeltem az IQ teszt során nyújtott kiváló eredményét, megemlítettük, milyen előnyök származnak eltérő működéséből. Mindemellett konkrét tanácsokat, javaslatokat adtam terápiával, ellátással, szociális juttatásokkal, támogatott munkahely keresésével kapcsolatosan.

Figyelmebe ajánlottam autizmussal élő emberek által írt regényeket, naplókat, blogokat, illetve hozzá hasonló fiatalok által kedvelt és működtetett internetes fórumokat.

Végezetül felajánlottam egy ötalkalmas, a diagnózis feldolgozását célzó terápiát, aminek Dani nagyon örült. Dani viszonylag sok kérdést tett fel, talán ez alkalommal volt a legaktívabb az eddigi találkozások közül. Nagyon pontos definíciót igényelt, fontos volt számára, hogy pontosan értse, mit miért mondok, mit hogyan gondolok. Mintegy egy órát beszélgettünk, ezt követően úgy döntött, hogy édesanyjával megosztja a diagnózist. Azzal együtt, hogy az anya megkönnyebbült, és úgy érezte, végre esélyt kap arra, hogy megértse fiát, azért a „szemüvegváltás” nyilvánvalóan még nem sikerült ilyen gyorsan. A megbeszélés végén előjöttek a régi körök: unszolni kezdte fiát, hogy járjon társaságba, legyen figyelmesebb, tanuljon jobban stb. Természetes, hogy az új szempontok figyelembevételére hosszadalmas és mély megértést igénylő munka eredménye lehet csak, ebben konzultációkkal, tanácsadásokkal tudunk segíteni az édesanyának és Dani családjának.

### *1. alkalom*

Az ötalkalmas terápia célja tehát a diagnózis mélyebb megértése Dániel számára. Elsőként az azóta felmerülő kérdéseket vetjük számba. Fő kérdése ez volt: lehet-e szerelmes egy Asperger szindrómás. Egyetértésre jutottunk abban, hogy a spektrum zavar nem az érzelmek hiányát jelenti, hanem az érzelmek kommunikációjának zavarát. Az is lehet, hogy saját maga felé is nehezebben kommunikálja az érzelmeit, nehezebben ismeri fel azokat, de attól még ugyanúgy lehetnek érzelmei. Megkérdeztem, volt-e már szerelmes. Ekkor mesélte el, hogy a középiskolában volt egy lány, akibe szerelmes volt, és ezt el is mondta neki, de a lány kinevette. Jelenleg a szcientológia szervezet tagjaival tart kapcsolatot, akik azt ígérték, megtanítyják, hogyan kell „barátnőt fogni”. Beszéltünk ennek veszélyeiről. Átbeszéltük, hogy amikor elmondta a lánynak, szereti, az például az érzelem kommunikációja volt. Beszéltünk arról, hogy ennek több formája is lehet, nem csak szavakkal tudjuk kifejezni az érzéseinket. (Itt még nem a fejlesztés volt a cél, de úgy éreztem, egy-két konkrét példán keresztül jobban meg tudja érteni Dani, miben is működik másként, mint mások.) Összeszedtünk néhány példát azzal kapcsolatban, milyen módokon tudja még az ember kifejezni az érzéseit, és ezeket összeírtuk egy papírra.

Dániel részéről hálát éreztem mindenért. Magam is megdöbbenem, ahogy rácsodálkozik a más számára egyértelmű információkra; valóban, mintha egy „marslakóval” beszélgettem volna, aki az embereket jött tanulmányozni.

Végül táblázatot készítettünk erősségeinek és nehézségeinek összegyűjtésére. Az erősségek oldalra a következő került: kiváló számolási készség, a nehézséghez pedig: érzelmek kommunikációja. Arra kértem, hogy otthon gyűjtsön annyi tulajdonságot magáról, amennyit csak tud, írja le, és legközelebb hozza magával.

## 2. alkalom

Dániel a házi feladatot nem készítette el arra hivatkozva, hogy semmi nem jutott az eszébe. Egy egészen friss, aznapi élményét mesélte el: egy telefonbeszélgetést fizika korrepetitorával, amely után nagymamája szóvá tette Dániel nyers fogalmazási módját. „Ti ilyen jóban vagytok, úgy beszéltél velem, mintha a haverod lenne.” Dániel elmondta, nem érti, nagymamája mire gondolt, de talán ez a dolog is összefügghet az Asperger szindrómával. Dánielt megkértem, olyan pontosan mondja el, hogyan zajlott a beszélgetés, ahogyan csak tudja. Kiderült számomra, hogy Dani „minden kertelés nélkül” közölte a tényeket tanárával: ekkor és ekkor ráérek. Fogalmazása parancsolónak tűnt, mivel kihagyta az udvariassági formulák használatát. Danival átbeszéltük, elemeztük a beszélgetés minden pontját, és konklúzióként megállapítottuk, hogy az emberek sokszor nem csak információközlésre használják a nyelvet, hanem arra is, hogy a kapcsolatot fenntartsák, ápolják. Próbáltunk példákat hozni udvarias és udvariatlan megfogalmazásokra. Arról is beszéltünk, hogy az emberek nem ugyanolyan stílusban beszélnek a közvetlen családtagokkal, közelebbi és távolabbi ismerősökkel, és felettesekkel, tanárokkal. Mindezt le is rajzoltuk, ábrába foglaltuk (szociális körök, és azokhoz kapcsolódó stílus, pl. laza, udvarias stb.).

Elővettük az előző alkalommal használt listát (erősségek, nehézségek), és a nehézségekhez felírtuk: „íratlan szociális szabályok betartása” és „csevegés”. A pozitív oldalra is felírtunk két tulajdonságot. Házi feladatnak adtam Daninak egy hosszú tulajdonságlistát, és kértem, a következő alkalomra húzza alá, ami igaz rá, és próbálja meg eldönteni, hogy az erősség-e, avagy gyengeség.

## 3. alkalom

Dani ezúttal elkészítette a házi feladatot. A tulajdonságokon egyenként végimentünk, átbeszéltük őket. Néhányat nem megfelelően értelmezett, ezért a félreértéseket tisztáztuk, és elkészítettük a végső listát. Utána kiválasztottuk azokat a tulajdonságokat, amelyek általában az Asperger szindrómásoknak nehézséget jelentenek, és amelyekben általában ügyesek szoktak lenni. Ismételten javasoltam neki, hogy olvasson blogokat, fórumokat, ahol hozzá hasonló fiatal felnőttek írnak maguknak, egymásnak.

## 4. alkalom

Dani elmesélte, hogy beleolvasott pár blogba, és elmondta, milyen közös tulajdonságokat talált mások és ő között. Elmondta, hogy nagyszüleihez költözött, és nagyon zavarja, hogy nagyma-

mája állandóan bemegy a szobájába, s mond neki valamit, ezzel megzavarja a figyelmét, és nehezebben megy a tanulás. Nem szólt a nagymamájának emiatt, mert nem tudja, mikor kellene jeleznie és hogyan. Danival tervet készítettünk: kitaláltuk, mikor beszéljen vele, és mit mondjon neki. Arra buzdítottam, hogy hozzanak néhány szabályt, amelyhez tartaniuk kell magukat (pl. kopogás, ebéd előtt ne menjen be takarítani stb.). Javasoltam Dániának, mondja meg nyíltan nagymamájának, hogy mi zavarja és miért. Végül átbeszéltük, hogy mi az, ami ebben a konfliktusban összefügg az autizmussal (annak eldöntése, hogy mikor szóljon, hogyan szóljon, mit mondjon, figyelési nehézségek stb.).

Dani még elmondta, hogy szívesen regisztrálna egy aspergeres fórumra, de még nem sikerült, mert nem tudja, hogyan kezdjen hozzá. Átbeszéltük, milyen lépéseket kell megtennie ahhoz, hogy regisztrálhasson, és megbeszéltük, hogy a legközelebbi alkalomra megpróbál feliratkozni.

### 5. alkalom

Dani regisztrált az egyik aspergeres fórumra, s ezt örömmel mesélte el. Majd hosszabban beszélt arról, hogy szeretne lányokkal ismerkedni, írt is néhány régi iskolatársának a Facebookon. Végül arról kérdezett, hogy ha az Asperger nem múlik el, akkor hogyan lehet majd barát nője. Megbeszéltük, hogy bár a nehézségei valóban nem fognak elmúlni, azonban nagyon sok készséget ő is megtanulhat, amit más gyerekkorában spontán elsajátít. Neki a társas készségeket, a beszélgetést, az ismerkedést, a barátkozást úgy kell megtanulnia, mint másnak a matematikát, amit viszont neki nem kellett nagyon tanulnia. Bár mindig nagyobb erőfeszítésébe fog kerülni „átlagosan” viselkednie, de attól még *viselkedhet átlagosan*.

Úgy éreztem, Dani identitása kezd átalakulni. Beszédében elkezdett „Asperger-szlenget” használni (pl. a nem aspergereseket „NT”-nek – ami a neurotipikus rövidítése – kezdte nevezni). Lát-szott, hogy olvassa a blogokat, a fórumokat, kezd közösségére találni.

A szerződött öt alkalmunk letelt, s Dani jelezte, hogy szívesen járna továbbra is terápiába. Én is úgy gondoltam, feltétlenül indokolt hosszabb távú autizmus-specifikus terápiára járnia, ezért megállapodtunk abban, hogy a jövőben kéthetente fogunk találkozni.

## Összefoglalás

Jelen írásomban egy olyan fiatal felnőtt esetét dolgoztam fel, akinek problémájának igazi oka eddigi élete során láthatatlan volt. Dániel súlyos társas, kommunikációs, és viselkedési nehézségek-

kel küzd kisgyermekkorától, azonban ennek oka, az autizmus spektrum zavar eddig ismeretlen volt az ő és környezete számára. Az autizmus miatt hosszú éveken át elszenvedett kudarcok, elutasítottság, szociális izoláció, valamint az alapprobléma megfelelő kezelésnek hiányában Dánielnél gyakori szorongás, lehangoltság, bizonyos időszakokban kényszeres tünetek alakultak ki. Szerencsére jelenleg ezek szubklinikai szinten vannak, a tünetek megfelelő terápiás segítséggel kordában tarthatók. Dániel esetében az autizmus-specifikus terápia feltétlenül indokolt, amelynek célja énképének, önértékelésének, társas-kommunikációs készségének fejlesztése, a minél önállóbb életvitel kialakításában való támogatása, és végül egyéb mentális zavarok kialakulásának megelőzése. Ezt a hosszú utat már megkezdjük, remélhetőleg sikeresen végig fog haladni rajta, és a diagnózis ismerete egy nagyszerű térképként szolgál majd a saját magán és a világban való eligazodása során. Autizmusértésének kezdete elkezdte összerakni a szétszóródott kockákat, az elemek lassan helyükre kerültek, és identitását a jobb önismeret talaján újjáépíthette.

### Irodalom

- Baron-Cohen, S. (1989): Perceptual role taking and protodeclarative pointing in autism, *British Journal of Developmental Psychology*, 7, 113–127.
- Firth, U. (1991): *Autizmus. A rejtély nyomában*, Kapocs, Budapest.
- Ghaziuddin, M. (2005): *Mental Health Aspect of Autism and Asperger Syndrome*, Jessica Kingsley Publishers, London.
- Győri M. (2003): A neurokognitív fejlődés moduláris zavarai: az autizmus, in Pléh CS. – Kovács GY. – Gulyás B. (szerk.): *Kognitív idegtudomány*, Osiris, Budapest, 738–763.
- Jáspér E. – Kanizsai-Nagy I. (2011) *Autizmus-specifikus támogatott foglalkoztatás. Módszertani kézikönyv*, Fogyatékos Személyek Esélyegyenlőségéért Közalapítvány, Budapest.
- Volkmar, F. R. – Lord, C. – Bailey, A. – Schultz, R. T. – Klin, A. (2004): Autism and pervasive developmental disorders, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 45:1, 135–170.
- Vokmar, F. – Wiesner L. (2013): *Az autizmus kézikönyve*, Autisták Országos Szövetsége, Geobook, Budapest.

TÓTH GÁBOR

## Mi a város?

*A nagyvárosi lét filozófiai és irodalmi jelentésrétegei*

Tanulmányomban azt a kérdést igyekszem körüljárni, hogy a posztmodern társadalomelméleti diskurzus – a filozófia, az urbanisztika, a szociológia, a kognitív pszichológia, valamint az építészetelmélet egyes irányzatai – milyen formában törekszik a városi térszerkezet mint az ember által megteremtett specifikus létforma lényegének megértésére. A vizsgálódások elsődleges területét a városi tér szerkezeti sajátosságai és az ebből fakadó alapvető működési elvek jelentik, amelyek álláspontom szerint közvetlen összefüggésben állnak azzal a folyamattal, ahogyan a város az érzéki tapasztalat közvetlenségében, a mindennapi életgyakorlat keretei között tárul fel a megismerő szubjektum tapasztalati mezejében. Az urbanus tér empirikus megjelenítései olyan mentális reprezentációkat alapoznak meg, amelyek lényegi hatással vannak azokra a módokra, ahogyan az individuum a város összetett valóságának értelmezésére törekszik. Evidens, hogy bármiféle releváns értelmezésnek e komplexitásra kiinduló- és elsődleges vonatkoztatási pontként kell tekintenie. David Harvey szemléletesen és a maga sokrétűségében világítja meg ezt a problémakört: „A nagyváros komplexitása és mérete folytán kvantifikálhatatlan [...]. Akár a politikai hatalom megjelenési formáiról van szó, akár a társadalmi rétegzettségéről, túl sok az átélt és átélhető tapasztalat ahhoz, hogy kialakulhasson a felszíni megjelenési formákért felelős mélyebb struktúra képe.”<sup>1</sup>

Az eltérő gondolati irányok a legkülönbözőbb diszciplínák terepében mozoghatnak (a fent említett tudományterülete-

1 N. Kovács Tímea – Böhm Gábor – Mester Tibor (szerk.): *Terek és szövegek. Újabb perspektívák a városkutatásban*, Kijárat, Budapest, 2005, 35.

ken is túlmenően), azonban mindegyik egyetlen igazi feladatra összpontosít: a város mibenlétének megragadására, jelentésének filozófiai igényű tisztázására. Ebből kiindulva a város lényegéről folytatott filozófiai gondolkodás elsőrendű célját – az európai eszmetörténet egyik legnagyobb szerűbb fejezeteként számon tartott kanti bölcselet módszertani elveire hivatkozva – a „Mi a város?”<sup>2</sup> filozófiai kérdés értelmének helyes megértése kell hogy jelentse.

A tanulmányban felvázolt kérdéskör aktualitása és érdekessége mindenekelőtt abból ered, hogy a városi tér szerkezete és az emberi létmód vonatkozásában betöltött szerepe a posztmodern társadalmi folyamatok hatására lényegi változásokon megy keresztül. Ez elsődlegesen azt jelenti, hogy a térszerkezet fizikai átforgalmazásával párhuzamosan a város társadalmi aspektusai is átalakulnak: az urbánus létmód egésze a posztindusztriális társadalom elveire igazodik: a városi létmód hagyományos kereteit és az ezek mibenlétére irányuló kérdésselvetéseket (a munkamegosztás problémája, a lakóhely ártértekeldése, a kulturális jelenségek esztétikai megítélésének feltételei, a közlekedés módja és az általában vett kommunikáció kritériumai) az újszerű társadalmi körülmények által kijelölt szabályok, illetve értelmezési lehetőségek váltják fel.

Álláspontom szerint a filozófiai gondolkodás reflexív módszerei nélkülözhetetlenek e lényegi változások adekvát megértéséhez. Ugyanakkor a gondolkodó szubjektum elsődleges feladata, hogy tevékenysége során igazodjon a szóban forgó szituáció sajátosságaihoz és az ebből származó követelményekhez: a filozófiai argumentációnak meg kell találnia azokat a módszertani és fogalmi eszközöket, amelyek alkalmasak az átalakult valóság szerkezetének leírására.

A fenti szempontok alapján is igazolható, hogy kutatásom alapvető iránya filozófiai: fő célja a városi lét mozzanatainak fogalmi tisztázása, valamint az egyes elemek közötti összefüggések megvilágítása. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egyoldalúan figyelmen kívül hagyná azokat a – filozófián kívüli – interpretációkat, amelyek ugyanúgy a város definiálását tűzik ki célul. A téma komplexitása megköveteli, hogy gondolkodásunk az eltérő megközelítésmódokat egy közös alapra vezesse vissza, ugyanakkor mivel a megértés egyedül a sokféleség megőrzése révén lehetséges, nem jelölhet ki magának egyetlen véglegesként elfogadott „igazságot” sem. A posztmodern városértelmezések pluralizmusa – ellentmondásos gondolatmenetek és vitatható következtetések sokasága révén – szintén arra utal, hogy a városi létmód filozófiai problémája nem egyszerű és egyértelmű

2 Kant eredeti tézisei a filozófia mint szükségyszerű emberi tevékenység lehetőségfeltételeinek és határainak kijelölésére irányulnak, amelynek alapján az emberi létmód természetének transzcendentális meghatározása képezi. A német filozófus által megfogalmazott híres kérdések a következők: „Mit tudhatok? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem? Mi az ember?”

„igazságokon”, hanem folytonosan megkérdőjeleződő és ennek során mindig új értelmet nyerő következtetések egymásba fonódó láncolatán alapul.

A következőkben azt kell megvizsgálnunk, hogy a városok konkrét térbeli szerkezete milyen viszonyban áll a posztmodern kor várostervezési gyakorlatát irányító elvekkel? Ezekről általánosságban elmondható, hogy lényegi mozgatórugóik a káros – ami a látszólagos rend mögött megbúvó rendetlenségben nyilvánul meg –, az átmenetiség és a felaprózottság. Gondolatmenetünk központi elemét az a belátás jelenti, hogy a posztmodern várostervezés és -építészet döntő és végleges eltávolodást jelent a modern urbanisztika azon alapeszméjétől, miszerint a várostervezésnek nagyléptékű és átfogó koncepciók alapján szerveződő minták szerint kell dolgoznia, melyek eredményeként egységes arculatú, funkcionális értelemben arányosan tagolt városi szerveződések jönnek létre. A posztmodern megközelítés ehelyett a városszerkezet töredezettségét, a múltbeli és az aktuálisan jelen lévő elemek egymást átfedő – sok esetben nagyon rövid ideig fennálló – összekapcsolódását tételezi.<sup>3</sup> Ennek alapján állítható, hogy a korunkban releváns urbanisztikai tervek és megvalósításukat olyan antropológiaiak és ontológiailag is igazolható elvek irányítják, amelyek alapjukat tekintve a sokféleség és az átmenetiség eszméjében gyökereznek. Az antropológiai szempont fontosságát a városnak az emberi életvitel különböző szegmenseire (munkavégzés, közlekedés, társas interakciók vagy akár a térbeli elemek konfigurációinak érdektelen kontemplációja) gyakorolt hatásának megértése adja. Ennek kapcsán a városi térben áramló információ és az ehhez kapcsolódó tudás, illetve ismeretek specifikus természetét is hangsúlyozni kell. Manuel Castells az információs társadalom mibenlétéről írt átfogó munkájában az új típusú településszerveződés definiálására az „információs város” elnevezést alkalmazta: a terminus világosan kifejezi az urbanizáció és információs-technológiai forradalom révén gyökeresen átalakult emberi létmód elválaszthatatlan kapcsolatát. „Az információ kora egy új városi forma, az információs város kialakulását hozza magával. [...] Az információs város nem annyira forma, mint inkább folyamat, amelyet az áramlási tér strukturális dominanciája jellemez.”<sup>4</sup> Az eddigi következtetések alapján nyilvánvaló, hogy a városi létmód egyes ágensei közötti információáramlás kizárólag egy fragmentált térszerkezetben valósulhat meg, mivel az aktuális társadalmi, gazdasági és kulturális tényezők kizárólag erre adnak lehetőséget. E vonatkozásban a városi térszerkezet átjárhatóságának kérdésköre kiemelt figyelmet érdemel, mivel az egyéni információszer-

3 Vö. Harvey, David: *The condition of postmodernity*, Malden, Massachusetts, 1990, 66.

4 Castells, Manuel: *A hálózati társadalom kialakulása*, Gondolat–Infonia, Budapest, 2005, 519.

zés és az interszubjektív kommunikáció lehetőségfeltételét jelenti. „Csak a jól megközelíthető és átjárható területek kínálhatják az embereknek a választás lehetőségét. Ezért az átjárhatóság a környezet fontos jellemzője. [...] Meg kell különböztetni a fizikai és vizuális átjárhatóságot, a magán- és közterületek átjárhatóságát, valamint a közlekedési módok szerint differenciált átjárhatóságot.”<sup>5</sup> A fizikai átjárhatóság kérdése közvetlenül vonja maga után a városlakók életfeltételeinek, illetve konkrét értelemben vett életminőségének egyik elengedhetetlen feltételét képező városi zöldterületek mibenlétére vonatkozó kutatásokat. A zárt beépítettségű területek, parkokkal borított városrészek térbeli kiterjedése, az épített városszövetbe történő betagozódása és a városlakók mentális térképén elfoglalt pozíciója egyértelmű korrelációt mutat a város egészének „élhetőségével”. Az élhetőség-fogalom jelentésköre a fizikai egészségen túlmenően kiterjed az emberi kultúra teljes spektrumára: magában foglalja az észlelés, gondolkodás, döntés, cselekvés valamennyi módozatát, továbbá az interszubjektív kommunikáció lehetőségfeltétele is. Az élhetőség a város jövője vonatkozásában alapvető fontosságú kérdés, hiszen a fizikai környezet minőségi leromlása szükségszerűen hordozza magában az emberi életviszonyok leépülését, szélsőséges esetben „elvadulását”. Vizsgálódásunkban ezért a kritériumot a fejlődésre nyitott és a folyamatos tartalmi gazdagodásra képes városi kultúra alapjának tekintjük, melynek megteremtése a posztmodern városelmélet fő feladatát képezi. „[...] amit keresünk, semmiképpen sem valamilyen zárt, változtathatatlan rend, hanem olyan nyitott rendszer, amely előtt a fejlődés végtelen perspektívái állnak.”<sup>6</sup>

A városi lét dimenzióira vonatkozó eddigi elemzések nyomán konzekvensen állítható, hogy az ember és a város viszonyára vonatkozó ismeretek közölhetőségét és befogadását a késő-modernitás technológiai innovációin alapuló információs társadalom működésmódja és az ehhez szükséges eszközök teszik lehetővé. Mindez a társadalmi kapcsolatok újfajta térbeli és időbeli paramétereit igényli, amelyek az interszubjektív viszonyokról, valamint magáról az információról és a tudás mibenlétéről alkotott fogalmaink új alapokon történő elgondolását is megkövetelik. E folyamat leginkább figyelemre méltó filozófiai értelmezése Paul Virilio nevéhez köthető, aki a társadalmi szerkezetváltás lényegét éppen az időről és a térről alkotott fogalmak módosulásában találta meg: „Minél jobban csökken az időbeli távolság, annál inkább tágul a térről kialakított képünk. [...] A kiterjesztés el-  
lensúlyozni próbálja a távolságok zsugorodását, amelyet az idéz elő, hogy pillanatok alatt zajló telekommunikáció összenyomja

5 Lukovich Tamás: *A posztmodern kor városépítészetének kihívásai*, Szószabó Stúdió, Budakalász, 1997, 167.

6 Vidor Ferenc (szerk.): *Urbanisztika: válogatott tanulmányok*, Gondolat, Budapest, 1979, 543.

az időt.”<sup>7</sup> E tézis igazolja azt a hipotézist, hogy a posztmodern nagyváros egymásnak ellentmondó információtöredékek és heterogén utalás-összefüggések egymásra-halmazódásaként épül fel, és vonatkoztatási rendszerében az elszigetelt, hely-specifikus jelentéseknek sokkal fontosabb szerepe van, mint a „nagy narratívaként” értelmezhető kulturális tradícióknak, melyek jelentésrétegei a történelmi korszakok egymásutánjában fokozatosan ülepedtek le. Az urbanisztika alapkérdéseit a kritikai alaposság és a pontos módszertani elvek rögzítése kell hogy vezérelje. Ez az igény csak akkor elégíthető ki, ha a város lényegének megragadására törekvő filozófus (gondolkodó) és a gyakorlati kivitelezés alapjait meghatározó várostervező egyidejűleg kísérel meg számot vetni a posztmodern város jelentéstartalmainak összetettségével: valamennyi szempontot be kell vonnia kutatásának hatókörébe és azokat egységes értelem-egésszé kell formálnia. E feladat eredményes végrehajtása megköveteli a város lényegének teljességgel új összefüggésben történő újraértelmezését: a korábbiaktól eltérő keretek szükségesek a város belső értékeinek, illetve „hiányosságainak” helyes megállapításához. „Az informatika, a kommunikáció, a mobilizáció által lebomló idő- és térbeli korlátok csökkentik a földrajzi adottságok szerepét, de teljesen nem váltják ki. Nyilvánvaló, hogy az a város lesz sikeresebb, amelyik egyaránt épít földrajzi, gazdasági és kulturális adottságaira, amelyik minél kevésbé korlátozza a kreativitást, az értékalkotó folyamatokat, amelyik a kívülről jövő impulzusokat és forrásokat integrálni képes a belsővel.”<sup>8</sup>

E probléma részletesebb áttekintése érdekében érdemes megvizsgálni Henri Lefebvre francia filozófus és szociológus nézeteit. Ő azon ritka 20. századi gondolkodók egyike, akik a térelméletet és a várostervezéssel kapcsolatos gondolkodást egységes filozófiai keretben helyezte el. „A várostudománynak a város a tárgya. [...] A szintézis tekintetében kétfajta nehézségbe is ütközik. Először a teljességre törő összegzéssel gyűlik meg a baja, amely nem állhat egyébből, mint rendszerezésből és stratégiai programozásból. Másodsor, mert tárgya, a város (mint jól körülhatárolható valóság) bomlófélben van. A kutatás látókörébe a történelmi városról egy már megváltozott kép kerül – ezt a képet szétszabdalva kell a töredékekből újraépítkeznie.”<sup>9</sup>

A „posztmodern állapot” keretei között vizsgálódó városfilozófia elsődleges problémájaként jelenik meg a városszerkezet és a városban zajló élettevékenységek ehhez kapcsolódó funkcionális tagozódásának viszonya. E kontextusban a legfontosabb kérdést egy városrész monofunkcionalitása és az eltérő funkciók azonos térbeli egységen belül megoszló sokfélesége közötti

7 Virilio, Paul: *Az információs bomba*, Magus Design Stúdió, 2002, 17–19.

8 Lukovich Tamás – Csontos János (szerk.): *Urbanisztika 2000*, Akadémiai, Budapest, 1999, 115.

9 Uo. 45.

szembenállás képezi. Az egyfunkciós tulajdonság arra utal, hogy a városban zajló egyes élettevékenységek, valamint az ezeknek helyet adó intézmények egymástól élesen elkülönülő és egyetlen ponton sem érintkező tér-részekre korlátozódnak, amelyek között reális kapcsolat vagy közvetítés semmilyen formában nem lehetséges. A (poszt)modern urbanisztika több elméletalkotója – köztük a legfontosabb előfutárnak tekinthető Le Corbusier – e létmódját tekintve statikus és szakadozott szerkezettel szemben olyan várostervezési megoldásokat javasol, amelyek lehetővé teszik, hogy az emberi tevékenységek sokfélesége egy konkrét, zárt térbeli egységen belül, egyidejűleg egymást átfedve érvényesülhessen. A város építészeti és funkcionális sokféleségének egy dinamikusan működő egységet kell alkotnia, amely a városi létmód kutatását és a városlakók mindennapi életét egyaránt meghatározza. A francia építészek által az 1920-as években elgondolt „toronyváros” elképzelés a sokfunkciós városmodell első adekvát megfogalmazása. „Ezekben a tornyokban [...] minden szolgáltatás egy helyen tömörülne, ami nagyobb eredményt, kevesebb időráfordítást és erőfeszítést [...] biztosítana.”<sup>10</sup> E nézőpont konkrétabb igazolása érdekében Vidor Ferenc – a hazai urbanisztika kiemelkedő elméleti szakértője – álláspontjára is hivatkozhatunk: „[...] talán már nem tűnik provokatívnak a várost egy igen bonyolult, sajátos élő organizmusnak tekinteni, melynek működési elveit, [...] sajátos természeti és művi metabolizmusait a hagyományos elemzéseken túlmenően is vizsgálhatjuk.”<sup>11</sup> A magyarországi városfejlődésen túlmutató, a tágabb európai kontextusra is reflektáló kutatásoknak mindenképpen figyelembe kell venniük Manuel Castells spanyol szociológus következtetéseit. A szerző szakterülete nem a várostervezés, hanem az információs társadalom kialakulását kísérő folyamatoknak többek között a városi létmódra gyakorolt hatásainak elemzése. Castells a következőképpen fogalmazta meg az egyes többfunkciós városi tér ellentmondásának megszüntetését célzó urbanisztikai törekvések lényegét. „Az új városfejlesztési folyamatok döntő tényezője, hogy a városi tér társadalmi értelemben egyre jobban differenciálódik, miközben funkcionális szempontból az egyes részek között a területek fizikai összefüggésén túlmutató kölcsönös kapcsolatok alakulnak ki.”<sup>12</sup> E téma elmélyültebb vizsgálatakor két további olyan külföldi szerző nevét is meg kell említeni, akik a „jól működő város” kialakítására irányuló elképzeléseikben valódi alternatívát fogalmaztak meg a városi élettevékenységek kiteljesedését gátló korlátok felszámolására. Az egyik Robert Krier, aki egy önálló tértipológiai elméletet alkotott meg: „A város fizikai formáját az utcák és terek,

10 Le Corbusier: *Új építészet felé*, Corvina, Budapest, 1981, 57.

11 Lukovich Tamás – Csontos János (szerk.): *A mi Budapestünk 2020: városvíziók*, Pallas Stúdió – Attraktor, Gödöllő, 2002, 130.

12 Castels, i. m. 524.

valamint az őket meghatározó homlokzatok és keresztmetszetek kapcsolatai határozzák meg.”<sup>13</sup> Krier az urbanisztika alapkérdéseinek építészetelméleti elemzése során elsőként hangsúlyozta a monofunkcionalizmusnak a városi ember életére gyakorolt negatív hatását: amellet érvel, hogy a lakó-, üzleti és kereskedelmi zónák éles elkülönülése a városlakótól olyan helyváltoztatási formákat követel meg, amelyek jelentős idő- és energiapazarlással járnak és komolyan megterhelik az életfeltételeket biztosító városi környezetet.<sup>14</sup>

Egy másik értelmezési irány Christopher Alexander nevéhez fűződik, aki a városi funkciók lényegének vizsgálatát a „félrácsozat” és a „fa” struktúrák lényegi különbsége tükrében végezte el. A *város nem fa* című írásában leszögezi, hogy a félrácsozat elvei szerint kialakított városok az emberi élet sokkal differenciáltabb formáinak adnak teret, mint a sokkal egyszerűbb, átfedések nélküli „fa” struktúra szerint szerveződő települések. „A félrácsozat-struktúrát egyetlen szellemi aktus útján nem lehet felidézni. Ezt Önök csak fával képesek megtenni. [...] Míg a fa szellemileg hozzáférhető és könnyen kezelhető, a félrácsozatot nehezebb lelki szemünk elé idézni, így nehezebb is vele foglalkozni.”<sup>15</sup> A szerző fő érve az, hogy az ember a valóssággal kialakított viszonyában mindig a ténylegesen tapasztalt összefüggések leegyszerűsítésére törekszik még akkor is, ha így az autentikus lényeg nem lesz számára megragadható. E tevékenység a városi térről való gondolkodásra is negatív hatással van, mivel beszűkíti azt a perspektívát, ami a város szubsztanciájára vonatkozó megértés alapja. „Éppen ezért a város paradoxonok egymásba ágyazódó sorozatává válik, melyben az idő lineáris és ciklikus voltát, a tér folyamatosságát és töredezettségét egyszerre éljük át a folyamatosan változó egyéni perspektívák tükrében.”<sup>16</sup>

A városi tér és a megismerő és gondolkodó tevékenységet végző individuum viszonyának adekvát megértéséhez Kevin Lynch munkássága nyújtja a legfőbb támpontot, aki – a város mentális képével és kognitív reprezentációjával kapcsolatos elméletével – a 20. századi urbanisztika legtöbbet hivatkozott alakja. „[...] az emberek viszonylag összefogott és részletes képet alkotnak városukról, amelyet önmaguk és a helyszínek egymásra hatásából hoztak létre, valamint hogy ez a kép szükséges mind a valóságos funkciókhoz, mind az érzelmi életükhöz. Ezeknek az egyedi képeknek sok közös jellemzőjük volt: hasonlóságok, amelyek a közös emberi stratégiából, a közös kultúrából és tapasztalatokból, valamint lakóhelyük sajátos fizikai alakzataiból származnak.”<sup>17</sup>

13 Idézi: Lukovich, i. m. 56–66, 77.

14 Harvey, i. m. 67.

15 Vidor, i. m. 263.

16 Uo.

17 Uo. 49.

Akárcsak a komplex tárgyak esetében, többé nem beszélhetünk egyetlen objektumról, hanem a különböző perspektívák szerint értelmezett, a fizikai folyamatosság által mégis egymásba fonódó sorozatokról. A témakör további kutatása szempontjából érdekes összefüggést jelent, hogy a fentiekhez hasonló gondolatok a filozófiai és az irodalmi beszédmódban is kitüntetett szerepet kaptak. Konkrét példaként Gilles Deleuze és Italo Calvino tér- és városelméleti tárgyú szövegeit kell mindenképpen megemlíteni. E szerzők a klasszikus háromdimenziós modellre épülő térfelfogás kiforgatása révén kísérelnek meg hozzáférni a város ontológiai tartalmához, valamint az emberi létmód és a városi tér viszonyához. Ezzel együtt munkásságuk egésze elszánt és radikális törekvésként is felfogható a hagyományos keretek szétesése nyomán keletkező üresség, illetve jelentésnélküliség felszámolására, az értelem bármilyen formában történő rehabilitálására. Jelen megközelítésben Calvino *Láthatatlan városok* című regénye alapján teszek kísérletet az újfajta tér- és szubjektumfelfogás bemutatására. Calvino regényében a metaforikus eszközökkel leírt város fizikai állagát, szellemi létmódját, valamint létezésének belső lényegét az egymásnak feszülő és e szembenállásban mégis egységet képező ellentétek teremtik meg. Az irodalmi diskurzus a konkrét reális tér nyelvi leképezésével, metaforák használatával képes az igazság kifejezésére. Ez az „igazság” nem pusztán narratív, hanem ezen túlmenően ontológiai természetű is: a meghatározott nyelvi jelentés-egységet hordozó szavak magát a valóságot tárják fel annak specifikus szerkezetével együtt. A kétarcúság, az ellentéteesség, illetve az ellentmondás a dolgok inherens jellemzőjeként mutatkozik meg. „Ha valóban léteznék egy kétnyílású ablakokból és pávákból, nyeregkészítő műhelyekből és szőnyegfonókból és folyótorkolatokból álló Olivia, az legyektől feketéllő nyomorúságos lyuk volna [...]. A hazugság (tulajdonképpen ellentmondás) nem a szavakban, hanem a dolgokban rejlik.”<sup>18</sup> A kétértelműség és a meghatározatlanság az irodalmi nyelvben és a konkrét érzéki tapasztalatban feltáruló világ „szubsztanciális” tulajdonsága. Ebből következik, hogy a valóság egyetlen eleme sem írható le véglegesen rögzített, egyértelmű jelentéssel bíró kategóriákkal. Kijelenthető, hogy a Calvino által ábrázolt városi terek a foucault-i értelemben vett heterotópiaként határozhatók meg, mivel realitásukat kizárólag az irodalmi elbeszélésnek a hétköznapi valóságtapasztalat paramétereit felbontó dinamikája teremti meg és tartja fenn. [...] egyfajta ellen-szerkezeti helyekről” van szó, amelyek kétségek elé állítják, kiforgatják a kultúra belsejében fellelhető valódi szerkezeti helyeket; a *Láthatatlan városokban* leírt helyszínek és térbeli viszonyaik „azok a helyek, amelyek külsőek minden helyhez képest, mégis tökéletesen lokalizálhatók”.<sup>19</sup> Eddigi gondolatme-

18 Calvino, Italo: *Láthatatlan városok*, Európa, Budapest, 2012, 48.

19 Foucault 2000, 149.

netünk magától értetődően vonja maga után azt a kérdést, hogy e sajátos tértípus korunk városi környezetében milyen formában jelenik meg?

Az eddigi gondolatmenetek, illetve elemzések nyomán kijelenthető, hogy az európai eszmetörténeti hagyomány klasszikus térkonceptiójának felbomlása következtében a város lényegének meghatározására törekvő tudományos törekvéseknek merőben új közeget kell találniuk feladatuk végrehajtására, mivel a hagyományos kategóriák vezérfonalát követve többé nem érhetnek célhoz. Ez az jelenti, hogy az ismert és megszokottként rögzült keretek eltűnése új fogalmak és módszerek bevezetését követeli a városkutatásban. E ponton ismét hivatkozhatunk a már idézett Lefebvre tételére, aki a töredezettségen és heterogeneitáson alapuló „posztmodern állapot” urbanisztikai jellemzőinek egyértelmű meghatározását adja. „Teljesíthetetlen cél a régi város helyreállítása – csak egy új alapokon nyugvó, más léptékű, más feltételek között [...] létező új város megalkotása lehetséges. [...] A város a tudomány tárgyaként meghatározatlan. [...] A történetileg kialakult város már nem él, nem hat. A város meghalt. [...] *Virtuális tárgyról* kell vizsgálódnunk. Ez újfajta megközelítéseket kíván.”<sup>20</sup> E szituáció jobb megértéséhez érdemes Walter Benjaminhoz fordulni, aki a régi keretek felszámolásának kezdetét a 19. század elejére teszi. *A kószáló* című esszéjében a fokozatosan eltömegesedő európai civilizációt egyre nagyobb mértékben átható elidegenedés jelenségét egy érdekes történelmi tényen keresztül példázza. A 19. század elejétől kezdve (konkrét dátumként 1805-öt jelöli meg) fokozatosan valósul meg a párizsi utcák egységes számozási rendszerének kialakítása. A folyamat eredményeként a nagyváros lakói – legszűkebb lakóhelyükkel együtt – elveszítik személyes létük egyediségét és különlegességét. Korábban az egyes városnegyedekben élők a házakat saját névvel látták el, és ily módon azonosították. A számozás következtében az egyes házak egyedisége és különlegessége eltűnik: az épületek – korábbi, jól definiálható identitásuk helyett – egy személytelen adminisztratív rendszer tetszőleges elemeiként tagozódnak be a város egészébe. „A nagyvárosi házak beszámolásából jól meg lehet ítélni, hogy mennyire haladt előre a szabályozás. [...] sokszoros nyilvántartással [kell] ellensúlyozni, hogy elvesznek a nyomok, mert az ember eltűnik a nagyvárosi tömegben.”<sup>21</sup>

A város alapvető szerkezeti elemeinek megváltoztatása, az utak, negyedek, iránypontok és csomópontok eredeti konfigurációiból való kiforgatásával járó térbeli átrendezése a szubjektum és a város viszonyát is új feltételek közé helyezi – a városi tér szellemi átalakulását vonja maga után. Párizs a Hausmann által kezdeményezett városrendezés nyomán megváltozik, illetve új értelmezési szempontokkal bővül bizonyos tér-elemek

20 Lukovich – Csontos (1999), i. m. 46.

21 Benjamin, Walter: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 865.

– terek, utcák, épületek, kerületek – metaforikus jelentése, illetve az egyén életvitelében és gondolkodásában betöltött szerepe. Nyilvánvalóvá válik a régi városszerkezet jellegzetességeinek háttérbe szorulása s a hozzá kapcsolódó fogalmak és értelmezési módok válsága. A legfontosabb kérdés úgy fogalmazható meg, hogy a fenti összefüggésekből következtethetünk-e egy olyan megoldási lehetőségre, amely egyrészt magába építi, másrészt tovább is gondolja azokat a kérdéseket, amelyeket a modernitás lezárulását követő világ rendszerezhetetlennek tűnő sokféleségének szemlélete vált ki a szubjektumban, valamint képes-e új alternatívákat kínálni az emberi létmód és a város kapcsolatrendszerének megértéséhez. A 20. század rendkívül nagy hatású és egyben egyik legtöbbet vitatott munkásságú építész és várostervezője, Le Corbusier a városi civilizáció jövőjét a hagyományos építészeti elvekkel történő gyökeres szakításban látja. Építészeti elméleti gondolatainak legfőbb tézise szerint a modernitás talaján kialakult urbánus életforma szempontjából a legjobb feltételeket konkrétan az egy adott sematikus elv mentén, sorozatban gyártott épületekből összetevődő lakótelepek kínálják. E városnegyedek lényegi természetét a funkcionalitás kizárólagos uralma képezi, amely háttérbe szorít vagy akár teljes mértékben eliminál mindennemű társadalmi és egyedi esztétikai szempontot. Le Corbusier kifejező terminussal „lakógépnek” nevezi ezeket a városi egységeket (az „egység” kifejezést azért tekintjük itt helyénvalónak, mivel a lakótelepek semmilyen szerkezeti viszonyban nem állnak a város többi részével, csak a funkcionalitás teremt közöttük kapcsolatot), amelyek rendeltetése egy szűkre szabott cél praktikus megvalósítása, valamint az ehhez tartozó igények minél gyorsabb kielégítése. Némileg paradox módon az új típusú várostervezés esztétikai princípiuma éppen ebben a megfontolásban rejlik: a művészi alkotóerő és zsenialitás által megteremtett egyedi és kivételes szépség ideálját az egyszerűsége és világos áttekinthetősége alapuló hasznosság és használhatóság eszménye váltja fel. Az építészeti formák és díszítések sokfélesége és burjánzása helyébe a geometriai idomok letisztult formavilága lép.

Hangsúlyozni kell, hogy e problémát a jövő várostervezőinek és urbanistáinak feltétlenül kezelniük kell, és olyan megoldásokat kell találniuk, amelyek a túlszűfolt negyedek minőségi színvonalának számottevő javítására irányulnak, és így közvetve a nagyváros szellemi és kulturális gazdagodását mozdítják elő. A végső célt a jól működő város létrehozása kell jelentse, amely az egyén önmagával és környezetével kialakított összhangjának, általános „jól-létének” forrása. Ebben az idealizált eszményképben nem nehéz felismerni az Arisztotelész által az általában vett emberi lét végcéljaként megjelölt antik boldogság-fogalom, az *eudaimonia* jelentéstartalmát. Az ennek megvalósítására irányuló törekvések elmaradása könnyen a Thomas Pynchon által a fikció terében megrajzolt „civilizációs végállapot” valóságos létét idéz-

heti elő. „A termodinamika második tétele szerint egy zárt rendszer állapota az egyensúlyállapot felé halad, így egy zárt társadalom jövője a homogenizáció, a kultúra hóhalála, amikor majd az eszmék, akárcsak a hőenergia, immár nem fognak közlekedni, mivel a rendszer minden pontján azonos lesz az energiaérték; minek következtében meg fog szűnni minden intellektuális mozgás.”<sup>22</sup>

Eddigi következtéseinket összegezve megfogalmazható az a tézis, hogy a globalizáció elvei által működtetett információs társadalom által életre hívott posztmodern város szerkezetét a töredékesség – a kulturális szimbólumok, emlékművek és építészeti elemek kollázs-szerű elrendeződése – konstituálja olyan formában, amely mind a várostervező, mind az elméletalkotó gondolkodó szemszögéből gyökeresen új beállítódást igényel. Evidens, hogy a megváltozott körülmények az urbanisztika alapproblémáinak megértésére törekvő kutató gondolkodásmódját és tevékenységét is új feladatok és célok elé állítják. A városi térszerkezet térben és időben erősen változó képet mutat: tradicionális városi övezetek és ipari létesítmények – amelyek esetében fontos veszélyforrásként jelenik meg a terület fizikai leromlása, illetve a lakónegyedek esetében tapasztalható erőteljes minőségi leépülés (a lakóterületek gyors és erőteljes minőségi romlását jelentő „slumosodás”) – váltakoznak a legmodernebb technológiával létrehozott irodaházakkal, üzletközpontokkal, illetve az információs társadalom merőben újszerű fogyasztói igényeit kielégítő tematikus parkokkal.<sup>23</sup> Ebben az épített környezetben folytonosan és nagyfokú változatosságban keverednek egymással a város történetileg kialakult, lineáris fejlődési ívet tükröző negyedei, illetve a modern várostervezés innovatív, az adott terület eredeti arculatát és rendeltetését gyökeresen felforgató tevékenysége nyomán létrejött, újszerű formát mutató városrészek. Ezeket minden esetben a magas fokú szervezethez és egy adott városi funkció specifikus koncentrálódása jellemzi: e városi zónák emiatt szerkezetileg nagyfokú egységességet tükröznek. „A második világháború utáni hatalmas komplexumok, új városok gyakran követtek állítólagos racionális alaprajzokat, az emberi testet és az elképzelt emberi szükségleteket alapul vevő térszervezői elveket, de ezek gyakran hasonlóan kozmológiai elgondolásokra épültek, mint Smitshon spirális gátja, elég csak Csandígarh vagy Brazíliaváros terveire gondolni.”<sup>24</sup>

E probléma ismét a lynchi paradigmára irányíthatja figyelmünket, mivel a szubjektum és a városszövet konkrét fizikai kontaktusa és az észlelés „itt és most” jellegű élményszerűsége, továbbá a percepció során megképződő „város-imázs” az irodalmi diskurzusban is különösen fontos téma. A magyar és a világ-

22 Takács Ferenc (szerk.): *Amerikai elbeszélők*, Móra, Budapest, 1994, 176.

23 Harvey, i. m. 84.

24 Polyák Levente: A homogenizáció mintázatai, *Új művészet*, 2014/3. 31.

irodalomban számos alkotás mutat fel olyan jellegű ember- és világgépet, amely az urbanisztika és a szépirodalom kapcsolódási pontjaira utal. Erre alapozva nyer elsőrendű jelentőséget Lynch elmélete az „olvasható városról”, illetve a „város olvashatóságának” kritériumairól. Lynch a város „olvashatóságának” elsődleges kritériumaként az egyes városrészek és negyedek világos és egyértelmű elkülöníthetőségét jelöli meg. Az ilyen felépítéssel rendelkező város nem pusztán könnyen áttekinthető, hanem lakói számára a mindennapi érzékelés folyamatát valódi esztétikai tartalommal tölti meg.<sup>25</sup>

Ebben a tanulmányban Robbe-Grillet *Útvesztő* című regényében, valamint Paul Auster *New York trilógia* című művében alkalmazott narratív, metafizikai és szimbolikus eszközök áttekintésével teszek kísérletet az irodalmi városábrázolás és a szaktudományos „urbanisztika” közös jellemzőinek bemutatására.

Robbe-Grillet írói világában a város tere absztrakt, geometrikus szerkezete az emberi viszonyulások és kapcsolatok rendjét és természetét is radikálisan új formában szervezi újra. A klasszikus antropológiai paradigma értelmében egyedi pszichikai és intellektuális jellemvonásokkal jellemezhető individuum eredeti struktúrája megbomlik, és az emberi lényeg maga is a tartalom nélküli, formális struktúra egyik tetszőleges elemeként illeszkedik be az univerzum egyetemes rendjébe, amely a város szerkezeti helyeit kialakító és fenntartó törvényszerűségek szerint konstituálódik. Paul Auster elbeszélő énje számára a város az univerzum tükörképeként, mindent magában foglaló totalitásként tárul fel, azonban mindenféle kitüntetett irány vagy értelem-meghatározottság nélkül. „Számára New York a kimeríthetetlen tér, léptek végtelen labirintusa volt: függetlenül attól, [...] milyen alaposan kiismerte már minden negyedét, utcáját, a város mindig a tökéletes elveszettség érzését keltette benne. [...] A céltalan bolyongásban minden hely egyenértékűvé vált a számára, teljesen mindegy volt, merre jár.”<sup>26</sup> A regény gondolatmenetének paradox voltát mutatja, hogy a főhős éppen az alapvető egzisztenciális szituációként értelmezett elveszettségben, belső kiüttlanságban talál rá önmagára és illeszkedik be a kozmikus távlatokig növekvő város egyetemes rendjébe.

Ezen irodalmi példák álláspontom szerint világosan megmutatják, hogy a város textúrája a maga konkrét mivoltában a szubjektum számára az érzéki tapasztalat közvetlenségében tárul fel. A heterogén természetű érzetadatok sokféleségét az értelem a saját tevékenysége révén megteremtett rendező elvek szerint kíséri meg összekapcsolni: e tevékenység a városi tér értelemmel való felruházásának legfőbb aspektusa. Az észlelésben megragadott elemeknek az értelem tevékenysége révén történő feldolgo-

25 Lynch, Kevin: *The image of the city*, Harvard University Press, Cambridge, 1960, 3.

26 Auster, Paul: *New York trilógia*, Európa, Budapest, 1991, 7–8.

zása egy kiemelten fontos folyamat, amely a városnak a szubjektum elméjében kialakult mentális reprezentációjában éri el célját. A kognitív reprezentáció egy olyan modellt hív életre, amely szerkezetileg a fizikai tér dimenzióit képezi le, minőségi értelemben azonban mégis egy alapvetően eltérő természetű valóságot jelenít meg. A városról a szubjektum elméjében megalkotott kognitív (tér)kép a tényleges városszerkezet közvetlen észlelésének, gyakorlati megismerésének és esztétikai megítélésének egyik alapvető vezérelve: szervezi és irányítja a városban való tájékozódást, bizonyos helyek, illetve térségek előnyben részesítését, illetve elkerülését vagy mellőzését. Nyilvánvaló, hogy e folyamat során a városi „szövet” alapvető paraméterei (horizontális és vertikális kiterjedés, csomópontok, elsődleges irányvonalak, jelzőpontok, körzetek) mutatkoznak meg a szubjektum számára, ily módon adva lehetőséget a város eredendőbb – a közvetlen tapasztalatban nem megmutatkozó – dimenzióinak megragadásához. „A várost különböző életfunkciók alapján osztjuk fel, egyes pontjait aszerint jelöljük kognitív térképeinken, hogy azok milyen tevékenységekhez nyújtanak térbeli kereteket.”<sup>27</sup> E tézisre támaszkodva kijelenthető, hogy egy konkrét városi térszerkezet és az annak reflexív megértésére törekvő individuum viszonyát voltaképpen a városról kialakított mentális kép sajátosságai határozzák meg. Eszerint a város szerkezetének és működésének a szubjektum számára hiteles jelentéssel bíró lényege elsődlegesen a város különböző térbeli elemeiről kialakított kognitív tartalmakból kiindulva érthető meg. A szubjektum (aki lehet a város lakója, vagy a benjamini értelemben vett idegen „kószáló”, aki a városi lét sokféleségét személyesen átélve törekszik a város lényegének átfogó szintézisére) ezekből kiindulva kerülhet kapcsolatba a város térbeli szerveződését, történelmi-társadalmi lépékű folyamatait, valamint kulturális tartalmait meghatározó elemekkel. Vizsgálódásunk nézőpontjából a leglényegesebb kérdést az jelenti, hogy a városi tér eddigiekben tárgyalt kognitív pszichológiai, filozófiai és irodalmi reprezentációs formái, valamint a város ezen elméleti keretek között értelmezett struktúrája hogyan viszonyul a posztmodern városkonceptiók által felvázolt emberképhez és az ember-világ viszony erre alapozott felfogásához. A további kutatásoknak e kérdés értelmének tisztázására kell irányulniuk.

Annak a kérdésnek a vizsgálata, hogyan lehetséges korunkban a városok átfogó értelemben vett élhetőségének – vitalitás, sokszínűség és kulturális gazdagság – megőrzése, nem pusztán az építészet és a várostervezés hatáskörébe tartozik. A posztmodern kor városát – éppen specifikus jellemzői és működésmódja miatt – folytonosan fenyegető fizikai és szellemi kiüresedés elkerülése kizárólag a térelméletek, az urbanisztikai gondolkodás és az építészet kapcsolatának olyan felfogásán alapulhat, amely

27 Cséfalvay Zoltán: *Térképek a fejünkben*, Akadémiai, Budapest, 1990, 106.

---

figyelembe veszi és elfogadja a nézőpontok pluralizmusát és elutasítja a monista magyarázatok dogmatizmusát. Ehhez nélkülözhetetlen azoknak a kultúr- és eszmetörténeti összefüggéseknek a megértése, amelyek meghatározzák és bizonyos mértékig irányítják is a városi lét összetett folyamatait. A fenti vizsgálódásokban felvázolt filozófiai gondolatmenetek és szépirodalmi példák a városi tér speciális társadalmi és kulturális képződményének átfogó megértéséhez jelentettek támpontot, s a megértésre törekvő gondolkodás előtt feltáruló nézőpontok sokféleségének egyetlen értelmezési keretben történő együtt-látását szolgálták.

SURÁNYI LÁSZLÓ

## Az üdv matematikája?

*Kísérlet Pascal „fogadásának”  
nyelvmatematikai értékelésére (2. rész)*

### II. „Egy a szükséges” vagy „Végtelen és semmi”?<sup>1</sup>

#### Sors – bűn – végesség

A pascali fogadás tehát hatalmas ívet feszít ki, hogy a szórakozáshoz és a világi, relatív nyereséghez tartozó kockázattól eljusson ennek teljes ellentétéhez, az egyetlen végtelen érték, az üdvösség melletti elkötelezettséghez. Hatalmas ellenállás-struktúrán kell Pascalnak átküzdenie magát, hogy ezt az ívet kifeszíthesse és a fogadást szükségszerű jónak láttató képletbe fogalmazhassa. Tanulmányom első felében már elemeztem ennek az ellenállás-struktúrának a történelmi metszetét.

A leküzdendő ellenállás-struktúra személyes metszetének feltérképezéséhez pedig a szerencse – sors – találkozás sort javasoltam, de a janzenizmushoz közel álló, bár azzal is vitába szálló Pascal gondolkodásában ebben a sorban a *sors* helyén a *bűn* áll. Ám felmerül a kérdés, hogy maga a fogadás fogalma nem változtatja-e vissza a bűnt a sokkal személytelenebb sorssá? Sőt, szerencsévé? És másrészt: kifejezhető-e a bűn matematikai formában?

Az első kérdés a fogadás elkerülhetlenségénél fog élesen felmerülni. A második kérdésre pedig már volt egy implicit válaszunk. A bűnt a matematikában a kettő fejezi ki, a kettősség, a rögzült ellentétekre szakadtság a polaritással szemben. Így jelenik meg Pascalnál is, bár ő ezt más matematikai képpel, az ember végességével, végességébe zártságaként jeleníti meg. E végességhez képest pedig a végtelen jelenik meg negativitásként. Az ember „megréműl önmagától”, ha meglátja, hogy „természet

---

A tanulmány teljes hivatkozási jegyzéket tartalmazó bővebb elektronikus változata honlapunkon érhető el ([www.phszemle.hu](http://www.phszemle.hu)).

1 Utóbbi a „fogadás”-töredék „címe”. E töredék idézetei dőlt betűvel idézőjelben szerepelnek. Minden más hivatkozás pontos adatai az elektronikus változatban olvashatók. A *Gondolatok* idézeteire itt is a magyar kiadás számozása szerint hivatkozom.

adta tömegével a végtelenség és a semmi két feneketlen mélysége között lebeg”. A *kiterjedés* világában elfoglalt kettős (kétszeresen negatív) helyével a *belvilágában* egy más jellegű kettősség áll szemben. E töredék a *csodálat* jegyében folytatódik: „remegve tekint majd e *csodákra*” (72, kiemelés tőlem). Másutt azonban a remegés rettegéssé változik: „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el” (206). Ez az ismert idézet, pedig Pascal nem áll meg itt. Az emberi végesség soha meg nem nyugvó feszültséget jelent, képtelenséget „a biztos tudásra és az abszolút tudatlanságra. Egy széles középen lebegünk, mindig bizonytalanul és határozatlanul, az egyik végteltől a másik felé hanyódva” (72). E töredék címe, *az ember aránytalansága* talán jobban kifejezi Pascal ember- és bűnfelfogását: a két végtelen közé vetve, azokat soha el nem érve nem találhatja a helyes arányokat (l. a 414–435. töredékeket is), miközben ezt keresi. A valószínűségszámításban is!

### Végtelen – Semmi – Egy

De akkor hol juthat nyugvópontra, ahonnan aránytalansága – mindig újra – arányossággá formálható? Ahol a „hányódás” helyére bizonyosság léphet? A bűn világában minden bizonyosság csak hamis – bűnös – bizonyosság lehet, a bizonytalanságok állandó harca nem juthat el addig a bizonyosságig, amely Tábor Béla leírása szerint „ellentétes bizonytalanságok pozitív egyensúlya”. De a hívő létének mégis van egy – elérhetetlen, ám megjeleníthető – nyugvópontja a végtelenben, s belőle, és semmi másból erőt merítve, mégis elérhető ez a bizonyosság. Ez tehát a fogadás rejtett értelme!

Eddig a végtelen két arcát látjuk. Az egyik a végtelen térségek rettenetes némasága. Itt tehát a kiterjedő végtelennek egyértelműen negatív a jelentése – ez a negatív jelentésű végtelen az érven belül mint „végtelen káosz” jelenik meg, a „szám végtelenjéhez” való viszonya tisztázatlan marad. A másik a pozitív, az ellentéteket, távolságokat egyesítő végtelen. A 15. századi bíborost, az ellentétek, sőt ellentmondók egybeesését tanító Cusanust idézve és dramatizálva, ezt mondja: „a végletek érintkeznek és újra egyesülnek annak következtében, hogy eltávolodtak egymástól, és újra egymásra lenek Istenben”, és hangsúlyosan hozzáteszi, hogy csakis Istenben (72).

Am ez a pozitív végtelen azért alap, mert van egy rejtett centruma, tehát van az Egy, amely az ellentétes bizonytalanságokat egybekomponálja, harcukra rányomja az Egy bélyegét. Ez is a hit matematikájához tartozik.

Az autonóm matematikát viszont talán éppen az definiálja, hogy ott a végtelennel a *nulla* áll párban, nem az *egy*. Vagy talán az egész matematikai gondolkodást is? (Még ha a nulla a matematika fejlődése során sokszor az Egy demitizált közvetítőjévé is válik.)

Pascal egész lényére jellemző, hogy nem tud olyan erős jelentést adni az Egynek, mint a végtelennek és a semminek. A fogadról szóló töredéknek is *Végtelen és semmi* a címe. Itt a „számban levő végtelen”, a kiterjedéssel bíró végtelen természetének kiismerhetetlenségét azzal bizonyítja, hogy nem változik, ha hozzáadunk vagy elveszünk belőle egyet, tehát se nem páros, se nem páratlan. A végtelen elnyeli a végeset, mondja az egyet a végeessel azonosítva. Nemcsak a „filozófusok” Egyéről, Plótinosz és Cusanus végtelen Egyéről nem tud, de a zsidó hitvallás és a keresztény Credo Egyéről sem. (A kettő nincs olyan távol egymástól, mint Pascal gondolja.)

Maga a fogadás aktusa is *egy*. És ezt nem elnyeli a végtelen, hanem épp fordítva, csak ez nyitja meg a végtelent előttem. A bűnnel elveszett kegyelem csak annak adatik meg, aki vállalja érte a kockázatot. „Ahol az üdvöt adó igazságról van szó, ott ez maximális merészséget követel”, fogalmaz Guardini. Pascalnál itt feloldatlan kétértelműség marad. Érvét olvasva, azt önkéntelenül is úgy értelmezzük, hogy maga a fogadás, amelyre Pascal vitapartnerét rá akarja venni, *egyszeri, egyszersmindenkorra érvényes választás*. Hiszen a vitapartner épp ezzel nem ért egyet! Választás – persze nem „elszigetelt, amelynek nincs előtte, sem utána” (T.S. Eliot, *East Cocker*), hanem belső ellentmondásokkal való küzdelemből, azok egybefoglalásaként születik. Ám maga a várható érték matematikai fogalma, amelyet Pascal használ, nem ilyen *ismételhetetlen* aktusról szól. *Sok*, egyforma körülmények között *ismételt* aktus egyfajta matematikai, közelítő *átlagaként* rajzolódik ki. Ezért jogosnak tűnhet Goldmann értelmezése, hogy ti. Pascal szerint az ember „soha nem is lesz képes végérvényesen választani”. Mindig újra neki kell lendülnie a fogadásnak. De ez csak féligazság.

Pascal egész élete azt mutatja, hogy ő maga nem ilyen sziszifuszinak fogta fel az istenkeresést, sem az igazság keresését. Az 1654 egy nevezetes éjszakáján felgyúlt hit-evidenciáját szavakba foglaló Memorialt kabátbélésébe varrva mindig magánál hordta. És okkal. Az egyszer megtett választást nem vonhatom vissza, az *van*, és alakítja az életemet akkor is, ha én magam viszszaélek tőle. Ha elvesztettem a folytonosságomat egyszeri választásommal, harcolhatok a visszaszerzéséért, harcolhatok ellene is, de *megsemmisíteni* nem tudom. Valójában visszaszerezni is csak úgy, ha mélyebb ellenállásokkal ütköztetve mélyebben meggyökereztettem magamban. Az Egynek ez a belső dialektikája, folytonosságnak és szakadozottságnak ez az egysége a pascali érvből hiányzik – ez egy másik vetülete a gyenge Egy-érzékenységének. És ezt a hiányt tükrözi a valószínűségszámítás is. Az csak a sokba szétszórt *egyeket* ismeri, a sokból magát egybe gyűjtő Egyet nem. Pascal és a matematikája között itt szakadék van. (Talán maga is érzi ezt és csalódása is motiválja az idézett 920. töredéket.) Ezen a ponton nem tudja érzékenysége egészét átömleszteni a matematikájába, ahhoz az egyszeri akarati aktus-

nak a belső dialektikáját kellene kibontania. (Mallarmé *Tökéletes kockadobása*, amely „nem semmisíti meg a véletlent”, itt veszi fel Pascal elejtett fonálát.)

Most már több oldalról is megvilágítottuk, miért mondhatja Szabó Lajos, hogy az egész számok sorából külön veendő az 1, a végtelen és a nulla. „Marad tehát a 2, 3, 4, 5, ... Ezek mint az 1 törtjei. Utólag az 1 a 2, 3, 4 ... képeré uniformizálódik. Másrészt az igazi 1 az, ami »szubcentrumot« alakít.” Az az egy, amelyről Pascal a szám végtelenjénél beszél, már teljesen hasonult az utána következő számsorhoz, még ez a szubcentrum sem érezhető benne. A pascali matematikai érzékenység gyengéje ez a törés az Egy és a végtelen között.

A végtelenről is elmondhatjuk, hogy hasonult a számsorhoz, így lett belőle „a számban levő végtelenen” keresztül végtelen szám, és eredeti jelentése, a „végtelen végtelen” „alakít szubcentrumot”. Pascalt ez a szubcentrum izgatja – ez viszont a pascali vállalkozás pozitívuma. Értelmezésem szerint a fogadás mint érv sikere vagy sikertelensége azon múlik, hogy sikerül-e Pascalnak ezt a szubcentrumot – egy újabb nyelvmatematikai lépéssel – újra centrummá tenni.

De matematizálható-e egyáltalán a nem-kiterjedő végtelen? Jogosan „vezetik be” Brunschvicgnél és a magyar kiadásban is a fogadás gondolatmenetét azok a töredékek, amelyekben Pascal pontosan erre tesz kísérletet. A perifériájával egybeeső, mert mindenütt jelen levő középpont középkorban is ismert, Cusanusra is nyilván ható képét a kor dinamikus szemléletével összhangban dinamizálva, ezt írja: „Lehetetlennek tartja, hogy Isten végtelen, hogy nincsenek részei? ... Akkor most mutatok magának valamit, ami végtelen és ugyanakkor oszthatatlan. Egy olyan pont, amely mindenütt végtelen sebességgel mozog: ez a pont mindenütt egy, de mindenütt oszthatatlan egészként van jelen.” Ez a végtelen tehát valóban minden: úgy minden, hogy mindent áthat és átfog. S ez a gondolati kép csak úgy értelmes, ha hozzáértjük, hogy a „mindenütt” eredetileg *benne van*: „A végtelen mozgás, a mindent betöltő pont, a nyugalom mozzanata: oszthatatlan és végtelen végtelen, mennyiség nélküli végtelen” (231, 232). Itt nagyon közel vagyunk Pascal nyelv-matematikai érzékenységének magjához, ahhoz, hogy maga a jelentés és jelentőség, a „*végtelen végtelen*”, tehát közvetve Isten megismerése teremtsen magának struktúrát. „Ami egyszerre magában foglaló és centrum, az istenhasonlat”, folytatja a fenti gondolatot Szabó Lajos egyik nyelvmatézis-előadásában, s egy korábbiiban, ahol Hamvas Bélával azt elemzik, mit értünk lényegen, az *illóolaj* példájával világítja meg ugyanezt: *csepp*, de betölti a teret.

Ez a gondolat kísérlet a pontot nem nulla-szerű, „semmis” pontnak fogja fel. A pont itt *végtelenül telített* pont: egy-, sőt Egy-szerű. Ehhez a tiszta végtelenhez értelmetlen hozzáadni egyet. Kivonni sem lehet belőle egyet, pontosabban: csak *az* Egyet, a centrumát lehetne kivonni belőle. De ha azt ki tudnánk vonni be-

lőle, akkor a végtelen helyett a „végtelen – valójában: határtalan – káosz” maradna a kezünkben. (A végtelenhez nem juthatunk el halmazos útján.)

De sikerül-e ezt a matematikai képet a „fogadás” matematikai nyelvére fordítani – amihez szembesíteni kell a matematikai gondolkodás egyik alapellenállásával, azzal, hogy a végtelent a *nullával*, és nem az *eggyel* állítja párba? A kérdés – amely magában foglalja azt is, hogy a fogadás mennyiben és hogyan örökre szóló elköteleződés itt és most? – nem légből kapott: vannak ilyen fordítások.<sup>2</sup> Vajon a pascali fogadás *ezzel* a végtelen iránti érzékenységgel érinti-e meg a kockázat problémáját? És mit jelent az, hogy közbeiktatja – ellenállásként? – a végtelenben levő számot?

### A kockázat üdvtörténeti jelentősége?

Pascalt tehát *izgatja*, hogy mi hajtja az embereket a szórakozásra, vadászatra, szerencsejátéokra, általában arra, hogy kockáztassanak. Ha a szerencsejátékosnak előre odaadnánk nyereményét, semmi öröme nem telne benne (137–139). A szórakozást általában azért keresi az ember, hogy ne kelljen nyugodtan magába néznie, állapítja meg félig kritikusan, félig megértően. *Izgatja* a szerencsejáték izgalma. Érzékenysége modernségét mutatja, hogy az ebben rejlő erőt is be akarja vonni érvébe (még ha a kockázatnak a történelmileg legmasszívabban aktuális vonatkozásával, az üzleti kockázattal alig foglalkozik is) – ennek az izgalomnak keresi az üdvtörténeti értelmét. Hogy megtalálhassa, *a kockázat tétjét a végtelenig kell fokoznia*, ami a fogadás egész szerkezetét is megváltoztatja. Ám az emberlét, amely itt szemé előtt lebeg, mégsem a végtelen és véges ütközősíkján küzdő, a bűn súlyát hordozó, de annak feloldásáért küzdő ember, hanem a végtelentől annak negatívja, a végtelen káosz által elzárt emberi lét: „*E végtelen távolság legvégén(!) szerencsejáték folyik, s az eredmény fej vagy írás lesz.*” És most már megkülönböztetve magát vitapartnerétől, nekiszegezi a kérdést: „*Melyikre fogad maga? Ésszerű megfontolásból egyikre sem tehet.*”

### A kérdés autoritása

De ki, milyen instancia teszi fel ezt a kérdést akár bennem, akár kívülem? A „melyikre fogad” kérdésnek *csak akkor van ébresztő ereje, ha autoritása van*; csak ekkor van *autoritása* a végtelennek,

2 A nullvektor, a pont dinamizált változata egyszerre párhuzamos a tér minden irányával és merőleges is minden irányra – előbbi az identifikáció, a szeretet, az utóbbi a dimenziónövekedés matematikai kifejezéséként értelmezhető –, így annak egy példáját rejti, ami „egyszerre magában foglaló és centrum”, tehát istenhasonlat.

amelyre az érv fogadni szólít fel. *Enélkül a „végesnek”, amellyel szembeállítja a végtelent, ugyanolyan autoritása van: a végtelen csak mennyiségi, nem valódi végtelen.*

Vagy másképp: hogyan igenelhetné a „végtelen végtelent” az, akit semmilyen formában nem érint meg? Akihez semmilyen formában nem hat el jel a „végtelen távolság” túlpártjáról? A „melyikre fogad?” kérdését valódi kérdéssé, autoritással bíró kérdéssé csak az teszi, hogy benne közvetve a Végtelen *kérdez* – bennünk. Minden valódi kérdésben többé-kevésbé rejtetten a Végtelen kérdezi az embert. De ahhoz, hogy meghalljuk a kérdést, és *ezt* a kérdést halljuk meg, meg kell küzdenünk magunkban azzal az ál-kérdezővel, aki ellenkezőjére torzítja a Végtelent, és kérdésével nemcsak azt sugallja, hogy „semmi sem olyan félelmetes, mint az örökkévalóság” (194), hanem azt is, hogy semmi sem olyan néma. A szám-végtelen, a kiterjedő végtelen még ezzel a tisztázatlan kétértelműséggel terhes. Szerkezetileg eldöntetlen, hogy a végtelen térségek örök némaságát képviseli-e – amit aztán eddig leghatékonyabb formájában a halmaz-végtelen valósított meg –, vagy „a mindent betöltő pontot”, az „egyszerre magában foglalót és centrumot”, az „oszthatatlan és végtelen végtelent”. Egyértelművé csak az teszi, ha a Végtelen Végtelen fejezi ki magát benne, kérdez benne. (S hogy a Végtelennek autoritása van, ez végső elemzésben ugyanazt jelenti, mint hogy az Egy a centruma.)

Pascal előtt ilyen autoritása van a kérdésnek – ami értelemszerűen azt jelenti, hogy valójában nem egyszerűen a „*végtelen távolság* legvégén”, hanem a végtelen *színe előtt* is küzd a kérdéssel! Az érv értelme az volna, hogy kifeszíti és megvilágítja ezt az egész ívet vitapartnerre (és maga) előtt is.

Eleve kétértelmű helyzet, hogy a fogadás – vagy legalábbis annak mérlegelése – mégis a végtelen *távolban* folyik. Ha a pascali érvet az eleve elrendelés tan matematikai transzformációjának fogjuk fel, akkor ez a végtelen távol felel meg annak, hogy nem tudhatom, kegyelemre vagy kárhozatra vagyok-e rendelve. Másrészt az isteni kegyelem *létezik* – ennek felel meg az, hogy a fogadás várható értéke *biztosan* végtelen. A pascali érv vonzereje éppen az, hogy ezzel premier plánba állítja, jelen időbe teszi és közel hozza egzisztenciális tartalmát. Kegyelem és kárhozat küzdelme, amely az eleve elrendelés szerint akaratomtól független, mintha a személyes drámámmá válna. Guardini szerint Pascal „számára a merészség nagysága a mértéke a rangnak, nemcsak az emberének, aki vállalja, hanem az ügy értékének is, amely ezt a merészséget megköveteli. ... Minél magasabb érték, annál kevesebb biztonság. Minél nagyobb igazság, annál nagyobb merészség révén valósítható csak meg. Ahol tehát az üdvöt adó igazságról van szó, ott ez maximális merészséget követel.” Ez volna tehát az egész érv belső mozgatója. *Ez az, ami áthat a túlpárttól* és kifeszíti az érv ívét a végtelen távol és a Végtelen jelene között. Gondolatmenetünket folytatva: ez teszi kérdezhetővé a

Végtelent. Csakis ez a végtelen merészség az, ami kérdéssel fordulhat Hozzá, vagy inkább ez nyitja meg az utat az Ő kérdései előtt bennünk.

### Isten létezése helyett az üdvösség a centrum

De valóban ezt az ívet rajzolja-e ki az érv? Valóban a kegyelem drámáját hozza közel hozzám az érv is? Guardini az üdvöt adó igazságról beszél, ám az érv szerint választani kell igazság és üdv között. „Két dolgot veszíthet el: az igazat és a jót. Két tétje van: az értelme és az akarata, a tudása és az üdve. Természete szerint két dolgot kell kerülnie: a tévedést és a nyomorúságot.” (A tévedés elkerülése ugyanis nem azonos az igazság megelégsével.) És ami az értelmet illeti, az érv tempója prestóra vált: „Értelmén nem esik nagyobb csorba, bármelyiket választja, hiszen választania kell. Ezt el is intéztük.” „És az üdvössége?” Itt jön be explicite az értékszempont: az egyéni üdv formájában – ráadásul szembeállítva az értelemmel! Ez nem fideizmus, legfeljebb „salutizmus” a maga következményekkel terhes kétértelműségével.

Mert nem csak a végtelen távoliban marad kétértelműség. A személyes, amit közel hoz az érv, szintén kétértelmű. Amit közel hoz, az nem az isteni igazság és nem az isteni kegyelem, hanem az én üdvösségem. S az itt még túl közel van hozzám, hogy közös nevezője lehessen az isteni kegyelemmel. Túl közel: mér(het)etlenül közel. És ezért(!) egyszersmind mér(het)etlenül távol. Nincs közös nyelve az isteni kegyelemmel. Ehhez az üdvösségvágyban rejlő kísértést, a „moi” méretlen közelség-távolságát kellene fellazítani.

Mit jelent az, hogy az üdvösségvágy itt túl közel van az emberhez?

Maga az érv nem az emberből indul ki, hanem abból a kérdésből, hogy létezik-e Isten. Az értelemnek az érvben használt nyelven Isten a határ és kiterjedés nélküli, tehát tisztán intenzív végtelenként jelenik meg. Aki ezzel a tiszta intenzitással tölti be a teret – ennyiben felfoghatatlan, és ennyiben felfogható az intenzitás és extenzitás határpontján élő embernek. Mindig újra megkísérelhetjük körülírni azzal, amivel tiszta pillanatainkban megajándékoz, de végső képletként kimondhatatlan marad.

Pascal úgy ítéli meg, hogy Isten létezésének kérdését csak úgy hozhatja közel a kételkedő emberhez, ha lefordítja az üdvösség kérdésére. Csak így válik személyesen érintetté benne. Csak ezáltal érzékelheti, hogy személyes döntésre van szüksége ahhoz, hogy Isten létezzen *a számára*. Isten ezen keresztül jelzi létezését, érzékelteti vele (pozitívan) a létezését. Így lesz az üdvösség az érv látható centruma. Ezt kell tehát megérintenie a matematikai érzékenységnek.

Láttuk, hogy e fordítás során az üdvösség egyértelműen kiterjedést vesz fel. De több is történik: egészen hasonul a kiterje-

déssel bíró végtelenhez, hogy mennyiségileg kezelhető legyen. (Pascal úgy gondolja – és ez az, amit kérdésessé kell tennünk –, hogy enélkül nem matematizálható, nem érinthető meg matematikai érzékenységgel.) Arra a kérdésre, hogy „nem teszek-e fel túl sokat?“, Pascal kettős választ ad. Kockázatni egyrészt *muszáj*, másrészt *megéri*. Mivel ugyanis az esélyek egyenlők<sup>3</sup>, már akkor is megérné, ha egy életért csak kettőt, s még inkább, ha hármatot kapnék cserébe. Itt azonban nem is kettőt, nem is hármatot, hanem végtelen sokat kapok. Ez tehát végtelenül reményteli fogadás, hiszen a várható nyeresemény *biztosan* végtelen. A bizonytalanságot nem ez, hanem maga a fogadás ténye okozza. Az viszont kikerülhetetlen, fejeződik be a gondolatmenet.

Tehát végtelen sokat kapok cserébe. Vagyis végtelen hosszú életet. Az teljesen rendben van – az ellenkezője üres absztrakció és hübrisz volna –, hogy a jelnek teste van. Csakhogy még valami történik: az üdvösség végtelen hosszú életté alakul át – egyéni halhatatlansággá. És az üdvösség nem azonos a halhatatlansággal. Az üdvösségvágy úgy viszonyul a halhatatlanságvágyhoz, mint a minőség a mennyiséghez. Ha ez az egy életem csak véges értékű, hogy lesz végtelen *értékké* attól, hogy végtelen *hosszú*? Az üdvösség centrumában Isten áll, aki minden értéknek értékét adja. A halhatatlanságom centrumában azonban én vagyok ön-értékként, és ez a centrum túl közel van a gyűlöletes „moi”-hoz, amely igazságtalan, mert egyedül a világ közepének gondolja magát (455). És Pascal érve nem keres matematikai kifejezést e különbség számára. Épp ellenkezőleg: az üdvösség a gondolatmenet során teljesen hasonul a halhatatlansághoz. És nemcsak ott. A 194. töredékben, ahol Pascal tulajdonképpen azt részletezi, miért tartja gyávaságnak, a lét súlyával szembenézni nem akárárnak, ha valaki nem fogad, az üdvösség helyét a halhatatlanság foglalja el.

Ez a hasonulás az üdvösségvágyban rejlő kísértés, a „moi” méretlen közelsége-távolsága. Ezt kellene fellazítani. És a jelenétekből itt is közvetlenül következik a „matematikai” feladat. A fellazításhoz ugyanis fel kellene tenni és kutathatóvá tenni azt a kérdést egyrészt, hogy hogyan különböztethető meg az Egy a számsorhoz hasonlult 1-től, másrészt hogy hogyan rejti magában a kiterjedő végtelen a tisztán intenzív végtelent – csak így volna megkülönböztethető az üdvösség „kiterjedése” a pusztá halhatatlanság „kiterjedésétől” –, és hogyan foglalja magában a tiszta intenzitás végtelen végtelene a kiterjedő végtelent? Enélkül megkülönböztethetetlen a „végtelen úrtól”, a „végtelen térségek örök hallgatásától”. S ennek felel meg a kérdés, hogyan van *jelen* az intenzív, pozitív végtelen ebben az *egy* életemben? De Pascal

3 Pascal nem egyértelmű. Először egyenlő esélyekről beszél, de később mintha csak annyit tenne fel, hogy az ellentétes esélyek aránya véges. A „rossz végtelen” lehetőségét figyelmen kívül hagyja: „nem áll szemben végtelen számú (!) veszteségi esély a nyerési eséllyel”.

nem kérdez. Ennek a nem-kérdésnek a külső megjelenése az „örök hallgatás”, a némaság. A csend, a hallgatás a szó, a tiszta, megszólító szó kezdete. A némaság a halála.

Mint láttuk, *önmagában*, e kérdéstől függetlenül van mondanivalója Pascalnak az egész teret intenzitásával átható pontról. A matematikához és fizikához való paradox kapcsolatára is utal: „A végtelen mozgás, a mindent betöltő pont, a nyugalom mozzanata: oszthatatlan és végtelen végtelen, mennyiség nélküli végtelen” (232). Magára az érvre azonban ennek a képnek nincs hatása. Úgy tűnik, Pascal lemondott róla, hogy az eredeti Végtelennek ezt a metamatematikai-fizikai képét jobban megragadja. S ha a fizikai valóság határát talán a fénysebesség, de mindenképp egy *véges* sebesség jelöli ki, akkor itt önkéntelenül a fizika válik a matematika mértékévé. Mindez az újkori matematika tehetetlenségi ereje, amelynek áttörése nélkül a matematikai érzékenység nem érintheti meg az üdvösségvágyban lévő erőt. Ahogy a végtelen az Egyről leszakadva hasonul a kiterjedő végtelenhez, úgy hasonul a kegyelemről leszakadó üdvösség a halhatatlansághoz, a minőség a mennyiséghez.

Amikor Pascal a „létezik-e Isten és megismerhető-e?” kérdését a „létezik-e örök üdvösség?” kérdéssel helyettesíti, különbséget tesz ugyan a kétfajta végtelen között, de itt megáll. Talán dogmatikai oka van, hogy nem tisztázza a két végtelen közötti implikációs viszonyt, azt, hogy hogyan is rejt magában a kiterjedő végtelen a tiszta intenzitást és utóbbi hogyan implikálja az extenzitást? De ezzel arról is lemond, ami a vállalkozása eredeti értelme volna, hogy ti. integrálja az örök üdvöt a matematika centrális értékebe, és viszont. A *kiinduló*, a tisztán intenzív végtelen létezésére irányuló kérdésben még benne van a matematika szerepének újkori (Cusanus-szal kezdődő?) átértékelése, amelynek értelme az volna, hogy a „végtelen végtelent” állítsa centrális értékeként és mértékként a középpontba, az ebből következő paradoxonnal együtt. A *fogadás* középpontjában álló kérdés, az örök élet kérdése viszont így a középkor kérdése. Az érv értelme tehát az volna, hogy megkísérelje az újkori értéket: a matematika centrumát, centrális értékét az érvben megjelenítő Végtelen Végtelent úgy igenelni, hogy közben integrálja hozzá a középkor alapértékét, az üdvösséget, előkészítve ezzel egy „olyan pillanatot, amely kilendíti ... inerciális mozgásából a történelmet: befordulásra kényszeríti” (Tábor Béla). A megfelelés fedezete az, hogy az üdvösség centrumában Isten áll, a „Végtelen Végtelen” pedig az Ő matematikai jele – Pascalnál is.

Ám az érv nem tud túllépni középkor és újkor hasadtságán, s ennek Pascal személyes sorsán túlmutató, az egész újkori matematikánkra kiható jelentősége van. Az érv nem ér el az eredeti, kiterjedéssel nem, vagy nem így bíró Végtelenig, és így nem teszi hozzáférhetővé sem az akaratnak, sem az értelemnek. Ez azonban nem elégítheti ki egyiket sem. Csak az elégítené ki őket, ha a Végtelen integrálná ezt az örök üdvöt. Enélkül ugyanis fel-

merül a kérdés: nem csapom-e be magamat, amikor az üdvösségre mint végtelen értékre törekszem? Nem csak a fizikai világ végességébe, születés és halál közé zártágomat akarom-e kompenzálni? Megmarad a nietschei kérdés tüskéje: nem szól-e a vágy nagysága, az, hogy (végtelenül) szükségem van rá – épp az igazsága ellen?

Éppen az volna bizonyítandó, hogy az *egyetlen* végtelen, amely iránti vágy (szenvedély) semmiképp nem szól e vágy igazsága ellen, Isten létezése – és megismerése.

### A végtelen káosz

Pascalt magát ez a szenvedélyes vágy hajtja, az üdvösség számára ezt jelenti. Talán észre sem veszi, hogy az üdvösség és a halhatatlanság vágya így összecsúszik, annyira keveset jelent neki a halhatatlanság üdvösség nélkül? Előtte autoritása van a végtelennek, amelyre fogadni kell az érv szerint. És annak is, hogy „fogadni kell”. De az érvnek ezt a szenvedélyes hitet el kellene juttatnia vitapartneréhez is.

Ám a „*Miért kell egyáltalán fogadni?*” kérdését Pascal egy fél mondattal lesöpri az asztalról: „*nem térhet ki, már a hajón ül*”. Így tisztázatlan marad, hogy ki vagy mi mondja vagy parancsolja ezt és kinek. Anonim, áttekinthetetlen sötét erők? Atok? Bűn? A megkérdőjelezhetetlen, tragikus, ám felemelő sors? Szükségyszerűség? A belső parancs? A szabadság? És az miben van lehorgonyozva? Istenben? A birtoklásban? A mammonban? A társadalomban, amelyben élek? És az milyen értékrendet jelenít meg és tagad le? A strukturált érzékenységgű olvasó joggal borzad el a kérdéseknek e halmazszerű felsorolásán. De az nem az elemzés hibája. Pascal e lehetséges válaszok szerkezetének elemzésére, értékelésére nemcsak hogy annyi teret nem szán, mint a fogadás matematikai szerkezetének, összetevőinek az elemzésére, hanem egy szót sem veszteget rá. Pedig ez is a fogadás szerkezetéhez tartozna! Ha tisztázatlan marad a kérdés, hogy ki vagy mi parancsolja, hogy fogadni muszáj, akkor a választ, az emberlét Pascal szerint itt feltáruzó meghatározó alapmotívumát éppen *ennek* a végtelen káosznak szolgáltatjuk ki. És ez, a kicsit Istenből (ellentmondás), kicsit sorsból, kicsit vak szerencséből, kicsit szabadságból és nem is kicsit üzletből, profitból összekevert káosz valójában a mammon, a gazdaság uralma. Pascal szándéka nyilván nem ez, mégis kitér a kérdés elől. Egy választ követ anélkül, hogy mérlegre tenné az ellentétes válasz(oka)t. Így nem lesz az *Egy válasz*, hanem *egy válasz* marad *a sok közül*. A mammonnak ennyi is elég. Láttuk, hogy magában a fogadás aktusában is ugyanez a feloldatlan kétértelműség maradt.

Újra az Egy-érzékenység hiányánál vagyunk.

A fogadás szükségességét Pascal nem tudja a „végtelen végtelenben”, helyette a szám-végtelenben akarja lehorgonyoz-

ni. Nem kérdez rá a fogadás szükségességének okára, így a valószínűségszámítást nem tudja kimozdítani arról a tehetetlenségi pályáról, amelyet a „végtelen káosz”, a mammon jelöl ki. A fogadás aktusa nem lesz a végtelen megnyitója, kívül marad a végtelenen.

A „végtelen káosz” a fel nem tett kérdések iránytalanul kavargó káosza; ellenkező irányú bizonytalanságok örvénye az akarattól elszakadó léleekben. „Egy széles középben lebegünk, mindig bizonytalanul és határozatlanul, az egyik végteltől a másik felé hanyódvva.” A bizonytalanság aztán – történelmi méretekben is – mammonként testesül. Mert a mammon minden rést kihasznál; ahol megoldatlanság marad, ott helyet foglal magának. Nyilvánvalóan: Pascal szándéka ellenére. Ez történik. S ami pusztán történik, annak oka nehezebben érhető tetten.

### Igaz és jó szembeállítása – kérdés helyett retorika

De Pascal pontosan fogalmaz. Gondolatmenetéből világosan kiderül az ok: igaz és jó, értelem és akarat, tudás és érték szembeállítása. Mint láttuk, pont ott, ahol az érték szempontja megjelenik (azzal a negatív bevezető mondattal, hogy „Lássuk, melyik a kevésbé fontos a maga számára”), kifejezetten szembeállítja az igazságot és a jót, az értelmet és az üdvöt. Az értelmet illetően nyargaló tempóban kijelenti, hogy azon „nem esik nagyobb csorba, bármelyiket választja, hiszen választania kell. Ezt el is intéztük.” Az üdvösségről pedig azt állítja: „Ha nyer: mindent megnyer. Ha veszít: semmit sem veszít.”

Bár az érv végső kidolgozása elmaradt, így is sokat mond, hogy ez a nyargaló tempó sem az eddigiekre, sem a továbbiakra nem jellemző. De most Pascal azt gondolja, hogy a szenvedély önmagában is meggyőző erővel, sőt: megkérdőjelezhetetlen autoritással bír. Szó, gondolat és matézis egységének a helyére a retorika lép. Ám ha így szemben áll egymással igaz és jó, akkor nem kapunk választ arra, hogy igaz-e, hogy az üdv jó. Hisz „az embernek ... semmi sem olyan félelmetes, mint az örökkévalóság” (194). Igaz, hogy a bevezető szerint az üdvözülés Isten megismerésében áll, de ebben az életben nem lehet részünk benne. De akkor nem csak kompenzálni akarjuk-e magunkat a végtelen igazságról való lemondásért? Nem logikus-e akkor az üdvösség helyett a felé a megismerhető létezés felé fordulni, amit az értékeléstől tartózkodó értelem is be tud látni? Ha ennyire megismerhetetlen az üdvösség, akkor inkább a vagyonért fogok kockázatot vállalni, arról tudom, hogy mi – felelte az újkori kapitalizmus embere, a túlvilági bizonytalan üdvösséget a küzdelmek belátható terepére, sőt, az evilági biztonságot adó vagyonra és hatalomra cserélve.

Pascal megveti ezt a lehetőséget, szenvedélye az ellenkező irányba hajtja. Számára megkérdőjelezhetetlen autoritással bír,

hogy, mint Guardini fogalmaz, „ahol az üdvöt adó igazságról van szó, ott ez maximális merészséget követel”. És ez igaz.

De ez az autoritás kérdezhető, és kérdezi is önmagát *benünk*. Ha néma volna, az öntudatos értelem Pascal érvére ezt is felelhetné: ha nincs értelme a döntésnek, mert nem tudom, hogy helyes-e, és a „dönteni kell” csak értelmetlen, vak, sorsszerű kényszer, akkor ennél a kényszernél én, az értelem erősebb vagyok, és a saját törvényeim szerint élek. Számomra ebben van a „minden”, a végtelen, az üdvösség. És nemcsak felelheti, feleli is pl. Fichte, Hegel, Schmitt Jenő Henrik. Maga Pascal is hasonló fejez ki híres hasonlatával: „Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike, de gondolkodó nádszál.” Akár egy csepp víz is megölheti, „de még ha eltaposná a mindenség, akkor is nemesebb lenne, mint a gyilkosa, mert ő tudja, hogy meghal; a mindenség azonban nem is sejtí, hogy mennyivel erősebb nála”. Tehát „minden méltóságunk a gondolkodásban rejlik. Belőle kell nagyságunk tudatát mérítenünk, nem a térből és az időből, amelyek nem tudhatunk betölteni” (347).

Vagy a negativitás radikalizmusával mondhatja, mint Dosztojevszkijnél az *Ördögök* Kirillovja: éppen azzal bizonyítom a nagyságomat, a „szuverenitásomat”, ha kiugrom a hajóból és öngyilkos leszek.

Pascaltól idegen a nagyságnak ez az önpusztító értelmezése, de elmulasztja feltenni az értelmes értelem kérdését: *igaz-e*, hogy ha az örök üdvösségre fogadok, és elveszítem, mert nincs is ilyen, akkor nem veszítek semmit? Ha fogadok rá, akkortól fogva érdekelt vagyok benne! Akaratom vonzó céljává és mozgatójává válik. Ez hozzátartozik a *számomra való érték* valóságához. Márpedig a fogadás érve éppen arra akar rávenni, hogy számomra való értéknek és célnak válasszam az örök üdvöt – és semmi mást. Ezt fejezte ki Pascal úgy, hogy a végtelen megsemmisíti a végest.

Ám az értelemről is azt állította, hogy véges. Tehát a végtelen megsemmisítené – nemcsak csorba esne rajta, ha ez a választása „bejön”. Erre még mondhatná Pascal, hogy ez a véges értelem – Hegelnél a Verstand, Marxnál a polgári álértelem – nárcizmus, amit nem kell túl nagyra értékelnünk. Ám az sem világos, hogy ha az üdvösségről semmit sem tudhatunk ebben az életben, akkor honnan tudjuk, hogy „minden”? És ha az, mit jelent ez a „minden”? Hogyan lesz célá – célokat kitúzó okká – a „minden”, amiről semmit sem tudok? Nem éppen az üdvösségvágy és a tőle valójában megkülönböztethetlenné vált halhatatlanságvágyam takarja-e el ezt a „mindent”? (Megkülönböztethetlenné vált, mert az *történt* vele, hogy levált a centrumáról. *Történt* vele, ezért nehezebben tetten érhető.) Itt az egyéni létem paradoxonába ütközöm: az én egyéni üdvösségemnek végtelen fontossága van a számomra, minden örömöm forrása rejlik benne – hogyan mondhatnék le róla? De: benne *rejlík*. És ha leválik erről a forrásáról, akkor megkülönböztethetetlen a halhatatlan-

ságvágytól. Az pedig azzal az ellentmondással terhes, amellyel meg kell küzdenem, és amelyet Tábor Béla így állít premier plámba:

„Ha valakinek azt mondaná egyelőre megbízható tekintélynek számító ember: »A halhatatlanságot csak akkor nyerheted el, ha hiszed, hogy van Isten, hogy ennek az Istennek a létezése fontosabb, mint a halhatatlanság, és hogy ő adja a halhatatlanságot« – akkor mit tehet ez a valaki, akinek számára a halhatatlanság valójában a legfontosabb? Ha azt válaszolja: »Ezt nem hiszem« – ezzel eljátszotta a halhatatlanságát, lemondott a halhatatlanságról. Ha azt hazudja, hogy hiszi, nem ér vele semmit, mert hiszen halhatatlanságának feltétele nem az, hogy ezt a választ adja (hazugul), hanem az, hogy valóban higgye, amit az autoritás mondott. Ez az »autoritás« egyébként precízen kifejezve azt jelenti: »tudja« a halhatatlanságra vágyó, hogy így van, »megtudja«, hogy így van, értesül róla – csak éppen nem hiszi. Márpedig a feltétel éppen ez a hit: olyan megismerés, amelynek egész tartalma az evidencia gyűjtőpontjába gyűlt. Pedig amit itt leírtam, nem játék egy fikcióval, hanem maga a meztelen igazság: a halhatatlanságot nehéz elnyerni, csak így lehet elnyerni, ezzel a feltétellel. Ez a halhatatlanság paradoxona is: a legfontosabb az ember számára, de csak akkor nyeri el, ha megszűnik a legfontosabb lenni, ha a második helyre szorul Isten létezése mögött. Ez az a »szélesebb kör«, amit a halhatatlanság-vágy köré kell rajzolni, hogy annak melléktermékeként megvalósuljon a halhatatlanság.”

### A végtelen és oszthatatlan Lény

Pascal hisz, számára létezik ilyen szélesebb kör. „Ami egyszerre magában foglaló és centrum, az istenhasonlat”, idéztük Szabó Lajost. Ez a „végtelen végtelen”, a pont, amely „mindenütt egy, de mindenütt oszthatatlan egészként van jelen”, a fogadás gondolatmenetének a végén is megjelenik: a mondottak olyan valakitől származnak, aki „egész életét ... ennek a végtelen és oszthatatlan Lénynek ... a kezébe teszi”. És a matematikáját? Láttuk: Pascal nem kísérte meg gondolatmenete szerves elemévé tenni ezt a végtelen végtelent. Pascal nyelve híresen szép, egyszerre tüzes és világos, szenvedélyes és áttekinthető nyelv. Ám ezen a ponton ő maga nem hisz a nyelvnek. Hit és matematika igazságának dogmatikus – bár nem a dogmából következő (lásd Cusanus) – szétválasztása megakadályozza őt abban, hogy matematikájával kövesse, amit a nyelv sugall: higgyen a szóban és kiaknázza annak az értelem fényét átvivő erejét.

## Összefoglalás

De hogyan tehetjük képessé erre mi a mi matematikánkat? Hogyan hódítható vissza a nyelvbe, nyelvünkbe vetett, elveszett bizalom? Tőlünk ezt kérdezi ma Pascal.

A pascali fogadás matematikai képletét az érzékenység, a képletben egymásnak „kegyetlen találkozó” adó érzékenységek oldaláról vizsgáltuk. A nyelvmatematikai pillanatot (a pillanatot az eckharti-kierkegaard értelemben, és nem a fizikai értelmében értve) kerestük, ahol az érzékenységből éppen kikristályosodik a jelentés és a jelentés kristályosítja ki a matematikai alapképletet, amit a matematika részletezhet és szerszámossíthat. Ez tette lehetővé, hogy megjelenítsük Pascal nagyszabású vállalkozását, a dogmatika (kegyelem és üdvösség) kérdésének lefordítását a matematika nyelvére úgy, hogy ezzel a személyes mozzanatot állítsa középpontba, s azzal a hittel érintse meg a „várható érték” éppen születő valószínűségszámítási fogalmát, „amely elszántan szembenéz a kétely démonával, amely elválaszthatatlan a hit szellemétől”. Így ütköztesse tehát újkor és középkor vezérlő értékeit. És közelebb jutva az érzékenysége felgyűlésének pillanatához, kirajzolódtak a törések is érzékenységei között, az Egy és Végtelen, Végtelen Végtelen és a számban rejlő végtelen, üdvösség és halhatatlanságvágy, igazság és érték között, amelyek miatt a pascali fogadás nem bizonyult elég erősnek a valószínűségszámítás mammonisztikus értelmezésével szemben. De mert az élő érzékenység és a jelentés oldaláról elemeztük a töréseket, megelevenedtek a megválaszolatlanul hagyott kérdések. Ez pedig energiát adhat újrafogalmazásukhoz egy erősebbre szőtt üdvösség-centrikus matematikai érzékenység nyelven, s így kiragadhatja nyelvünket, matematikánkat, s vele egész gondolkodásunkat a történelem tehetetlenségi erejének bűvköréből.

BLAISE PASCAL

## Gondolatok

*Isten keresésére indító levél*

681 [194]

[...] Mielőtt támadni kezdik, legalább ismerjék meg, milyen is az a vallás, amely ellen küzdenek. Ha e vallás azzal kérkedne, hogy tisztán látja Istent, és leplezetlenül, fátyol nélkül birtokolja őt, akkor könnyen megingatná az állítás, miszerint semmi sem látható a világban, ami ily evidenciával utalna Isten létezésére. De mivel épp az ellenkezőjét állítja, azaz, hogy az emberek sötétségben, Istentől eltávolodva élik életüket, hogy Isten elrejtőzött megismerésük elől, és hogy éppen e névvel nevezi magát az Írásban: Deus absconditus; és végül, mivel a vallás annak a két igazságnak a hirdetésére törekszik, melyek szerint egyrészt Isten látható jeleket hagyott az Egyházban, hogy az őszintén keresők megismerhessék őt, másrészt pedig hogy e jeleket mégis elrejtette, hogy csupán azok vehessék észre, akik teljes szívükből keresik őt; ha tehát ez így van, akkor mire föl hangoztatják – miközben nyíltan megvallják közömbösségüket az igazság keresése iránt –, hogy semmi nem utal az igazságra, miközben a sötétség, amelyben járnak, és amellyel az Egyházat vádolják, éppen hogy alátámasztja az Egyház által vallott dolgok egyikét, miközben a másikat érintetlenül hagyja, és tanítását nem gyengíti, hanem éppen hogy megerősíti?

Hogy képesek legyenek megingatni az Egyház tanítását, azt kellene hangoztatniuk, hogy minden erejüket latba vetve égen-földön keresték, még abban is, amit az Egyház okulásukra ajánl, anélkül azonban, hogy keresésük kielégítő eredménnyel járt volna. Ha így beszélnének, azzal legalább egyik kijelentését megin-

---

Pascal: *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999. [A töredék zárójelben lévő sorszáma az ún. Brischvicg számozást követi, amelyen Pödör László fordítása is alapult: Pascal: *Gondolatok*, ford. Pödör László, Budapest, Gondolat, 1978].

gatnák. De remélem, sikerül itt megmutatnom, hogy nincs olyan ésszerű ember, aki így beszélhetne, sőt ki merem jelenteni, hogy ilyen soha nem is létezett. Jól tudható azonban, miféle eljárást követnek azok, akik ilyesmiket hangoztatnak. Azt hiszik magukról, óriási erőfeszítéseket tettek, amikor néhány órát áldoztak az Írás némely könyvének átolvasására, és kikérdeztek bizonyos egyházi személyeket a hitigazságok felől. Ezek után pedig azzal kérkednek, hogy sikertelenül keresték a könyvekben és az emberek között. Szívem szerint azt válaszolnám nekik, amit már annyiszor mondtam, hogy az ilyen közömbösség egyenesen elviselhetetlen. Itt nem némely idegen személy jelentéktelen érdekéről van szó, hogy így viszonyulhatnánk e kérdéshez. Itt rólunk van szó, egész lényünkről.

A lélek halhatatlansága oly jelentőségteljes kérdés, és oly mélyen érint bennünket, hogy minden emberi érzésnek ki kell halnia belőlünk ahhoz, hogy ne érdekeljen, hányadán állunk vele. Minden cselekedetünknek és minden gondolatunknak olyannyira más utakat kell követnie attól függően, remélhetünk-e örökévaló javakat vagy sem, hogy lehetetlen akár egyetlen lépést is tenni ítélőképességgel rendelkező és érzékelő lényként anélkül, hogy ne ahhoz a szemponthoz igazítanánk e képességeket, ami legvégső tárgyunk kell legyen.

Ezek szerint legfőbb érdekünk és legfőbb feladatunk tisztán látni e tekintetben, hiszen ettől függ egész életvezetésünk. Éppen ezért azok körében, akiknek még nem alakult ki meggyőződésük e kérdésben, határozott különbséget teszek egyrészt azok között, akik minden erejükkel azon fáradoznak, hogy megvilágosítást nyerjenek, másrészt pedig azok között, akik úgy élnek, hogy ezt semmibe veszik, és nem is gondolnak rá.

Nem tudok nem együtt érezni azokkal, akik őszintén szenvednek e kételytől, akik ezt tartják a legnagyobb rossznak, és akik e keresést tekintik legalapvetőbb és legkomolyabb elfoglaltságuknak, semmilyen áldozattól sem riadva vissza, hogy megszabaduljanak kételyüktől.

Azokról azonban, akik anélkül élnek, hogy az élet e legvégső céljával törődnének, és akik – pusztán csak mert önmagukban nem lelnek olyan világosságra, amely meggyőzné őket a követendő célról – nem próbálják máshol keresni, és alaposan megvizsgálni, vajon e vélemény azonos-e azzal, amit a nép hiszékeny együgyűségében elfogad, vagy pedig olyan természetű, ami – még ha önmagában homályos is – mégis nagyon szilárd és megingathatatlan alapokon nyugszik, nos ezekről az emberekről egészen más véleménnyel vagyok.

Hanyagságuk egy olyan ügyben, amelyben önmagukról, örök voltukról és egész lényükről van szó, inkább bosszant, mint meghat. Elcsodálkozom és megrettenek egyszerre: valami rettenetet látok ebben. Mindezt pedig nem valami szenteskedésből fakadó ájtatos buzgalom mondatja velem. Épp ellenkezőleg, úgy gondolom, ennek az érzésnek az önérdek és az önszeretet elvé-

ből kellene fakadnia. Nem kell többet látni hozzá, mint amennyit a legkevésbé felvilágosultak látnak.

Nem szükséges túlságosan emelkedett lélek annak belátásához, hogy semmiféle igaz és tartós kielégülés nem érhető el itt, hogy minden örömünk hívság csupán, hogy bajaink végtelenek, és végül a halál, amely minden pillanatban leselkedik ránk, néhány éven belül elkerülhetetlenül ránk erölteti annak borzalmas kényszerét, hogy vagy örökre megsemmisüljünk, vagy örökre boldogtalanok legyünk.

Semmi sem valóságosabb, és semmi sem rettenetesebb ennél. Hósködjünk csak, ahogy tetszik, a földkerekség legszebb életére is ez a vég vár. Gondolkodjunk csak el rajta, és valljuk meg, vajon nem kétségbevonhatatlan tény, hogy ebben az életben nincs más jó, mint egy másik életbe vetett remény, hogy csak annyira vagyunk boldogok, amilyen mértékben ahhoz közeledünk, és hogy semmilyen boldogságban nem lehet részük azoknak, akik e tekintetben homályban maradnak, hiszen fordított esetben az örökkévalóságról szerzett teljes bizonyosság minden boldogtalanságtól megszabadítana.

Nyilvánvalóan igen kellemetlen hát e kétségek között hánycódní. De ha már ez jutott osztályrészünkül, elkerülhetetlen feladat a keresés. Aki pedig kételkedik, de nem keres, egyszerre felettébb boldogtalan és igaztalan. Ha pedig valakit megnyugvás és elégedettség tölt el ebben az állapotában, ezt hirdeti, sőt még kérkedik is vele, és ha éppen ezt tartja öröme és büszkesége forrásának, akkor végképp nem tudom, milyen jelzővel illethetnénk egy ilyen rendkívüli teremtményt.

Honnan tehet szert az ember ilyen érzésekre? Miféle örömét leli abban, ha nem számít másra, mint kilátástalan nyomorúságra? Hogyan legyezheti hiúságát az, ha áthatolhatatlan homályban látja magát, és miként vallhat sajátjának egy ésszerű ember ilyen gondolkodást?

„Nem tudom, ki helyezett engem ebbe a világba, sem azt, mi ez a világ, és ki vagyok én. Szörnyű tudatlanságom mindenre kiterjed. Nem tudom, mi a testem, mik az érzékeim, mi a lelkem és mi énem azon része, ami gondolja, amit mondok, ami reflektál mindenre és önmagára is, és ami nem ismeri jobban önmagát, mint az összes többi dolgot. Látom az univerzum rettentő tereit, amik magukba zárnak, és látom, hogy e hatalmas kiterjedés e zugához vagyok láncolva anélkül, hogy tudnám, miért ide helyeztettem, nem pedig máshova, és azt sem tudom, hogy az a kis idő, amely az engem a megelőző és az utánam következő örökkévalóságból az életemre adatott, miért éppen e pontban lett kijelölve, nem pedig egy másikban.

Csak végteleneket látok minden oldalról, amik úgy zárnak magukba, mint egy atomot vagy mint egy tűnő árnyat, akinek élete egy pillanat csupán, majd eltűnik örökre.

Csak egyet tudok, azt, hogy hamarosan meg kell halnom, a legkevésbé azonban éppen a halált ismerem, amit képtelen vagyok elkerülni.

Amint nem tudom, honnan jövök, azt sem tudom, hová tartok, csak azt tudom, hogy kilépve e világból örökre vagy a semmibe hullok, vagy egy felbosszantott Isten kezei közé kerülök, anélkül, hogy tudnám, e két lehetőség közül melyik jut örök osztályrészemül. Íme állapotom, amely csupa gyengeség és bizonytalanság. Mindebből azt a következtetést vonom le, hogy életem minden napját úgy kell leélnem, hogy nem törődök vele, milyen sors vár rám. Talán kételyeimben rálehetnék valami világgosságra, de nem akarok ezzel fáradni, vagy akár egy lépést is tenni a keresés felé. Majd pedig, miközben megvetően leszólom azokat, akik túl sok gondot fordítanak erre, gondoskodás nélkül akarok nekiindulni, és félelem nélkül átesni e nagy eseményen, szelíden hagyván vezetetni magam a halálba, teljes bizonytalanságban eljövendő állapotom örökkévalósága felől.”

Ki fogadna szívesen barátjául egy olyan embert, aki így gondolkodik? Ki választana efféle embert a többi közül, hogy megossa vele belső titkait? Ki vágya szenvedései közepette egy ilyen ember segítségére?

És végül, miféle életmódra szánnánk egy ilyen embert?

Igazság szerint a vallásnak dicsőségére válik, hogy ilyen észszerűtlen emberek az ellenségei (rendelkezzenek bármekkora bizonyossággal, az inkább elkeseredettségükről, mintsem hiúságukról tanúskodik). Ellenszegülésük oly veszélytelen a vallás számára, hogy épp ellenkezőleg, valójában igazságai alátámasztását szolgálja. Hiszen a keresztény hit szinte csak e két dolgot állítja: a természet romlottságát és a Megváltás művét Jézus Krisztus által. Márpedig állítom, hogy az ilyen emberek, még ha nem is szolgálják erkölcsaik szentsége révén a Megváltás igazságának nyilvánvalóvá tételét, természetellenes érzelmeikkel legalább csodálatra méltóan segítik a természet romlottságának kinyilvánítását.

Az embernek semmi sem oly fontos, mint saját állapota. Semmi sem oly kétséges a számára, mint az örökkévalóság. Így viszont korántsem természetes, hogy vannak emberek, akik közömbösséggel viseltetnek létük megsemmisülése vagy egy örökkévalóságig tartó nyomorúság veszélye iránt. Ugyanakkor teljesen másként viselkednek az összes többi dologgal szemben: féltik még a legjelentéktelenebbet is, bebiztosítják és érzelmileg kötődnek hozzájuk; és ugyanaz az ember, aki dühöng és elkeseredik egy hivatal elvesztésén, vagy egy képzeletbeli sértésen, amely kikezdi becsületét, aggodalom és felindultság nélkül él együtt a tudattal, hogy a halál mindenéből kiforgatja majd. Retentő dolog egy és ugyanazon szívben egyszerre látni ezt az érzékenységet a legkisebb dolgok iránt és e különös érzéketlenséget a legnagyobb dolgok tekintetében.

Valami felfoghatatlan varázslat ez, és egy természetfeletti álom-lét, amely kiváltó okaként egy mindenható erőt sejtet.

Különös felfordulásnak kell lennie az emberi természetben ahhoz, hogy dicsőnek lássa állapotát, amelyről nehéz elhinni, hogy akár egyetlen emberre is jellemező lehet. A tapasztalat ellenben azt mutatja, hogy hatalmas számban vannak ilyen emberek, ami meglepő lenne, ha csak nem tudnánk, hogy nagy részük, aki ilyen színben tűnik fel, csak megjátssza magát, ám valójában nem ilyen. Olyan emberek ezek, akik úgy hallották, jól mutat a világban, ha megjátsszák a különcöt. Ezt az igák lerázásának nevezik, és igyekeznek utánózni. Ám nem lenne túl nehéz megértetni velük, hogy óriásit tévednek, ha ettől várják az elismerést. Mert nem ez az útja az elismerés megszerzésének, és ezt azokra a világi személyekre is érvényesnek tartom, akik egészségesen ítélnék a dolgok felől, és akik tudják, hogy az a boldogulás egyedüli módja, ha nemesnek, hűségesnek, józannak és barátaiak számára hasznosnak tüntetik fel magukat, hiszen az emberek természetüknél fogva csak azt szeretik, ami hasznos a számukra. Mert miféle előnyünk származna nekünk abból, ha halljuk, amikor egy ilyen ember kijelenti, hogy lerázott magáról minden igát, hogy nem hisz Istenben, aki számon tartja cselekedeteit, hogy önmagát tartja életvitele egyedüli urának, és úgy gondolja, egyedül önmagának tartozik számadással róla? Azt feltételezi tán, hogy bizalmat ébresztett bennünk önmaga iránt ahhoz, hogy tőle várjunk ezek után vigasztalást, tanácsokat, és menedéket az élet valamennyi megpróbáltatása közepette? Azt képzelik talán, hogy örömünkre szolgált, amikor kijelentették, hogy szerintük lelkünk nem több, mint egy kis szellő és füst, főleg ha ezt ráadásul büszke és elégedett hanghordozással tették? Olyan dolognak tartják ezt, ami vidáman közölhető? Nem sokkal inkább olyasmiről ez, amit – épp ellenkezőleg – szomorúan kell kimondani, mint a világ legszomorúbb igazságát?

Ha komolyabban belegondolnának, észrevennék, hogy ez mekkora melléfogás, és mennyire ellenkezik a józan ésszel és a tisztességgel, s hogy minden tekintetben oly távol esik attól a megnyerő modortól, amire törekednek, hogy inkább csak elriasztani, nem pedig megrontani képesek azokat, akik valamiféle hajlandóságot mutatnának követésükre. Ha pedig elszámoltatnák őket azokkal az érzéseikkel és az érveikkel, amelyek nyomán kételkedni kezdtek a vallásban, oly gyenge és alantas dolgokkal hozakodnának elő, amelyek éppen az ellenkezőjéről győznének meg. Egy nap valaki találóan ezt mondta nekik: „Ha nem hagynak fel az ilyen beszéddel, a végén még megtérítenek.” És igaza volt, mert ki ne riadna vissza az olyan meggyőződésektől, amelyeket ily megvetendő személyekkel kell osztania!

Így viszont azok, akik csupán színlelik ezen érzelmeiket, igen boldogtalanok lehetnek, ha arra kényszerítik saját természetüket, hogy a legarcátlanabb emberekkel kerüljenek egy sorba. Ne titkolják, ha szívük legmélyén irritálja őket, hogy nem rendelke-

nek kellő világossággal! Egy ilyen vallomás senkit sem szégyenít meg. Csak az szégyen, ha nem érzünk szégyent. Semmi nem teszi oly nyilvánvalóvá az elme rendkívüli gyengeségét, mint amikor nem ismeri fel az ember boldogtalanságát Isten nélkül. Semmi nem mutat rá jobban a szív rossz hangoltságára, mint amikor nem vágyik az örökkévaló ígéretek igazságára. Nincs annál gyávább, mint aki Istennel szemben hőködik. Hagyják hát az istentelenséget azokra, akik kétes születésüknél fogva valóban képesek rá: ha már nem lehetnek keresztények, legyenek legalább tisztességes emberek! Végül pedig ismerjük el, hogy csak kétfajta embert nevezhetünk ésszerűnek: egyrészt azokat, akik teljes szívükből Istent szolgálják, mert ismerik őt, másrészt pedig azokat, akik teljes szívükből őt keresik, mivel nem ismerik.

Azok azonban, akik úgy élnek, hogy nem ismerik és nem is keresik, maguk is oly kevéssé tartják méltónak magukat az önmagukkal való törődésre, hogy mások törődésére sem méltók, és az általuk megvetett vallásnak minden irgalmas szeretetére szüksége van ahhoz, hogy ne vesse meg őket, és ne hagyja magukra saját örületükben. Mivel azonban ez a vallás egyrészt arra kötelez bennünket, hogy mindaddig, míg életben vannak, úgy tekintsünk rájuk, mint akik képesek az őket megvilágosító kegyelem befogadására, másrészt pedig hogy higgyünk abban, hogy rövid időn belül nagyobb lehet a hitük, mint most a miénk, miközben mi viszont ugyanazon vaksággal verethetünk meg, mint ami most jellemzi őket, úgy kell cselekednünk velük, ahogy szeretnénk, ha velünk cselekednének, ha az ő helyükben lennének, és arra kell kérnünk őket, hogy legyenek irgalmasok saját magukkal, és tegyenek legalább néhány lépést annak kipróbálásáért, hogy nem találnak-e némi világosságot. Szánjanak néhányat az olvasásra azokból az órákból, amiket oly fölöslegesen másra fordítanak, és bármily ellenszenvvel is viseltessenek iránta, talán valamit találnak, sokat semmi esetre sem vesztenek. De abban reménykedem, hogy azok, akik teljes őszinteséggel látnak hozzá, és akiket az igazság megtalálásának igazi vágya vezérel, kielégülést találnak, és meggyőzi őket egy ily isteni vallás mindama bizonyítéka, amelyeket itt összegyűjtöttem, és amelyekben nagyjából e rendet követtem...

*(Pavlovits Tamás fordítása)*

BENDE TAMÁS

## El kellene menni,

kitárni a bereteszelt ajtót,  
lerohanni a lépcsőházban,  
és futni, mérföldeken át,  
amíg bírja a test,  
amíg a völgyek hús levegőjével  
meg nem telik a tüdő.

El kellene menni,  
hátrahagyni megannyi teendőt,  
aktakupacot,  
elintézésre váró telefonhívást,  
mosatlan edényt,  
szennyes ruhát.

El kellene menni oda,  
ahol nincsenek képernyők,  
ahol nincsen vasbeton  
és nincsen rozsdá.

Ahol nincsenek buszsávok,  
reklámtáblák, gyárkémények.

Ahol nincs önfelmentés  
és nincs büntudat.

Elmenni oda, ahol látni az eget.  
Ahol végignézhető,  
hogyan gyúlnak fel,  
majd alszanak ki a csillagok.

El, oda, ahol a Nappal kelhetek,  
és kedvemre járhatom az erdőt,  
egyik zsebemben a madár-,  
másikban a növényhatározóval.

El kellene menni oda,  
ahol megmászhatom a dombokat.

Ahol nekifeszülne a láb,  
emelkedne a pulzus,  
a levegővétel akadozna.

Az egyik halom tetején aztán hátradólnék.  
Nézném, ahogy fölém kúsznak  
a sötétszükre fellegek.

Kitátanám a számat, ha elered az eső.

Eláznék.

És nem történne semmi sem.

## Egy nap, Dél-Európa

Beláthatatlanul magasak  
az óceán hullámai.  
A homok hamuszínű,  
bele-belesüpped a lábam.

Hajnalban bevonják a hálókat  
és nyomaimat elmossa az árapály.  
Mintha itt sem lettem volna soha.

A helyiek szörfözni indulnak,  
a kikötőben kipakolnak az árusok.  
Sirályok köröznek a halászhajók felett.  
Ha alkalmuk adódik rá, lecsapnak,  
elragadnak egy-egy vergődő testet.  
Csőrükben csillanó ezüst, megszűnő tátogás.

Ülök a betonfalon. A világítótornyot nézem,  
és figyelem, hogyan jön fel a Nap,  
a félszigeten hogyan nő az árnyék.

Úgy tűnhet, mintha valakire várnék.  
Meglépett vagyok és tanácstalan.  
Azon kapom magam, hogy élek.  
Csak hosszú, só marta hallgatás után  
indulok tovább Andalúzia felé, délnek.

A határon felvesz egy spanyol fuvarozó,  
aki az anyanyelvén kívül más nyelven  
nem beszél. Ő mutogat és hadar.  
Én hümmögök, bólogatok. Értjük egymást.

Granadába éjszaka érkezem.  
A főtér csiszolt kövén tükröződik a Hold.  
A messzi homályban kirajzolódnak  
a mór erőd súlyos, kikezdhetetlen falai.

Úgy magasodnak a város fölé,  
olyan sötéten, olyan fenyegetően,  
ahogy hiányod strázsál mellett,  
mikor egy vendégágy párnái közé  
fekszem és belépek az álmok  
rettegéssel teli, fémporos alagutjába.

HORVÁTH VERONIKA

## visszajáró

ébredéskor még be tudom csapni  
magam azzal, hogy a haladás és  
maradás közti egyenlőség tragédiája  
valahogy komédiává alakítható.  
azt álmodtam, magyarország öt forint.  
zsebembe csúsztatom, így ballagok  
fütyörészve a körúton. kocsmá,  
kutyaszar, hajléktalan, non-stop,  
buszmegálló, hivatal, ötcsillagos hotel,  
gyorsétkezdé. visszajáró öt forint.

földobom: fej vagy írás?

ha fej, a kócsagok lenyelik az utolsó  
csőrükbe szorított halat, kilépnek  
a gázlóból, és nagy útra kelnek.  
minden madár utánuk fordul.  
ha írás, nincsenek kócsagok.

## a városfaltól délre

senki sem látott annak, ami vagyok.  
senki sem volt az, aminek láttam őt.  
magam előtt is titkos küldetésen  
cipeltem szavakat égöveken át,  
miközben a puszta végig itt hevült.  
tisztítófűz melege a kövek bőre.  
vászonba csavarva is égeti tenyerem.  
oázis se közel, se távol. szomjazom.  
nem számít. a biztonság köre  
kőből és porból végre megépül.  
jöjjenek csak drónokkal, csaholó kutyákkal!  
nem találnak. nem tudják, kit keressenek.



## Bözödújfalu

1.

Három hete ledólt a zsilip hídja,  
És leengedték a vizet a faluról.  
Augusztus, minden irányban perem,  
Perem díszeként szárazföldi élet.  
Itt régen tűzhelyek égtek, majd horgászbálok voltak,  
Most két turista van, mezítláb a homokban.  
Génjeik, anyanyelvük, erőfeszítéseik, sérülések,  
Szemükben a létérti harc zökkenetlen rendje.  
Ezek a fűcsomók pedig alig egy hét alatt nőttek  
Legendákból, de egy hét alatt ki is égtek,  
Mert elfogadták az új szabályokat.

2.

»Lefeküdtünk a víztározó fűvére:  
Egy merőleges világ homokfalának dőltünk,  
És lapozgatni kezdtük a szabálykönyvet.«

»A partfalon lefelé futott a nyárfasor,  
Melyen fiaikat a helyiek  
Dróton leengedték a háborúba. «

»Röpképtelen homoki futómadarak,  
A merőleges tájon gyurgyalaggá lettek,  
Siklani kezdtek, és fészket raktak a falban.«

»Csónakcsontváz, 1:1 arány, anyaga fa,  
Homokfalra szerelve, jól helyezve,  
A galéria legfényesebb ablakával szembe.«

»Falitérkép, 1:1 arány, anyaga változatos kőzet,  
Valamikori emberi megtelepedés nyomai,  
Tisztán kivehető alaprajzok.«

3.

»Vadászati nő, vadászati férfi. Récés-ludas időszakban  
Mit akarnak tavamon, füvemen?  
Ködhajlamot lebecsátom, párzani fognak.  
Végzésükben mindig lesz valami új.«

TÓTH SÁRA

## „Vidd ki az átkozódót a táboron kívülre” (Lev 24,14)

*A blaszfémia mint határsértés*

„Csak a vallástalanokat botránkoztatja meg a blaszfémia. A blaszfémia a hit jele”,<sup>1</sup> írta az 1930-as években az a T. S. Eliot, aki akkor már hívő keresztény volt, mi több, teológiailag és politikailag is konzervatív angol-katolikusnak vallotta magát. Eliot kritikai esszéiben vissza-visszatér erre a kérdésre, s úgy tűnik, a hívő blaszfémia és a művészi blaszfémia paradoxonát szorosan összetartozónak véli: „Az a határozott véleményem, hogy az elsőrangú blaszfémia igen ritka dolog az irodalomban, ugyanis irodalmi zsenialitást és mély hitet egyaránt követel.”<sup>2</sup> A holokauszt után, amikor az Istenről való beszéd hitelességének kérdése minden eddiginél élesebben vetődött fel, előtérbe került az a gondolat, hogy „ahol a vallásos kegyesség tehetetlen, a blaszfémia igyekszik megtörni a csendet”,<sup>3</sup> de látható, hogy a 20. század rettenetes traumáit megelőzően is szembesült már a modern érzékenység a hiteles blaszfémia lehetőségével.

E tanulmány fő célja, hogy megválaszolja azt a kérdést, vajon a biblikus hagyomány közegét nem megtagadva vagy elhagyva lehetséges-e a blaszfém (művészi) megnyilatkozás teológiai értelmezése. Töprengéseim során azonban arra jutottam, hogy

---

A cikk átdolgozott és kibővített változata a *Mellékzörej: Írások Visky András hatvanadik születésnapjára* (Sepsi Enikő és Tóth Sára szerk., Károli-L'Harmattan és Koinónia, Budapest, 2017) című kötetben megjelent *A blaszfémia mint határsértés: kultúrtörténeti, esztétikai és teológiai reflexiók* című tanulmányának.

- 1 Eliot, T. S.: *Selected Essays*, London, Faber and Faber, 1932, 45.
- 2 Eliot, T. S.: *After Strange Gods: a Primer of Modern Heresy, the Page-Barbour Lectures at the University of Virginia 1933*, London, Faber and Faber, 1934, 52. Eliot ugyanezen könyv előszavában utal arra, hogy saját művészetét sem tartja mentesnek a blaszfémia vétkétől (13).
- 3 Szűcs Teri: A költészet blaszfém nyelve és a teológia lehetőségei, Paul Celan: *Tenebrae*, in uő: *A felejtés története. A Holokauszt tanúsága irodalmi művekben*, Kalligram, 2011, 45, továbbá lásd 33–53.

a teológiai kérdések felvetését mindenképpen kultúrtörténeti, egyháztörténeti vizsgálódásnak kell megelőznie. Így hosszadalmas, ám annál izgalmasabb kitérővel, a blaszfémiafogalom főbb változásainak bemutatásával, valamint a társadalmi, kulturális, politikai kontextus rövid felvázolásával kezdem.

### A blaszfémia fogalmának változásai

A blaszfémia fogalma és megítélése számos paradigmaváltáson ment keresztül az egyháztörténet során. A Szeptuagintában szereplő görög szó két szótó – bántani/sérteni és beszélni – kombinációja, jelentése sértő, bántó, gyalázó beszéd.<sup>4</sup> Az azonban, hogy mi számít Isten vagy Jézus gyalázásának, mindig is a változó emberi értelmezéstől függött, definíciója pedig általában a hatalmon lévők privilégiuma volt. A középkorban például a blaszfémia alárendelődött a herezis jóval hangsúlyosabb vétkének, sőt, összemosódott azzal,<sup>5</sup> s így az inkvizíció hatásköre alá került. De nemcsak az egyház egyeduralmának idején, a blaszfémia elleni későbbi fellépés is szorosan összefüggött a többségi társadalom érdekeivel, hiszen a többségi (establishment) egyház és az általa képviselt értékek megsértése még egy szekularizált korban is veszélyezteteti a társadalmi, intézményi stabilitást. „A blaszfémia – írja David Lawton – mindig az, amitől a társadalom leginkább irtózik, és amit hatalmában áll szankcionálni.” Robert Ingersoll<sup>7</sup> – írja Lawton – az 1886-ban blaszfémiával megvádolt C. B. Reynolds védelmében mondott híres beszédében azzal érvel, hogy Jupitert ma mindenki büntetlenül gyalázhatja, pedig Jupiter éppen olyan nagyhatalmú, mint bármikor régebben, ám a római nép korántsem.<sup>8</sup> És ez valóban így van: a társadalom, s így a tör-

4 Lásd Lawton, David: *Blasphemy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 14.

5 Lásd Lawton: *Blasphemy*, i. m. 15–16. Lawton szerint a kettő nem azonos egymással – ugyanis a blaszfémia retorikai vétek, vagyis beszédszituációban kell elhangoznia, hogy „hasson”, a herezis pedig „tisztá tartalom”. Ugyanakkor a kánonjog a blaszfémianak két kategóriáját azonosítja: az egyszerű és a „heretikus” blaszfémiát. Lásd továbbá Nash, David: *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford University Press, 2007, 43skk., aki ugyan hangsúlyozza, hogy a herezis és a blaszfémia különböző vétségeknek számítottak a középkorban, a középkori periódus tárgyalásából egyértelműen az az összkép bontakozik ki, hogy a kettő közötti különbség gyakran elmosódott. (Amikor például a korai képmorból eretnkségekről beszél, ugyanabban a bekezdésben mindezekre „a blaszfémia korai történetének fontos epizódjaként” utal vissza, 43–44.)

6 Lawton, i. m. 3. Lásd még Levy, L.: *Treason Against God*, New York, Schocke, 568. Idézi Fisher, Anthony– Hayden Ramsay: *Of Art and Blasphemy*, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2000/2 (137–167), 138.

7 Robert Ingersoll (1833–1899): híres észak-amerikai ügyvéd, szabadgondolkodó.

8 Lawton, i. m. 9. Az eredeti beszédet lásd *Trial of C. B. Reynolds for Blasphemy, At Morristown, N. J., May 1887. Defence by Robert G. Ingersoll*. Project Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/files/38103/38103-h/38103-h.htm>. (Utolsó letöltés: 2018. szeptember 16.)

vényhozás is, állapítja meg Yvonne Sherwood ószövetségkutató, a legmélyebben beágyazódott, legtöbb tagot számláló egyházat hajlamos kitüntetett védelemben részesíteni – a társadalmi béke és közrend megőrzésének céljából.<sup>9</sup> „Amikor az egyház kisebbségben van, szólásszabadságért kiált, amikor többségben van, ez eszébe sem jut”,<sup>10</sup> jegyzi meg Ingersoll.

Ez a megállapítás természetesen már a modernitás szülötte, és egy fontos paradigmaváltást jelez. Míg hagyományosan a blaszfémia Isten (a vallási intézmény) elleni vétekként értelmeződik, a modern korban a hangsúly fokozatosan átkerül a társadalom, illetve az egyén ellen elkövetett sérelemre.<sup>11</sup> A fogalom relativizálódásának fontos állomása a reformáció, amelynek képviselői a blaszfémia vádját a katolikus egyház lejáratására használják, és ennek megfelelően jelentősen megváltozik a tartalma: főképpen a reformátorok által elmarasztalt képi ábrázolásra vonatkoztatják.<sup>12</sup> Innentől a blaszfémia fogalma végképp bizonytalanra válik, és a felekezetek, csoportok, irányzatok egymás közti villongásait, határsértéseit jelzi. Ebben a korban – amelynek egyik jelentős újdonsága a felekezetiesség mint olyan megjelenése – mozdul el egyház és társadalom afelé, ami aztán korunkat teljes mértékben jellemezni fogja, vagyis hogy a felekezeti, majd később a vallási hovatartozás fontos identitásmarkeré válik.<sup>13</sup> Ekkor a blaszfém megnyilatkozás már nem Istent sérti, hanem a hívő közösség, illetve a hívő egyén vallásos érzéseit, amiből többek között az az abszurditás is következik, hogy növekvő mértékben udvariassági vagy stilisztikai vétséggé válik,<sup>14</sup> valamint az, hogy igen nehéz lesz megkülönböztetni a sér-

9 Yvonne, Sherwood: *Biblical Blaspheming: Trials of the Sacred for a Secular Age*, Cambridge University Press, 2012, 34–36. 1997-ben a *Liebeskonzil* című osztrák filmet azzal az indoklással kobozták el, hogy mélyen sérti a római katolikusokat, akik Ausztria lakosságának 78%-át, Tirolnak pedig (ahol a filmet bemutatták volna) 86%-át teszik ki. Az Európai Bizottság egyetértett az ítélettel, a túlnyomó többségre, s így a társadalmi zavarkeltés veszélyére hivatkozott.

10 Ingersoll, i. m.

11 Sherwood, i. m. 33. Lásd még Pringle, Helen: Are we capable of offending God? Taking blasphemy seriously, in *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts I*, Elizabeth Burn Coleman és Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.), Canberra, ANU E Press, 2006, 31–32.

12 Lawton, i. m. 16. David Nash részletesebben kifejti ezt, rámutat, hogy a reformáció a hallásból származó isteni szóra helyezte a hangsúlyt, és blaszfémia vádjával illetett számos reformáció előtti vallási gyakorlatot.

13 Lásd ehhez Lawton, i. m. 21. „Blasphemy is an exchange transaction, and what is at stake is community and identity formation.” (A blaszfémia csereakció, a tétje pedig a közösség- és identitásformálás.)

14 Az éleslátó Eliot ezt is látta, tehát egyrészt, hogy a modern korban még mindig megrázza az embereket az istenség ellen elkövetett sérelem, ugyanúgy, ahogy a királyi ház ellen irányuló szemtelenség is (olyan országokban, ahol még van korona), másrészt azt is, hogy ezeket az érzéseket támogatja azok konzervatívizmusa, akiknek a társadalmi változások során van veszténivalója. (*After Strange Gods*, i. m. 51.)

tő megnyilvánulásokat a szabad véleménynyilvánítás és bírálat legitím diskurzusaitól.<sup>15</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy amikor a társadalom a „decens” és a „blaszfém”<sup>16</sup> megkülönböztetésén fáradozik, határokat próbál kijelölni. És ha a vallási hovatartozás, mint említettem, fontos identitásképző tényező, a csoportidentitás fontos tényezője pedig a határállítás, a szeparáció, a mindig aktuális Másik megképzése, akivel/akikkel szemben a közösség tagja definiálja önmagát, akkor a blaszfémia fogalmának – minden fluktuációja ellenére – talán állandó közös nevezője az, hogy határátlépés révén határhelyzeteket, határvonalakat azonosít be, és egyúttal a határsértéssel járó drasztikus változás sokkját közvetíti. És éppen azért, mert az egyház egyeduralma a múlté, vagyis immár nem biztosíthat univerzális és problémátlan vallási identitást, a modern hívőre megkülönböztetetten jellemző, hogy a blaszfém aktusokra szorongva, görcsösen, defenzíven és/vagy agresszíven reagál, mivel identitásának leglényegében érzi támadva magát.<sup>17</sup> A bibliai szöveghez való viszony mai kultúránkban már előre adott identitást hivatott felmutatni: ha hívőként, keresztényként vagy zsidóként olvassuk, akkor elváratik, hogy végtelmentes hódolattal fogadjuk, sőt, megvédjük, ha bántják.<sup>18</sup>

Sherwood szerint a blaszfém határsértés a 17. századtól kezdve egészen a 20. század második feléig a társadalmi osztályokat célozta, és a vulgáris humor volt a fő fegyvere. Ebben a kontextusban a blaszfémia osztálykülönbségek létrehozásához és jelöléséhez éppen azok áthágásával, felforgatásával járult hozzá. Rendkívüli féltés övezte mindenekelőtt az immár a nép kezébe adott és a laikusok értelmezésének kiszolgáltatott Bibliát, amely felett – s vele együtt Isten és Jézus felett is – immár nem csupán az elit gyakorolt kiváltságos tulajdonjogot. Túrhetetlen vétségnek számított Jézus Krisztus letaszítása az alsóbb néposztályba: 1729-ben blaszfémia vádjával pénzbüntetésre ítélték Thomas Woolston munkás származású bibliatudóst, aki szerint Jézus bizonyos megnyilvánulásai a kánai menyegzőn félreérthetetlenül ittasságra utalnak, a fügefa elátkozása pedig körülbelül azon a szinten van, mint amikor a hazatérő férj székeket vagdos a föld-

15 Sherwood, i. m. 36–37.

16 Uo. 37.

17 A kutató több helyen meggyőzően fejti ki könyvében, hogy mivel a premodern, prekritikai korban a vallás, vallási tapasztalat, a szent szöveghez való viszony nem fonódott össze önmeghatározással, a premodern ember sokkal szabadabban kifejezte a szentséghez való ambivalens viszonyát: hódolatát éppúgy, mint Isten visszataszító tettei miatti elidegenedését, vagy akár elmarasztalását (lásd 87, 337–338, 371). Ez a megfigyelés összhangban áll Mihail Bahtyin és mások kutatásaival: míg a középkori egyházi életbe és liturgiába számos karneváli elem épült be (lásd pl. Bahtyin, Mihail, *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, ford. Szőke Katalin, Budapest, Gond-Cura – Osiris, 2001, 161), a modernitás egyházaiban ez a határsértés elképzelhetetlen.

18 Sherwood, i. m. 94.

höz, mert nincsen kész a vacsora. Az alkoholista tróger Messiásnál azonban jóval jellegzetesebb és a humornak nagyobb teret adó vétség Jézus vásári vagy cirkuszi bohócként való ábrázolása, amelynek az egyik legkésőbbi példája az 1979-ben blaszfémiaival vádolt *Brian élete* című film, amelyben a Brian nevű bohóc és Jézus felcserélhetővé válik.<sup>19</sup>

A késő 20. századtól kezdve a határok ismét átrajzolódtak, s a mai napig a botrány egyik legfőbb forrása Jézus kapcsolatba hozása vagy azonosítása a hagyományosan elfogadott sexualitás normáit áthágó figurákkal. A leghíresebb ilyen ügy az volt, amikor a brit költő, James Kirkup *The Love that Dares to Speak its Name* című versében (1977) a férfi lírai én Jézus keresztről levett testére vonatkozó erotikus fantáziáit vallja meg. Ebből a szempontból szinte összegző jellegű a Bibliával-Istennel-Jézussal kapcsolatos határsértések miatti modern szorongás egyik legemblematicusabb kortárs megnyilvánulása, a 2009-ben egy glasgow-i kortárs művészeti kiállításon szereplő Biblia esete. A Biblia mellé tollakat elhelyező lelkész nő a következő felhívást intézte a múzeumlátogatókhoz: „Ha úgy érzed, hogy kizártak a Bibliából, most visszairhatod magad bele.” A minden eddigi mértéket meghaladó társadalmi felháborodás – amelyben hívők és nem hívők egyaránt osztoztak – eredményeképpen a meggyalázott, „összefirkált” Bibliát végül üvegbúra alá helyezték. Volt, aki azt javasolta az Anglikán Egyháznak, hogy perelje be a múzeumot.<sup>20</sup>

Ha nem vallásos felháborodásról van itt szó, akkor milyen társadalmi érdek sérülhetett, milyen határsértés történt? Hogy lehet, hogy a 20. század második felében a szekularizált nyugaton újra előtérbe került a törvényi szabályozás kérdése is? A közvetlen kiváltó ok néhány elhíresült eset volt, az egyik a már említett Kirkup-ügy 1977-ben Nagy-Britanniában – ekkor keresztények követelték a törvény alkalmazását.<sup>21</sup> A másik Salman Rushdie esete, akit nem csak a muszlimok vádoltak blaszfémiaival *Sátáni versek* című regénye miatt, Nyugaton is megszólaltak olyan hangok, melyek szerint valakit a vallásában megsérteni annyi, mint emberi méltóságában megsérteni. Meddig terjed tehát a sajtószabadság, és hogyan egyeztethető össze az emberi méltóság tiszteletben tartásával? A vallási pluralizmus és multikulturalizmus 21. századi világában tehát igen élesen jelentkeznek a liberális demokráciák és a vallás/ok együttéléséből fakadó feszültségek és ellentmondások.<sup>22</sup> E bonyolult és soktényezős helyzetben a

19 Uo. 38.

20 Uo. 9–33.

21 Elizabeth Burn Coleman és Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.): *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts II*, Canberra, ANU E Press, 2008, 2.

22 Elizabeth Burns Coleman – Kevin White: *Negotiating the sacred in multicultural societies*, in Elizabeth Burn Coleman – Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.): *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts I*, Canberra, ANU E Press, 2006, 4.

két szélsőséget az agresszívan tiltakozó konzervatív vagy fundamentalista vallási csoportok, illetve azon véleményformálók képviselik, akik mintegy rituális cselekedetként ünneplik a demokratikus szabadságésemény – akár szándékos és durva provokáció, *határsértés* árán történő – felmutatását.<sup>23</sup>

E két szélsőség között helyezhető el Nyugat-Európában a reakciók számos formája – például a muszlim kisebbségeknek a blaszfémia törvény kiterjesztésére vonatkozó igénye, vagy más oldalról a politikailag korrekt nyugati polgár vallási hovatartozástól független tiltakozása a keresztény szimbólumok (Biblia, kereszt stb.) meggyalázása ellen. Az ilyen érzület mögött – az angolszász világban legalábbis – az a hallgatólagos közmegegyezés áll, mely szerint a bibliai hagyomány nem más, mint a liberális demokrácia megalapozója avagy bölcsője, s ennél fogva bizonyos toleranciahatárok átlépése olyan szintű társadalmi megrendülést okoz, mely nem tolerálható.<sup>24</sup> A blaszfémia ebben a kortárs demokratikus, multikulturális szemléletben – és ezt tükrözik például az Egyesült Királyság-beli törvénymódosítások – átalakul „gyűlöletbeszéddé”, hiszen már nem valamiféle „objektív” szentség elleni vétségéről van szó, maga a modern ember méltósága válik szakrálissá, és a vallás (nemcsak az „államvallás”, az „established” vallás, hanem bárki vallása) mint az egyik legesszenciálisabb identitásképző elem szervesen hozzátartozik az emberi méltósághoz, ennél fogva védelme a demokratikus jogállam kötelessége.<sup>25</sup>

Ezzel ellentétben Magyarországon a bibliai hagyomány és a történelmi kereszténység inkább a nemzeti eszmény megalapozójaként, az utóbbi évtizedben pedig a kormány által erőszakolt államvallásként tétéleződik a közbeszédben, s így a blaszfém vagy botrányos műalkotások elleni felszólalások nem a liberális toleranciaeszmény, az emberi méltóság védelme jegyében, nem a kisebbségeket és a „többséget” egyaránt megillető jogokra hivatkozva, hanem inkább hatalmi pozícióból hangzanak el,<sup>26</sup> vagy legalábbis agresszív, „kikérem magamnak!” hangnemben. Ami persze nem jelenti azt, hogy az agresszív attitűd mögött ne rejlene a történelmi kereszténység mindenki számára nyilvánvaló – bár sokak által elfojtott – súlyos hanyatlása miatt érzett gyász és talán rémület is.

23 Sherwood, i. m. 87.

24 Sherwood a GOMA-Biblia esetére hivatkozik, mondván, a múzeum a széles társadalmi felháborodás hatására bűnbánatot gyakorolt (87). Mások viszont ragaszkodnak ahhoz, hogy a blaszfém esetek ma már nem okoznak társadalmi nyugtalanságot (lásd Elizabeth Burns Coleman – Kevin White, *Negotiating the sacred in multicultural societies*, i. m. 4.).

25 Sherwood, i. m. 47–48, lásd még Burn-Coleman – Fernandez-Diaz, i. m. 3.

26 *Fütyülők a kultúrára*, videofelvétel, beszélgetés Fekete Györggyel, a Magyar Művészeti Akadémia újonnan megválasztott elnökével, *Index*, 2012. november 30. [http://index.hu/video/2012/11/30/futyulok\\_erre\\_a\\_demokraciara/](http://index.hu/video/2012/11/30/futyulok_erre_a_demokraciara/) (Utolsó letöltés: 2017. február 28.)

## Blaszfémia mint határsértés a bibliai hagyományban

Mindeddig azt láttuk, hogy a mai társadalmi, politikai viszonyrendszerek által kirajzolt paradigmák nem adnak segítséget a hiteles blaszfémia értelmezéséhez. Ezek a viszonyrendszerek ugyanis vallási, nemi, faji különbözőségeket mentén éles határvonalakat rajzolnak fel, s mint láttuk, a blaszfémia társadalmi funkciója, hogy épp a határsértés (transzgresszió, áthágás) révén ezeket a határokat felmutassa. Ebben a koordinátarendszerben az *insider*, a hívő per definitionem nem követ el blaszfémiát, hanem tiltakozással, védekezéssel stb. reagál a csoportidentitása (nemzeti érzelmei) ellen elkövetett támadásra. Ezzel mintha zsákutcába jutnánk – a „hívő blaszfémia” értelmezhetetlen, vagyis értelmetlen paradoxonnak tűnik. Azonban, meglepő módon, maga a Biblia siet segítségünkre. Ugyanis a legbotrányosabb határsértőnek éppenséggel a Biblia szövege és a Biblia Istene mutatkozik.

Köztudott, hogy az a teológia, amely Istent változatlan, szenvedély- és szenvedésmentes tiszta isteni szellemként írja le, a görög filozófiai gondolkodás adaptálásával került be a keresztény hagyományba. A 20. századi teológia egyik fontos hozadéka, hogy figyelmünket újfent Isten dinamikus személyességére irányította; arra, hogy Isten az Én–Te viszonyban, az emberrel való kapcsolatában értelmezhető mint objektum vagy absztrakció leírhatatlan. Isten állandósága, írja, nagy elődei és kortársai – Buber, Barth, Moltmann – nyomán Vályi Nagy Ervin „nem történet nélküli mozdulatlanság, nem olyan időn kívüli létforma, mint az axiómáké vagy az ősközeteké. Az Élő Úr, Izrael Pásztor a maga hűségében változatlan.”<sup>27</sup> Ez azzal jár, hogy Isten megváltoztathatja döntéseit, „megbánhatja” őket, és nem utolsósorban Isten szenvedhet is. Vagyis Isten és ember kapcsolatának története, változása, drasztikus fordulópontjai vannak – amelyek az ember és a vallási intézmény szempontjából nézve olyan mély megrázkódtatást okozhatnak, hogy nemritkán blaszfém vagy legalábbis botrányos megnyilvánulások kísérik.

Valójában egészen a teremtésig visszanyúlhatunk e tekintetben, hiszen azzal, hogy Isten szeretetből megalkotta a tőle különböző világot és embert, vállalta azt a tragikus kockázatot is, hogy ebbe a viszonyba valóságosan belépve kiszolgáltatassa magát az embernek és a történelemnek.<sup>28</sup> Ez a keresztény hitnek olyan mélyen nyugtalanító misztériuma, hogy a „vallás” újra és újra megkísérli megvédeni, megmenteni Istent ettől a kiszolgáltatottság-

27 Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1993, 113.

28 Lásd Jürgen Moltmann: *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 47.

tól.<sup>29</sup> Nem lehetséges-e, hogy a blaszfémiák a vallási intézményt és a hitgyakorlók egyént hivatottak kizökkenteni abbéli törekvésükből, hogy Istent biztonságosan elkerítsék, szeparálják, tulajdonba vegyék és védelem alá helyezték? Jób például – a könyv 9. fejezetében található panaszára Jób blaszfém beszédeként hivatkoznak bizonyos bibliatudósok<sup>30</sup> – gúnyolódva szegezi neki barátainak: „Isten érdekében beszéltek álnokságot? Az ő érdekében beszéltek hamisságot? Neki akarjátok pártját fogni, vagy Isten mellett perbe szállni?” (Jób 13,8) Távoli visszhangját találjuk ennek az evangéliumokban, amikor Péter megfeddi az Urat: „Isten mentsen, Úram, ez nem történhet meg veled!” (Mt 16,22) Paradox módon, Péter itt közvetlenül a testet öltött Istennel száll szembe Isten védelmében. És az Úr nyomatékosan azokat marasztalja el, Jób barátai és Péter esetében egyaránt, akik az Úr védelmében lépnek fel. „Távozz tőlem, Sátán, botránkoztatsz engem, mert nem az Isten szerint gondolkozol, hanem az emberek szerint.” (23) Úgy tűnik, mintha itt a kegyes ember elvárása, blaszfémiától való félelme fordulna át blaszfémiába. Mint Sámuel második könyvében Uzzá esetében, akinek halállal kell lakolnia, amiért megpróbálta megvédeni Isten ládáját a megszenteltelentéstől, és éppen ezáltal szentségtelenítette meg (2Sám 6,2–11).<sup>31</sup>

Jézus esetében nyilvánvaló, hogy az Isten fia szenvedése, embernek való kiszolgáltatottsága olyan határsértés Isten részéről, amely feldolgozhatatlan Péter számára. De valójában a Jób könyvének Istene is határt sért. Egyrészt a Jób könyve fontos és megrázó teológiai hatarátlépés, a korábbi hagyományos, bibliai (!) „megfizetést” – a jókat megáldja, a rosszakat megbünteti Isten – megkérdőjelezése és meghaladása. Még mélyebb értelemben, ahogyan Krisztusban Isten kiszolgáltatottá válik, úgy, amikor Isten fogadást tesz Jóbra, saját létezését egy emberre bizza (nem véletlenül tartja a keresztény értelmezési hagyomány Krisztus előképének). A tét nem kisebb, mint hogy szenvedő, háborgó szolgálja szenvedéssel való megküzdésében és feltámadásában megtörténik-e Isten. Arra a kérdésre, hogy jellemzően hol az a hely, ahol Isten megtörténik, Jób könyvének szellemében

29 Lásd ehhez Visky András megállapítását: „Nekünk nem feladatunk az intézményt megmenteni, nem feladatunk Istent vagy a Krisztus testét megváltani, ez ugyanis, mármint a megváltás, Krisztus munkaköri leírásában szerepel.” (Hegedüs Márk interjúja, A református templomban mindannyian meztelenek vagyunk, *Reformatus.hu*, 2016. június 17., péntek. <http://reformatus.hu/mutat/12476/>, utolsó letöltés: 2017. február 7.)

30 Karl Barth, a maga jellegzetesen paradox, dialektikus kontextusában nem habozik blaszfémnek nevezni Jób perlekedését. (Barth, Karl: *Epistle to the Romans. Translated from the Sixth Edition by Edwyn C. Hoskyns*. London, Oxford University Press, 1933, 156.) Lásd még Barthélemy, Dominique: *God and His Image: An Outline of Biblical Theology*, Ignatius Press, 2017, 12. (Első francia kiadása: 1963.)

31 Szakrilegium és blaszfémia természetesen nem azonos, a párhuzam azonban így is megáll. Másodszor kell köszönetet mondanom Visky Andrásnak, akitől Uzzának ezt az értelmezését hallottam (lásd Tóth Sára: *Hogyan jöjjön az Úr ládája hozzám?*, in *Táncol a por*, Budapest, Harmat, 2015, 59–65).

azt a választ kell adnunk, hogy a határokon, a határhelyzetben, a blaszfémia helyén, ahol a végleg lecsupaszított ember panaszkodik, sőt, akár gyalázkodik.

Az isteni kiszolgáltatottság, amitől Péter óva intette Jézust, a kereszten teljesedett ki, és az inkarnáció volt a feltétele és előzménye. Az Újszövetség (és a teljes Biblia) legfőbb vádlottja káromlás tekintetében egyértelműen maga Jézus, akinek a személye a leg-tűrhetlenebb határsértés, az ember és Isten között húzódo határ felülírása. Különös kétirányúság figyelhető meg ebben: a kor vallási vezetői azon botránkoztak meg, hogy „te ember létedre Istenné teszed magadat” (Jn 10,33),<sup>32</sup> míg Péter aggodalma fordított előjelű, számára az a riasztó, hogy a Messiás, az élő Isten fia egészen a „kereszthalál” alázkodik meg emberségében.

Erre az isteni határsértésre és az ebből következő kiszolgáltatottságra – ami ma éppoly elbizonytalanító és riasztó, mint Péter számára volt egykor – irányítja a figyelmet korunk blaszfém művészi megnyilvánulásainak többsége. Úgy tűnik, van valami mélységesen nyugtalanító és feldolgozhatatlan abban, hogy Isten emberré lett, hogy testben élt, hogy volt anyagcseréje és minden bizonnyal nemi vágya is. Ebből a szemszögből a 20. század második felének legjellegzetesebb blaszfémiaügye a Martin Scorsese *Krisztus utolsó megkísértése* című filmje ellen intézett nagyszabású és agresszív támadás volt, pedig a katolikus rendezőt komoly istenkereső szándék vezette, amikor megkísérelte az ember Krisztus vívódásait és (többek között) szexuális kísértéseit ábrázolni.<sup>33</sup> Ebből többek között az is világos, hogy a szerzői szándéknyilatkozat szinte teljesen irrelevánsnak bizonyul a nyilvánosan blaszfémnek ítélt műalkotások tekintetében. Hiába nyilatkozta a rendező, hogy Kazantzakis regényét papneveldeben azért olvastatták a seminaristákkal, hogy vitát és eszmecserét provokáljon, a nyilvánosság elé bocsátott mű a szerzőjéről leválva elindul a maga útján, és témánk szempontjából egyedül a recepciója érdekes.

Tehát akár karneváli bohócként jelenik meg Jézus, mint a *Brian élete* című filmben, akár szexuális orientációjuk miatt kiközösített emberek jelentik be igényüket az Emberfiára (mint például James Kirkup már említett homoerotikus versében), ha a művészet az isteni kenózis bármely radikális következményét felmutatja, az görcsös idegességet vált ki a többségi vallás képviselőiből.<sup>34</sup> Kellemetlen szembesülni a kényelmes „bentlétet”

32 Lásd Mt 12,31; 26,65; Mk 14,64; Lk 5,21.

33 D’Cruz, Carolyn – Glenn D’Cruz: *The Body of Christ: Blasphemy as a Necessary Transgression*, in Elizabeth Burn Coleman és Maria Suzette Fernandez-Diaz (szerk.): *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in the Arts II*, Canberra, ANU E Press, 2008, 93–103.

34 A késő középkor képpromboló és előreformációs eretnekségeiről írja David Nash, hogy a hatalom azért tartotta veszélyesnek őket, mert Krisztus szegénységének utánzását a fennálló hatalmi formák és hitgyakorlatok ellen intézett elsöprő támadásként lehetett értelmezni (i. m. 43).

– gyakran „fentlétet” – élvező vallásos embernek, és az ezt szolgáltató intézményes kereszténységnek azzal az alapvető ellentmondással, hogy egy radikálisan kintlévő, outsider, sőt, lent lévő, önmagát a legmélyebb pontig megalázó Istent kellene követnie, vele azonosulnia.<sup>35</sup> És ha ez az ellentmondás már el sem éri az ingerküszöbét, akkor a blaszém provokációk profétai jelentőséggel bírhatnak.

Nemcsak művészek, hanem megfelelő érzékenység birtokában modern teológusok is szükségképpen provokálnak, amikor szembesülnek a krisztusi határsértés<sup>36</sup> radikalizmusával és a követésre való felhívás következményeivel. Napjaink egyik legjelentősebb teológusa, Rowan Williams szerint a Krisztussal való azonosulás rítusa, a keresztség során „az ember alászáll Jézus szenvedésének és halálának sötétségébe, ahol elárasztja annak valósága, amit Jézus elviselt”. Ez azonban nem biztosít neki semmilyen kiváltságot, írja az angol teológus, a keresztség nem választja el az emberiségtől és teszi felsőbbrendűvé, ellenkezőleg, a megkeresztelt közel kerül a kaoszhoz; olyan helyre kerül, ahol „az emberség szükségét szenved, eltorzult, szétzilálódott”, „a zűrzavar és a szenvedés szomszédságába, ahol védtelenül kíséri a szükségben lévőket”.<sup>37</sup> Ennél jóval messzebb ment a gondolkodó, profetikus erejű Dietrich Bonhoeffer, aki a „véten-vétkes Jézus Krisztus”-ra, „minden helyettesítő felelős cselekvés ösforrására hivatkozva” merete leírni, hogy a felelős cselekvés „nem vonhatja ki magát az emberi bűnnel való közösségből. Mivel Jézus minden ember bűnét magára vette, ezért minden felelős cselekvés bűnös. Aki a felelősség gyakorlásában elszigeteli magát a

35 Értelmezésemben erről szól Visky András *Örököljétek az országot* című verse, amelyben egy Budapestre hazatérő, lerongyolódott, tönkretett fogoly a juhok és kecskék példázatát megidézve, mintegy visszatérő ítélőbíróként hívja a járókelőket, a jobb és bal oldalon állókat egyaránt, hogy lépjenek be Atyja országába. Az emberek idegesen tiltakoznak, egyik sem akar sem a szánalmas csúfkirállyal, sem pedig egymással közösséget vállalni. A vers a bibliai szöveg dekonstrukciójával a megmerevedett egyházi, társadalmi határvonalak felforgatását célozza, és azt a kérdést szegezi az olvasónak, vajon felismerjük-e a megváltót, ha nem dicsőséges csinnadrattával, hanem mint szegény, fogoly és kivetett tér vissza köznél. Lásd erről részletes elemzésemet: „A legkisebbnél is kisebbek.” Szent szöveg és versszöveg párbeszéde Visky András: „A hazatérő. Apokrif” című versében, in *Vigilia* 2009/5. 360–367. A vers először 2003 karácsonyan jelent meg az *Élet és Irodalom*-ban, majd 2008-ban megváltozott címmel a *Gyáva embert szeretsz* című kötetben (Pécs, Jelenkor, 2008).

36 Ez a határsértés teszi Krisztust karneváli csúfkirállyá: a krisztusi alászállásnak számos karneváli vonatkozása van. Az egyik a hierarchiák és rendek felforgatása, a világ feje tetejére állítása. Bahtyin általános leírása tökéletesen illik a krisztuseseményre: „A karnevál közelíti, egyesíti, eljegyzí egymással, összeköti a szentet és a profánt, a magasztost és az alantast, a hatalmast és a jelentéktelent, a bölcsét és az ostobát stb.” (Bahtyin, i. m. 154.) Szintén kapcsolatba hozható Krisztussal a karneváli nevetés, amely Bahtyin szerint szoros közelségben van a halállal és az újjászületéssel.

37 Williams, Rowan: *Being Christian: Baptism, Bible, Eucharist, Prayer*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., William B. Eerdsman, 2014, 2–4.

bűntől, az az emberi létezés végső valóságától szakítja el magát; ezzel azonban a bűntelen vétekhordozó Jézus Krisztus megváltó titkától is elszakad.”<sup>38</sup>

### Isten az Istennel szemben

Azt láttuk tehát eddig, hogy a Szent behatárolása inkább tűnik blaszfém törekvésnek, mint az, amit az intézmény annak ítél, és az Írásban nemritkán ez a behatároló, protektív törekvés esik szigorú ítélet alá. Úgy tűnik, a héber Bibliában Isten a határok felforgatásában egészen odáig megy el, hogy – Yvonne Sherwood radikális fogalmazásában – maga követ el blaszfémiát törvényei, sőt, saját neve ellen, hogy figyelmeztesse a népet: az ő lényét és nevét semmi módon nem lehet lehatárolni, s ezáltal megmerevíteni. Ezekiel 4. könyvében Isten olyan parancsokat ad a prófétának, amelyek többszörösen megszegik a törvényt (emberi ganéjon süssön kenyeret, kevert magokból).<sup>39</sup> Hóseás könyvében „rothadásnak” (genny) nevezi saját magát, az 1,9-ben pedig megtagadja saját nevét.<sup>40</sup> A Szent, írja Sherwood, a botránkoztatás, az „erőszak esztétikája” révén nyilvánul meg. Vagyis a Szent szándékosan megsérti az illendőség konvencióit, hogy arra figyelmeztessen, Isten szava nem az ember szava. A *sacer* szó, írja, nemcsak azt jelentheti, hogy „odaszentelt, fennkölt”, hanem az ellenkezőjét is: „átkozott”. Ez pedig „közvetlenül tükrözi a szentségnek azt a különös logikáját, amely értelmében a szent minden létező világrend lerombolása révén nyilatkozik meg, olyan valamit tapasztal meg így az ember, amelyet nem kíván önmagának, sőt, amit még kimondani sem akar”. Érthető módon tehát, amikor a Szent káromlás, perverzió, deviancia révén nyilvánul meg, akkor azt, „ami kívül [outside] szeretne lenni, a kegyesek, hogy megvédjék a lefokozódástól és a bemocskolódástól, rehabilitálják, és igyekeznek újra belülvalóvá [inside] tenni... Mihelyt az isteni kockáztatja önmagát, botránkoztat, váratlan és példátlan módon nyilatkozik meg – ami egyébiránt az isteni, a Szent konsztitív előjoga –, protektív gesztussal üvegbura alá helyezik”<sup>41</sup>.

38 Bonhoeffer, Dietrich: *Etika. Útkészítés és bevonulás*, ford. Visky S. Béla, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015, 166.

39 Lásd ehhez Visky András: *Prófétai dramaturgia, Pannonhalmi Szemle*, 1995/3. 3–8.

40 Sherwood az eredeti alapján így fordítja Isten kijelentését az 1,9-ben: „Nem vagyok neked a vagyok” (I am not your I am). (I. m. 74.)

41 Sherwood, i. m. 80. „That which longs to be outside undergoes instant rehabilitation at the hands of those pious ones who want to protect the sacred from demotion or contamination and bring everything inside, into the rule of the canonical text. In the very moment that the divine wants to risk itself, scandalise, deal in the unprecedented and unexpected – which is and must be its prerogative, a constituting prerogative of the divine – it is subjected to a protective gesture that places the holy in a glass case.”

Az isteninek ezt a meghökkentő és radikális megnyilvánulását nevezi Walter Brueggemann „Jahve negativitásának”. Brueggemann közismert elgondolása szerint<sup>42</sup> a héber Bibliában feloldhatatlan feszültség van az alaptanúság (*core testimony*) (a nép bizonyoságtétele Isten kegyelméről, irgalmáról, hűségéről, megbocsátásáról és állhatatosságáról) és az úgynevezett ellentanúság (*countertestimony*) között, mely utóbbi pont a szentségnek ezt a „negatív”, vagyis érthetetlen, irracionális, kegyetlenek vagy erőszakosnak mutakozó megtapasztalását fejezi ki. Az amerikai teológus – mint Sherwood – ebben azt az igazságot látja megmutatkozni, hogy a szentség misztériuma nem vethető emberi kontroll alá.<sup>43</sup> Ezzel együtt, paradox módon, ugyanennek a tapasztalatnak ki kell fejeződnie a nép panaszában, mégpedig aktív, gyakran agresszív tiltakozás révén, amely, mint láttuk, a blaszfémnek is nevezhető Jób könyvében csúcspontot ér el, aki Isten rejtőzködését, irracionálisát (= negativitását) a legmélyebben megtapasztalta.

Mind Sherwood, mind Brueggemann úgy véli, hogy az ilyen blaszfémia vagy tiltakozás – mely egyfajta radikális istentapasztalat – elfojtásával valami fontos vész el a bibliai tanúságból.<sup>44</sup> Brueggemann szerint az Istennel való viszony lehet és kell is hogy legyen panaszos, egyvalami nem lehet – rezignált!<sup>45</sup> Ez azt is megvilágíthatja, hogy miért dicséri T. S. Eliot a blaszfém művészetet. Eliot műveit áthatja az a meggyőződés, hogy a beletörődés, az apátia, a végletes határtapasztalatok elől való elzárkózás spirituális halálhoz vezet. „Az ember nem sok valóságot visel el” – két művében is visszatérő mondat, amely jelzi, hogy a valósággal való radikális szembesülés sokkoló, amiképpen a fájdalomak férfja is „utált és az emberektől elhagyott volt” (Ézs 53,3, Károli fordítás szerint).

### Isten az emberrel szemben

Az „Isten az Istennel” szemben fent tárgyalt tapasztalatának elválaszthatatlan másik oldala az, amit így fogalmazhatunk: Isten az emberrel szemben. Isten nemcsak önmagát szabotálja, hanem az emberrel is szembefordul: vagy elrejt magát előle, vagy épp ellenkezőleg, megtámadja és szenvedtet. Yvonne Sherwood egy teljes fejezetet szentel a bibliai próféták legmeghökkentőbb szövegeinek, amelyek „leigázzák, megalázzák, megsemmisítik az embert (a szubjektumot)”.<sup>46</sup>

42 Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, 2005.

43 Uo. 461.

44 Uo. 475–476.

45 Uo. 471.

46 Sherwood, i. m. 76. Ráadásul a fegyelmzés tárgya, Izrael népe női testként jelenik meg, amelyet az Úr megszegyenít, szoknyáját felhajtja, meztelen nemi szerveit a népeknek mutogatja, és ürülékkel dobálja meg. Ezek számos prófétánál visszatérő képek. (I. m. 146.)

Az Isten által okozott fájdalom és szenvedés – és vajon sokra megyünk e ponton az Isten megengedő, illetve cselekvő akarátának elméleti teológiai megkülönböztetésével? – eljuttat minket e teológiai vizsgálódás mélypontjára, ugyanakkor vissza is visz a kiindulópontra, vagyis oda, hogy a teremtés kockázata magában rejti a tragikumot, hiszen Isten mintegy magával rántja az embert a szenvedésbe. Isten és ember a kiszolgáltatottságban találkozik. Ez az a megemészthetetlen botrány vagy trauma, amelynek a létezés mélyén rejlő égő kérdőjelét a blaszfémia fejezheti ki a legerősebben.

A magyar kultúrában ismereteim szerint Visky András kolozsvári költő, drámaíró az, akinek művészi világát ez a trauma a legerőteljesebben áthatja. A vállaltan hívő református Visky interjúkban, elméleti szövegekben is nemegyszer szóba hozza a kérdést. 2016-ban egy református internetes portálnak adott interjújában mondta például a következőket: „Azt hiszem, a szentség közelébe – és ezt a mondatot most félve mondom ki – nem tudunk jutni anélkül, hogy ne vállalnánk a blaszfémiát. A blaszfémia a szentség kapuja. A blaszfémiát nem akarni kell, hanem el kell tudni fogadni, és ki kell mondani, hogy ez is hozzánk tartozik.”<sup>47</sup> A szeretet és a szenvedés feszültségét – amely alapvető jegye T. S. Eliot kései nagy misztikus versének, a *Négy kvartett*nek is – Visky András *Szökés* című darabjának egyik fontos epizódja megrázóan szemlélteti.<sup>48</sup>

A darabban a Vitéz nevű szereplő elmeséli fogolytársainak a biztos halálból való szabadulásának történetét. A fél lábát elvesztett katona a fagyos harctéren reked éjszakára, és nem találja a táborba visszavezető utat. Egyszer csak szaladgáló „gyufalángnyi lidércfényt” vesz észre a távolban, s így aztán kúszva-kúszkódva elindul a helyes irányba. Szabadulását a „Bolond Huszár”-nak köszönheti – egy együgyű (krisztus?)figurának –, aki Vitéz nevét kiáltozva futkos a táborban, majd megcsapolja a parancsnok autójának benzintankját, felgyújtja magát és üvöltve kifut a sötét éjszakába. Ez az a gyufalángnyi lidércfényt, amely az elveszettet hazavezeti. Mivel a történetből kiderül, hogy ezt a szabadulást Isten ígerte meg Vitéznek, az Angyal nevű fogolytárs keserűen felkiált: „A rohadék!” Vitéz beszámol róla, hogy ő is fel volt háborodva az eljáráson, mire Isten közölte vele: „Ézt nem lehet másképp, hagyd rám.” Mire Angyal gúnyosan jegyzi meg: „Az ősi rend, gondolom, erre hivatkozott.” Az „ősi rend” értelmében tehát a Vitéz csak a magát feláldozó Bolond Huszár tüzének fé-

47 A szó, ami kimond engem, Jakus Ágnes interjúja, *Parókia*, 2016. augusztus 11. <http://www.parokia.hu/v/a-szo-ami-kimond-engem/> (Utolsó letöltés: 2018. augusztus 28.) Lásd ugyanezt a gondolatot egy angol nyelvű interjúban: Interview with a Dramaturg: ANDRÁS VISKY, Will Detlefsen interjúja, *Theatre and Dance, UCSD Dramaturgy*, 2016. április 24. <https://ucsdramaturgy.wordpress.com/2016/04/24/interview-w-a-dramaturg-andras-visky/> (Utolsó letöltés: 2018. augusztus 28.)

48 Visky András: *A szökés*, Kolozsvár, Koinónia, 2006, 55–56.

nyében találhat vissza a táborba, amiképp az *Alkoholisták* főszereplőjét, a küszködő, Isten elől menekülő Évát őrangyalának, Isten szolgájának el kell üttetni egy autóval, hogy „végre történjen valami” (Évában, Éva lelkével).<sup>49</sup> Jób valóban ősi tapasztalatát dramatizálják ezek a történetek; azt, hogy csak a szenvedés útján láthatta meg Istent, amint Krisztus is csak a kereszthalál által végezhetette el a megváltás művét.

A tűz félelmetes és kízó ereje meghatározó motívum, sőt, záróakkord Eliot *Négy kvartettjében* is. A nagy költemény – mely többségében szabadvers – utolsó, hangsúlyos rimes betéte a Londont bombázó német repülő (Taube = galamb) a Szentlélek lángjaival azonosítja. „Galamb leszáll, leget hasít / A félelmetes fényű tűzzel.” Ez pedig, olvassuk, az egyetlen remény – vagy a kétségbeesés (the only hope, or else despair): „Válassz: a máglya vagy a máglya – / A lángtól megválthat a lángja.”<sup>50</sup> Úgy tűnik, mintegy végső szólamként a vers a szenvedés megváltó, szakrális jelentőségét mutatja fel, híján mindenfajta blaszém szarkazmusnak. Ám valójában egy riasztó paradoxonnal zárul: hogy a remény és a kétségbeesés – legalábbis így is olvasható – egy és ugyanaz. Eliot nem oldja fel a feszültséget, viszont emelkedett, majd-hogynem doxológiába moduláló verszárlata valójában elfogadásra szólít fel. Vitéz és Bolond Huszár története ezzel szemben oly mértékben nyugtalanító – ezt jelzi a gyalázkodó kifakadás –, hogy nem engedi meg, hogy az olvasó emelkedett hangulatban áment mondjon az áldozatra.

Bár a történet veszélyesen imbolyog az abszurd és a perverz határán, különösebb nehézség nélkül behelyezhető a bibliai ki nyilatkoztatás kontextusába, illetve a Szent nyugtalanító és riasztó megtapasztalásának bibliai hagyományába. Elég, ha arra gondolunk, hogy a zsidó és a keresztény hit egyik legfontosabb alapító történetében, Izsák majdnem feláldozásában van valami kegyetlen és felkavaró, amelyet a keresztény passió csak annyiban enyhít, hogy itt egy testben egyesül és egyként szenved az atya és a fiú. Ez a nyugtalanság, írja Yvonne Sherwood, érhető tetten abban, ahogy a történetet mind a korai kereszténység, mind a modern kommentátorok a feltámadás boldog végkifejlete felé terelik.<sup>51</sup> Jóllehet a Bolond Huszár történetének végkifejletét is értelmezhetjük feloldásként – hisz’ bármily rettenetes, az „áldozat” gyümölcsöző volt, szabadulást és életet hozott –,

49 Visky András: *Alkoholisták*, in *A szökés*, i. m. 165–166.

50 “The dove descending breaks the air / With flame of incandescent terror / Of which the tongues declare / The one discharge from sin and error. / The only hope, or else despair / Lies In the choice of pyre or pyre- / To be redeemed from fire by fire.” (Eliot, T. S.: *Four Quartets*, in uő: *Collected Poems, 1909–1962*, New York, Harcourt Brace and Inc, 1963, 207. Magyarul: Eliot, T. S.: *Négy kvartett*, ford. Vas István, Magyar Elektronikus Könyvtár. <http://mek.oszk.hu/00300/00378/00378.htm> (Utolsó letöltés: 2018. augusztus 28.)

51 Sherwood, i. m. 357. Természetesen megemlíti Kierkegaardot, aki a *Félelem és reszketésben* pontosan ezt a törekvést támadja.

ezt az értelmezést megbontja az a körülmény, hogy az áldozatot bemutató Bolond Huszár meghal ugyan, de nem támad fel. Az Akéda legalább ennyi nyugtalanító kérdést vet fel, amelyek leginkább Izsák személye körül csoportosulnak. Izsák (és Sára) tátongó és be nem gyógyuló sebére – traumájára! – leginkább a judaizmus hívja fel a figyelmet,<sup>52</sup> ami nem is meglepő, hiszen ez is a brueggemanni értelemben vett panasz vagy ellentanúság kifejeződése.

Jóllehet Brueggemann is számos alkalommal megjegyzi, hogy az ellentanúság hangja a kereszténységben sajnálatosan visszaszorul, úgy érvel, és számunkra is ez lehet a végkövetkeztetés, hogy a végső feloldás a keresztény tapasztalatban is várat magára. Mindkét hagyomány – itt Brueggemann George Steinerre idézi – a várakozás feszültségében él, keresztény nyelven a nagyszombat idejében.<sup>53</sup> A nagypéntek az isteni határátlépés végső állomása: a Fiú alászállása, szenvedése, halála, elhagyatása, a nagyszombat pedig világunk ideje, a felfüggesztett idő, a kétely ideje, a nyitott seb, a trauma valóságának szemlélése. Szembesülés azzal a durva kérdéssel, hogy vajon nem egy értelmetlen és kegyetlen kivégzést láttunk-e el szakrális jelentéssel, és nem ezt tesszük-e, újra meg újra? A múlt század nagy traumái, kivált a holokauszt, felélesztik ezt a kérdést, amely egy másik Visky-darabban is megjelenik, az égő test visszatérő képén keresztül: „A meztelen gyermekeket látom, apró égő csipkebokrok, vonulnak számolatlanul, névtelenül, be a kemencébe. Égnek mindannyian és elemésződnek, kivétel nélkül. És nincs hang, nincs vagyok; nincs a vagyok, aki vagyok.”<sup>54</sup> Az erre adott megfelelő válasz a blaszfémia, amely megtorpanásra készítet, amikor az egyház előresiet a diadalmas húsvétvasárnapra (ugyanis az még nem diadalmas, hanem rejtett, „fokozhatatlan intimitású”, ahogy Pilinszky János írta). A bibliai hagyomány nem engedi a feszültség feloldását, mert az a valóság meghamisításával volna egyenlő. „Aki az antinómiák feszültségét másképp akarja kihordani, mint a saját életével, az állapot értelme ellen vétkezik”, írja Martin Buber.<sup>55</sup> Ki kell bírni a kibírhatatlant, mégpedig azért, mert a kibírhatatlant, az érthetlent – sokkal borzalmasabbat, mint amilyen Andres Serrano vizeletbe mártott feszülete – emberek nagy sokasága átélte és átéli. A nagyszombat idejében ki kell bírunk, hogy még az „ósi rendre” hivatkozva, abba belehelyezve se oldjuk fel a szenvedés botrányát.

52 Uo. 359.

53 Brueggemann, i. m. 402–403.

54 Visky András: Visszaszületés, in *Ki innen*, Kolozsvár, Koinónia, 2016, 65. Elképzelhető, hogy ez tudatos utalás a szerző részéről a fentebb már említett Hóseás 1,9-re.

55 Buber, Martin: *Én és Te*, ford. Bíró Dániel, Budapest, Európa, 1991, 116.

KŐSZEGHY PÉTER

## Kölcsönös játék

*Konfliktus és kibékülés – válogatás  
a Főapátság grafikai gyűjteményéből*

A 2018-as esztendő Pannonhalmán a kibékülés éve. Petneki Áron professzor úr, a kiállítás kurátora, e gondolat köré csoportosította a metszeteket.

Egy rövid megnyitó beszédben nem tudnám a felvetett kérdéseket képekre lebontva körbejárni; úgy vélem, ez a feladat majd a szakszerű tárlatvezetésre vár. Mindössze a metszetről mint olyanról és a metszetek üzenetéről mondanék pár szót.

A metszet nem rajzolt, nem megfestett, hanem bevésett múlt. Vésés vagy maratás – más lehetőség nincs. Időtálló. És sokszorosított múlt. A fényképezés feltalálása óta ugyan a festmény vagy a rajz is sokszorosítható, de ez nem ugyanaz. Gót vagy neogót – nagy különbség. A metszetnek viszont leglényege, hogy nem egyedi. Éppen ezért nemigen lehet esetleges, kevéssé van helye az improvizációnak, a túlzott egyénieskedésnek: lehetőleg tanulságosnak és könnyen érthetőnek kell lennie, lett légyen alkotója hírneves művész vagy szinte névtelen iparos.

A metszetek és a festmények között kölcsönös játék van: gyakran festményekről készülnek metszetek és viszont. A metszetek a festményből kivonatként őriznek mozdulatsorokat, kompozíciókat, esetenként időben tovább, mint a festmények. Több száz év alatt a festmény ugyanis pusztul, jól-rosszul restaurálják, sokszor már alig van köze az eredetihez, ezzel szemben a metszet legfeljebb sárgul egy kicsit, de alapvetően nem változik. Nem véletlenül használtam a *kölcsönös játék* kifejezést. Ugyanis a festményről készült metszet kinyomtatva – szükségszerűen – annak tükörképe lesz. Kivéve, ha a metsző kifejezetten törekszik az

---

Elhangzott a megnyitón, 2018. szeptember 7-én, Pannonhalmán. A kiállítás megtekinthető 2019. március 17-éig.

oldalhelyességre, ez azonban leginkább csak a 18–19. századtól figyelhető meg. Mi van akkor, ha a festményről metszet készül, s erről a metszetről festmény?

Jacopo Tintoretto hosszú élete során többször is megfestette a *Krisztus és a házasságtörő asszony* történetét; a Drezdában őrzött kompozíciót alig harminc évesen, 1547-ben alkotta.<sup>1</sup> Az Esterházy-gyűjteményben is van egy Tintoretto műhelyében készültnek mondott, azonos című olajkép. Több kéz munkája, s mivel az előbbi tükörképe, igen valószínű, hogy előképe egy metszet volt, azaz (szemben egyes művészettörténészek állításával) valószínűtlen, hogy Tintoretto műhelyében készült volna. A metszetek közül a 18. század vége felé készült Jakob Adam Mansfeld és Sebastian Mansfeld műve, amely e kiállításon is látható. Eltorzítja ugyan Tintoretto művét, de oldalhelyes, holott előképe valószínűleg hitelesen őrizte meg. A metszet műfaja hangsúlyozza az arc mindenkori végtelen fontosságát.

Talán még gyakoribb, hogy metszetről készül festmény: a metszet a portré-fénykép elődje, a 17–18. századi nagy családi galériák többnyire a korábbi metszetekről készült olajképekből álltak. Egy ismeretlen metszetnek köszönhetjük például a Balassi Bálintról készült egyetlen olyan festményt is, amely vonásait vélhetőleg hitelesen őrizte meg. A metszet műfaja hangsúlyozza az arc mindenkori végtelen fontosságát.

A metszet – főképpen a sokszorosíthatóság következményeként – nem olyan értékes. A 17. századi metszetek – néhány kivétellel – kb. 6000–10 000 forintos áron vásárolhatók az interneten. Ám éppen ezért – *másképpen értékesek*. Nem az arisztokrácia – lett legyen az 16. századi főúr vagy 21. századi üzletember – féltve őrzött, napjainkban milliókra biztosított vagyontárgyai, hanem hozzánk beszélők, mindenki, szinte mindenki által elérhetők. Egyfajta folklór, populáris regiszter. Ugyanakkor *sajátos folklór* ez, nem éppen *Biblia Pauperum*, hiszen a metszeteket kísérő szövegek, ha vannak, gyakorta latin nyelvűek. Egyszerű kérdéseket intéznek hozzánk, ám ezekre nem is olyan könnyű válaszolni. *E kérdések meghallása – vélem én – a kiállítás egyik célja.*

Egy itt is kiállított 18. századi metszeten a halott Ábelt siratják szülei, Éva és Ádám. *Prima mors, primi parentes, primus luctus*. Az első halál, az első szülők, az első gyász. Carlo Antonio Porporati metszete (1776) Adrian van der Werff festménye (1699)<sup>2</sup> nyomán

- 1 Robusti, Jacopo: *Krisztus és a házasságtörő nő*, festmény, olaj, vászon, 189 x 355 cm; Drezda, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie Alte Meister, ltsz. Gal.-Nr. 270 A. A most kiállított pannonthalmi metszet előképéül valószínűleg a drezdai királyi képtárról készült, Carl Heinrich von Heineken által kiadott sorozat (*Recueil d'estampes d'après les plus célèbres tableaux de la Galerie Royale de Dresde*, 1753–1757) egyik lapja, Marcello Bacciarelli és Philipp Andreas Kilian munkája szolgált. Adam és Sebastian Mansfeld rézmetszete jelentősen leegyszerűsítette a kompozíciót.
- 2 Olaj, deszka, 42 x 34 cm; ma a torinói Galleria Sabauda tulajdona. A műről lásd: Gaehthgens, Barbara: *Adriaen van der Werff 1659–1722*, München, Deutscher Kunstverlag, 1987, 278.

készült, s mindenben megfelel a témától elvárt követelményeknek. Ábel jóképű fiatalember, sem bajusza, sem szakálla, Ádám megletebb férfiúhoz illően dús arcszőrzzettel rendelkezik, nyitott szájából nyilván jajveszékelés, esetleg ima szólhat, kezét tördeli vagy imára fonja. Éva igen vonzó hölgy, formás, meztelen keblekkel, a póz ugyanaz, mint férjéé: nyitott száj, összefonódott kéz. Miért részletezem mindezt? Hogy felhívjam rá a figyelmet: a kép *szentimentális*. Negyed évezrede Dürer metszete – Káin megöli Ábelt – még *brutális*: egy hulladaraboló baltás gyilkost ábrázol.<sup>3</sup> Bűnre és megbocsátásra is mindig ráarakódik a kor. S nem megkerülhető a kérdés: a mi korunk hogyan siratná Ábelt? Nyitva lenne-e Ádám és Éva szája? Másképp fogalmazva: tudunk-e még sikoltozni vagy/és imádkozni? Nem inkább elfojtás? Hogyan gyászolunk? Tudunk-e még így – egyáltalán?

Éva és Ádám evett az almából: kiűzettek a Paradicsomból. Az első ember visszautasította az Isten által neki és utódainak fölkinált kegyelmi rendet. A halál – mind a fizikai, mind a lelki – az összüllők bűnének következménye. (Sir 25,24 és a Bölcs 2,23). De miképpen Ádám bűne az egész emberiségre halált hozott, azonképpen Krisztus a megváltás által a megigazulást és az életet hozta.

*Azaz az ember egyrészt Ádám, másrészt Krisztus. Bűn-elkövető és megbocsátást adó. Van köznapi és felsőbbrendű igazságosság. A köznapi a bankoké: adós, fizess! A felsőbbrendű az igaz emberé: szeretlek, ezért én fizetek helyetted. Ma, itt és most, melyiket valljuk?*

Mindig, minden megbocsátható? Őszinte bűnbánat gyakorlása után – igen, legalábbis a keresztény vallás ezt tanítja. Ám ettől a múlt nem változik. Nincs olyan ember, aki ne vétkezne. De, ismétlem: a múltat, a megtörténtet nem lehet megváltoztatni. Aquinói Szent Tamás szerint a Mindenható még egy nem szűz hölgyet is képes visszahelyezni lányi állapotába, mind erkölcsi, mind fiziológiai vonatkozásban. De Aquinói szerint még Isten sem teheti meg nem történtté, ami megtörtént. Ez megsértené az idő törvényét. A megtörtént nem relativizálható, ugyanezért, az egy múlt miatt. Megbocsátani embertársunknak – ez az ember dolga, szándékosan nem használtam a keresztény jelzőt, *minden ember* dolga. De akinek megbocsátottak, tudván tudnia kell: a bűn nem másítható meg – csak megbocsátható.

Hiszen egy bűn mindig hármasságú: irányul embertársam ellen, az Isten ellen (ateista megfogalmazásban mondhatjuk erkölcsi világrendnek), s önmagam ellen. Mert megváltozom, büntelenből bűnössé leszek.

3 Dürer, Albrecht: *Káin megöli Ábelt*, fametszet, 1511, B. 10., Hollstein VII 97.106. Vö. Bell, Laura, Affekt vs. Vorsatz. Zur Darstellungstradition des Brudermordes, *MachtKunst. Reader zum Master-Workshop des Kunsthistorischen Instituts*. Red.: Ninja Elisa Felske, Antje Sterner, Ann-Kathrin Täuber, Köln, Universität zu Köln, 2013. 11–13.

És éppen ezért még az ősellenséggel is könnyebb kibékülni, mint önmagunkkal. Kibékülés – ez ugyanaz, mint a megbocsátás? Én így értelmezem. Nyilvánosan többnyire a mások vétkeiről beszélünk, a másikat hibáztatjuk. Pedig határhelyzetekben, mondjuk: a halál előtt, a saját vétkeink, többek közt meg nem bocsátásaink tolulnak egymásra; minden más: végtelenül érdektelen.

A bajor szentek életrajzait összegyűjtő *Bavaria Sancta* első kiadásából (1615) való az a metszet, amelyen a kiátkozott V. Henrik császárt Boldog Erminold bencés apát nem engedi be a monostorba.<sup>4</sup> (A példa nyilván a kereszténységért egyébként oly sokat tevő Theodosius császár kitiltása Isten házából, Szent Ambrus híres cselekedete.) A kép előterében katonák, az erőszak jelképei. Szinte az egész bal oldalt uralja az egyik hadi sisakos képe és izmos fenéke, középen – távlati kicsinyedésben – a császár, vele szemben, jobbra az apát, az utóbbi magasabb (hála a kolostor lépcsőjének), feje fölött glória. A kezek beszélnek: a császár kinyújtott keze mintha meg akarna ragadni valamit, az apát felemelt tenyere egyértelműen a tiltás. Közvetlenül a császár mellett egy püspök (legalábbis süvege erre vall), lefelé kókadó tenyérrel, maga a bizonytalanság. Ha nem tudnánk, akkor is ki lehet találni: Rafael Sadeler egy történelmi festményt (Matthias Kager művét) metszett rázbe. Ha még azt is tudjuk, hogy Erminoldot, Prüfening apátját saját szerzetestársai túlzott szigorúságáért 1121. január 7-én egy fatuskóval agyonverték – újabb kérdés merül fel. Persze, Erminold a boldoggá avatott, a gaz szerzetesek pedig gyilkosok. De vajon nincs-e felelősségünk az ellenünk vétkezők vétkeiben? Mennyiben váltjuk ki mi a bűnt? *A bűn kiprovokálása nem bűn?*

Peter Krafft színpompás olajképéről – *Zrínyi Miklós kirohanása Szigetvárból* (1825) – Franz Xaver Stöber készített metszetet, még hozzá oldalhelyeset. Ez a metszet és körülményei jól példázzák a magyar politikusok egykori (és tegyük hozzá: mai) történelmi gondolkodását. Krafft képe József nádor, illetve a magyar országgyűlés megrendelésére készült, közadakozásból. Kazinczy Ferenc rosszalotta, hogy Krafft a két Zrínyi, a költő és a hadvezér képmását felcserélte. Azt is kifogásolta, hogy Krafft lóra ültette hősét, noha a források egyöntetűen gyalogos kitörésről szólnak.<sup>5</sup> A festő alapos stúdiumaira hivatkozva utasította vissza a kritikát. A kép népszerűségét jelzi, hogy a kompozíciót még

- 4 Rader, Matthäus S. J.: *Bavaria Sancta, Maximiliani Serenissimi Principis Comitiss Palatini Rheni, utriusque Bavariae ducis, auspiciis coepta, descripta eidemque nuncupata*. T. 1–3. Monachii, Raphael Sadeler, 1615.
- 5 A Kazinczy-által kifogásolt két Zrínyi-portré felcsereléséről lásd: Papp Júlia: *Illusztrátorok, írók és könyvkiadók kapcsolata Bécsben és Pest-Budán a 18–19. század fordulóján* – Blaschke János rézmetsző munkásságának tükrében, *Magyar Könyvszemle*, 2008/2. 157. <https://core.ac.uk/download/pdf/45272314.pdf> (Utolsó letöltés: 2018. szeptember 8.) Kazinczy idevonatkozó szövegének közlése: Esztegár László: Kazinczy és Krafft Péter Zrínyi-képe, *Művészet*, 1905/1. 64–67.

óráképeken is felhasználták, s hogy maga Kazinczy, beletörődve a változtathatatlanba, később dicshimnusz zengett róla.

Krafft a monumentális képet Bécsben festette, ám nem volt a kép nagyságához megfelelő méretű helyisége, ezért a bécsi magyar királyi testőrség palotájában állította fel ideiglenes műtermét. A fiatal Moritz von Schwind itt láthatta, el is készítette e témában a festménnyel egyidejűleg egy rajzot, amelyen a hagyományoknak megfelelően Zrínyit gyalogosan ábrázolta.<sup>6</sup> Krafft és Schwind képe között sok a megfelelés, nyilvánvaló, hogy Schwindre Krafft képe hatott. Majd ennek alapján készült Schwind és Kriehuber közös munkája, a Zrínyi kirohanását ábrázoló, ritkaságszámba menő litográfia.

Franz Stöber metszete rendkívül sikeressé lett: új, immár magyar nyelvű feliratokkal 1877-ben a Magyarországi Képzőművészeti Társulat is kiadta prémiumlapként tagjainak.

A kép érdekessége – a festményé és a metszeté egyaránt –, hogy a fegyveres vitézek között *nő is van*. És, most már bevallhatom, ezért is említettem a kiállítotton kívül a többi metszetet, festményt: mert *mindegyiken ott a nő!* De hol? *Cherchez la femme!* Tessék megkeresni a metszeten...

A hagyomány szerint a szigetvári hősök a végső kirohanás előtt leöldösték feleségüket, lányaikat, nőrokonukat. Inkább a halál, mint hogy az ellen meggyalázza őket. De volt egy vitéz, aki inkább páncélba öltöztette feleségét, így ő török kéztől halhatott meg.<sup>7</sup> Lehet, hogy az egészből egy szó sem igaz, hiteles történelmi forrásaink erről nincsenek. De egy bizonyos: iszonyúan nagy a különbség – legalábbis számomra – szeretteim meggyilkolása vagy bármilyen mérvű – szükségszerű, nem választott – veszélynek kitevése között. Ez a nagyon másfajta megbékélés a sorssal szüremkedik be az említett összes festménybe, metszetbe; korábban, például Krafft 1821-ben készített képén (amelyen Zrínyi gyalogosan rohan), nincsenek nők. (A művészettörténet számára sem voltak. Peter Krafft reprezentatív festménye a korszak egyik leg többet elemzett alkotása, ám a vitéz nőre csak 2016-ban figyelt fel a gender-kutatás! Merthogy tudatosan elkezdték keresni a nőt. Ha nem keressük – nincs.) Valószínű, hogy a történelmi valósághoz közelebb állt az 1821-es festmény. Az irodalmi

6 Schwind, Moritz von – Josef Kriehuber: *Zrínyi kirohanása*, litográfia, 365 x 465 mm. Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok, ltsz.: 10.630. Mikó Árpád – Sinkó Katalin (szerk.): *Történelem – Kép, Szemelvények múlt és művészet kapcsolatáról Magyarországon*. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában 2000. március 17. és szeptember 24. között. MNG, Budapest, 2000, 531. Kat. sz. IX-3. (Sinkó Katalin szócikke).

7 Christian Schesaeus a *Ruinae Pannonicae libri quatuor* (1571, Wittenberg) című művének melléklete a három könyvből álló, hexameterben készült költemény: *Historia de bello Pannonico Solymani imperatoris Turcarum ultimo, Julae et Zigetihí expugnationem continens*. Ebben elsőként írja le a történetet, amelynek valószínűleg egy ismeretlen magyar históriás ének volt a forrása.

forrásokot<sup>8</sup> felhasználó, nő-eszményiesítő ábrázolások a későbbiek. Ám lett légyenek ezek történelemhamisítók, a nő-vitéz kérdésben minket se érdekeljen a történelmi való. Ha egy szörnyűség elkerülhetetlen, az egyetlen vitéz választotta egyetlen út van: szembeszállni vele. A nőgyilkosság nem csak önmagában bűn, de *megalkuvás*.

„Az igazság csendes, halk, nem zajong” – így Ferenc pápa. És leggyakrabban elég egyszerű. Ezen – nem milliókat érő – metszetek ugyanezt mondják.

S felteszik a kérdést, Vörösmartyét: „*Mi tilt jobbakká válnotok?*” (Jóslat, 1847 eleje)

8 Zrínyi kirohanásáról és haláláról a források felsorolásával, összefoglalóan: Fodor Pál – Varga Szabolcs: Zrínyi Miklós és Szulejmán halála, *Történelmi Szemle*, 2016/2. 181–201. [http://pazirik.hu/wp-content/uploads/2015/09/Pal\\_Fodor\\_Szabolcs\\_Varga\\_Miklos\\_Zrinyi.pdf](http://pazirik.hu/wp-content/uploads/2015/09/Pal_Fodor_Szabolcs_Varga_Miklos_Zrinyi.pdf) (Utolsó letöltés: 2018. szeptember 8.) Vö. még: Papp Júlia: „Végy társadnak a harcba...” – A vitéz szigetvári nő a 19. század elejének képzőművészetében, *Új Művészet*, 2016, <http://real.mtak.hu/44001/1/%C3%9Aj%20M%C5%B1v%C3%A9szet-2016.pdf%20-%20j%C3%B3.pdf> (Utolsó letöltés: 2018. szeptember 8.)

## Kibékülés – egy tematikus kiállítás átváltozása

„Keresd a békét, és járj utána!”

(Szent Benedek Regulája,  
Prológus 17)

„Kiment az országuóra, és  
elindult a kaptatón. Zúgott  
a patak: Ivan Grigorjevics  
jól emlékezett a hangjára.

Sosem látta még életét a maga  
teljességében. Most meglátta.  
És láttán nem érzett haragot az  
emberek iránt.”

(Vaszilij Grosszman: *Panta Rhei*, Enyedi György fordítása)

Amikor az apátság 2018-as kulturális évadát a kibékülés gondolata köré szervezte – ahogy kívülállóként láttam –, az a békéhez való eljutás reményének *munkáját* is jelentette egyben.<sup>1</sup> Ennek a feladatnak felelt meg a Hölvényi Kristóf 2015 óta készített fényképeit bemutató tárlat *Két világ – menekülsorsok itthon és a Közel-Keleten* címmel az Apátsági Galériában, valamint a *Kibékülés* című, Mélyi József által rendezett kiállítás a Főmonostori Kiállítótérben, amely igazán nem magától értetődő munkamegosztáson alapszik.

Amikor a pannonhalmi szervezetek kívülállókat kértek fel a fogalom rájuk vonatkozó jelentésének értelmezésére, ez a visszavonhatatlan döntés, mielőtt bármi történt volna, nem egy értelemben kész helyzetet teremtett. A kurátornak és az általa kiválasztott művészeknek nagyvonalúan felkínált teljes szabadság a morális felelősség és a művészi döntések

elválaszthatatlanságának lehetőségét róta rájuk. Azaz a bencés közösség önfegyelme segítséget nyújtott a tematikus kiállítások esztétikai csapdájának, a feladatmegoldásba kényszerített művek kínos élményének majdnem teljes kikerülésére. Mélyi és kurátortársai, Szikra Renáta és Dejszics Konrád OSB jól láthatóan ugyanolyan szabadságot kínáltak fel az általuk kiválasztott művészeknek – Erhardt Miklósnak, Esterházy Marcellnek, Imre Mariannak, Nemes Csabának és Szász Lillának –, mint amivel ők is rendelkeztek. A szabadság teremtette rendszigorú empátiát követelt meg mindannyiuktól – s ennek „megtérülésében” nem is tévedtek. Azaz, mint Mélyi József egy interjújában pontosan fogalmazott: „Nem akart szembenézés lenni a kiállítás.” S valóban, az ember önmagával néz szembe; mások életét megítélni, egy párbeszédet remélni, mégis zárt közösség elé kritikai tükröt tartani akkor is bonyolult vállalkozás, ha a megbízók is másokra hagyatkoztak, pontosan felmérve és megértve, hogy – az objektíváció egy, a hely szellemétől távol álló ideológia által átjárt fogalmát használva – Pannonhalma érdekében áll ellépni a támadhatatlanság és a kiválóság, a független és kikezdzhetetlen szent hely bevett percepciójától. Azaz, mint Hortobágyi T. Cirill főapát egy interjúban igen finoman mondta: „A történettel és történelemmel való kiengesztelődés, megbékélés vágya arra indította közösségünket, hogy Pannonhalmát olyan

helynek teremtsük meg, ahol mások is szembenézhetnek és párbeszédbe kezhetnek saját egyéni és közösségi múltjuk sebeivel.”

Volt ugyanakkor egy pont, ahol a kurátorok elszakadtak a műalkotások párbeszédének közegétől. A kiállításon videointerjúk is láthatók, Sipos Zoltán értő munkái: ezeket nagyszerű szerzetesekkel készítette, akik igyekeztek őszinték lenni, példáját nyújtva annak, hogy mennyire nem jó szándék, hanem a kérlelhetetlen valósággal való szembesülésünk következményeinek kérdése az őszinteség – s ez így van bárkivel. Az őszinteségnek semmi köze az újságírás azon világszerte és így mifelénk is elterjedt gyakorlatához, amely a gyanú alá helyezés, a megalázás módszertanával helyettesíti a másiktól való tudást. Sipos módszere a lassú, türelmes kivárást volt, s ez különösen két interjú esetében bizonyult döntőnek. Az egyik a rendből kilépett Tóta Benedekkel, a másik a Palotai Gabriella pszichiáterrel készült interjú; az utóbbi hosszú éveken át közvetlen munkatársa volt Varga Mátyásnak, majd tevékenyen részt vett a szerzetes zaklatási ügyét vizsgáló bizottságban. Varga Mátyás, a kiváló költő, az Arcus Temporum fesztivál szervezője, végül, *de nem utolsósorban* szerzetes, a tanítványai testi-lelki zaklatása miatt indított vizsgálat során végül önként hagyta el Pannonhalmát. S azóta hallgat.

A történeteket annak idején számos újságcikk taglalta, s évekkel később is szerepet játszott Várszegi Asztrik és Hortobágyi T. Cirill beszélgetésében, amely a *Pannonhalmi Szemle* tavaszi *Kibékülés*-számában jelent meg.<sup>2</sup> Ennek a traumatikus és a némaság ellenére vagy épp annak okán máig lezáratlan történetnek a felidézése centrális szerepet kapott

a kiállításon Nemes Csaba művében, amely nem véletlenül kerül Palotai Gabriella videointerjúja mellé. Nemes munkája igazi palimpszeszt: Varga Mátyás fénykép nyomán készített portréjára egy fedőréteg után a felújított bazilika ónix körablaka került. A John Pawson által teremtett új térnek megfelelően a Szent Mártont ábrázoló korábbi rózsablak helyén az új absztrakt felület egy másik szerzetesi identitásnak felel meg, amely – úgy vélem – nem modernebb, ellenben a történeti időn kívüliséget, azaz az imaközösség szellemét idézi.

Kétszer volt alkalmam hosszan szemlélni Nemes Csaba munkáját, részben nem függetlenül attól, hogy az – a kiállításról szóló kritikákat egybeolvasva – mintha a kiállítás emblemikus műveként vált volna az értelmezés tárgyává. Tény persze, hogy a festmény jelentősége egyrészt a kiállítás címén, annak tematikus kontextusán, így a mű mellett elhelyezett, Varga Mátyás fotói nyomán készült színrajzokon, illetve a körablak palimpszeszt rétegeit idéző festményt magyarázó szövegen is múlik: „A Pannonhalmi Bazilika felújításának egyik legfontosabb eleme a keleti ónixablakok kialakítása volt. A John Pawson tervei alapján 2012-re elkészült szentélyrekonstrukció a szerzetesközösség által újragondolt liturgikus és teológiai koncepciókon alapult. A koncepció kidolgozásában több szerzetes részt vett, a képen a szentély körablaka egyikük (V. M.) portréjára ráfestve jelenik meg. Miután zaklatási ügye nyilvánosságra került, a szerzetes 2015-ben elhagyta a pannonhalmi közösséget.”

Ellentmondásosnak látom az autonóm, zárt művészet imitációját, a kép hatalmának felidézését, ha tetszik, kihasználását egy didaktikus program részeként.

Nemes Csaba munkája megerősít abban, hogy a megbízásos, tematikus kurátori kiállítások számos csapdát rejtenek magukban. Egy didaktikus konceptuális művet elfedni a nagy művészet, illetve a rózsablak ismert mítoszával nem tűnik szerencsés megoldásnak. Ahogyan Palotai Gabriella pszichiáternek a Nemes-mű interpretációs segédanyagaként tekintendő monológja is különösen kényes kérdés. A pszichiáter radikális, gyors szerepcseréje nem kevés aggodalomra adhat okot. Attól tartok, hogy a *parsifal*, *parsifal* és a *hajnali 3* kötetek vitathatatlan irodalmi kiválósága és az azokkal szorosan összefüggő válság ábrázolása félreérthetetlen volt megjelenésük évében, 2011-ben és 2013-ban egyaránt. A költő és a szerzetes nem élt egymással harmóniában, a két szerep egymásnak feszült, s értelmetlen volt bárki- nek úgy tennie, mintha a két Persona elválasztható lett volna egymástól. Bárki, aki ezeket a köteteket olvasta, pontosan tudhatta, hogy a költészet és a segélykérés ugyanabban a szövegben egyszerre van jelen. S ebből ugyan még nem következett volna a zaklatás, de egy közösség regulája szerint élő szerzetes válsága a közösség tagjai, vagy épp egy ott dolgozó pszichiáter számára nem könnyen volt tekinthető magánügynek.

Az olvasóra tartozik, hogy a kurátor értesítette Varga Mátyást: a *Kibékülésen* kiállított művek egy része érinti őt. Azaz félreérthetetlenül, egyedülállóan kivételes lehetőség kínálkozott számára a történet végiggondolására, s a remélhető megbánás nyilvánosságra hozatalára. Azaz a bocsánatkérés nem formális gesztusának, hanem vallomásának lehetőségére. Úgy vélem, a kiállítás teremtette lehetőség – „a meghívás fennáll” – független attól, hogy a művek, illetve a dokumentáció egy része

igencsak kritikus Varga Mátyással szemben, aki legjobb tudomásom szerint jelen pillanatig nem élt e lehetőséggel. Nem tisztzem, s nem is egy kiállításkritika része, hogy megítéljem Varga Mátyás kommunikatív stratégiájának hatékonyságát; de az bizony a kritika része, hogy miként volt érthető mindez, s én úgy látom, hogy a kiállítás és az üzenet őszinte ajánlat volt. Mert a megbánás magánya, az önmagunktól való rettegés és a nyilvános bocsánatkérés teatrális operettje között nehéz átjárásra lenni. Ez a kiállítás megadta a magány és a párbeszéd közös lehetőségét. Varga Mátyás egykori közössége a kiállítással jól érzékelhetően a nyilvánosság előtt kívánta felismert felelősségét bármiféle teatralitás nélkül, a művészet szabadságában és felelősségében bízva, hívei, barátai és a kívülállók számára egyaránt világossá tenni. Bizonyos tehát, hogy minden érintett félnek saját érdeke is, hogy lépjen, azaz tegyen valamit.

De ennél sokkal többről van szó. A jóvátehetetlenség kérdésétől, másképp szólva a megbánás homályán átsugárzó remény fényéről, amely nélkül nemhogy kibékülés, de megbékélés sincs. S amelyre neki magának éppolyan szüksége lenne, mint azoknak, akiket megbebzött, s akik maguk is nehezen törték át a hallgatás falát.

S minthogy minden nyilvános megbánásban ott rejlik a teatralitás kínos operettjének rémülete, azaz: hiteltelen giccse, ebben a kiállításban épp az a megrendítő, hogy egyszerre alkalmas a megbánásra és az igazság és méltóság pillanatára. Kiállítás előtt ritkán áll ilyen felelősség és lehetőség, s Mélyi és kurátortársai teljes mértékben tisztában voltak ezzel, ahogyan Schein Gábor megnyitóbeszéde is ugyanezt tanúsította.<sup>3</sup>

Ugyanakkor van néhány do-

log, ami mellett nem szívesen megyek el szó nélkül. Az egész kiállítás esztétikai legitimitását kezdi ki, ha a felkért művészek, akik nyilván teljes mértékben megértették, hogy kivételes lehetőség Pannonhalmán ezen a kiállításon részt venni, már ismert, máshol kiállított anyagok újrahasznosításának jól ismert eljárását alkalmazzák. Az újrahasznált művek a kontextusok összeillesztésének problémáját vetik fel. Imre Mariann igaz és hamis kérdését tematizáló gyöngysorai valóban összefüggésbe hozhatók Szász Lilla fotósorozatával, és Palotai Gabriella is használja az igazgyöngy metaforáját, de ami azt illeti, ez az erőltetett megfeleltetés csak ront a helyzeten. Ezek ugyanis egyszerűen formális, tematikus ismétlődések, és nem sok közül van ahhoz az esztétikai-etikai programhoz, amely a kiállítás alapkérdése. Itt ragadható meg a kurátori, tematikus kiállítások fent említett csapdája, amikor egy – akár véletlen, akár szándékolt – ismétlődés, azonosság kerül előtérbe, de azt nem helyettesíti a klasszikus művészettörténeti párhuzamosságok. *Csak* azért teszem mindezt szóvá, mert kurátort és művészt egyaránt óvnék attól, hogy elhiggye ennek a gyakorlatnak a legitimitását. Különösen egy olyan kiállításon, ahol valóban nagyon komoly – teológiai, etikai, emlékezetpolitikai – kérdések állnak össze, mutatnak egymásra.

Akármin is: a *Kibékülést* az elmúlt évek több szempontból egyik legfontosabb kiállításának látom. Egyrészt a megbízók nem pusztán szellemi nagyvonalúsága miatt. Pannonhalmá nem reprezentálni, hanem tanulni akart, jobban akarta érteni saját történetét, s ehhez szó szerint szüksége volt egy külső szemre, amely nem el-, talán még meg sem ítéli mind-

azt, ami ítéletre érdemes vagy arra szorul: mindössze leírja vagy rögzíti. A kiállítás egyik legnyugtalanítóbb válasza erre a fel nem tett, de létező kérdésre Esterházy Marcellnek a szerzetesek digitális tenyérnyomatait rögzítő sorozata, amely éppoly közérthető, mint amilyen kiismerhetetlen munka. A tenyérnyomat akaratlanul is felidézi a bűnügyi nyilvántartókat, a globális adatgyűjtés elviselhetetlen uralmát, amely a bűnösség kontextusába helyez bárkit, aki véletlenül át kell hogy lépjen egy biztonsági határon, repülőterek, védett középületek megfelelő kapuin.

S ebben a sok tekintetben békés, ugyanakkor bonyolult jelentéstartományokat felidéző térben, amely egyes pontokon éppúgy utal az olasz neoklasszicizmusra és annak politikai hátterére, amint óvatosabban, de még a Bauhausra is, ott tehát, abban a térben, ahol a hagyomány magától értetődően van jelen, a modern architektúrában, a levendulaföldek felejthetetlen némaságában, a diófákban, az arborétumban ott vannak a hosszú árnyékok, amelyek a megbánáshoz szükséges önvizsgálatra kényszerítenek.

Ez ennek a kiállításnak a nagy hozadéka. Mert a látogatóban egy adott ponton megfogalmazódik, hogy ugyanott rólunk is szó van. Világiak és szerzetesek közti szövetséget ajánl ez a kiállítás, regulában élő hívők és hiten kívül élő, Isten jelenlétéről tudó, nyomait a másokban felismerni vélő kívüllők, mind rászorulunk egymásra.

*György Péter*

## Jegyzetek

1 Írásom több szempontból is eltér egy hagyományos kiállítás-kritikától. Épp annyira, s épp azért, amiért a *Kibékülés* is eltér

egy mégoly szélesen értett képzőművészet-fogalomra épülő bemutatótól. A kiállítás ugyanis nem egyszerűen a pannonhalmi szerzetesrend kortárs traumáinak történetét mutatja be, hanem óhatatlanul hangsúlyos szerepet kap benne egy néhány éve ott lezajlott traumatikus zaklatási történet, amelynek a rendet önként elhagyó és máig a hallgatást választó főszereplője a kiállítóteremben több műben és visszatérő kontextusban van jelen. Ennek megfelelően különösen e lap hasábjain megjelenő kritikámban én sem kerülhettem meg azt. Úgy vélem, az a tisztességes eljárás, ha elemzés részévé teszem mindazt, ami megszabta a kurátorok és részben a művészek lehetőségeit, s ami megkerülhetetlen kérdés volt és részben még ma is az Pannonhalma számára, ami tehát engem is kötelezett. **2** Nyolcvanhat–nyolcvanhét. Várszegi Asztrik és Hortobágyi T. Cirill főapát beszélgetése (Az interjút készítette Komálovics Zoltán és Dejsics Konrád). *Pannonhalmi Szemle*, 2018/1. 8–22. **3** Schein Gábor: Kibékülés. Kiállítás Pannonhalmán. *Pannonhalmi Szemle*, 2018/2. 110–113.

## Orosz ikonok, szovjet tudóssorsok

### *György Ruzsa: Icon Researchers and Icon Research in the Soviet Union in the First Half of the 20th Century*

A könyv szerzőjét, Ruzsa György bizantinológus-művészettörténész professzort, a Magyar Tudományos Akadémia doktorát, az Eötvös Loránd Tudományegyetem

Művészettörténeti Doktori Iskolájának egyik alapító tagját nem kell bemutatnom, hiszen nemcsak magyarországi, hanem külföldi (Bécs, Brüsszel, Dijon, Párizs, Moszkva, Washington) előadásaival és kutatásaival is igen ismertté vált. Számos kiállítást szervezett Magyarországon és külföldön, fémikon kutatásait és kiállításait pedig néhány évvel ezelőtt jelentős eredmény koronázta meg: 2014-ben nyitotta meg kapuit Budapesten a Pálos Sziklakolostorban az a fémikon múzeum, amelynek állandó kiállításán 370 műremeket csodálhatunk meg. A múzeum – az állandó fémikon kiállítást tekintve – a világ legnagyobb gyűjteményét tartalmazza. Ismertek továbbá az ikonok történetét és elméleti vonatkozásait bemutató művei is, mint például az *Ikonok könyve* (1981) és *Az Ikon* (2012), amelyeket egyetemi tankönyvként is használnak, valamint két ikonlexikona és nem utolsósorban a középkori magyar és orosz művészet kapcsolatát elemző művei.

Ruzsa György művészettörténész professzor új könyve, *Az ikonfestészet főbb orosz kutatói a 20. század első felében az ikonfestészet kutatásának korai korszakát mutatja be a Szovjetunióban*. A szerző kiemelkedő tudományos eredményekről számol be, s részletesen ismerteti e nehéz korszak szinte hihetetlenül tragikus kutatói életpályáit. A rendkívül alapos tudománytörténeti munka azért is fontos, mert több olyan kiváló művészettörténésszel ismerkedhetünk meg, akik a bizánci művészet vagy éppen a régi itáliai művészet (trecento, quattrocento) feldolgozásában is kiemelkedőt alkottak. A mű azért is különösen hiteles, mert a szerző nemcsak részletes bibliográfiára és egyéb írott forrásokra támaszkodik, hanem a személyes ismeretségre is, hiszen a kutatók közül többen an-

nak idején tanárai, tudományos vezetői voltak Moszkvában.

A szerző először Viktor Nyikityics Lazarev (1897–1976) professzor kutatásairól ír részletesen, akit jól ismert, hiszen kandidátusi disszertációjának témavezetője volt,<sup>1</sup> s többször is megemlékezett munkásságáról.<sup>2</sup> Lazarev fő kutatási területe a régi orosz festészet, a bizánci festészet és a korai itáliai művészet volt, leghíresebb művévé a bizánci festészet történetét bemutató, több kiadást is megélt nagy munkája vált.<sup>3</sup> Többször járt Magyarországon, 1969-ben előadott a XXII. Nemzetközi Művészettörténeti Kongresszuson.<sup>4</sup>

A Lazarev-tanszéken dolgozott az elsősorban építészettörténész Mihail Andrejevics Iljin (1903–1981), akit Ruzsa szintén jól ismert. Feofan Grekről szóló egyik előadása nagyon megragadta, s talán ez is befolyásolta abban, hogy később három könyvet is írjon a festőről.<sup>5</sup> Valószínűleg Iljin professzor hatására írt Novgorod és Pszkov középkori építészetről is egy nagyméretű könyvet, amely Magyarországon és Németországban is megjelent. Iljin tudós társaival együtt határozottan fellépett a régi épületek nagyszámú, felelőtlen lebontása, felrobbantása ellen. Ez elsősorban az ún. Szuhareva Torony-ügyben csúcspodott ki, amely 1692 és 1695 között épült, s az orosz barokk építészetnek rendkívül nagyméretű, városképet meghatározó alkotása volt. A híres torony jelentős helyen, a Szadovoje körút és a Szretjenka utca (a könyvben tévesen a Szmolenszkij utca szerepel) találkozásánál állott. Sztálin utasítására le akarták bontani. A tiltakozók közül sokat letartóztattak, köztük Mihail Andrejevics Iljint is, és három évre Kazahsztánt jelölték ki kényszerlakhelyül. Meghurcoltatása

ellen komoly tiltakozássorozat bontakozott ki. Könyvében Ruzsa szó szerint idézi Sztálinnak a tiltakozókhoz írott válaszlévelét: „Megkaptam levelüket, melyben a Szuhareva Torony lerombolását nem javasolják. A torony lerombolásáról szóló döntést korábban a kormány elfogadta. Személyesen én úgy látom, hogy ez a döntés helyes volt, feltételezve, hogy a szovjet emberek az építészetnek még fenségesebb és emlékezetesebb műveit képesek létrehozni, mint a Szuhareva Torony. Sajnálom, hogy az önök iránt érzett minden tiszteletem ellenére sincs lehetőségem az adott esetben az önök szolgálatára lenni. Az önöket tisztelő (I. Sztálin)” A tornyot végül is 1934-ben lebontották. Iljin szabadulása után a Moszkvai Állami Egyetem Művészettörténeti Tanszékének lett munkatársa, ahol haláláig oktatott.

Nagy tisztelettel és csodálattal emlékezik meg Ruzsa professzor könyvében Viktor Mihajlovics Vasziljenkóról (1905–1991), a művészettörténeti tanszék professzoráról, aki nemcsak nagy tudós (fő kutatási területe a népművészet és az iparművészet), hanem igen kitűnő költő volt (Anna Ahmatova neoakmeistának nevezte). Nemrég került elő Andrej Rubljov *Szentháromság*-ikonjáról szóló verse. Egyébként katonai családból származott, mindkét nagyapja tábornok volt. 1942-től a moszkvai egyetem oktatója, előadásokat tartott Kijev és Novgorod művészetéről is. 1947-ben letartóztatták az úgynevezett Danyiil Andrejev-ügyben. Danyiil Andrejev (1906–1959) költőt és író, Vasziljenko barátját szovjetellenes csoport megalapításával, szovjetellenes agitációval és terrorista cselekmények tervezésével vádolták. Vasziljenkót végül is huszonöt év kényszerszolgálatára ítélték. Megfordult a híres-hírhedt

Abesz-Vorkuta táborban is, együtt raboskodott N. N. Punyinnal, aki e táborban halt meg. Azt beszéltek, igen nagy lelki ereje volt: ha lehetősége nyílt rá, még rabságában is foglalkozott néprajzzal: az ottani északkelet-európai népek népviseletének hímzsmintáit rajzolgatta. 1956-ban szabadult, és visszatérhetett a Moszkvai Állami Egyetem (MGU) művészettörténeti tanszékére.

Ruzsa professzor személyesen ismerte e nagy generáció tagjait – akik még a sztálinizmus előtt alapozták meg műveltségüket –, és így sokat tanult tőlük. Ugyanakkor beszámol könyvében e nagy generáció más ikonkutatóiról is, akiknek rövidebb élet adatott, és igen tragikus körülmények között haltak meg.

Többek között megemlékezik a moszkvai egyetem egyik legjelentősebb művészettörténészéről, Alekszej Ivanovics Nyekraszovról (1885–1950). Előadásai elsősorban a bizánci és a régi orosz művészetről szóltak. Rendkívül fontosnak tartotta a helyszíni gyakorlatokat, a művészeti alkotások eredetiben való megvizsgálását. Sokat foglalkozott építészettörténettel, 1930 és 1936 között pedig a Tretyakov Képtárban dolgozott. 1938-ban politikai okokból letartóztatták és tízéves szabadságvesztésre ítélték. Vorkuta hírhedt lágereiben raboskodott, ahonnan 1948-ban szabadult. Egy ideig a Moszkvától viszonylag nem messze lévő, sok műemlékkel rendelkező Alekszandrov városban élt, amelynek építészeti emlékeivel foglalkozott. 1949-ben újra letartóztatták és a távoli novoszibirszki régióba küldték. Itt hunyt el hamarosan egy Vengerovo nevű kis faluban. Közel kétszáz tanulmányt és monográfiát publikált.

A szerző személyesen nem találkozott a budapesti születésű Igor Emmanuilovics Grabarral

(1871–1960), Viktor Nyikityics Lazarev jó ismerősével. Grabar nemcsak festőként, restaurátorként, hanem igen nagyhatású művészettörténészként is ismertté vált. Az elsők között foglalkozott Feofan Grek művészetével, az ő kezdeményezésére tisztították meg novgorodi falképeit és a moszkvai Angyali Üdvözlétemplom híres ikonosztázióját.

Családja kárpátaljai volt, édesapja egy ideig Budapesten parlamenti képviselőként dolgozott. Hamarosan Oroszországba költöztek. 1893-ban fejezte be tanulmányait a Szentpétervári Egyetem jogi fakultásán. (Érdekességképpen Ruzsa megemlíti Grabar önéletrajza alapján, hogy nem sokkal egyetemi tanulmányai befejezése után okmányait ki kellett cserélni, s ekkor egy részeg tisztviselő összekeverte a rubrikákat, és a születési helyeként Pétervárt írta be. Akárhogy tiltakozott, ezt nem lehetett megváltoztatni.) 1894 és 1898 között a Szentpétervári Művészeti Akadémián tanult, ahol egy ideig Ilja Repin tanítványa volt. A húszas években kiemelkedő restauratori munkát végzett. Számos kallódó és pusztulásra ítélt műalkotást – köztük ikonokat – kutatott fel és mentett meg. Őt tekintik az oroszországi tudományos restaurálás alapító atyjának.

A könyv felhívja a figyelmünket Varga Éva levéltári kutatásaira, aki szerint kétségkívül Grabar nevéhez fűződik az az ötlet, hogy Németország és a vele szövetséges országok múzeumaiból háborús kompenzációként nagy értékű műkincseket kell elhozni. Miután tervezete a legmagasabb politikai körökben nagy támogatásra talált, az 1943-ban megalakult szakértői munkacsoport elnöke lett. 1945-ben Grabar elkészítette az úgynevezett kívánságlistát. Ebben – többek között – a Magyar Nem-

zeti Múzeumban őrzött, 11. századi híres, bizánci Monomachosz Korona is szerepelt, a budapesti Szépművészeti Múzeumból pedig a legjelentősebb műtárgyak, mint például Giorgione *Férfi képmása* vagy Rembrandt *Öreg rabbi* című képe. Az említett művek szerencsére végül nem, de sok más – több tízezer – kimagasló értékű műalkotás került ki Magyarországról a Szovjetunióba. Igor Grabar személyesen fogadta a külföldről érkező, rablott műkincsel teli vagonokat, pontosabban egész szerelvényeket. Ruzsa professzor itt hivatkozik Mravik László kutatásaira, aki a rablott műkincsek jelentős részét illusztrált katalógusban, részletes tárgyleírásokkal jelentette meg.<sup>6</sup> Sztálin halála (1953) után Grabar elsőként ítélte el nyilvánosan a szocialista realizmust – igaz korábban ő maga is festett a szocialista realizmus szellemében képeket (pl. *V. I. Lenin a távírádban*, *V. I. Lenin fogadja a falusi küldötteket*). Kollégái, ismerősei ellentmondásos és túlságosan is határozott személyisége miatt nevét szójátékkal átalakítva Irod Grabernek (Fosztogató Heródesnek) vagy Ugor Obmanuilovics Grobarnak (Koporsókészítő Csaló Angolnának) nevezték.

A könyv részletesen foglalkozik a restaurátorok munkásságával is. A tárgyalt korszakban a restaurátorok a nehéz körülmények ellenére is igen sokat tettek az ikonok megmentése és tudományos feldolgozása érdekében. Közülük is kiemelkedik Grigorij Oszipovics Csirikov (1882–1936), aki többgenerációs ikonfestő családból származott. Az 1917-es forradalom előtt testvérével, M. O. Csirikovval egy moszkvai restaurátor műhelynek volt tulajdonosa. 1910 és 1917 között az Imperatori Régészeti Bizottságban a régi festészet szakértője volt.

Nemcsak mint ikonrestaurátor, hanem mint ikongyűjtő is hírnévre és megbecsülésre tett szert. Sok ikont és freskót restaurált Pszkóban, Novgorodban, Kijevben és Moszkvában. 1924-ben vezető restaurátora lett a Központi Állami Restaurátor Műhelyeknek. Rendkívül jelentős ikonok restaurálására kapott megbízást. Első nagy munkája a *Vlagyimiri Istenszülő*, vagyis *Az Istenszülő* vlagyimiri ikonjának restaurálása volt 1918-ban. Ezt a híres ikont a 14. század végétől az összes orosz föld palládiumának tekintették. Napjainkban a moszkvai Tretyakov Képtár mellett, a Tolmácsiban álló Szent Miklós templomban látható. Grigorij Oszipovics Csirikov dolgozott Rubljov híres *Szentháromság*-ikonjának a restaurálásán is. E munka szervezésében és megtervezésében ott találjuk a kor legnevesebb szakembereit, például P. A. Florenszkijt és Ju. A. Olszufjevet. Természetesen részletes restauratori napló is készült, amelynek alapján később saját megfigyeléseinek kiegészítésével Olszufjev állított össze egy értékes dokumentációt. E nagy jelentőségű anyag ma a moszkvai Tretyakov Képtár archívumában található.

Érdekes ismertetést olvashatunk a képtár egyik leghíresebb ikonjának restaurálásáról, nevezetesen a Jaroszlavlból származó, s a 13. század első harmadában készült *Istenszülő „a Jel”*, ismertebb nevén *Orans Istenszülő* ikonról. 1919-ben Jaroszlavlban Csirikov több helyen próbatíztításokat végzett rajta, és ekkor új leukoszt (fehér alapozást) tárt föl. 1924-ben egy expedíció során a bal felső sarokból sikerült további új leukoszt eltávolítania – így jelent meg a ma látható arannyal. Az ikon teljes feltárását már Moszkvában végezték a Központi Állami Restaurátor Műhelyekben

1925 és 1929 között. Ám Csirikov nem tudta befejezni az általa elkezdett, s oly jelentős restaurátori munkát, mert 1928-ban politikai okokból letartóztatták, és három évre hat nagyvárosból kitiltották (az ún. mínusz hat büntetés). 1931-ben másodszer is letartóztatták ellenforradalmi tevékenység vádjával. Három évre javító-nevelő munkatáborba küldték északra. Az Arhangelszki régió Kotlasz városának elosztótáborába került.

Az ikon szó használatát a Szovjetunióban nemcsak az ismertett korszakunkban, hanem még az azt követő néhány évtizedben is elég gyakran kerülni kellett.

A szerző szomorúan ír arról, hogy a mai fiatal kutatók talán el sem hiszik, gyakran már a címadásban sem lehetett feltüntetni a tárgy pontos nevét, amennyiben az egyházi vonatkozású volt. A könyvben hivatkozást találunk I. A. Sztjerligova kitűnő ötvösség- és ikonkutató emlékezéseire, amelyek szerint Marina Mihajlovna Posztnyikova-Loszeva a címben tömjénfüstölőt nem írhatott, hanem *Az orosz ezüstművesség egy 15. századi emléke* címen jelenthette csak meg tanulmányát.<sup>7</sup> Hasonló megkötéseket találunk az ikonfestészet régi ukrán – egyébként igen kitűnő – kutatóinál is.<sup>8</sup> Viktor Nyikityics Lazarev ugyancsak körülményes megnevezéssel illette az ikont egy 1946-ban megjelent munkájában.<sup>9</sup>

A könyvben részletesen olvashatunk Pavel Alekszandrovics Florenszkij (1882–1937) pravoszláv pap, teológus, filozófus és természettudós életéről, és értő elemzést találunk az ikonfestéssel kapcsolatos bonyolult teológiai nézeteiről is. E nagy tudós ma már Magyarországon is jól ismert: *Az ikonosztáz* című műve két magyar kiadást is megért, 2015-

ben pedig *A kultusz filozófiája* című műve jelent meg magyarul.

A szerző hangsúlyozza, hogy Pavel Florenszkij tudományos tevékenysége a szó legjobb értelmében kettős jellegű volt. Egyrészt a műtárgyak alapos, közvetlen vizsgálatával foglalkozott, például az ikonokon az olifa, vagyis a firnisz finom változatait is gondosan megfigyelte, másrészt a művekre közvetlenül építve fogalmazta meg teológiai, filozófiai, esztétikai állításait. Sajátos morális és intuitív alapokra építette filozófiáját, s mindezt gyakran összekötötte ezek képi megjelenítésével, vagyis az ikonfestéssel. *Az igazság oszlopa és erőssége* című munkájában az ortodox kereszténységre alapozva fejtette ki misztikus gondolatait, míg *Az ikonosztáz* című könyvében nem is annyira az ikonosztázról, hanem inkább az ikon teológiájáról írt.

Alkotóerejének teljében, 1933-ban letartóztatták mint a tudós papok képviselőjét – akiktől különösen tartott a szovjet kommunista rendszer –, s koncentrációs büntetőtáborokba küldték. Régebben halálának évét az 1940-es évek elejére tették, ma az újabb kutatások alapján tudjuk, hogy 1937 novemberében a Szolovki szigetről valószínűleg Leningrádba szállították, majd formális tárgyalás után kivégezték. Ma már ismerjük az ítéletvégrehajtási jegyzőkönyv szövegét is: „Az UNKVD [a hirhedt KGB elődje] Leningrád megyei háromtagú bizottsága által... meghozott halálos ítélet 1937. december 8-án végrehajtásra került...” A halál időpontjáról Florenszkij családja csak 1989. november másodikán kapott értesítést. 1959-ben olyan halotti bizonyítványt küldtek, amelyben az állt, hogy Pavel Florenszkij 1942. december 12-én hunyt el, s a halál oka ismeretlen.

A kötetben megismerkedhetünk Jurij Alekszandrovics Olszufjev gróf (1878–1938) művészettörténész, restaurátor, a modern muzeológia egyik legnagyobb alakjának, az ikon-elméletek és ikon-attribúciók kitűnő művelőjének munkásságával is. Előkelő kulturális körökben nőtt fel, ismerte III. Sándor cár gyermekeit, sokat jelentett számára a híres grófi családi palota, annak kiemelkedő műgyűjteménye. A Szentpétervári Egyetem Jogi Fakultásán szerzett diplomát. Magánmúzeumot hozott létre, amelyben a festészeti és szobrászati anyag különösen kiemelkedő volt. Gyűjteményét hat albumban publikálta. 1917-ben tanácsot kért az Optinai Pusztában élő lelki atyjától, Anatolij Potapovtól. Ő megáldotta és azt tanácsolta, hogy menjen Szergijev Poszadba, ahol a Szentháromság-Szent Szergij kolostor áll, s ahol Oroszország egyik legnagyobb szentje, Radonyeysi Szent Szergij is élt. A kolostor közelében házat vett, és a parasztok segítségével titokban ikongyűjteményének egy részét oda szállította.

Hosszabb ideig dolgozott ott, ahol többek között a kolostor ikonjait és régi ezüst liturgikus tárgyait dolgozta fel. 1918-ban bizottságot alakítottak a műtárgyak feldolgozására és megmentésére, amelyben Florenszkij és maga Olszufjev is vezető szerepet vállalt. Keményen dolgoztak a fűtetlen és rendkívül hideg kolostori termekben. Olszufjev felesége, Szofja Vlagyimirovna Olszufjeva (Glebova) fotósként dolgozott. 1928 májusában Szergijev Poszadban is elkezdődött az értelmiségiek letartóztatása. Olszufjev a feleségével titokban elmenekült. Végül Igor Emmanuilovics Grabar támogatásával Olszufjev 1934-ben a moszkvai Tretyakov Képtár restaurátor műhelye régi orosz fes-

tészeti szekciójának vezetője lett. „Szovjetellenes hírek terjesztésének vádjával” 1938. január 24-én letartóztatták, és március 14-én kivégezték.

Vlagyimir Alekszejevics Komarovszkij gróf (1883–1937) művészettörténész, ikonfestő, Olszufjevék jó barátja volt, s ő is a fenti bizottságban dolgozott, 1923-ban pedig családjával Olszufjevék Szergijev Poszad-i házába költözött. A bizottságban régi miniatúrákról, szövetekről és hímzésekről készített rajzmásolatokat. Hamarosan politikai okokból letartóztatták és a nyugat-szibériai Isim városba száműzték, ahol 1925 és 1928 között élt. Szabadulása után visszatért Moszkva környékére. Alekszandr Andrejev pópa felkérte, hogy a moszkvai Szofija templomban falképeket restauráljon. Itt falképeket is festett. Később a sorozatos letartóztatások elől menekülve a Moszkvai régió Vereja nevű kisvárosába költözött, ahol kapcsolatba lépett Szergej Mecsov pópával és híres teológussal, s az ikonfestészet kánonjáról és stílusáról elmélkedtek. Hozzá írta *Levél az ikonfestészetéről* című, később ismertté vált írását. Komarovszkij gróftól 1937. augusztus 27-én újból letartóztatták, és még ez év november 5-én a Butovszki Lótéren kivégezték.

A szerző ismerteti Jelizaveta Szergejevna Kropotkina hercegnő (1870–1944) igen küzdelmes muzeológiai munkáját is. Keményen harcolt az ikonok megmentéséért: ha már azokat mindenképp elvették az egyháztól, akkor legalább megmaradjanak, és méltó múzeumi környezetbe kerüljenek. Így lett a híres moszkvai Novogyevicsij Kolostor múzeumának vezetője. Működése során arra törekedett, hogy a hatóságok hivatalosan is múzeumnak ismerjék el a kolostor főtemplomát, a Szmolenszki Székesegyházat és

a kolostori kincstárat. Gondosan összegyűjtötte, regisztrálta és muzeológiai vonatkozásban feldolgozta az egyházi liturgikus tárgyakat, a kiemelkedő műalkotásokat, értékes ikonokat. A kolostor építészeti emlékeit is tanulmányozta, regisztrálta és megmentette a felszámolástól a kolostori temető művészi, történeti és kegyeleti szempontból rendkívül értékes síremlékeit. 1925-ben munkatársként alkalmazott tíz, a régi aranyhímző technikához és más művészi tevékenységhez is jól értő apácát. A hercegnő tudományos érdeklődésében az első helyen voltak az ikonok, de sokat foglalkozott a hímzett liturgikus kendőkkel és egyházi építészettel is. Múzeumi kiállításokat is szervezett. 1928-ban kis könyvet jelentetett meg a kolostorról. Végül a hatalom durván megbírálta, és 1929-ben ezt a rendkívül áldozatkész és igen művelt hercegnőt elküldték a múzeumból, sőt kitették saját moszkvai házából is.

Ruzsa György könyvének ismertetését egy, a korszakban íródott megdöbbentő idézettel zárom. Ismert, hogy az ikon csendes elmélkedésre, jámbor cselekedetekre buzdít. A szerző szomorú érdekességképpen megemlíti, hogy az elemzett korszak közepe táján, 1936-ban kiadott *Kis Szovjet Enciklopédia* az ikont a következőképpen definiálja: „Az ikon a keresztény istenek (sic!) és szentek ábrázolásának egyházi megnevezése.” („Икона — церковное обозначение изображения христианских богов и святых.”) Később ez a szovjet enciklopédia arról ír, hogyan zavarja az ikon a dolgozók elmaradott rétegeit a szocializmus építésében...<sup>10</sup> (*Pálos Fogadóközpont, Budapest, 2018*)

Prokopp Mária

## Jegyzetek

- 1 Ружа, Д.: Русско-венгерские художественные отношения в средние века / XI-XIV века / М., 1975.
- 2 Ruzsa, Gy.: V. N. Lazarev: Russkaia srednevekoviaia jivopis (Peinture russe du Moyen Age), *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae* XVII, 1971, 3–4. 326–328.; Ruzsa, Gy.: Viktor Nikitič Lazarev [olaszul]. *Acta Historiae Artium* 1977, t. XXIII. f. 3–4. 357–374.; Ruzsa, Gy.: Viktor Lazarevről [utószól], in Lazarev, V.: *Bizánci festészet*, Budapest, 1979, 173–176.; Ruzsa, Gy.: Egy orosz akadémikusról: V. N. Lazarevről, *Magyar Nemzet*, 1999. december 29. 16.; Ruzsa, Gy.: Emlékezés művészettörténész tanárainra I., *Magyar Iparművészet*, 2016/1. 41–45.
- 3 Лазарев, В. Н.: История византийской живописи. М., т. 1–2. 1947–48.; Lazarev, V.: *Storia della pittura bizantina*, Torino, 1967. (Ld. még: Lazarev, V.: *Istoria picturii bizantine*, București, vol. 1–3., 1980; Лазарев, В. Н.: История византийской живописи. М., т. 1–2. 1986)
- 4 Lazarev, V. N.: Verbreitung der byzantinischen Vorlagen und die altrussische Kunst, in *Évolution générale et développements régionaux en histoire de l'art*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972, 111–117.
- 5 Ruzsa Gy.: Feofan Grek, *Rubljev, Gyionyszij*, Budapest, 1977; Ружа, Г.: Теофан Грек, Рубльов, Дионисий. София, 1978; Ruzsa Gy.: Feofan Grek, Budapest, 1982. Lásd még: Ruzsa, G.: Théophane le Grec et la peinture d'icone russe, in *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, Athènes, 1983, 27–36.
- 6 Mravik, L.: *The „Sacco di Budapest” and Depredation of Hungary. 1938–1949*, Budapest, 1998.
- 7 Стерлигова, И. А.: О Марине Михайловне Постниковой-Лосевой, in *Искусство*

*Христианского Мира. Сборник статей*, Выпуск 5. М., 2001, 338–347, 347. 8 Свенціцька, В. – В. Откович: *Українське народне мalarство XIII – XX столить*, Київ, 1991. 9 Лазарев, В. Н.: Два новых памятника русской станковой живописи XII-XIII веков (К истории иконостага), in *Краткие сообщения Института истории материальной культуры Академии наук СССР*. вып. XIII. 1946, 67–76. 10 *Малая Советская Энциклопедия* (том третий, первый полутом), М., 1936, 475.

## Hogy állsz Jézussal, Per Olov?

### *Per Olov Enquist: Példázatok könyve – Szerelmes regény*

A *Példázatok könyve – Szerelmes regény* sokkal inkább könyv, mint regény. Ezzel nem leszűkíteni, hanem inkább kiterjeszteni, univerzalizálni szeretném e (remek)mű lehetőségeit. Bár a könyvben, mint ahogy egy regényben is, tudunk azonosítani egy hőst, egy (hozzánk) beszélőt, egy narrátort, aki közeli viszonyban, szellemi-teszt rokonságban van a szerzővel, minthogy deklarálta önletrajz(szerűséget) olvasunk egyes szám harmadik személyben. Egy korábbi Enquist-műnek a folytatását tartjuk a kezünkben, az *Egy másik élet* „javított”, tovább bonyolított kiadását.

A *Példázatok...*, ahogy címe is jelöli, töredezett műfaj, példázatok gyűjteménye; nem valamiféle lineáris, történetalapú elbeszélés, hanem sok, kis, végül akár némi történeté is összeálló, végtelenül személyes (de sosem „privát”) önletrajz, amely mégsem egy ember, egy kortárs svéd író, idős, harmadik házasságában élő, vi-

lág híres, egykor alkoholista férfi szellemi-lelki mintázatait adja ki, hanem magát az egzisztenciát, a már itt és mostól megfosztott örökigaz létezését rajzolja fel személyesen. Kérdései, amelyeket a megélt (leélt, azaz elfogyasztott) élet partján tesz fel elbeszélőnk, végsők, s immár személyesen az olvasóhoz szólnak. Elsőre kivételes olvasmány, másodjára inkább zavarbaejtő; elsőre talán Enquisttel haladunk, könyvének finom erezetei mentén, személyes megváltásának és szerelmének, családjá után kutatása kis sikereivel és számtalan bukásaival. Másodjára azonban – és egy nagy klasszikust, Nabokovot idézve, nincs egyszeri olvasat, csak kétszeri – saját magunkkal való párbeszédünkben némulunk el; nyitott, válasz nélküli kérdések sorával találkozhatunk.

Az elbeszélő olybá tűnik, mint akinek immár fogy az ideje, a barátok is fogynak körülötte, ott állnak a parton, az „átjutásra” várva, fizikai és lelki értelemben; a szerző pedig (1934-ben született) többé nem odázhathat el bizonyos kérdéseket, de már nem érzi szűkségét, hogy mindenáron megválasszolja őket, nem kell bizonyítania, „tudnia” semmit az életről, elég, ha tudomásul veszi a sajátját. Inkább nyitva hagyja, elfogadja, akárha belenyugszik a megannyi válasznélküliségbe. Hogyan történnek a dolgok, miért éppen úgy – erre leginkább semmiféle magyarázat nincs.

„Talán ez a magyarázata, hogy egyszer az ital rabságából erős, edzett lábainak köszönhetően, ott, a sötét, végtelen izlandi hómezőn át!, Krisztus kezének segítségével megmenekült. Ez így, a segítő kézzel, nem igaz, ezt mindig makacsul tagadta. Hiszen ő önmagát váltotta meg!” De nem lesz válasz arra a kérdésre, hogy miért kapta (miért történt meg vele) az alko-

holban való több évtizedes alámerülés. Lesz, hosszú, bonyolult, át- meg átfogalmazott válasz arra, hogy mit jelent szabadulni. Ám végül, és ez a könyv nagy témája, „magának a Megváltónak kellett közbeavatkoznia”. És tényleg folyton közbeavatkozik.

A karcsú könyv példázatszerű tömör mondatok, gondolat-sűrítmények, olykor felkavaró paradoxonok szövetéből áll, melyeket Kúnos László úgy fordít magyarrá, mintha a szerző halk, nyugodt hangját egészen közletről és magyarul hallanánk, tényleg hozzánk beszél.

Nem lepett meg, hogy a *Példázatok könyve* az önéletrajzi *Egy másik élet* című könyv folytatása, újragondolása. Ez utóbbi könyvvel kapcsolatban bennem is maradtak nyitott, nyugtalanító kérdések, amelyeket a szerző ebben a finoman önkritikus, felemelően lehangoló könyvben talán tudatosan is nyitva hagyott. Egy helyen, nyugtalansága, magánya, alkoholos küzdelme mélyén például azt írta, nagyon szeretne egy kutyát. Némi internetes kutatás után láthattam: egy só-bors színű közepes schnauzere van. Gyerekkönyveiben aztán az állatot főhőssé tette. Azért is kezdtem el nézelődni, hogy megtudhassam, vajon végül vágyait örökre elnyomta-e, vagy csodás, alkoholtól való szabadulásából ebben is megtört – vagyis engedett a vágynak, és lett kutya. Mint aki megszabadult attól, ami leválasztotta önmagáról, a világról, s közelebb léphetett saját létezéséhez.

A *Példázatokban* azonban még ennél is közelebb lép magához.

Mert végül is „átjutott”, vagyis megtért. Esetleg „visszatért”. A megtérés szót ritkán alkalmazza magára, az *önmegváltás* és az *átjutás* Enquist szava. „Ó, amikor írt, kitartóan hitte, hogy a csoda lehetséges! Számára is! Részegen és

reszkető kézzel fohászkodott ezért a csodáért. És ebben a színdarabban meg akarta vallani a hitét! És állította, hogy a feltámadás a Párizsban élő részeg disznó számára is lehetséges. Hiszen részeg volt, amikor írt, és kétségbeesett. És akkor a Megváltó az egyetlen menedék. És megírta *A nap huszonötödik órája* című darabját, és ismét megtért. Nyomorult koldusként kuporgott Jézus lábánál, és kegyelemért könyörgött. Bár ezt a zagyva könyörgést színháznak nevezte.”

Enquist (szellemi-lelki) pályája azzal kezdődik, ahogy mindkét műben leszögezi: kitanulta magát a hitből. A kis, északi svéd faluból induló, hívő anya által nevelt szerző tanulni indul, majd kitanulja magát hitéből. Aztán – alig érzékelhetően, minden nagyobb megtérési fordulat nélkül – viszszafelel, de ehhez fél évszázadnak kell elteltelnie; erről is szól a *Példázatok könyve*. Hogyan? Titok marad. Vagy éppen csak egy áttetsző függönyön keresztül szemléltethető az olvasó számára, némiképp megsejthető a megtérés titka, amire az alkoholos, de nemcsak annak, hanem a szerelem titkának is súlyos köze volt. Mellesleg a svéd kis falu, ott fent Északon, elég különös hely: tele van „gógyisokkal”, másrészt pedig – ami sokszor ugyanaz az elbeszélő szerint – költőkkel: „Falujából sokan lettek írók. Mintha valamilyen fertőző betegség vonult volna végig Észak-Västerbottenen.”

A könyv egyik nagy témája – vagyis a témája, ami alá minden alázatosan odasorolódik – a megváltás, vagy ahogy a megszólított Per Olov szereti: önmegváltás témája. „Azután elhatározta, hogy a biztonság kedvéért megváltja magát. Ez volt a jó szó, nem elhagyni fogja magát, hanem átjutni, a saját erejéből. Akár részeg, akár nem, önmagát mindig megválthatja az ember.”

Az ön- mintha azt feltételezné, hogy a megváltás nem kívülről jön, és pusztán saját erőfeszítésen múlik. Enquist íróként azt a témében feszültséget mutatja fel, amiben a személyiség (a mindent uralni, irányítani tudó egó, de ez nem az ő szava) nekifeszül annak, hogy valamit nem ő cselekszik meg, hogy valami rajta kívül adományként, kegyelemként, megváltásként, *átjutásként* megadatik. Hiszen nem a megváltottság nyugalmi állapota, a már megtörtént, bekövetkezett csoda érdekli, hanem a megtörtetés előtti (krízis) állapot, az ellenszegülés. Ami nem egy harcoss attitűd, hanem egy gögös, magát egyedüli központnak kinevező létmód, vagyis saját magának az árnyéka, sötét oldala. Erről azonban nem önelemző, analitikus módon gondolkodik, hanem inkább nézi, figyel (ezért is az egyes szám harmadik személy) az embert, aki ő. Aki inkább csak ő volt.

Az átjutás – a könyv kulcsfogalma – egyszerre jelentheti a túlsó partra, a holtak birodalmába való átkelést és a megtérést, valamiféle beavatódást. A folyón való átkelés metaforája fontos építőeleme ennek a könyvnek. Az *átjutás* mint megtérés/megváltás Enquist kötetében teológiai fogalom is tehát, hiszen az út, amelyen a megtérő (Enquistnél szinte folyamatosan megtérő, átjutó) ember halad, szűk, rögös és nehéz a kapuin átjutni. Van, aki átjut (a tú fokán, a szoros kapun) ebben a könyvben, ahogy az elbeszélő. És van, aki nem.

A megváltás, az *átjutás* mindig személyes történet, amely önmegváltásként, személyes megváltásként történik Enquist világában. Ahogy minden szereplőjének Isten-kapcsolata vagy Istentől való megfosztottsága személyes és konkrét. Az egyik leggyönyörűbb történet Valborg nagynénie – az

elbeszélő inkább választja Valborg néni ijesztő, de egyenes és személyes Isten-hiányát, mint a személytelen okoskodásokat a hitről. Ez a Valborg néni csupán Jézus makacs hallgatását tapasztalja meg. Irodalmi (de akár teológiai) értelemben is a drámai feszültség ez a küszöbön-lét: az *átjutás* előtti állapot, a fordulat megtörténeése vagy meg-nem-történeése az igazi esemény. Valborg néni nem jut át.

A szerelem is egyfajta átjutás, istentapasztalat. Szerelem és hit rokon tapasztalatok, *bódulat*. Erről az elképesztő, fiatalkori felkavaró szerelmi történetéről megígéri az érett nőnek, hogy sosem mondja el senkinek. „De egyszer talán leírja. Ami tiltva van, az a maga módján az egyetlen, amit le kell írni. Az összetapadt legyek feléje fordítják haldokló szemüket, és suttogva kérdik: ez lett volna a szerelem? Soha nem szabadulhatunk ki?” Ez maga is igazi példázat-paradoxon. Be is tartotta az ígéretét, meg nem is.

Ez az *átjutott* író azonban nem egy író-perszóna, nem viseli, ahogy Jung mondja, a perszónamaszkot, a szerep-maszkját, nem a Nobel-díj várományosa, nem az, akinek könyveit ennyi-annyi nyelvre fordították, darabjait a Broadway-n játszották. A *perszóna*, a nyilvános szereplő egyáltalán nem érdekes, holott önéletrajzról van szó. Az írás, a szavak szerepe azonban igen. Az írás kijavít, helyreigazít, a lét töredezettségét próbálja meg elrendezni, összefüggővé tenni. A regény – rendezés, így tehát mégiscsak talán inkább regény. Az elbeszélő az anyja temetésén mondott beszédének a „javított kiadásán” dolgozik ebben a könyvben, új, megfelelő, talán anyját is megnyugtató szavak megtalálásán. És az apa furcsán előkerült néhány oldalnyi hagyatékából a hiányzó lapokat keresi vissza. S ha nem is

talál választ arra, hogy miért írt, leszögezi: „Ha írt, soha nem félt, de csak akkor nem.” A könyv ezt a félelmet, töredékességet, ha tetszik, kicsinységet kezdi el szemlélni, sosem analizálni vagy magyarázatokat találni rá, leginkább pusztán tudomásul venni. Ez van, ez történt. Velem. Vele.

Meggyőződésem, hogy az a táj, a hatalmas északi erdők, vizek, lápok, tavak, ahonnan ez a magas, egykor magasugróként karriert kezdő svéd író származik (a magasugrásról előző könyvében olvashattunk), irodalmi metaforakészletére is hatással van, hiszen képeit innen meríti. A víz, a folyó egyszerre az élet és a halál birodalma, ahogy hősünk egyetlen, fájdalmasan elmesélt állatkínzásáról (bűnéről) számot ad: amikor egy macskát vízre bocsát, azaz magára hagy megfulladni.

Az ember mint folyóparton álló *fa* metaforájának bibliai olvasata is felbukkan: nemcsak maga a főhős mint magas fa áll ezen a vízparton, de barátai faként várakoznak az átkelésre. „Látom az embereket, de úgy látom, mintha fák járkálnának”, mondja a vak, miután Jézus nyállal nedvesítette a vak szemét (Mk, 8, 24). A vak még nem lát tisztán, ahhoz majd még Jézusnak ismét a szemére kell helyeznie a kezét. Az író sem az, aki azt állítaná magáról, hogy tisztán lát. Példázatokot, paradoxonokat, történeteket ír, de nem mindentudó. A saját hitével sincs egészen tisztában – vagy inkább csak nincs egyszerű és egyenes válasz arra a kérdésre, amit neki-szegeznek: „Hogy állsz Jézussal?” (*Magvető, Budapest, 2017, Kúnos László fordítása*)

*Tompa Andrea*

## Különös kegyetlenséggel elkövetett szeretetlenség

*Andrej Zvjagincev: Szeretet nélkül*

Áthoszi Szent Sziluán szerint, akik nem szeretik és elutasítják embertársaikat, elszegényednek lényükben, mert nem ismerik az igaz Istent, hiszen ő maga a mindent átható szeretet. A filmben is felcsendülő *Sziluán dala* zeneszerzőjét, a vallásfilozófia iránt rendkívüli érzékenységet mutató Arvo Pärtöt bizonyára e gondolatok is vezérelhették darabja megírásakor. Trilógiájában Ingmar Bergman (*Tükör által homályosan, Úrvacsora, A csend*) arra a végkövetkezésre jut, hogy ha van Isten, akkor arra a szeretet az egyetlen bizonyíték. Andrej Zvjagincev drámájában nincs szeretet: nincsen Isten. Mivé lehet hát az ember egy istentelen világban? *A Szeretet nélkül* erre olyan választ ad, amelyben nem lesz köszönet.

A *Leviatán* rendezőjének új filmje már címében ígéretet tesz, s azt kérlelhetetlenül be is tartja: vegytiszta 21. századi orosz realizmust kapunk, a kegyetlenség színházát filmvásznon. A mára jócskán túlterhelt elidegenedés fogalma mellett a közöny, kiegyettség, fásultság juthat még az ember eszébe, ha megpróbál azonosulni a történet szereplőivel. Általában véve egy film empátiát és azonosulást idéz elő nézőjéből, de ahogy itt a szeretet esetleges tárgyaként létező tizenkét éves Aljósza (Matvej Novikov) eltűnése körül az események bonyolódnak, úgy egyértelművé válik, hogy a hiánnyá váló igényre üresség és elutasítás, teljes nihil a válasz. *A Szeretet nélkül* minden ízében kegyetlen: a szereplők sokkolóan őszintén mondják ki, amit éreznek és gondolnak – bár voltképpen nem éreznek semmit, így

könnyű azt kimondani, hiszen a bűntudat is érzelem. Az érzékeny, talán még humanista eszmékkel némileg rendelkező néző számára viszont megrendítő e szokatlan szókimondás.

„Tárd ki szíved! / De nincs mit. / Tárd ki hát a semmit!” A kongó üresség, a hiány hiánya kelti életre és működteti kiválóan a film és néző közti párbeszédet, amely aztán a legváratlanabb pillanatban fordul át a történet tulajdonképeni főszereplőit, Zsenya (Marjana Szpivak) és Borisz (Alekszej Rozin) iránt érzett együttérzésbe, hogy a film katartikus jelenetében abszurd és meglepő azonosulásba torkolljon. Ez az a pont, ahol felcsillanhat némi remény; ahol az undoron és megrökönyödésen kívül végre érezhetünk mást is. Mindezt elősegíti a lassan csordogáló történetmesélés és a hosszú expozíció is. Utóbbinak végén, ahol a bonyodalom kezdődik, rájöhethetünk, hogy az egyetlen szereplő, akivel eddig azonosulni tudtunk (volna), úgy tűnt el, hogy szinte észre sem vettük, így e hiány felismerése kegyetlen módon az Aljósza szüleinevel való azonosulásra vesz rá minket. Bennünk, nézőkben ez duplán visszaüt: el is távolít tőlük (a szülőktől), mivel számunkra ez a hiány hiánya is egyben. A film mottóját Zsenya gazdag és korosodó pasija (Andris Keišs) mondja ki („Nem lehet szeretet nélkül élni”), aki iránt az anya először tud (szerelmet) érezni életében, ám ez természetesen valótlan, így kijelenthető, hogy ők sem élnek igazán. Pontosabban nem-életben élnek, földi pokolban, amelyből a film mint a fikció valósága kiűzte az egyetlen lényt, akitől a valódi élet oka származhat és akire irányulhat is egyben: a fiút.

Napjainkban a Kelet elnyugatiasodása, az ebből létrejövő kevert, korcs állapot jellemzi az

oroszlársadalmat. Az elhidegült, kiüresedett kapcsolatok tipikusan modern problémaköre kerül bemutatásra a filmben, amely összeérve az orosz néplélek jellegzetességeivel, disszonanciát alkot a válás – mint szintén a modern társadalmakra jellemző „népszokás” – és a család megbonthatatatlanságának pravoszláv hagyományával. Az ortodox kereszténység a házasságnak rendkívüli jelentőséget tulajdonít, ugyanis – hitvallásuk szerint – semmilyen más földi szeretet nem tudná a férfit és nőt egy testté és lélekke olvasztani, mint e szentség. A házasulandó felek részeseülést nyerne a Szentlélekből, s a halál után az örökkévalóságban folytatják tovább ebben a szent kötelékben életüket. Érthető tehát, hogy Borisz miért kerülne nehéz helyzetbe, ha válása kitudódik munkahelyén. A kollégájától hallott anekdota sem enyhít tépelődéseim, mely szerint a cég egyik informatikusa egyszer odáig ment, hogy feleséget bérelt magának egy vállalati rendezvényre a kirúgatóst elkerülendő. Borisz már csak abban bízhat, hogy észrevétlen lesz a csere jelenlegi és leendő felesége, Mása (Marina Vasziljeva) közt, aki épp az ő gyerekével terhes, és akinek szerelme a férfi érzéketlen és karrierfélő személyiségében aligha talál viszonzásra. Az ortodox kereszténység szerint a házasságban Isten tökéletes szeretete nyilvánul meg, mely szétszakíthatatlan és örök. Zsenya és Borisz házasságára ebből egy szó sem igaz, és ezzel így nemcsak Isten létezését utasítják el, hanem a házasság pravoszláv szokásainak porba tiprásával magát az egyházat is lealacsonyítják, és a nyugati, világi társadalom dekadenciájának tárgya mellé helyezik, miképp a válás és a köré csoportosuló jelenségek Zvjagincev társadalomkritikájának is gerincét adják. Hogy

miért is ennyire fontos az egyháznak való megfelelési kényszer az orosz társadalom valamennyi rétegében, az már kiderült a rendező előző filmjében, a *Leviatánban*, ahol a központi szerep a vallási vezetők mint társadalomformáló belső erők bemutatásának jutott, akiknek befolyása akkora, hogy indirekt módon a hatalom birtokosainak mondhatók. Ám míg a *Leviatánban* a film végére a fiú marad magára, itt épp ellenkezőleg, a „szülőök”.

A *Szeretet nélkül* fényképezéséért a legjobb európai operatőrnek járó Carlo Di Palma-díjjal jutalmazott Mihail Kricsman nem csak honfitársa, Tarkovszkij, de Godard előtt is fejet hajt a lassú gépmozgásokkal, amelyek azon túl, hogy a szereplőknek a képkeretbe, a film világába való késeltetett és idő előtti ki- és beüsztatásával játszanak, metafizikai jelentéstöbblettel árnyalják a szüzsét, a zene pedig (Jevgenyij és Szása Galperin munkája) mindezt tökéletesen támogatja. A történet jelentős részét kitevő, az elveszett fiú utáni kutatás képeiben – ahol is egy erre szakosodott csapat segítkezik a szülőöknek – könnyen felismerhetők a *Sztalker* zóna-jelenetei. Elhagyatott épületekben járunk, kietlen erdőkben, gazban, házak lépcsőházaiban, pincéiben, padlásain, ám a mélyebb rétegekbe hatolva felfedezhetjük a további kapcsolatot a zónával a filmet keretező patakparti jelenetekben is. Az operatőri munka a film egyik legszebb snittjében emelkedik igazán művészi magaslathoz, ahol a képen belül az ablakkeretbe foglalt téli életkép, a lakótelepi házak között a hóban játszadozó gyerekekkel és szüleikkel, a holland tájképfestészet legnagyobbjait, idősebb Pieter Bruegelt és Hendrick Avercampot idézi meg. Meghatározó jelentősége van még a színhasználatnak:

a tónusok gyengék, fakók, kissé kékesek; hidegségükkel erősítik a film atmoszféráját és mondanivalóját.

A történetben különálló epizódoknak tekinthető Zsenya anyjának (Natalja Potapova) fölkeresése. Különösebb szükségszerűsége nincsen, inkább a mű kulcsfogalmának magyarázatául szolgál, mintegy történelmi visszatekin-tésként. A szeretetlenség eredete tehát az orosz múltban keresendő, felfejthető társadalmi-politikai okai vannak. Aljosa nagyanyjában testesül meg igazán mindaz, amiről ez a film szól, de annak olyan túlzásaként, hogy az már-már nevetséges, noha inkább kínunkban nevetünk. A negatív példa, persze, még nem feltétlenül magyarázat arra, amiért Zsenya sem tudja szeretni gyermekét. Az apán, Boriszon kevésbé kérhető számon viselkedése, hiszen egy hímsoviniszta bumburnyák, akinek a nő csak eszköz karrierjének életben tartásához. Hogy középre billenjen a mérleg nyelve, a rendező a feminizmus túlburjánzásával szemben is kritikát fogalmaz meg, mikor Zsenya aljas módon felrója férjének – a női öntudat és nemek közötti egyenjogúság jegyében –, hogy amit a férfiaknak szabad, azt a nőknek is, vagyis megtagadni „szerelmük gyümölcsét”, így löve bődületesen nagy öngólt az általa rosszul képviselt ideológiának.

Noha Zsenya vallomása, miszerint az otthon poklából való kiszakadásért cserébe adta házasságra fejét, még klasszikus esete a reménytelen, determinált orosz sorsnak, a jelen történései már a kapitalista társadalmak jellegzetességeit prezentálják, ahogy a szereplők az érzelmeik hiányának terhe alól a pénzügyi jólét álvalóságába menekülnek. Zsenya szerelmi vallomása Antonnak egyértelműen hamis és érdekvezérelt, mivel életében először érezheti

úgy, hogy anyagi léte kiteljesedik, ami a biztonság aljas érzetével kecsegteti, így könnyen mesélhet arról, hogy még nem érezte senki iránt ezt (a szerelmet) korábban soha. Ellenpontként a bonctermi jelenet szolgálhat, ahol a lélektesen házaspárra hirtelen rászakad a létezés (vagy nemlétezés) súlya, s ez túlmutat mindazon, aminek bűvkörében egy ember a felszínes élet mindennapi tevé-vevésébe feledkezve tévelyeg, s hosszú idő után, talán életükben először, valódi érzelmek törtek föl bennük. Valószínűleg ez adhatta meg a kezdő lökést, hogy a történet végén Zsenya és Borisz rádöbbenjen: a szereplőket ugyan kicserélhetik, de módszeres változtatás nélkül, ugyanazon üres célok hajhászásával létezésük még nem telik meg valódi tartalommal, holott épp azokról a késztetésekről mondanak le, melyek emberi mivoltuk egyik legfőbb velejáróját, a boldogság akarását tűzik ki célul. A szeretetlenség világszer-terjedő kór, és Zvjagincevnek „hála”, láthatjuk, hogy az eleve rideg, megtépázott orosz népnek a kapitalizálódás kiüresedett, elmagányosodó utópiája sem hoz megváltást, sőt.

A film – az egyénre irányuló túl – kettős kritikát fogalmaz meg a bürokráciával és a hatóságokkal szemben társadalmi-politikai szinten is. Oroszországban évente csaknem ötvenezer gyerek tűnik el, felkutatásukkal a felelős szervek mit sem törődnek, így azt civil szervezetek vállalják magukra, akiket a rendszer idegenként, kitzasztítottként kezel, tovább nehezítve tevékenységüket. Láthatjuk, minél inkább elkanyarodik egy állam berendezkedése a demokráciától, annál kevésbé működnek az általa végzendő folyamatok. Zvjagincev két szinten zajló rendszerbírálata a film végén csúcsosodik ki és forr egybe igazán a

penthouse teraszán – Russia feliratú sportmelegítőben – futópádon edző Zsenya tekintetében.

Az utóbbi években szokássá vált a másfél óránál hosszabb filmeket túl terjengősnek titulálni. Ez a film – jellegéből adódóan is – nem engedheti meg magának, hogy rövidebb legyen. Mindenki sejtheti, hogy egy klasszikus hollywoodi moziban az eltűnt gyermekük keresésére induló, elválni készülő szülők története hogyan végződne. Ám ez itt Oroszország. Az oroszok pedig nem bánnak kesztyűs kézzel a valósággal. Zvjagincev filmje ízig- vérig realista, szó sem lehet tehát happy endről. (*Forgalmazza a Mozinet, 2018*)

Orbán Roland

## Eredetiség mindenáron?

### *Johann Sebastian Bach: Goldberg-variációk (Ji – zongora)*

A variáció a klasszikus zene történetének egyik legfontosabb és legizgalmasabb formája. A zeneszerző egyetlen témát dolgoz fel, annak különféle változatait mutatva be. A műfaj (mert ez esetben egyszerre beszélünk formáról és műfajról) nagyszerűen alkalmas a dialektika elvének felmutatására: *omnia ex uno*, minden egyetlen témából fejlődik ki, a sokféleségben érvényre jut az egység, és fordítva, az egységet hangsúlyozó alkotás is elkápráztat a lehetséges variációk végtelen változatosságával. Ha van zenei gondolkodásmód, amely nagyszerűen példázza a teremtet világ gazdagságát, akkor a variáció az, hiszen egy-egy variációs mű vagy tétel hasonlítható az élő vagy élettelen létezők egy-

egy halmazához – mind ugyanarra az elvre épül, és mégis mind másféle. Változatok egy témára.

A nagy zeneszerzők közül a legnagyobbak jeles variációírók voltak, de a három legnagyobb e műfajban alighanem Bach, Beethoven és Brahms. Ők megkülönböztetett érdeklődéssel fordultak a műfaj felé, és ők alkották a legnagyobb, legnevezetesebb, legfontosabb variációs tételeket vagy műveket. Beethoven olyan billentyűs variációsorozatokat írt, mint a *Harmínckét változat* vagy a *Diabelli-variációk*, és nagy műveiben olyan döntő fontosságú tételek számára választotta a variációs forma kereteit, mint az *Eroica-szimfónia* fináléja, a 9. *szimfónia* Örömdája vagy éppen az utolsó zongoraszonáta, az op. 111-es c-moll mű zárótétele. Brahms életművében rendkívüli jelentőségű a *Paganini-változatok* két sorozata és kiváltképp a *Változatok és fuga egy Händel-témára*. Mindkét szerző variációs tételeiről és műveiről elmondható, hogy aligha születtek volna meg a bachi előképek nélkül. Legfontosabb ezek közül a *Goldberg-változatok* (BWV 988) sorozata – egy kultikus mű, minden idők legjelentősebb variációs műve.

Nem nehéz megválaszolni, mikor lett ez a darab kultikus: Glenn Gould idejében, a legendás, etalon értékű felvételek elkészültekor – vagyis az 1950-es években. (A kanadai zongoraművész kétszer vette fel a *Goldberg-variációkat*: 1955-ben, illetve 1981-ben.) Gould előadása a maga korábban szinte elképzelhetetlen technikai virtuozitásával és szellemi koncentrációjával, az olykor kielezett tempóvételek és szélsőséges karakterizálás ellenére is tökéletes kifejezésbeli kiegyenlítetttségével felülmúlhatatlan mércévé vált a pályatársak számára. Felülmúlni nem is sikerült mindmáig senkinek, ám akadtak a mű-

nek olyan játékosai, akik Gould teljesítményével egyenrangút nyújtottak. Ezt alkalmasint már a Gouldnál idősebbek közül is megtették néhányan: Claudio Arrau, Maria Jugyina, Rosalyn Tureck – csak éppen az ő személyiségük és gondolkodásmódjuk nem volt annyira rendhagyó és feltűnést keltő, hogy felvételeik körül a Gouldéhoz hasonló kultusz alakuljon ki. A nála fiatalabbak korosztályából pedig mindenképpen a Gouldéival egyenrangúnak tekinthetjük Murray Perahia, Grigorij Szokolov, Schiff András és a fiatal, de lenyűgöző tehetségű Beatrice Rana *Goldberg-variációk*-interpretációját.

Magas tehát a mérce, amely az új és még újabb előadók előtt áll. Nem csoda, hogy akadnak művészek, akik úgy érzik, valami soha nem hallottal kell előállniuk, ha meg akarják szólaltatni a *Goldberg-variációkat*. Nem elég szuggesztíven, kontrasztosan, virtuózan játszani: olyan koncepció kell, amely a korábitól eltérő képet mutat a műről. A kérdés csupán az, mekkora mozgásteret hagy az értelmezés számára a mű, mennyi szabadsága van az előadónak. A *Goldberg-variációk* történetesen olyan kompozíció, amely sok lehetőséget kínál, nem köti meg túlságosan a zongorista kezét sem a tempóvételek, sem a hangsúlyok, sem a kontrasztok, sem a díszítések dolgában – lehet így is játszani, de lehet úgy is, és sokféle elképzelés kelthet hiteles benyomást, sokféle meggyőző *Goldberg-variációk*-előadás képzelhető el. Érdekes módon a hangfelvételtörténet évtizedei során mégis kialakult a műnek egyfajta uralkodó értelmezése, s ennek egyes megvalósulásai egyáltalán nem állnak messze egymástól, úgy is mondhatnánk: az uralkodó trend *Goldberg-variációk*-előadásai meglehetősen hasonlítanak egymásra.

Miért? Mert a legnagyobb előadók, kínáljon a mű bármekkora mozgásteret, mégiscsak tudják a mértéket; tudják, hol vannak a határok, és nincs az a siker, nincs az a hatás, amelynek kedvéért hajlandók volnának sutba dobni ízlésüket és arányérzéküket, átlépve az említett határokat. A kottaszöveg talán sok mindent megengedne, de az előadók önbecsülése, a méltóság és nem utolsósorban a mű és a szerző tisztelete mégis megköti a zongorista-kezeket. Úgy látszik azonban, nem mindenkiét. A huszonhét éves dél-koreai zongoraművész, Ji például nem érzi úgy, hogy tartania kell magát a megszokott ízlésbeli normákhoz. Ő, noha még a 20. században született, szemlélet és kultúra dolgában már a 21. század gyermeke, s ami még fontosabb, úgy látszik, egy olyan szemlélet képviselője, amely sok mindent elfogadhatónak tart annak érdekében, hogy „a klasszikus zenét minél népe-sebb közönséghez juttathassuk el”. (Kevés ártalmasabban demagóg mondat létezik a klasszikus zene világában, mint az utóbbi.) Veszélyes gondolkodásmód ez, mert egyrészt nem biztos, hogy mindig és feltétlenül a zenét (a zeneszerzőket és műveik szellemét) szolgálja, könnyen lehet, hogy sok esetben inkább az előadó számára bizonyul a gyorsan és könnyen elérhető népszerűség zálogának. Féltő, hogy az ifjú Ji esetében is ez a helyzet.

Mindenekelőtt az erények, amelyeket el kell ismerni, s amelyek miatt Ji *Goldberg-variációk*-lemezét a kritikus minden ízlésbeli tiltakozása ellenére tisztelettel parancsoló hangszeres teljesítménynek tartja. A művész tökéletesen tudja a darabot, fölényesen birtokolva annak kottaszövegét, és átlátva összefüggéseit. Zongoratechnikája csodálatra méltón virtuóz: a gyors és még gyors-

sabb ritmusképletek valószínűtlen pontossággal peregnék ki ujjai alól, díszítései lebilincselően rugalmasak, hangja kristályosan csengő, vagyis éppen olyan, amilyent Bach alapvetően ellentétes gondolkodású billentyűs zenéje a modern zongoristától megkövetel. Billentése lehetővé teszi, hogy áttetsző faktúrát hozzon létre, plasztikusán világitva át a szőlamszövetet. Mindez nagyszerű feltétele lehetne egy olyan előadásnak, amely teljes hitellel segíti érvényesülni a *Goldberg-variációk* szellemét: azt a fegyelemmel teljes sokszínűséget és erőt, amely e mű sajátja, s amely egy világ gazdagságát képes felmutatni.

Sajnos Ji ujjai alatt nem születik meg ilyen előadás. Amit helyette kapunk, egyfajta marketing-szellem eredménye, a barokk zene megközelítése a mai popkultúra népszerűségeit hajszoló attitűdjével. Semmi látványosra ne gondoljon a kritika olvasója: csupán az történik, hogy az előadó a produkció minden paraméterét *egy kicsit* túlvezérli, egy-két lépéssel tovább megy, mint amennyit az interpretációs hagyomány által kanonizált arányérzék megengedne. A tempók gyorsabbak, a virtuozitás sokszor dehumanizáltan gépies, a kontrasztoke nagyobbak a kelleténél, a hangsúlyok rámenősebbek, mint amilyeneket a mű nemes méltósága megengedne – vagy horribile dictu: a téma a mű kezdetén és végén lassabb, mint amilyent a dallam felépítése indokolna. Ez a művészi magatartás szavakban is meglehetősen pontosan megfogalmazható: „én különbözni akarok! Én nem vagyok olyan, mint a többiek! Tessék rám odafigyelni!” (Kicsit maliciózusabban még ezt is hozzátehetnénk: „hú, de vá-gány vagyok!”)

Az a kritikus érzése, hogy akinek ez a zenei értelmezés tet-

szik, az bizony naivan bekapott egy marketing-horgot. Ji *Goldberg-variációk*-tolmácsolása egy nagyon is hideg fejfel kigondolt üzleti szemlélet megvalósítása, mely sokban emlékeztet az azóta teljesen hitelét veszített Nigel Kennedy rossz emlékű, hasonlóan hatásvadász *Négy évszak*-felvételére a nyolcvanas évek végéről. Ott is az volt az alapképlet, hogy vadul, rámenősen és főleg a popkultúrára kacsingató módon különbözni kell Vivaldi művének előadói hagyományától, mintha az, pusztán azért, mert hagyomány, mindenképpen rossz és elvetendő volna. Ji előadása felszínes divatjelenség, amelynek manapság sok rokona jelenik meg a koncertteremben és

a hanglemezipiacon egyaránt. A szórakoztatóiparra való kacsingatást árulkodóan illusztrálja a zeneszerzőhöz és a mű szelleméhez nem illő, csiricsaré lemezborító a maga olcsó közönségességével, valamint a kísérő füzetben az előadó fényképe, amelyen Ji kihívóan nyegle testtartással, fapapucsban, popsztárokhoz illőn tarka öltözékben néz szembe a lemezvásárlóval. Ezek persze csupán külsőségek, természetesen kizárólag a megszólaló hangok alapján ítéljük meg a zenei teljesítményt – ám mindaz, amit látunk, elszomorító összhangban áll azzal, ami a lemezen hallható, és kijózanítva segít értelmezni azt. (*Warner Classics*)

Csengery Kristóf

### Néhány szerzőnkőről

FINÁLI-MAGYARI JUDIT – az ELTE pszichológia szakán szerezte diplomáját, majd a Pécsi Tudományegyetemen felnőtt klinikai és mentálhigiéniai szakpszichológus képesítését. 2011 óta az Autizmus Alapítvány pszichiátriai ambulanciáján az autizmus spektrum zavarok diagnosztikájával és terápiájával foglalkozik.

SURÁNYI LÁSZLÓ – 1972 és 1982 között kutató matematikus, 1982 és 2013 között matematika tanár. Kutatási területe a magyar dialogikus gondolkodói és költői hagyomány; szó, gondolat, matézis és zene kapcsolata; „nyelvmatézis” (Szabó Lajos), zenefilozófia; matematika és lélek. Könyvei: *Metaaxiomatikai problémák* (németül is: *Metaaxiomatische Probleme*); *Szabadság és geometria – logosz és ananké harca a geometriában; Megszólít vagy elvárászol? – a zene szelleméről*. Honlapja: <http://lajosszabo.com/SL/publist.htm>

TÓTH GÁBOR – filozófiatörténész, eszmetörténész, doktori fokozatát a Szegedi Tudományegyetemen szerezte. Kutatási területe Heidegger Kant-interpretációja, illetve a modern és posztmodern urbanisztika és építészettelmélet filozófiai kérdéseinek elemzése.

TÓTH SÁRA – irodalomtörténész, kiadói szerkesztő, a Károli Gáspár Református Egyetem Anglisztika Intézetének docense.

„hanc minimam [...] regulam” (RB 73,8)

A kortárs eleven társadalmi diszkurzusok sora, mint például a migráció kérdésköre, a hatalommal való visszaélések botrányai vagy a fake news-jelenség választásokat is hiteltelenné tévő hadviselése, valószínűleg még túl közeliak hozzánk, még eltakarják szemünk elől azt, amit húsz év múlva talán jogelméleti paradigmaváltásnak neveznek majd a szakkönyvek. Az utolsó ilyen váltás a második világháború után volt. Akkor látványosan kiüresedett a pozitivista jogfelfogás, amely azt vallotta, hogy jog az, amit formálisan, akár tartalmától függetlenül is, az erre felhatalmazott testület jognak mond ki. A nürnbergi törvények után mindenki számára világossá és szükségessé vált, hogy a jog formalitásán túl, annak terepén kívülről legyen megalapozva az, hogy mi a törvényes és mi a törvénytelen: azaz reneszánszát élte a természetjogi megközelítés, amely a klasszikus Szent Tamási megfogalmazás szerint az emberi törvényeket a természeti, végső soron pedig az isteni jogból vezette le. Még ha az isteni jog hivatkozásáig a legtöbb esetben nem is mentek el a jogalkotók, az emberi és alapvető jogok olyan abszolútumként jelentek meg, amelyek méltán betölthették a *ius divinum* arkhimédészi pontját. Mintha ez a szerep szűnne meg éppen napjainkban. A hatalmi visszaélések epizódyszerűen, a médiumok szavahihetőségének megrendülése pedig mindenki-

re és mindenre kiterjedően azt eredményezték, hogy ha manapság valaki értékrendre hivatkozik, akkor amögött reflexszerűen azt kezdjük el kutatni, hogy ő vajon milyen politikai, gazdasági vagy személyes érdekből akar rövidre zárni egy vitát. Az, hogy mi lesz a természetjog reneszánsza és kiüresítése utáni időszakban, egyelőre nem látszik. De érdemes ilyenkor visszamenni olyan időkhöz, amelyek megelőzték a legutóbbi paradigmákat.

Szent Benedek, amikor megírta szabályzatát, a Regulát, nem a kor jogszabályainak formáját és nyelvezetét használta. Sorvezetőt akart írni egy közösség számára, amelyből természetesen nem hiányozhatott a normativitás, sőt nemegyszer szankciót is rendelt egy-egy szabály mellé. Tekinthejtük tehát, sőt a hétköznapokban ténylegesen használjuk is a Regulát szabályzatként, törvényként, mégis inkább rokonítható a bölcsességi irodalommal, és így műfaját tekintve a Szentírás és a patrisztikus irodalom családjába tartozik. Naponta olvassuk, mint az evangéliumot. Törvény, de független annak formalitásától. Örökérvényű (lassan ezerötyszáz éves) tanítás, mégis eligazít a hétköznapokban. Ha lesz jogelméleti paradigmaváltás, talán építkezhet abból, amit a Regula tud.

### Nyitott jogrend

A jogszabályi hierarchia az Alaptörvénytől kezdve a legalacsonyabb szintű önkormányzati rendeletig egységes, zárt rendszert alkot, lefedve és szabályozva a társadalom működését. A Regula szintén magába foglalja a szerzetesi élet teljességét, az apát személye és hatalma alá vonva az közösség működését. Szent Benedek azonban rendel egy kiskaput is, amelynek mindig nyitva kell állnia. A 61. fejezet arról szól, hogy más kolostorból érkehetnek vendégek, akiket illően kell fogadni, sőt meg kell hallgatni az ő véleményüket: „Ha pedig esetleg némely dolgot megokoltan, és alázatos szeretettel megróna, vagy valamire felhívna a figyelmet, bölcsen fontolja meg az apát, hogy nem éppen ezért vezérelte-e oda az Úr” (RB 61,4). Ebben a szabályban nem is az a legfonto-

sabb, hogy külső elem épülhet be a közösség életébe, hanem az a nyitottság, hogy az apát mint a szabályzat őre mindig készséges legyen a szabályzat felülvizsgálatára is. A törvények szentek, hiszen az istenkeresést segítik, de éppen úgy múlandók is, esetlegesek, amelyek megváltoztatása – Szent Benedek szóhasználatával – éppúgy az Úr akaratának irányító eszköze (Dominus direxerit), mint a megtartásuk.

### Kontingencia

Akármilyen gyorsan változnak is a kortárs jogszabályok, a hatályos jog számára hajlamosak vagyunk mégis abszolút hatalmat tulajdonítani. Úgy beszélünk egy-egy SzJA vagy TAO-rendelkezésről, mintha az itt és most tévedhetetlen lenne, holott világosan emlékszünk, hogy tavaly nem így volt, és hallottuk is már, hogy hamarosan teljesen meg fog változni. Talán a törvényekbe vetett bizalmunk és hitünk rendülne meg, ha maga a törvény rendelkezne úgy – amit persze mindenki tud, de mégis nehéz lenne törvénytörvényszöveggént olvasnunk –, hogy teljesen máshogy is jó lesz. A magánjogban van diszpozitivitás, amikor a felek közös megegyezéssel eltérhetnek a jogszabályban rögzítettektől, és üdítő az önkormányzatokra bízott közigazgatási jogi autonómia is. Ám a Regula nagyvonalúsága párját ritkítja, amikor Szent Benedek tíz fejezeten keresztül munkálkodik azon, hogy a liturgiák zsolttárelosztását és felépítését rögzítse, majd egyetlen mondattal megengedi: „hogya valakinek a zsolttároknek ez az elosztása nem tetszenék, rendezze el maga, ha másképpen jobbnak ítéli” (RB 18,22). Ismét azt látjuk, hogy Benedek nem tulajdonít feltétlenséget az általa hozott, és a saját közösségében akkor és ott megélt szabálynak, mert nem annak tartalmát helyezi előtérbe, hanem a szabály tartalmának (az imádság rendjének) a célját: hogy a közösség együtt imádkozzék. És vajon nincs-e ez így minden törvénnyel? Szavaik nem a lényeg része, nem alkotóelemek, hanem csak tartozékok.

## Periféria

A legnehezebb feladat, amellyel ma egy társadalom szembesül, hogy emberek kiszorulnak a peremre vagy akár a látóhatáron túlra. Hajléktalanok, sérültek, gyerekek, kisebbségek, idősek, idegenek – ennek a végtelennek tűnő felsorolásnak van egy mindenkire nézve fenyegető vetülete: valójában bárkiből, belőlünk is lehet periféria. Mégis, a mai kihívások közül talán erre van a legkevésbé válaszuk. A háborúról, az abortuszról, számos morális határhelyzetről vannak iskolák, letisztult álláspontok. A perifériáról azonban – holott sokan ezt tartják a legfenyegetőbbnek – még nincs alapos teológiai reflexió. Joggal vádolhatják egymást a különböző nézetek képviselői, hogy az ellenfél nem ismeri a helyzet igazi komplexitását. Volt-e Benedeknél periféria? Ismerünk egy gót szerzetest, akit valószínűleg a népvándorlás sodorhatott az első bencés közösségbe. Azt tudjuk róla, hogy elvesztette a munkaeszközét, és emiatt szomorkodott, míg Benedek meg nem vigasztalta, visszaadva neki a vízbe merült fejszét. Munkás lehetett tehát, és értette, megtanulta Benedek nyelvét. Sőt olvasott is, a Regula szerint nagybőjtben egy könyvet az elejétől a végéig (RB 48,15), és Benedek – szintén a Regula szerint – meghívta őt is a tanácskozásra, ha valami fontos dologról volt szó (RB 3,1). De ugyanígy ott kellett legyen a legfiatalabb testvér is, akiből senki nem nézte ki – abban a korban sem –, hogy értene bármihez. A Regula azonban fontosnak tartja, hogy azok is jelen legyenek a lényeges ügyek tárgyalásánál, akiktől nem várunk semmit. Mégis legyenek ott, vegyenek részt a dolgok megvitatásában és a döntésben, „mivel gyakran a fiatalabbnak nyilatkoztatja ki az Úr azt, ami jobb” (RB 3,3). Benedek hisz a perifériában. Pontosabban Istent keresi, az ő akaratát keresi mindenütt, minden emberben, még a periférián is. Isten-kapcsolatunk Ábrahámtól kezdve pedig másról sem szól, mint hogy Isten meglep. Ott van jelen, ahol nem várnánk. Ott szólít meg, ahol nem törvényszerű. Ha Isten mindig nagyobb, akkor mindig szét fogja feszíteni a törvényi kereteket. Mintha a törvény jobbításához nélkülözhetetlenül szükség lenne a periféria segítségére.

### Immanencia

A Regula legradikálisabb része a 28. fejezet, ahol a kiközösítésről van szó. Van-e akkora bűn, amelynél le kell mondani a testvérről? Ez a kérdés is mostanában, a visszaélések kapcsán vált húsba vágóvá. Érdekes módon nem azért radikális ez a fejezet, mert Benedek szerint lehet ilyen bűn, hiszen rögtön utána, a 29. a bűnös visszafogadásáról szól, azaz nem a bűné az utolsó szó. A radikalitást inkább abban érezzük, amilyen szankciós fokozatokon keresztül a közösség eljut oda, hogy valakit kiközösítsen. Ha ugyanis az apát már mindent kipróbált, minden rábeszélést, mediációt, büntetést, „és most mégis azt látja, hogy igyekezete nem használ, akkor nyúljon ahhoz, ami ezeknél nagyobb” (RB 28,4) – de itt nem az ultima ratio, a kizárás a közösségből következik, hanem egy olyan lépés, ahol kitapinthatóvá válik Benedek spiritualitása: „imádkozzék érte maga is, imádkozzanak a testvérek is, hogy az Úr, aki mindent megtehet, adja vissza a beteg testvérek egészségét” (RB 28,5). A Regula olyan jogrend, amelyben hétköznapivá válik a kegyelem, Isten ereje bennünk; ahol az Istenbe vetett hit nem patina, hanem szerkezeti eleme a közösség működésének. Isten a hétköznapi istene.

### Aequitas vs. aequalitas

A Regula 34. fejezete teszi fel a ma is nehéz kérdést: „Egyenlően kapják-e mindnyájan a szükségeseket?” Érdekes módon sem a felvilágosodás, sem a liberalizmus, de a kommunizmus vagy a populizmus sem jut dűlőre ezzel a problémával. Benedek válasza – 1500 év után is – újszerű. Nem az egyenlőség felől közelít, hanem a szükségletek felől, de megfordítja az előjeleket. Akinek többre van szüksége, az a gyöngesége miatt kapjon többet; míg aki kevesebbel beéri, az adjon hálát Istennek erősségeért. A méltányosság alapja tehát egyfajta kompenzáció. A vagyoni előny az emberi gyengeség és annak felismerése révén indokolható. Milyen érdekes is lenne az a berendezkedés, ahol a szegények

az erősek, a gazdagoknak pedig valami nagyon hiányzik: üresek (inanes), mint a Magnificatban.

Nem hiszem, hogy az új paradigmában a Regula vagy a Magnificat világa jön majd el. Ezek valami mindig mást, mindig meglepőt, mindig nagyobbat képviselnek. Az új paradigma pedig egyszer majd elkerülhetetlenül szűkké válik, amelybe nem férnek bele az emberi törekvések. Amikor Benedek arról ír, hogy ez a Regula csekély (minima), egyrészt arról tesz hitvallást, hogy Isten országának a szerzetesélet soha nem merítheti ki a gazdagságát. Másrészt arra is utal, hogy ez mindig megmarad bűvópaktaknak, néha láthatatlan, a világot soha el nem árasztó, csekély, de azért sokakat éltető forrásnak.

*Juhász-Laczik Albin*

## NAPLÓ

Az iskolai év befejezéseként 9-én délelőtt volt a játékos juniális, majd délután a tanévzáró ünnepély, amit másnap a bazilikában a *Te Deum* hálaadó szentmiséje követett. A különböző szintű zenei, valamint a közép- és emelt-szintű írásbeli és szóbeli érettségi vizsgákkal jó eredményekkel fejeződött be az idei tanév. A mindennapok apró erőfeszítései mellett szép sikerek is születtek Pannonhalmi Gimnáziumunk diákjainak és tanárainak eredményes munkájából. Az Országos Középsiskolai Tanulmányi Verseny döntőin többen is kiemelkedően szerepeltek. Angol nyelvből **Balassa Máté** (12.B) harmadik helyezést ért el (tanára: Török Júlia), kémiából **Ernyey Dániel** (12.B) 13. (tanára: Drozdík Attila), magyar nyelvtanból **Tóth Márton** (12.B) 26. (tanára: Komálovics Zoltán), filozófiából **Nagy Richárd** (12.A) 27. (tanára: Rochlitz Kyra), földrajzból pedig **Szalai Dániel** (12.A) 27. lett (tanára: Erdőssy István). Az Ökumenikus Diákfilm-szemle döntőjébe diákjaink négy alkotása is bekerült, közülük Kátai Bence, Csehi Ágoston, Kiss Péter, Hainzl Tobias és Lendvai Mihály (12.A) *Paletta* című alkotása 1. helyezést ért el (tanáraik: Kátai Balázs és Hartyándi Mátyás). A tanévzáró ünnepélyen búcsúzott a diákságtól igazgatóként **Hardi Titusz** atya, és adta át a „stafétabotot” **Juhász-Laczik Albin** atyának. Itt került nyilvánosság elé, hogy **Kátai Balázs** (1967-ben végzett) öregdiákunk, operatőr, gimnáziumunk operatőr-szakkörvezetője hosszú betegség után, ám számunkra mégis váratlanul elhunyt.

A tanári kar 17-én estére meghívást kapott Bécsbe a *Musikverein* nagytermébe. Ott Bruno Walter Szimfonikus Zenekar játszott Jack Martin Handler vezényletével, közreműködött María

Duenas Fernández fiatal hegedűművész. Paganini 1. hegedűversenyét és Dvořák 9. szimfóniáját adták elő.

A nyár folyamán a főapátság és a gimnázium számos programnak adott otthont. A szokásos (ötévenként sorra kerülő) érettségi találkozók között kiemelt módon emlékeztünk meg az *ötven, hatvan és hetven éve érettségizett osztályokról*. A *Cultura Nostra* történelmi verseny győztesei is Pannonhalmán kezdték nyári jutalomútjukat. A különböző helyszíneken sokféle program szerepelt a nyári estéken: Pannonhalmi Jazz-teraszok, Viator Jazz-vacsorák. A Levendula-hét (június 30–július 8) keretében több koncert is szerepelt a Gyógynövénykertben, augusztus 15-én pedig Cirill főapát úr megáldotta a gyógynövényeket és az azokat használókat. Sokan vettek részt a Pannonhalmi Klasszikus Estéken a Majorság udvarán a Győri Filharmonikus Zenekar közreműködésével (június 10-én, július 27-én és szeptember 7-én), a Nyáresti Orgonahangversenyek keretében pedig június 19-én Deák László, július 17-én Kiss Zsolt és augusztus 7-én Lakner-Bognár András orgonaművészek hangversenyére került sor a Bazilikában.

**Július 5–10-e között idén több mint 220-an vettek részt a Szent Benedek tiszteletére – Hortobágyi T. Cirill főapát úr és Csizmazia Bulcsú vezetésével – szervezett gyalogos zarándoklaton. Főképp fiatalok tették meg az utat gyalogosan Gyórtól Pannonhalma és Bakonybél érintésével Tihanyig.**

Bencés közösségünk Cirill főapát úr vezetésével 11-én ünnepelte *Szent Benedek*, Európa védőszentjének ünnepét. Hagyományosan ez oblatás/obláta testvéreink beöltözésének és fogadalmának napja is, amire lelki gyakorlatokkal készülnek. Az idei lelki gyakorlatot **Gérecz Imre** magiszter atya tartotta.

**Dejcsics Konrád** atya vezetésével 16-ától 19-éig *fitness-lelki gyakorlatra* került sor szakemberek és a közösség tagjainak segítségével. A fitness-lelki gyakorlat alapfelismerése az, hogy a hétköznapi és a lelki élet szférája nem választható szét. Testünk a tapasztalatszerzésünk alapja, mégis hajlamosak vagyunk elhanyagolni, minden lelkivel-szellemivel szembeállítani. A közös erőfeszítés: futás, edzés, kortárs művekkel ismerkedés: mindez preevangelizáció lehet. Az pedig a hitüket gyakorló fiatalok számára lehet fontos, hogy a hitüket nem csak templomi környezetben, imában, szertartásokon való részvétel révén élhetik meg.

Az érdeklődők nagy száma miatt július folyamán idén is több alkalommal lehetőséget adtunk arra a *lelki gyakorlatra*, ahol a résztvevők a csend és az imádság kapcsolatát tapasztalhatták meg. A kurzus ideje alatt meditációk, közös beszélgetések, egyéni feladatok és természetesen a csend, az elmélyülés, megpihenés és a közös zsolozsmán való részvétel töltötte ki a lelki gyakorlat napjait. A kurzus vezetői **Bokros Márk** atya és **Dr. Palotai Gabriella** pszichiáter voltak.

Július végén (29-től) idén is *Tanulmányi Napokat* tartottunk a gimnázium új dísztermében *Bizalom* címmel felvidéki magyar egyházi közösségek vezetőinek, hitoktatóinak. A rendezvény szervezői **Török Csaba**, **Oláh Miklós** és **Pintér Ambrus** bencés atya voltak. Oláh Miklós atya bevezető előadásának a címe: *A bizalom három nézőpontból*. A képzés során a résztvevők kilenc jelentős filmet tekintettek meg (köztük Szabó István 1978-as és David Schwimmer 2010-es művét), mindegyik után közös *filmelemzések*re került sor.

Augusztus 2–5-ig *liturgikus tanulmányi napokat* rendeztünk *Kenyértörsre jutni* címmel külső résztvevőkkel. A programok során délelőtt előadások, délután pedig csoportfoglalkozások keretében jártuk körül, mit jelent Istennel és egymással kiengesztelődést kereső keresztények közösségeként megtörni a kenyeret és részesedni az egy kenyérből. Hirka Antal atya bevezetője után **Orosz Atanáz** miskolci görögkatolikus püspök atya előadása következett az első három század eucharisztikus, majd az ezt követő századok bizánci hagyományáról. Ezután **Dejcsics Konrád** atya beszélt a nagypénteki liturgia korai eucharisztikus gyakorlatáról, majd **Gérecz Imre** magiszter atya szólt az eucharisztia vételéről és tiszteléről a római egyházi hagyományban. Délután két kerekasztal-beszélgetés volt *Mit tanulhat a latin liturgia a bizánci hagyománytól* címmel, majd személyes beszámolókkal segítségével idéztük fel a zsinat utáni liturgikus reform bevezetésének folyamatát – a generációk metszetében. Másnap **Simon T. László** bencés atyának (a római Szent Anzelm Egyetem biblikus-tanárának) előadása következett: *A kenyér a világ életéért* címmel adott útmutatást János evangéliuma 6. fejezetének olvasásához. Ezt követően **Bakos Gergely** atya előadása következett *Ha nem isszátok az Emberfia véré...* címmel, majd **Szabó Márton** testvér mutatta be az eucharisztia alapanyagaként használt búzát és szőlőt. Délután műhelyfoglalkozások (gregorián ének, Szentírás-olvasás, borkóstolás) követték egymást. A szerzetesi közösség közös zsolozsmáján és eucharisztikus ünneplésén mindenki részt vett.

Urunk színeváltozásának ünnepén (6-án) a konventmisében ünnepélyes fogadalmat tett **Koczka Dávid** testvér, ezzel örökre elkötelezte magát a bencés közösségi életre. Dávid testvér matematika-fizika szakos tanárként lépett be, jelenleg a teológiai tanulmányait végzi. A következő két (közösségépítő) napon **Fedor István** segítségével a spirituális életünkkel kapcsolatos megbeszélésekkel, jövőtervezéssel foglalkoztunk, amit a következő napon konventkirándulással zártunk le – a Balaton partján Sajkódon. A nyári pihenést többen Alsóörsön folytatták.

Monostoralapító királyunk, *Szent István ünnepén* **Cirill főapát úr** volt a konventmise főcelebránsa és igehirdetője. A nap folyamán a liturgikus ünneplések végén bemutatás-

ra került Szent István itt őrzött csontereklýje. Ugyancsak megtekinthették az ideérkezők Szent István pannonhalmi kiváltságlevelét a levéltár pedagógiai termében, továbbá a Főkönyvtárban **Semsey Réka** művészettörténész bemutatta a koronázópalást itt őrzött másolatát. Délután **Soós Gábor** orgonaművész hangversenyére került sor a bazilikában, **Vadász Attila** orgonaművész közreműködésével. Az esti dicséret (Vesperás) közös imádsága után a gyógynövénykertben áldotta meg **Matusz Hugó** perjel atya az új kenyeret. Este elhangzottak a Várkörön Szent István királynak Imre herceghez írott intelmei egy improvizatív zenész és egy színművész – **Tóth Szabolcs** szitárművész és **Znamenák István** – előadásában, **Mispál Attila** rendezésében.

Az idén augusztus 24-e és 26-a között 14. alkalommal megrendezett *Arcus Temporum* pannonhalmi művészeti fesztivál három fő alkotórésze a zene, az irodalom és a spiritualitás volt; mindezt a különleges tárlatok egészítették ki. Az irodalmi programok „felelőse” (és egyben a fesztivál házigazdája) **Mácsai Pál**, a zenei területé **Keller András** és **Rácz Zoltán** volt. Az idén még hangsúlyosabb szerepet kapó spirituális témakör **Dejcsics Konrád** atya irányítása alatt formálódott. Újdonságot jelentett, hogy a program igazodott a szerzetesek imaóráihoz – amelyekre egyébként eddig is gyakran beültek a művészek és a vendégek –, beleszőződött a szerzetesközösség napirendjébe. A művészek, a közönség, a szerzetesek az előző évekhez hasonlóan találkoztak a fesztivál alatt, és így az egésznek családias jellege lett. A zene, az irodalom, a kiállítások és a spirituális alkalmak a kibékülést állították a középpontba – ami egyben meghívás is volt a résztvevők számára a fesztivál időívein át a saját múlttal való kibékülés keresésére. Megnyitó szavaival ezt hangsúlyozta Hortobágyi Cirill főapát úr is: *Arra hívunk mindenkit, hogy velünk együtt merészkedjen bele a kibékülés helyenként veszélyes, éppen ezért nagyon evangéliumi tapasztalatába.* A zenei események közül az első a Főkönyvtár dísztermében Bartók Béla *Kézongorás szonátája* volt, amelyre másnap este az időív másik végén a bazilikában elhangzó, Bartók zenéje előtt fejet hajtó Georg Crumb *Macrocosmos III.* (ugyancsak két zongorára és ütőhangszerekre írt) műve válaszolt. A Főkönyvtárban hangzott el Igor Stravinsky *A katona története* című műve a Ligeti Ensemble és Mácsai Pál közreműködésével, Rácz Zoltán vezényletével. A későesti órában a Hospodár-kert szabadtéri színpadára tervezett (de az eső miatt a díszteremben megtartott) koncerten az Amadinda Ütőegyüttes egzotikus kultúrák tradicionális zenéit hallhattuk, amit Claude Debussy (szólófuvalára írt) *Syrinx* és George Crumb *Idill egy fattyúért* című műve kerezett Kaczander Orsolya előadásában (ebben a szerző Debussy korábban elhangzott művét idézi a fuvola panaszos hangjával). Másnap délelőtt a Boldogasszony-kápolnában a

Keller Quartet részleteket adott elő Kurtág György munkáiból és Johann Sebastian Bach *A fuga művészete* című művéből. Szombat este a bazilikában elhangzó kézzongorás Crumb-mű után (amelyet Balog József, Holló Aurél, Rác Zoltán és Ránki Fülöp adott elő) a Főkönyvtár dísztermében a Keller Quartet (Csalog Gábor közreműködésével) Schnittke *Zongoraötösét*, majd Ludwig van Beethoven *Geistertrióját* (Csalog Gábor, Keller András és Perényi Miklós közreműködésével) szólaltatta meg. Vasárnap a szerzetesközösség napközi imáráját Olivier Messiaen *La Nativité du Seigneur* orgonaművének részletei (Kiss Zsolt előadásában) és J. S. Bach – Luciano Berio *Contrapunctus XIX.* című műve (a Concerto Budapest előadásában, Keller András vezényletével) keretezte. A befejező zenei esemény során a bazilikában vasárnap délután a Concerto Budapest és a Purcell Kórus adott elő két művet Vashegyi György vezényletével (kis időívet húzva a romantika két széléről): a koncerten Franz Schubert *Szellemek éneke a vizek fölött* és Gabriel Fauré *Requiem* (a beteljesülés paradicsomi látomását érzékeltetve) hangzott fel. Az irodalommal kapcsolatos alkalmak közül az elsőben Örkény-egyperceseket olvasott Mácsai Pál (az Örkény Színház igazgatója), közben Szabó Borbálával és Nényei Pállal beszélgetett arról, meddig él egy író. Örkényt ma is élő szerzőnek érezzük valamiért, és így eléri a legtöbbet, amire egy író vágyhat – hogy olvassák. A szombat délután fő eseménye a *Nem tudhatom – Radnóti és korunk* című telt házas Radnóti-est volt a koncertteremben; a katartikus előadás szöveg és zene váltakozásából épült fel. Az eredetileg egyszeri alkalomra tervezett előadást Ferencz Győző állította össze, Dész László és Mácsai Pál szerkesztette – és most került huszonötödik alkalommal színpadra. Mácsai Pál bevezető szavaiban utalt rá, hogy Radnóti Pannonhalmán töltötte utolsó éjszakáját – igaz, nem az apátságban, hanem a téglagyárban. Mácsai Pál és Fullajtár Andrea Radnóti és Gyarmati Fanni naplóból, korabeli újságokból, rendeletekből, barátok visszaemlékezéseiből olvastak föl részleteket, és természetesen Radnóti-verseket; ezt kiegészítette Dész László és Dész András, valamint Fenyvesi Márton játéka. A naplórészletek személyessége elviselhetetlen közelségbe hozta a megbocsáthatatlan rettenetet; jó volt a végén kijönni a teremből ebbe a nem sokkal szebb világba. A fesztiválba bekapcsolt kiállítások a már korábban megnyílt tárlatok (*Kibékülés; Két világ közt*) a kurátorok segítségével válhattak befogadható tapasztalattá.

A pannonhalmi *Bazilika* (6 éve és több korábbi) *felszentelésének évfordulójára* emlékeztünk 27-én. Az esti ünnepi konventmisén Hortobágyi Cirill főapát úr lektorra és akolitussá avatta Kisémet Fülöp és Tóth Krizosztom testvéreket.

A Veni Sancte *tanévkezdő szentmisén* szeptember 2-án **Juhász-Laczik Albin** igazgató atya a tanévkezdő mintegy 340 bencés

diáknak a következőket ajánlotta a figyelmébe: *Egy iskolaév kezdeténél vagyunk. Ezt az évet a körülötted álló emberekkel, ebben a közösségekben fogod átélni... Aki a szabályt számon kéri, és aki áthágja: ugyanannak a meghívott, választott közösségnek a része. És ha ezt a tényt tiszteljük, és nem tévesztjük szem elől, soha nem leszünk irgalmatlanok. Akkor már fél szavakból is értjük majd egymást. Akkor olyan emberekké leszünk, akik mellett nemcsak könnyű, hanem jó is megtartani a szabályokat. Tanítóanyagok, akik mellett jó ide tartozni.*

A Pannonhalmi Apátsági Galériában 7-én volt a *Konfliktus és kibékülés* című időszak kiállítás megnyitója a Főapátság grafikai gyűjteményéből. A kiállítást **Dejcsics Konrád** atya köszöntője után **Petneki Áron** művelődéstörténész kurátor mutatta be, majd **Kőszeghy Péter** irodalomtörténész nyitotta meg. (A megnyitó szövegét ebben a számban közöljük.)

Az idei első előadásunkon 14-én a díszteremben **Körtvélyessy Mónika** beszélt az afrikai Malawiról, az AIDS-beteg édesanyák és gyerekek gyógyítását célzó *DREAM-központ*ról. A központok jellemzője, hogy a kezelés ingyenes és mindenki számára hozzáférhető. Személyes, életre szóló kapcsolatokat alakítanak ki a betegekkel, követik a sorsukat, megkeresik őket, ha nem jelennek meg a kezelésen.

Ugyanezen a napon a tavaly megújított Gimnáziumi Galériában nyílt meg **Nagy Gáspár** költő, író, szerkesztő, a Pannonhalmi Bencés Gimnázium egykori diákja életének, életművének fotókiállítása *Hullámzó vizeken keresztül* címmel. A megnyitó szavakat **Gülch Csaba** költő, író mondta el, utána **dr. Lukács Ferenc** emlékezett az osztálytársak nevében. A kiállításon szerepel **König Róbert** grafikai alkotásainak egy sorozata is, amely versciklus írására ihlette Nagy Gáspárt. Költői vallomása így hangzik: *Szeretett engem az Isten, mert teremtményének engem is elfogadott, sárból-agyagból apám és anyám álmaiból.*

Hirka Antal

## RÉSUMÉ

*statute*

*Pope Francis: To the Pilgrim People of God in Chile*

*Edward Schillebeeckx: My Theological Will*

*Norbert Lohfink: Law and Mercy in the Statutes of the Ancient Orient and the Bible*

*Judit Fináli-Magyari: Asperger-Syndrome – the Invisible Diagnosis*

By now, autism has become part of our common parlance, while most of those living with autism are looked upon as strange people of an unyielding or pertinacious character. Based upon the most recent studies, the essay offers a description of the background mechanisms that define autistic behavior. It focuses mainly on the Asperger-Syndrome, since this phenomenon remains not only invisible for the laics, but is also an uncharted territory for the experts.

*Gábor Tóth: What is the city? (The Philosophical and Literary Meanings of 'Urban')*

The present paper gives an analysis of the most important philosophical questions concerning the possible relationships between the human subject and the city. Following Kevin Lynch and Robert Krier, it focalizes on the effect that the structure of the built environment makes on the individual perception of the city space within the realms of everyday experience. Also, modern literature is included in a quest for the points of connection between urbanism and the "philosophy of the city".

*László Surányi: The Mathematics of Salvation? (Attempting a Linguo-Mathematical Assessment of Pascal's „Wager”, Part 2)*

Pascal is a prime example of what Lajos Szabó says of the genius: "the merciless encounter of sensitivities". In his "wager" argument he critically interweaves the search for God, probability theory, a scepticism of Montaignian depth, and the both dogmatically and politically burning question of his age: the Jansenist teaching on salvation. He does so by giving unequivocal directions to the opposing forces clashing in that complex of questions through summing them up in a mathematical concept, barely just taking shape at his time, in the concept of *expected value*. But can he succeed? He attempts to translate the question of a search for salvation from the language of medieval dogmatic theology to the mathematical language of the modern era. But will the argument conform to the surreptitiously econocentric mathematical language? Or will the mathematical formula of a "wager" crystallize from the original *meaning* of the question interrogating the relations of God, mercy and salvation, thus to grant a new direction and new meaning to mathematical research?

*Blaise Pascal: Pensées (That We Ought to Seek God)*

*Sára Tóth: „Take the blasphemer outside the camp” (Lev 24,14) (Blasphemy as Boundary Transgression)*

It has been suggested that in post-holocaust times traditional religious language has been silenced, and it is only blasphemy that can break this silence. However, it is not after the horrible traumas of the 20th century that modern sensibility has first been confronted with the possibility of authentic or genu-

ine blasphemy. After an overview of the cultural history of the concept of blasphemy this paper proposes a Christian biblical and theological interpretation of blasphemous (artistic) discourses. It argues that the protest against blasphemy is mostly rooted in the deep seated reluctance to face the radical transgression of the boundary to the divine and the consequences thereof, as implied by the Christian narrative of the incarnation and the crucifixion.

*Péter Kőszeghy: Mutual Game (Conflict and Making Peace – A Selection of the Archabbey's Graphics Collection)*

The Archabbey Pannonhalma dedicated the year 2018 to the theme of reconciliation. Áron Petneki served as curator of the exhibition Conflict and Making Peace – A Selection of the Archabbey's Graphics Collection. The present inaugural writing was read at the opening of the exhibit.

*Albin Juhász-Laczik: „hanc minimam [...] regulam” (RB 73,8)*

*Poems by Tamás Bende, Veronika Horváth, and Balázs Szálinger*