PANNONHALMI SZEMLE

Főszerkesztő: Sulyok Elemér 2012 XX/2. Felelős kiadó: Várszegi Asztrik

Szerkesztők:
Gelencsér Gábor, Hirka Antal,
Schmal Dániel, Tillmann József, Varga Mátyás

T A R T A L O M

Jean-Pierre Vernant: Peremvidékektől a szörnyalakig 3

TANULMÁNYOK

Balázs Gábor: Harag és szerénység *(Szélsőségek Maimonidész etikai tanításában)* 7
Csányi Vilmos: Az agresszió szerepe az élővilágban 25
Erős Ferenc: Az erőszak szociálpszichológiájáról 30
Vermes Katalin: Vad észlelés *(Forráskeresés a fenomenológiában és a posztmodern táncban)* 39

Enzo Bianchi: A trienti misétől a II. vatikáni zsinat liturgikus reformjáig 53

VERSEK

Tatár Sándor: Apám is halott 63
Ferencz Győző: Márciusi vagy áprilisi köd *(Mintha átsejlene valami)* . . . 65
Januári nap *(Vagy mégsem)* 66
Villányi László: Savanyúcukor 68
René Char: Hogy semmi se változzék 69

MŰVEKRŐL

Dejcsics Konrád: Szelídítés (*Az antik szerelmi regény elbeszélői viszonyai Szent Jeromos* Vita Malchi captivi *című művében)* 71
Csuja László: Kiszáradt idő *(Jegyzetek Tarr Béla* A torinói ló *című filmjéről)* 85
Bartók Imre: A saját idegen *(Ridley Scott: Prometheus)* 89

FIGYELŐ

Komálovics Zoltán: A szó és a kép az igazság erőterében *(Graham Howes: A szakralitás művészete)* 93
Veres Máté: A skolasztikus szarka meg az ő farka: középkori gondolkodás kezdőknek és haladóknak *(Alain de De Libera: A középkorban gondolkodni)* 100
Józsa Kitty: A művészeti intézményrendszer működéséről a 21. században *(Ébli Gábor: Hogyan alapítsunk múzeumot?)* . . . 107
Varga Mátyás: Jár a nap, mozognak az árnyékok *(Schmal Károly Határ című kiállításáról)* 110
Dolinszky Miklós: Zene, mi más? *(A Mimage együttes koncertjéről)* . 111

A REGULA ÖSVÉNYÉN

Varga Mátyás: Ki nevet? *(Szerzetesség és nevetés)* 115

NAPLÓ

Folyóiratunk támogatói:

Nemzeti Kulturális Alap

CIB BANK

Megjelenik negyedévenként · Kiadó: Pannonhalmi Főapátság · Felelős kiadó: Dr. Várszegi Asztrik főapát · Honlap: www.phszemle.hu · Levélcím: 9090 Pannonhalma, Vár 1. · E-mail: szemle@osb.hu · Előfizethető a szerkesztőség címén. Előfizetési díj egy évre 3000 Ft (40 USD) · Borító és tipográfiai terv: Schmal Károly · Szöveggondozás: Haraszti Judit · Műszaki szerkesztő: Hartai Krisztina · Szerkesztőségi titkár: Németh Flóra · Nyomdai munkálatok: mondAt Kft. · Vezető: Nagy László. Tel.: 06 30 449 332 · ISSN 1216-9188

Jean-Pierre Vernant

Peremvidékektől a szörnyalakig

Artemisz – csakúgy, mint Dionüszosz – egyike azon görög istenségeknek, akiket a görögök képzetvilágukban mint kívülről, idegenből jött isteneket messzire eltávolítanak a görög földtől. Ez a helyzet a tauriszi Artemisszel is, akinek fogadalmi szobráról – amelyet Oresztész hozott haza a szkítáktól – mind Athén, mind Spárta úgy tudta, hogy az ő birtokában van. A tauriszi Artemisz idegen, barbár, vad és vérszomjas istennőként egy olyan néphez tartozik, amely éppen ellentéte Görögországnak. A szkítiai tauroszok nem ismerik a vendégbarátság törvényeit; az idegeneket – s különösen a görögöket – foglyul ejtik és lemészárolják az istennő oltárán. Ők testesítik meg az *axenon*t, az *amikton*t, azt, ami nem fogad szívesen, ők testesítik meg a másikkal való keveredés elutasítását.[1] De vajon milyen szerepet játszik ez a barbár, emberi vérre – görög vérre – szomjazó Artemisz, amikor a hellének által befogadva, beépülve kultuszukba a civilizált ember istenségévé válik, azaz annak az embernek lesz az istennője, aki – ellentétben a barbárral és a vaddal – helyet biztosít annak is, ami nem ő, ami *xenosz*? Attól a pillanattól kezdve, hogy az idegen Artemisz göröggé válik, mássága elbizonytalanodik: szerepe az ellentétébe fordul. Többé nem azt jelenti, amit Szkítiában, hogy ami vad, az nem elegyedhet a civilizációval, hanem arról a kultúrához szorosan hozzátartozó képességről árulkodik, hogy integrálni tudja azt, ami tőle idegen, s képes magába fogadni a mást anélkül, hogy ő maga elvadulna.

A fordítás a következő kiadás alapján készült: Vernant, Jean-Pierre: *La mort dans les yeux: figure de l'Autre en Grèce ancienne.* Paris, Fayard/Pluriel 2010. 25–30.

1 Vö. Euripidész: *Iphigeneia Tauriszban* 402. és 1388.

A Más mint az Azonos alkotórésze, mint az önmagunkkal való azonosság feltétele. – Ez a magyarázata annak, hogy a peremvidékek istennője azokban a szentélyekben, ahol a fiatalok az ő segítségével lépik át a serdülőkor küszöbét, ahol ő vezeti őket a peremről a középpontba, a másságtól a hasonlóság felé, egyszerre csak várossegítőként, a polisz alapító istennőjeként jelenik meg – istennőként, aki mindazok számára, akik kezdetben mások, ellentétesek vagy akár ellenségesek voltak, közös életet teremt egy önmagával identikus közösség keretein belül. Az ezzel kapcsolatos példák a tündariszi Artemisztől a patraszi Triclariáig és a spártai Orthiáig számosak és egyértelműek.[2]

Csak néhány szót az utóbbiról. Orthia a görögök számára a barbár Artemisz, a szkíta. Az ő gondjára van bízva az ifjak beavatási szertartása egészen a legutolsó lépésig. De mit is mond a legenda Orthia szentélyének alapításáról?[3] Az archaikus Spártát alkotó különböző népcsoportok, a négy *óba* – azok a törzsek, amelyek egyenként a maguk települését lakták, s a kezdet kezdetén idegenek voltak egymás számára – az ő szentélye körül gyűltek össze, hogy innen vonuljanak az első áldozatbemutatásra. A dolog rossz véget ért, az áldozati szertartás közben a csoportok szóváltásba keveredtek egymással, leméészárolták egymást, s ugyanúgy a jövendő, de még egy közösséggé nem egyesült polgárok vére hullott az istennő oltárára, ahogyan később a beavatási rítusoknak magukat alávető ifjak vére öntözi majd a korbácspróba során. A kultusz megalapítása a maga szabályozott eljárásrendjével nemcsak azt teszi lehetővé minden új esztendőben, hogy ifjak egy új osztálya hasonuljon a felnőttekhez, hanem ugyanezzel a gesztussal a különféle, eddig ellenséges elemek harmonikus integrációját is megvalósítja, s lehetővé teszi, hogy egységes és homogén egésszé oldódjon valamennyi résztvevő, akik ettől kezdve egymáshoz képest úgy határozzák meg magukat, mint *iszoi* és *homoioi*, egyenlők s egymáshoz hasonlók. Sajátjává téve ezt az idegen Artemiszt, az alteritás hordozóját, a görög polisz az ő közvetítésével a Másból kiindulva, a Más közvetítésével teremti meg azt, ami Azonos.

Miután madártávlatból rátekintettünk a görögség távoli világára, fogalmazzuk meg újra a kérdést: miért Artemisz? Természetesen azért, hogy ha meg nem értjük is, legalább kísérletet tegyünk rá. Hogy megértsük ezeket a „másokat", az ókori görögöket, s megértsük önmagunkat is. Nem mintha a görögök mintát jelentenének, s eljárásukat – bármily vonzó lenne is ez, hiszen sok tekintetben aktuális problémáról van szó – egyszerűen transzponálni lehetne a mi világunkba. Inkább azért, mert a

2 A tündariszi Artemiszről lásd: Frontisi-Ducroux, Françoise: „Artémis bucolique", *Revue de l'histoire des religions,* I, 1981. 46. skk. „L'homme, le cerf et le berger: Chemins grecs de la civilité", *Le Temps de la Réflexion,* IV, 1983. 58. skk. A patraszi Artemisz Triclariáról lásd Vernant: *Annuaire du Collège de France,* 1982–1983. 445–449.

3 Pauszaniasz III. 16. 9–11.

távolság világosabban megmutatja, hogy ha minden emberi csoport, minden társadalom és minden kultúra úgy gondol is önmagára, mint *a* civilizációra, amelynek identitását fenn kell tartani, s folyamatosságát biztosítani kell a kívülről érkező betörésekkel s a belülről feszítő késztetésekkel szemben, minden társadalom szembetalálkozik a másság problémájával is annak sokféle alakjában: kezdve a haláltól, az abszolút Mástól, mindazon változásokon át, amelyek az önmaguk számára helyet követelő nemzedékek cserélődésével jelentkeznek folyamatosan a társadalom testében, az „idegennel" való kikerülhetetlen kapcsolatfelvételig és érintkezésig, amely nélkül egyetlen társadalom sem létezhet. Márpedig a görögök vallásukban kifejezésre juttatták ezt a problémát, annak valamennyi mélységében, ideértve a filozófiai dimenziót is, amelyet Platón fog majd kidolgozni: az Azonos csak a Mással, a mások sokaságával relációban gondolható el és definiálható. Ha az Azonos önmagába zárul, nem lehetséges a gondolkodás. Hozzá kell tenni: nem lehetséges civilizáció sem. Amikor a peremvidékek istennőjéből integratív erőt és asszimilatív hatalmat teremtenek, mint ahogyan a görög pantheonban a Más alakját megtestesítő Dionüszoszt is – a zsúfolásig telt színházzal – a társadalmi berendezkedés középpontjába helyezik, a görögök alapos leckét adnak nekünk.[4] Nem arra invitálnak, hogy politeisták legyünk, hogy Artemiszben vagy Dionüszoszban higgyünk, hanem arra, hogy a civilizáció eszményében megfelelő helyet biztosítsunk egy olyan szellemi attitűdnek, amelynek nemcsak erkölcsi és politikai értéke van, hanem a szó valódi értelmében intellektuális értéke is, s amelyet toleranciának hívunk.

*

S most pedig: miért a Gorgó? Mert a történész, s különösen a vallástörténész számára az alteritás problémája az antik görögség esetében nem korlátozódhat arra, hogy a görögök milyen képet alkottak maguknak másokról, mindazokról, akiket, hogy elgondolhatóvá tegyék, különböző jogcímeken az *eltérő* kategóriájába soroltak, s akiknek az ábrázolásai mindig torznak tűnnek, akár a barbárról, akár a rabszolgáról, az idegenről, az ifjúról vagy a nőről van szó, mert mindig ugyanazon mintára, a felnőtt férfi polgárra vonatkoztatva konstruálták meg őket. A kutatásnak arra is ki kell terjednie, amit *extrém másságnak* nevezhetünk, s meg kell kérdeznünk, hogy az ókoriak a maguk vallási univerzumában miként próbáltak meg alakot adni az abszolút más e tapasztalatának, nemcsak a helléntől különböző emberi lény tapasztalatának, hanem annak is, ami az emberi létezéshez viszonyítva radikális differenciaként manifesztálódik: másik ember helyett más, mint az ember.

4 Vö. Vernant: „Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide". *L'Homme,* 93. január–március, 1985, xxv (1), 31–58.

Úgy véljük, ez volt az értelme és a szerepe annak az idegen, szentséges Hatalomnak, amely maszkon keresztül fejti ki hatását, amelynek nem lehet más alakja, mint a maszk, s amely teljes egészében maszkként jelenik meg: a Gorgónak.

Bizonyos vonások alapján rokon Artemisszel:[5] Artemisz Orthia spártai szentélyében az istennőnek ajánlott fogadalmi maszkok között (ilyeneket kellett viselniük az ifjaknak az *agógé* alatt, hogy mimetikus táncot járjanak) sok van, amely Gorgó szörnyszerű és borzalmat keltő arcát ábrázolja.

De az az alteritás, amelynek Artemisz védelme alatt az ifjúság – fiúk és leányok – jó hasznát veszi, teljes egészében valamiféle horizontális síkon helyezkedik el, akár időről beszélünk, akár térről. Mert ez nyomja rá bélyegét az emberi élet első pillanatára, kijelölve az állomásokat s az átjárókat egészen addig, amíg a férfi és a nő egészen önmagává nem válik. Az ő uralma alatt állnak a határok a polisz terében, ő uralkodik a műveletlen földeken, távol a várostól és a civilizált élettől, a vadon peremvidékein. E vadon gondját azonban, amelyen osztozni látszik a Gorgóval, Artemisz más módon viseli: csak azért teszi láthatóvá, s csak azért jelöli meg, hogy még messzebbre taszítsa a peremvidékeken.

Miközben a fiatalokat, amikor még mások, megtanítja az alteritás különböző formáinak megtapasztalására a határokon, Artemisz gondoskodik róla, hogy hibátlanul kijárják az iskoláját annak, amihez, ha eljön a napja, nekik is hasonulniuk kell. A peremről, amelynek ő az úrnője, a centrumba való visszatérést készíti elő. A gyermekek táplálásának, amelynek művét a vadon határain végzi, csupán az a célja, hogy helyesen integrálódjanak a polgári térbe.

Az az alteritás, amelyet a Gorgó testesít meg, egészen más. Miként Dionüszosz, ez is vertikális tengely mentén fejti ki hatását. Nem a létezés első pillanataihoz, s nem is a civilizált világ horizontjának távoli vidékeihez van köze, hanem ahhoz, ami minden pillanatban, s bármely helyen megfosztja az embert az életétől s önmagától, akár azért – a Gorgóval –, hogy a mélybe, a zűrzavarba, a káosz borzalmába taszítsa, akár pedig azért – Dionüszosszal és híveivel –, hogy a magasba emelve az isteniben és az aranykor újra fellelt boldogságában oldja fel.[6]

(Schmal Dániel fordítása)

5 Egyik is, másik is rokonságban áll a *Potnia thérón*nal, ezzel a nagy női istenséggel, a vadállatok és a vadon úrnőjével, aki megelőzte őket a krétai-mükénéi világban, s akinek az örökségét mindkettő továbbviszi a maga módján, miközben mélyen át is alakítja a poliszvallás keretein belül.

6 Vö. Frontisi-Ducroux – Vernant: „Figures de masque en Grèce ancienne". *Journal de Psychologie*, n. 1–2, 1983. január–június, 68.

Balázs Gábor

Harag és szerénység

Szélsőségek Maimonidész etikai tanításában

Az etika helye Maimonidész filozófiájában

*A tévelygők útmutatójá*nak[1] első fejezeteit olvasva könnyen az az érzésünk támadhat, hogy Maimonidész filozófiai gondolkodásában az etikának legfeljebb kiegészítő szerep juthat. Az *Útmutató* első részének második fejezetében Maimonidész többek között az első emberpár bűnbeesésének történetét tárgyalja. A bibliai szöveg, amelynek magyarázatát szükségesnek érzi, a következő:

És megparancsolta Isten az Embernek szólván: A kert minden fájáról egyél! A jó és rossz tudásának fájáról ne egyél! (Genezis 2:16-17)[2]

Első olvasásra világos a szöveg felvetette probléma: amennyiben az Ember nem rendelkezett a jó és rossz megkülönböztetésének képességével, mielőtt evett volna a gyümölcsből, akkor honnan kellett volna tudnia, hogy rossz engedetlenséget tanúsítani az isteni paranccsal szemben? Ha pedig nem értette (és *per definitionem* nem is érthette), hogy rosszat cselekszik, akkor úgy tűnik, hogy Isten igazságtalanul büntette meg. Azt a feltételezést azonban, hogy Isten igazságtalanságot követne el, Maimonidész – mint a zsidó–keresztény hagyomány számos más bölcselője – *ab ovo* elutasítja, és siet leszögezni:

1 Maimonidész, Mózes: *More hánevukhim* (A tévelygők útmutatója), arabból héberre fordította és szerkesztette: Michael Schwartz, Tel Aviv, 2002, 33–34. (A továbbiakban: *Útmutató*.) A műnek létezik ugyan magyar nyelvű kiadása (Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Logos Kiadó, Budapest, 1997), ám a reprintben megjelent fordítás nyelvezete a mai olvasó számára nehezen érthető, ezért a héber kritikai kiadás oldalszámait fogom idézni, amely a fordítás alapjául szolgált számomra.

2 Minden héber szöveget, így a szentírási részleteket is, saját fordításomban közlök.

Nem lehetséges parancsot adni az állatoknak és annak, aki nem rendelkezik értelemmel. Az [ember az] *értelem segítségével tesz különbséget igaz és hamis*[3] *között, és ez, azaz az értelem teljes és hibátlan volt benne.*[4] *Ezzel szemben a rossz és a jó az elfogadott és nem a szükségszerűen racionális igazságok közé tartoznak. Hiszen nem azt mondjuk, hogy „az égbolt gömb alakú – jó", és „a Föld lapos – rossz", hanem azt, hogy „igaz" és „hamis".* […] *Az ember pedig az értelmével ismeri meg az igaz és hamis dolgokat, valamint mind az értelemmel felfogható dolgokat. Amikor* [az Első Ember] *tökéletes és hibátlan állapotában volt* […] *egyáltalán nem rendelkezett az elfogadott igazságok megítélésének képességével. Még az elfogadott igazságok közül azt sem értette, amely a szem számára a legnyilvánvalóbban elítélendő, azaz a mezítelenséget.* […] *Amikor fellázadt és elhajlott képzeletbeli vágyai és testi érzékei felé, ahogy mondva van: „mert a fa jó ételnek és a szem számára kívánatos" (Genezis 3:5), az lett a büntetése, hogy elvesztette a tiszta értelmi ítélet képességét.* […] *és elmerült a dolgok jó és rossz mivoltának megítélésében.* […] *A szükségszerű szempontjából azonban a jó és a rossz fogalmai irrelevánsak, csak igaz vagy hamis létezik.*[5]

Jó és rossz ismerete tehát az Ember bukása utáni helyzet sajátja, az episztemológiai lesüllyedés állapota. Amíg az ember valóban az isteni „képmás"-hoz[6] volt hasonlatos, amit Maimonidész a racionalitással azonosított, addig színtiszta racionális ítéleteket alkotott, a szükségszerűen igaz és hamis fogalmait ismerte absztrakt racionális ismerettel. Az erkölcsi érzék – a többi, a testi létezéshez köthető érzékkel együtt – csak a bukás után vált az ember sajátjává, és mivel ez a tisztán racionális ítéletalkotás végét jelentette, az erkölcsi tudás nem képezte az eredeti állapot részét.

Míg az *Útmutató* elején Maimonidész csak metaforikus nyelven fejtette ki az ismeretelméleti hierarchiáról vallott nézeteit, a későbbi fejezetekben erre több helyen részletesen is kitért, leírva az emberi tökéletesség elérésére vonatkozó tételeit:

3 A Maimonidész által használt arab kifejezés teremtette fordítási problémáról lásd: *Útmutató* 33., 18. j.

4 Maimonidész korai logikai munkájában (Maimonidész, Mózes: *Milot háhigájon*, Jeruzsálem, 1965, 8. fejezet) különbséget tesz – többek között – a tisztán racionális, szükségszerű és bizonyíték nélkül belátható igazságok (pl. az egész dolog nagyobb, mint annak egy része) és az elfogadott, konvención alapuló igazságok (pl. a jó cselekedeteket jóval kell viszonozni) között. (Valójában a *Milot háhigájon* című munkát nem biztos, hogy Maimonidész írta, noha egészen az utóbbi évekig ez volt az elfogadott vélekedés. Lásd: Davidson, Herbert A.: „The Authenticity of Works Attributed to Maimonides", in Fleischer, Ezra et al: (szerk): *Meah Shearim*, Jeruzsálem, 2001, 111–133.

5 *Útmutató* 3:2, 33–34. Az Ember bűnbeesése történetének maimonidészi értelmezéséhez lásd: Berman, Lawrence V.: „Maimonides on the Fall of Man", *AJS Review* 5, 1980, 1–15., Harvey, Warren Z.: „Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil", *Binah* 2, 1989, 131–146.

6 Az isteni képmás fogalmának jelentésével Maimonidész az *Útmutató* első fejezetében foglalkozik (29–31.) A fejezet értelmezéséhez lásd: Harvey, Warren Z.: „Kécád lehátchil lilmod et moré hánevukhim 1:1?", *Dáát* 21, 1987, 5–23.

[Az ember] *végső tökéletessége a megvalósult* [in actu] *racionalitásban van, azaz az aktuálissá tett intellektusban, amely magába foglalja az ember által megszerezhető összes olyan ismeretet, amely összhangban van a végső tökéletességgel. Világos, hogy ez a beteljesült emberi tökéletesség nem a cselekedetekben és nem az erkölcsi erényekben van, hanem kizárólag azokban a kontempláció által megszerzett helyes gondolatokban, amelyeket a bizonyítás szükségszerűvé tett* […] *Miután az első teljességet* [ti. a testit – B. G.] *sikerült megszerezni, lehetővé válik a kétségtelenül nemesebb végső teljesség megszerzése, amely az egyedüli oka a* [lélek] *végső megmaradás*[á]*nak. Az is világos, hogy ez a nemes és végső tökéletesség csak az első teljesség megszerzése után lehetséges.*[7]

Az *Útmutató* utolsó fejezetében Maimonidész összegezte az ember által elérhető tökéletesség négy fajtáját, és meghatározta ezek egymáshoz való viszonyát, valamint azt, hogy az embernek mint értelmes lénynek, melyik tökéletesség elérésére kell leginkább törekednie. A tökéletességek közül a legalacsonyabb szintű a tulajdoné, hiszen bármily nagy legyen is a vagyona, vagy a politikai hatalma egy individuumnak, ezek a tényezők mindig csak akcidenciális kapcsolatban fognak állni a szubsztanciájával, és még élete során elveszítheti megszerzett tulajdonát, az pedig bizonyos, hogy a testi halálát követően ezeknek semmi hasznát nem látja. A megszerezhető tökéletességek második fajtája a testi tökéletesség, amelynek ugyan erősebb a kapcsolata a szubsztanciával, hiszen az egyén fizikuma saját magának a része, de ugyanakkor ez is egy ideiglenes és véletlenszerű kapcsolat, amely a halál bekövetkeztével ugyanúgy elvész, mint az első tökéletesség.

Írásom témája szempontjából különleges érdeklődésre a harmadik és a negyedik tökéletesség leírása és egymáshoz való viszonya tarthat számot.

A harmadik fajta [tökéletesség] *az erkölcsi tulajdonságok tökéletessége, az individuum szubsztanciája szempontjából nagyobb tökéletesség a második fajtánál. Ez ezt jelenti, hogy az adott individuum erényei elérik a fejlettség legmagasabb fokát. A Tóra parancsolatainak többsége e tökéletesség elérését szolgálja. A tökéletességnek ez a fajtája csak egy eszköz valami más eléréséhez, de nem önmagában való cél, hiszen az etika csak az ember és embertársa közti kapcsolatokra szorítkozik. Az erények tökéletessége mintegy előkészítés ahhoz, hogy embertársának hasznára legyen, így csak egy másik ember részére való eszköz. Ha azonban feltesszük, hogy olyan helyre jut, ahol semmilyen kapcsolata nincs más emberekkel, akkor erényeinek értéke felfüggesztésre és szüneteltetésre kerül, nincs rájuk szükség és semmilyen tökéletességhez nem viszik el az őket birtokló individuumot. Az individuumnak csak*

7 *Útmutató* 3:27 E fejezet jobb megértéséhez lásd: Harvey, Warren Z.: „Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics", in Robinson, Ira et al. (szerk.): *The Thought of Moses Maimonides,*Lewinston: N.Y.,1990, 1–15. (A kötet jelölése a továbbiakban: Robinson, *The Thought*.) Finkenstein, Amos: Tádmit vetodáá bájáhádut uviszvivátá hátárbutit, Tel Aviv, 1901, 11–119, 128–135.

embertársa szempontjából és annak a számára hajtott haszon miatt van szüksége az erkölcsi erényekre.[8]

Az erkölcsi erények megszerzésére való törekvés Maimonidész szerint jellegzetes evilági, társadalmi tevékenység, amely az egyén lelke tökéletessé tételének szempontjából szükséges, de nem elégséges feltételnek számít. Ha azt vizsgáljuk, hogy mi az érdeke az individuumnak nem társadalmi kapcsolata és politikai státusza szempontjából, hanem saját szellemének, lelkének a testi halál utáni megmaradása (ha úgy tetszik: üdvözülése) szempontjából,[9] akkor azt látjuk, Maimonidész szerint nem az etika területére kell összpontosítania az energiáit, hiszen az etikai erények megszerzése elsősorban az evilági létezés szempontjából fontos. Maimonidész nem az erkölcsi erények és ez erkölcsi élet fontosságát kívánta megkérdőjelezni, és természetesen semmiképpen nem az erkölcsi rossz tulajdonságokat akarta felértékelni, hanem az individuum abszolút tökéletesedésének szempontjából relativizálta a társadalmi tényező fontosságát. Amíg az ember a társadalomban él, természetesen törekednie kell az erkölcsi tökéletesedésre, de ugyanakkor nem szabad elfelejtenie, hogy az erkölcsi tökéletesség megszerzésével még nem tett eleget az emberi mivolta által szabott téloszának.

A negyedik, legmagasabb szintű teljesség az értelmi erények megszerzése, azaz a metafizikai igazságokat tanító tudás megszerzése. Ez az emberi létezés végső célja, és ez adja meg az embernek a teljességet. Ez, és semmi más. Ez adja meg az embernek az öröklétet. Ettől ember az ember.[10]

Az emberi létezés végső célja az intellektuális tökéletesség megszerzése, az absztrakt metafizikai és teológiai igazságok racionális szükségszerűségének értő és elemző belátása, és a lélek megmaradása csak ezen keresztül érhető el. A testi létet követő tisztán szellemi létezés – a minden anyagi létezéstől mentes, tisztán szellemi – Isten „képmására" teremtett ember számára az egyetlen igazán jelentős cél, ezért minden más csak ennek előkészítése, e cél szolgálatának eszköze lehet az értékek hierarchiájában. Mindezek a források azt sugallják, hogy helyes az a széles körben elterjedt nézet, miszerint Maimonidész értékrendszerében az etika kiemelt helyet foglal ugyan el, de nem a legfontosabbat.

8 *Útmutató* 3:54, 673.

9 A lélek megmaradásáról és Maimonidész e kérdésben vallott nézeteiről lásd: Schwartz, Dov: „Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study", in Nettler, R. 673. o.n: N.Y.,1990, 1-L. (szerk): *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxembourg and Oxford 1995, 185–197.

10 *Útmutató* 3:54, 673. Erről részletesebben lásd: Kreisel, Howard: „Intellectual Perfection and the Role of the Law in the Philosophy of Maimonides", in Neusner, Jacob et al. (szerk.): *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Atlanta, Georgia, 1989, 25–46.

Ugyan e helyütt nem tudom részletesebben tárgyalni az emberi tökéletesség kérdését Maimonidész filozófiájában, hiszen jelen írásom tárgya nem a maimonidészi etika ellentmondásainak elemzése és azok feloldásának megkísérlése, azonban még e rövid bevezetésben sem lehet említés nélkül hagyni, hogy az idézett és meglehetősen egyértelmű források mellett számos, a fenti következtetésnek ellentmondani látszó textust is találunk Maimonidész írásaiban, különösen *A tévelygők útmutatójá*ban. A könyv utolsó fejezetének tartalmi részét[11] – tehát ugyanazt a fejezetet, amelyben Maimonidész elköteleződni látszott a *vita contemplativa* ideálja mellett – például a következő sorok zárják:

*Jeremiás azt mondta az említett négy tökéletességről: „Így szólt az Örökkévaló: Ne dicsérje magát bölcsessége miatt a bölcs, ne dicsérje magát ereje miatt az erős, ne dicsérje magát gazdagsága miatt a gazdag, hanem azzal dicsérje magát, aki magát dicséri, hogy megértett és ismer Engem, az Örökkévalót, aki kegyelmességet (*cheszed*), ítélkező igazságosságot (*mispát*) és érdemek szerinti igazságosságot (*cádáká*) teszek a földön." (Jeremiás 9:22-23)*[12] *Áldott emlékű bölcseink ebből a versből ugyanazt értették, mint amit mi korábban már határozottan állítottunk, és amit elmagyaráztam neked e fejezetben, azaz azt, hogy a bölcsesség jelzők nélkül használva magát a célt, azaz Isten ismeretét jelenti, valamint azt, hogy noha az ember által megszerezhető tulajdonokat szokták a tökéletességnek vélni – az valójában nem tökéletesség. Hasonlóképpen: a Tóra minden cselekedete, azaz az Örökkévaló szolgálatának gyakorlata, valamint az erkölcsi előírások, amelyek emberek egymás közötti ügyeiben hasznosak – mindezek nem részesülnek a végső tökéletességben, és értékük nem ér fel vele, hanem csak ennek előkészítései* […].

Mivel azonban e versben csodálatos dolgok[13] *vannak, és megemlítettük bölcseink véleményét erről, most tegyük ennek tartalmát világossá.*

11 Az utolsó sorokban Maimonidész formálisan is búcsút mond tanítványának, a könyv „címzettjének".

12 Némiképpen szokatlan módon a bibliai szöveget is saját értelmező fordításomban közlöm, hiszen az idézet célja az *Útmutató*ban, hogy Maimonidész mondanivalójának *prooftext*jéül szolgáljon, és e cél magyarul csak az értelmező fordítással érhető el. E szavak, és különösképpen az igazságosság fogalmának részletesebb magyarázatát egy másik írásomban már kifejtettem, lásd: Balázs Gábor: „Igazságosság és egyenlőség Maimonidész filozófiájában", in Laczkó Sándor – Dékány András (szerk): *Filozófiai lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság*, Szeged, 2009, 251–265. Jelen írásom érthetővé tétele szempontjából csak annyit szükséges elismételni a korábban elmondottakból, hogy az isteni kegyelem valószínűleg azonos magával a teremtés művével, amely értelemszerűen független volt a teremtmények érdemeitől. Az isteni igazságosság két fogalma pedig a teremtésben megnyilvánuló, az isteni bölcsesség szerinti törvényszerűségeket jelenti. Az igazságosság tehát a valóság, a világ, mely működik a maga szükségszerű rendje szerint, nem pedig valami kívülről a világ rendjébe beavatkozó (újra)elosztó, isteni – jutalmazó vagy büntető – tevékenység.

13 E kifejezés magyarázatához lásd Nuriél, Avraham: „Hásimus bámilá 'grib' bámoré hanevukhim", in idem: *Gáluj veszámuj báfiloszofijá sel jámé hábénájim*, Jeruzsálem, 2000, 158–164.

Ebben a bibliai versben világossá teszi, hogy a legmagasabb tökéletesség nem elégszik meg Isten ismeretével, hiszen ha a próféta ezt akarta volna mondani, akkor a vers így szólna: „azzal dicsérje magát, aki magát dicséri, hogy megértett és ismer engem", és itt véget is érne […] *Azonban ehelyett azt mondja, hogy dicsérje magát megértésemben, attribútumaim ismeretében, és ez utóbbiban az isteni cselekedetekre gondol, miképpen ezt korábban megmagyaráztuk.* […] *A cél, amelyet a bibliai vers kijelöl, hogy az a tökéletesség az ember számára, amellyel valóban dicsérheti magát, az az, ha eljutott Isten ismeretéhez, a képességeinek megfelelően, és tudja, hogy miképpen viseli gondját a teremtményeinek azáltal, hogy létrehozta és vezeti őket. Mindezek megértése után az ember törekedjen viselkedésében a kegyelmesség, az ítélkező igazságosság és az érdemek szerinti igazságosság gyakorlására az isteni cselekedetekhez való hasonulás jegyében, miként e könyv korábbi fejezeteiben ezt már elmagyaráztuk.*[14]

Az utolsó sorok azt sugallják tehát, hogy az elmélkedés, az istenismeret és az absztrakt igazságok elméleti tudása mégsem önmagukban, hanem csak a gyakorlati cselekedetekkel együtt jelentik az emberi tökéletességet. Mivel a korábban idézett szövegek, és ennek a szövegnek az első része is e következtetésnek ellentmondani látszik, Maimonidész ezzel (is) meglehetős zavart okozott tanítványai és kutatói számára. Az egyik legradikálisabb értelmezést Shlomo Pines javasolta. Szerinte, mivel Maimonidész ezoterikus üzenete az Istenre vonatkozó metafizikai tudás megszerzése lehetőségének a tagadása, ezért a valódi tökéletességet – a titkos tanítás szerint – az erkölcsi és politikai tevékenység jelenti az ember számára.[15] Mint David Shatz joggal megjegyezte, az az olvasat, amely feltételezi, hogy Maimonidész éppen az ellenkezőjét gondolja annak, amit explicit módon leír, talán kissé túlzottan ezoterikus. Inkább azt ésszerű feltételezni, hogy Maimonidész megkülönbözteti az erkölcsi fejlődés két fázisát. Az első, a propadeutikus fázisban az ember cselekedetein keresztül arra neveli magát, hogy jelleme alkalmassá váljék a kontemplatív életre, majd az ember számára lehetséges legmagasabb szintű metafizikai tudás megszerzése után bekövetkezik az erkölcsi fejlődés konkluzív szakasza. A metafizikai tudással rendelkező filozófus-vezető nem szűnik meg az emberi társadalomban élni, és mivel a tudás megszerzésén keresztül hasonlatossá vált istenhez – teljesítve az *imitatio Dei* parancsolatát –, ezért most a metafizikai tudásából következően képes a világ gyakorlati dolgaiban is az isteni gondviselés végtelen bölcsességének sugallatára cselekedni.[16]

14 *Útmutató* 3:54, 674–675. E rész értelmezéséhez lásd: Kreisel, Howard: „*Imitatio Dei* in Maimonides' *Guide of the Perplexed*", *AJS Review* 19, 1994, 169–211.

15 Pines, Shlomo: „The Limitation of Human Knowledge, According to Al Farabi, Ibn-Bajja and Maimonides", in Twersky, Isidore (szerk.): *Studies in Medieval History and Literature*, Cambridge Mass., 1979, 100.

16 Shatz, David: „Maimonides' Moral Theory", in Seeskin, Kenneth (szerk.): *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005. 186–188. (A továbbiakban: Shatz)

Maimonidész etikájának általános tendenciája

A széles körben elfogadott vélekedés szerint[17] Maimonidész etikájának általános tendenciája követi Arisztotelész tanítását,[18] miszerint az erkölcsi erényt a szélsőséges tulajdonságok közötti középút interiorizálása jelenti.[19] Ennek az etikai eszménynek egyik fontos és tömör kifejtését Maimonidész jogi kódexében, a *Misné Tórá*ban találjuk meg[20]:

A minden [kiemelés tőlem – B.G.] *jellemvonással kapcsolatban fellelhető két szélsőség nem a helyes út, nem helyes, hogy az ember ezen járjon, és erre nevelje magát. És ha valaki úgy találja, hogy természetéből fakadóan hajlamos az egyik szélsőségre, vagy már nevelés útján elsajátította és gyakorolta azt, akkor térítse vissza magát a helyes útra, és a jók útján, azaz a középúton járjon.*

A helyes út az emberben meglévő szélsőséges jellemvonások közötti középút, ez az a jellemvonás, amely egyforma távolságra van mindkét szélsőségtől, és egyikhez sincs közelebb a másiknál. […]

Az olyan embert, akinek a jellemvonásai egyeznek a kiegyensúlyozott középúttal, bölcsnek nevezik.[21]

Az eddig idézett szövegekkel összhangban, az első fejezet végén Maimonidész vallási szempontból a lehető legpozitívabb leírást adja a középút követésének etikai ideáljáról:

Azt a parancsolatot kaptuk, hogy a középúton járjunk, ezek a jó és egyenes utak, ahogy írva van: „járj az Õ útjain" (Deutoronomium 28:9) […], *ez a középút, ezt az utat nevezik az Örökkévaló útjának, és erre tanította Ábrahám a fiait.*[22]

17 Lásd például a kérdés összetett elemzését. Davidson, Herbert A.: „The Middle Way in Maimonides' Ethics", *PAAJR* 54, 1987, 31–72. (A továbbiakban: Davidson)

18 Maimonidészra Arisztotelész elsősorban Al-Farabi interpretációjában hatott, erről lásd: Davidson, 59.

19 Az arisztotelészi közép tanításának léteznek olyan interpretációi, amelyek a korábban elfogadottnál jóval összetettebbnek tartják Arisztotelész e tanítását, lásd pl. Urmson, J. O.: „Aristotle's Doctrine of the Mean", *American Philosophical Quarterly* 10, 1973, 223–230. Maimonidész azonban nem ezt a modern, hanem a klasszikus értelmezést követte. Maimonidész és Arisztotelész középút-felfogásának elemzéséhez lásd. Fox, Marvin: „The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides", in Stein, Siegfried – Loewe, Raphael (szerk.): *Studies in Jewish Religious and Intellectual History: Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, London, University of Alabama Press, 1979, 93–120.

20 Szintén részletes kifejtését találhatjuk a középutas etikának Maimonidész fiatalkorában írt Misná-kommentárjának egyik bevezetőjében. Magyarul: Maimonidész: *Értekezések*, Dobos Károly fordítása, Budapest, Logos Kiadó, 2011, 37–48.

21 Maimonidész, Mózes: *Misné Tórá, Hilkhot déot* (A jellemfejlesztés törvényei), 1:3-5. (A továbbiakban: HD)

22 HD 1:6-7.

Még mindig a középút eszményével teljes összhangban, a *Hilkhot déot* 2. fejezetében Maimonidész a test betegségeihez hasonlítja a lélek betegségeit. A fizikai betegségektől szenvedőkkel megesik, hogy összetévesztik az ízeket, vagy néha az egészséges ember számára utálatos étel után vágyakoznak, miközben utálkoznak az egészségesek számára kívánatos táplálék láttán. Ezzel analóg módon a beteg lelkűek néha a rossz jellemvonások után vágyakoznak, és undorodnak az erényektől. Maimonidész felteszi a kérdést: mit kell tenni a lélek betegségeinek meggyógyítása érdekében?

Menjenek el a bölcsekhez, ők a lélek orvosai, akik meg fogják gyógyítani jellemvonásaik betegségét megtanítva őket, hogyan térjenek vissza a jó útra. […]

Milyen legyen a gyógymód? A forrófejűeket arra tanítják, hogy ha megütik vagy szidalmazzák őket, egyáltalán meg se érezzék, és ezen az úton járjanak mindaddig, amíg a heveskedés ki nem vész belőlük […], *és vissza nem térnek a középútra, ami a jó út, és miután visszatértek rá, járjanak azon egész életükben. Ugyanígy járjon el az ember* minden [kiemelés tőlem – B.G.] *jellemvonásával kapcsolatban, ha az egyikben túlzásba esett, akkor tartsa magát a másik szélsőséghez hosszú időn keresztül, amíg csak vissza nem tér a jó útra, azaz az egyes jellemvonások közötti középútra.*[23]

Az erkölcsi középúttól, a mérsékelt tulajdonságok irányította magaviselettől csak akkor indokolt az eltérés, ha a szélsőséges viselkedésnek terapeutikus funkciója van, és erre utasítást kapunk a „lélek orvosától", azaz a bölcstől. Az ideális viselkedésformától való eltérést azonban csak az ahhoz való későbbi visszatérés szándéka indokolja, azaz az, hogy a gyógyulást követően képesek legyünk követni a középút diktátumát, és a továbbiakban jellemünkben állandósuljon a szélsőségektől mentes viselkedés eszménye, hiszen ez a mértékletesség jelenti az „Örökkévaló útjainak" követését.

A szélsőségek legitimizálása: a bölcs és a *chászid*[24]

A *Hilkhot déot* első fejezetének struktúrájában azonban található egy törés. Míg a fejezet elején (az 1. törvénytől az 5. törvény első mondatáig) és végén (6. és 7. törvény) a középút mibenlétének és

23 HD 2:1-2.

24 A héber *chászid* szó – a gyakori magyar átírás szerint haszid – pontosan lefordíthatatlan, a kontextus függvényében leggyakrabban jámbornak vagy ájtatosnak fordítható. A zsidó történelem során több egyént vagy csoportot neveztek *chászid*nak. A szó jelentése jelentősen különbözik az egyes korszakokban. A napjainkban haszidizmusnak nevezett mozgalomnak nem Maimonidész filozófiájához van köze, hanem a mozgalom – minden filozófiai műveltséget nélkülöző – 18. századi alapítójához, Jiszráél Báál Sém Tovhoz.

dicséretes voltának leírását találjuk, addig az 5. törvény 2. mondatától az 5. törvény végéig egy olyan szövegrészletet olvasunk, amely kérdést vet fel az addig és azután elmondottakkal kapcsolatban.

Aki önmagával szemben különösen szigorú, és eltávolodik egy kevéssé a középúttól, azt chászid*nak nevezik. Mi ennek az értelme? Aki eltávolodik a fennhéjázástól a másik végletig, az a legalázatosabb lesz, ez a* chászid*ság jellemvonása. Ha csak a középső értékig távolodik el [a szélsőségtől], akkor szerény lesz, és bölcsnek nevezik. Ez érvényes a többi tulajdonságra is. Az első chászidok eltérítették a két szélsőség irányába a jellemvonásaikat, néha az egyik, máskor pedig a másik irányba eltérve, és erre mondják: túllépnek a törvény betűjében előírtakon.*[25]

Röviddel azután tehát, hogy Maimonidész leszögezte: a helyes etikai magatartás a középút megtalálására való törekvés és a szélsőségektől való eltávolodás, ebben a szövegrészben egy, a korabeli zsidó hagyományban egyértelműen pozitív konnotációval bíró terminussal nevezi meg a bizonyos szélsőségek felé hajlókat. Természetesen nem minden szélsőség felé való elhajlás által lesz valaki méltó a *chászid* névre, hiszen a két szélsőség, amelytől az embernek tartózkodnia kell, nem egyenértékű, mint ez Maimonidész példájából is kiderül. (A fennhéjázó, gőgös embert nem nevezné *chászid*nak, de a kevésbé veszélyes szélsőség, a teljes alázatosság felé elhajló embert igen.) Maimonidész maga nem egyértelműsíti a bölcs és a *chászid* közti hierarchiát, nem lehet minden kétséget kizáró módon megállapítani, hogy melyik tulajdonságot tartja jobbnak, noha a fejezet nagy része egyértelműen a bölcs dicséretéről szól.[26] Ugyanakkor éppen az ad okot a gyanakvásra, hogy ebbe a csaknem egyértelmű szövegbe bekerül egy eltérő attitűd pozitív értékelését sugalló leírás. Maimonidészre nem jellemző, hogy véletlen ellentmondásokat hagyna műveiben, sőt, az egymással össze nem illő részek inkább a tudatos tervezést mutatják.[27] Szintén nem lehet véletlen, hogy Maimonidész a *chászid* jellemzését az első fejezetbe illesztette be, és nem a másodikba, ahol a szélsőséges viselkedésformát csak a lélek betegségeinek gyógymódjaként hajlandó legitimizálni. Ezzel szemben, az első fejezetben a *chászid* leírása és jellemzése (különösen a pozitív kicsengésű: „túllépnek a törvény betűjében

25 HD 1:5.

26 A kifejezések értelmezéséhez lásd az alábbi fogalmi analízist: Kasher, Hanna: „Chákhám, chászid vetov bámisnát háRámbám, ijun bájáchász bén muszágim lemunáchim, in *Maimonidean Studies* 4, New York, 2000, 81–106.

27 Az ellentétek szándékosságáról és rejtett értelméről Maimonidész maga is hosszan ír az *Útmutató* bevezetőjében (21–24.). Az ellentmondások egyik klasszikus értelmezése: Fox, Marvin: *Interpreting Maimonides*, Chicago – London, 1990, 67–90.

előírtakon" kifejezés[28]) alapján nehéz arra az értelmezésre hajlani, hogy a *chászid* is csak „lelki beteg" lenne, sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy Maimonidész elismeri, hogy a középút követése nem az egyetlen „üdvözítő út". A leírás és annak elhelyezése a fejezet struktúrájában azt sugallja, hogy a *chászid* önálló, a bölccsel együttes említésre méltó kategóriának tűnik.

A harag és az alázat helye Maimonidész etikájában[29]

Miután Maimonidész a *Hilkhot déot* 1. fejezetének 3. törvényében leszögezte, hogy a szélsőségek követése *minden* esetben rossz, majd az 5. törvényben elismerte, hogy a *chászid*ok részéről helyes cselekedet a törvény betűjének követelményén túllépve a szélsőségek felé hajlani, a *Hilkhot déot* 2. fejezetében, nem sokkal azután, hogy ismét megállapította: *minden* jellemvonás esetében a középút követése jelenti az erényt, a következő sorokat olvashatjuk:

Vannak olyan jellemvonások, amelyekkel kapcsolatban tilos az embernek a középúthoz tartania magát; ehelyett el kell távolodnia az egyik szélsőségtől egészen a másik szélsőségig. Ilyen a fennhéjázás. A helyes út nem az, hogy az ember egyszerűen szerény legyen, hanem egyenesen alázatossá kell válnia […]. *Bölcseink azt is mondták: „Aki fennhéjázik – az megtagadja Istenét."*[30] *Ahogy mondva van: „Fennhéjázóvá lesz a szíved és elfelejted az Örökkévalót, az Istenedet" (Deuteronomium 8:14).*

Ehhez hasonló a harag, amely nagyon rossz tulajdonság, és helyénvaló, hogy az ember egészen a másik végletig távolodjon el tőle, és arra nevelje magát, hogy egyáltalán ne haragudjon, még az olyan dolgokért sem, amelyekért indokolt lenne haragudni. És ha meg akarja ijeszteni gyermekeit vagy unokáit, vagy (amennyiben vezetőről van szó) a közösség tagjait, annak érdekében, hogy jó útra térítse őket, akkor is csak kifelé mutassa, hogy haragszik, azért, hogy megrémissze őket, de belülről maradjon kiegyensúlyozott, mint egy olyan ember, aki csak mutatja

28 A kifejezés jelentéséről Maimonidész írásaiban lásd: Eisen, Robert: „'Lifnim mi-shurat ha-din' in Maimonides' Mishneh Torah", *Jewish Quarterly Review* 89, 1999, 291–317. Eisen szerint Maimonidész az arisztoteliánus etika szellemében értelmezte újra a talmudi fogalmat, és ezt az eredetitől alaposan különböző új jelentéssel ruházta fel.

29 A harag és az alázat maimonidészi értelmezéséhez általánosságban lásd: Frank, Daniel H.: „Humility as Virtue: Maimonides Critique of Aristotle's Ethics", in Ormsby, E. L. (szerk.): *Maimonides and His Time*, Washington D. C., 1989, 39–99. Safran, Bezalel: „Maimonides on Pride and Anger", *Turim* I, 2007, 185–232.; *Turim* II, 2008, 137–169. (A továbbiakban: Safran, *Pride*)

30 A „Bölcseink mondták" terminust Maimonidész írásaiban általában egy a talmudi korból származó rabbinikus forrás idézése követi, de olyan forrást, mely a fennhéjázást azonosítaná az istentagadással, nem sikerült sem Maimonidész kommentátorainak, sem a szakirodalomnak fellelnie. Arról, hogy Maimonidész miként alakítja át a lehetséges forrásaként szolgáló rabbinikus idézetet lásd: Safran, *Pride* 194–196.

a haragot, de valójában nem haragszik. Bölcseink azt mondták:[31] *„Aki haragszik, olyan, mintha bálványt imádna." És azt is mondták:*[32] *„Aki haragszik: ha bölcs, bölcsessége eltávozik tőle, ha próféta – prófétai ereje eltávozik tőle, és a haragos ember élete nem élet." Ezért parancsolták meg a haragtól való eltávolodást, amíg az ember rá nem nevelődik, hogy meg se érezze a dühítő dolgokat – ez a jó út. Az igazak útja:*[33] *csak elszenvedik a megbántást, de nem bántanak. Ha hallják, hogy gyalázták őket, nem válaszolnak. Szeretetből cselekszenek, és örömmel viselik a szenvedést. Róluk mondja az Írás: „olyanok, mint a kelő nap az ő erejében" (Bírák 5:31).*[34]

Legalább két jellemvonás, a fennhéjázás és a harag, kivételt képez tehát a szabály alól, miszerint minden jellemvonásunkban a mérsékletességre és a középútra kell törekednünk, hiszen itt a törvény írja elő a szélsőséges viselkedést. Nehéz lenne vitatni, hogy Maimonidész szövegében ellentmondás van. Annak megértésében, hogy e két tulajdonság miért esik különleges elbírálás alá, segíthet egy, a szélsőséges alázatossággal részletesebben foglalkozó szöveg Maimonidész fiatalkori Misná-kommentárjából:

Láttam az erényekről szóló könyvekben,[35] *hogy megkérdeztek egy különösen jámbor embert, melyik volt életének legboldogabb napja. Azt felelte: „Hajón utaztam, mégpedig a legalacsonyabb osztályon, rongyokat viseltem. Gazdag emberek és kereskedők is utaztak a hajón. A helyemen feküdtem, amikor egyikük felkelt vizelni, majd meglátva nyomorúságos állapotomat, felém fordulva felfedte magát és levizelt. Meglepődtem, hogy ennyire eluralkodott rajta a fennhéjázás tulajdonsága, de tényleg nem bánkódtam tette miatt, és nem kavarta fel a nyugalmamat semmilyen indulat. Akkor nagy öröm töltött el, hogy ennek a fogyatékosnak a megvetése nem bosszantott fel, sőt ügyet se vetettem rá. Kétségtelen: ez az alázat azon pontja, mely a fennhéjázástól a legtávolabb esik."*[36]

A szöveg figyelmes olvasása során nehéz szabadulni attól a zavarba ejtő érzéstől, hogy bár a történet tartalma szerint valóban az alázatosság egy szélsőséges példáját mutatja, azonban mégis a gőg egész rendkívüli esetével van dolgunk a narrátor részéről, vagy legalábbis az elbeszélő hangneme az alázat fogalmának igen sajátos értelmezését sejteti. A névtelen jámbor nem

31 Babilóniai Talmud, Pszáchim 66b
32 Babilóniai Talmud, Pszáchim 113b
33 Maimonidész itt az eddig használt kategóriák (a bölcs és a *chászid*) mellé minden magyarázat nélkül egy harmadikat illeszt be, az igaz (*cádik*) embert, aki azonban sok hasonlóságot mutat a *chászid*dal.
34 HD 2:3
35 A történet eredetije valószínűleg egy szufi anekdota, lásd: Shatz, 176.
36 Maimonidész, Mózes: *Mászekhet Avot im pérus rábénu Mose ben Májmon*, fordította és szerkesztette: Yitzchak Shilat, Maale Adumim, 1994, 4:4. A történet és az alázatosság, illetve a szerénység értelmezéséhez a zsidó bölcseletben (és Maimonidész e szövegében) lásd: Statman, Daniel: „Ál kámá pitronot lápárádox háánává bimkorot jehudiim", *Iyyun* 44, 1995, 322–370.

marad érzéketlen a történtek iránt, hiszen több érzelmi hatásról is beszámol: meglepetés, öröm az indulat hiánya miatt, némi rezignált megvetés a „fogyatékos" iránt, és végül a büszkeséget (sőt: önelégültséget) idéző érzés: öröm az alázatosságban való jeleskedés okán. A szövegből úgy tűnik, hősünk alázata – amelyet Maimonidész elismerőleg idéz – semmiképpen nem ösztönös, vele született tulajdonság, hanem hosszú önnevelési folyamat eredménye. A gyakorlás következtében valóban jellemvonásává vált a beszélőnek, hiszen ez a spontán reakciója a történtekre, de ugyanakkor ez nem reflektálatlan, „természetes" tulajdonság számára, hanem tudatában van annak, hogy ha ő is olyan lenne, mint az emberek többsége, akkor másként reagálna. Szerencsére azonban – és ezt, némiképpen paradox módon, hősünk leplezetlen elégedettséggel saját maga is megállapítja – ő a jellem kiváló bajnoka, aki rettentő alázatos.

Az összehasonlítás kedvéért érdemes e ponton felidézni Arisztotelész helyes önértékelésről írott sorait:

A nagyzoló ember rendszerint olyan ékes tulajdonságokkal hivalkodik, amelyek nincsenek meg benne, vagy legalábbis nagyobbaknak tünteti fel őket, mint amilyenek valójában; a gúnyosan szerénykedő ember viszont még azokat is eltagadja, amelyek megvannak benne, vagy legalábbis kisebbíteni igyekszik őket; aki e kettő közt a középen van, az – megmaradva a maga mivoltában – életében és beszédében mindig az igazságot vallja; ami megvan benne, azt elismeri, de sem nem nagyítja, sem nem kisebbíti. [37]

Noha első olvasásra az a benyomás alakulhat ki bennünk, hogy a Maimonidész által idézett történet szereplője inkább a gúnyosan szerénykedő arisztotelészi kategóriájába tartozik, azonban a figyelmes elemzés inkább azt mutatja, hogy helyes önértékeléssel rendelkezik. Tisztában van a tömegember és saját maga közti különbséggel, pontosan ismeri saját erényeit és kiválóságát, és erre büszke is. A nyilvánosan tanúsított magatartása kétségtelenül alázatot mutat, de szó sincs róla, hogy közben eltagadni vagy kisebbíteni próbálná saját értékét. Viselkedése jobb megértéséhez talán éppen Arisztotelész segít hozzá:

Eszerint a nemes becsvágy valóságos dísze az erénynek, mert még nagyobbakká teszi őket; viszont nélkülük nem fejlődhet ki. Ezért is olyan nehéz igazán becsvágyónak lenni; mivelhogy nem is lehet erkölcsi tökéletesség nélkül. Szóval a becsvágyó ember figyelme elsősorban a kitüntetésre, illetőleg a meg nem becsültségre irányul; a nagy kitüntetésnek, ha ez komoly emberek részéről éri, örül, de csak módjával, mert úgy érzi, hogy csupán olyasmiben részesül, ami neki kijár, […] *de már azt a kitüntetést, amit jelentéktelen emberek apró-cseprő okokból kínálnak neki, egyáltalában semmibe sem veszi (mert nem ilyet érdemel); amint-*

37 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* 4, 1127a, Szabó Miklós fordítása, Európa Kiadó, Budapest, 1987, 114. (A továbbiakban: Arisztotelész)

hogy semmibe veszi a meggyalázást is, mert ilyesmi úgysem érheti őt jogosan.[38]

Maimonidész példája az alázatosságra egyáltalán nem tűnik ellentétesnek az Arisztotelész által dicsért nemes becsvággyal, amelynek szintén része a megaláztatás közönnyel való fogadása. Az erényes ember magatartása a lehető legtávolabb van a fennhéjázástól, és ebben az értelemben valóban alázatos, ám ez az alázat nem jár helytelen önértékeléssel. Sőt, a fenti értelemben vett alázatnak a legfőbb jellemzője az emberekről alkotott helyes vélemény, hiszen nem azzal jár, hogy az ember kevesebbet gondolna önmagáról másokkal összehasonlítva, mint amit valós értékei alapján gondolnia kellene. Az erények helyes értékelése, illetve az evilági dolgok fontosságának helyes megítélése épp arra tanítja az embert, hogy a magatartása alázatos legyen, azaz ne követeljen maga számára semmilyen meg nem érdemelt megbecsülést, és azzal szemben viszont közömbös maradjon, ha a megérdemelt megbecsülést nem kapja meg, hiszen végül is a többi ember véleménye tökéletesen irreleváns az önmagának elegendő bölcsességet megszerző ember számára. Maimonidésznek az alázatosságról vallott nézete, pontosabban a fennhéjázás teljes elutasítása valójában nem tűnik olyan távolinak az arisztotelészi eszménytől, mint első olvasásra gondolhattuk volna.

Maimonidésznek nemcsak filozófiai, hanem vallási okai is vannak a fennhéjázás elítélésére. A *Hilkhot déot* 2:3-ban a fennhéjázás tilalmának alátámasztásként a Deutoronomium 8. fejezetére hivatkozik, amelynek kontextusa az, hogy a Tóra leszögezi: tulajdonának szaporodása és anyagi gazdagsága könnyen tévútra vezetheti az embert,[39] aki ennek következtében helytelen önértékelésre ragadtathatja magát, úgy vélve, hogy gazdagságát saját magának köszönheti. A helyes utat követő, filozófiailag művelt vallásos ember azonban pontosan tisztában van egyfelől azzal, hogy mindennek, így sikerének is, valódi oka Isten. Az *Útmutató* 2. részének utolsó fejezetében – amelyről Maimonidész azt tanácsolja tanítványának, hogy: „különösen nagy figyelmet szentelj neki, alaposabbat, mint e könyv többi fejezetének"[40] – Maimonidész felhívja a figyelmet arra, hogy a próféták minden eseményt egyenesen az Első Oknak, azaz Istennek tulajdonítanak, beleértve ebbe minden élőlény minden cselekedetét és a teremtett világ összes eseményét.[41] Az eredmények és a sikerek végső soron Istennek tulajdoníthatóak, ezért az értelmes ember

38 I. m. 1124a, 103-104.

39 Vö. Maimonidésznek korábban idézett, az anyagi tulajdonok jelentette tökéletességről írott soraival (*Útmutató* 3:54).

40 *Útmutató* 2:48, 422.

41 Maimonidész szabadságról és okságról vallott nézeteihez lásd: Stern, Joseph: „Maimonides Conception of Freedom and the Sense of Shame", in Manekin, H. – Kellner, M. M.. (szerk.): *Freedom and Moral Responsibility; General and Jewish Perspectives*, Maryland, 1997, 217–265.

nem válik gőgössé, hiszen belátja, hogy a dicséret Istent illeti. Ugyanez az Istent első oknak tekintő, kauzalitásból kiinduló érvelés alkalmazható a harag elnyomására is: ha Isten minden esemény végső oka, akkor mindennek megvan a helye a történések sorában, és még ha az ember számára ez beláthatatlan is, de minden beilleszkedik a jó világrendbe. A bölcs, felismerve, hogy minden esemény végső oka Isten, értelemszerűen semmiért nem haragudhat, hiszen ez azt jelentené, hogy Istenre haragszik. Ha pedig mégis haragszik, ez azt jelentené, hogy egy adott eseményt más – Istentől független – okozónak tulajdonít, elkövetve ezzel a bálványimádás bűnét. Maimonidésznek éppen ezért a filozófiai okok mellett komoly teológiai indoka is van a (fennhéjázás és a) harag teljes elutasítására.

Ezen felül, további okként szolgál a haragra gyúlás értelmetlen mivoltának belátásához, hogy a tanult hívő tisztában van azzal is – földi vagyonának semmi köze a valódi tökéletességhez, ezért nem hagyja, hogy a vagyona felett érzett büszkeség megzavarja abban, hogy a valódi tökéletességre – Isten ismeretére – törekedjen.[42]

A haragról[43]

Az alázatra és a fennhéjázásra vonatkozó maimonidészi nézetek részletes elemzése azt mutatja, hogy nincsenek olyan távol az arisztotelészi ideáltól, mint azt eredetileg gondolhattuk volna, viszont Maimonidész a harag teljes elfojtására vonatkozó utasítása nehezebben tűnik összhangba hozhatónak az Arisztotelész által leírtakkal:

Azt az embert, aki csak olyasmi miatt haragszik, amiért kell, s olyanokra, akikre kell, továbbá úgy, ahogy kell, s akkor és annyi ideig, amikor és ameddig kell: dicsérettel szoktuk illetni; még leginkább az ilyen embert nevezhetnők szelídnek, ha ugyan a szelídség egyáltalában dicséretre méltó tulajdonság, mert a szelíd szó olyan embert jelöl, akit nem nyugtalanít indulat, és akit nem a szenvedély vezet, hanem csak úgy, csak olyan dolgok miatt, s csak addig tart haragot, amíg ezt a szabály kívánja; […] *A hiányosságot – akár valamiféle halvérűségnek, akár másvalaminek nevezzük – gáncsolni szoktuk; aki nem háborodik fel olyasmin, amin pedig fel kellene, azt együgyűnek tartjuk, valamint azt is, aki nem úgy, nem akkor és nem azokkal szemben érez haragot, ahogyan, amikor és akikkel szemben helyénvaló volna; az ilyen ember azt a látszatot kelti, hogy semmit sem vesz észre, és semmi sem bántja; s mivel semmiért sem haragszik, nem is tudja védeni magát; márpedig,*

42 *Útmutató* 3:54.

43 Maimonidész és Arisztotelész haraghoz való viszonyának az álláspontomtól jelentősen különböző felfogásához lásd: Frank, Daniel: „Anger as a Vice, A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics", *History of Philosophy Quarterly*, 7., 1990, 269–281.

ha valaki eltűri, hogy bántalmazzák, vagy elnézi, hogy az övéit bántsák, ez rabszolgalelkületre vall.[44]

Arisztotelész szerint a harag indokolt esetben megengedett, sőt az, aki egyáltalán nem érez haragot, azt együgyűnek és szolgalelkűnek nevezi. Ezzel szemben azt láthattuk, hogy Maimonidész szerint a harag „nagyon rossz tulajdonság", és az önnevelés célja az, „hogy egyáltalán ne haragudjon, még az olyan dolgokért sem, amelyekért indokolt lenne haragudni".

Ugyanakkor a maimonidészi és az arisztotelészi szöveg mégis legalább két ponton mutat hasonlóságot. Maimonidész megengedi a pedagógiai célú „képmutatást", azaz annak megjátszását, hogy az ember haragszik. A nevelési folyamat bizonyos fázisaiban szükséges haragot mutatni annak érdekében, hogy az alacsonyabb szinten lévő neveltek megértsék hibájuk súlyosságát. A nevelő ugyanakkor megőrzi belső békéjét, és ezzel biztosítja saját bölcsessége előfeltételéül szolgáló lelki nyugalmának zavartalanságát. Az ember társadalmi, politikai létformája indokolja tehát a haragra utaló magatartást, de nem magát a harag érzését.

Arisztotelész hasonlóképpen magyarázza, hogy miért helyes haragot érezni: a szelíd embert nem valós indulat fűti, csak a társadalmi szabályoknak megfelelő formában és mértékben haragszik, miközben olyan ember marad, akit „nem nyugtalanít indulat, és akit nem a szenvedély vezet". A haragos (vagy legalábbis annak tűnő) magatartás akkor indokolt, amikor ennek elmaradása társadalmi kárt okozna. A társadalmi valóság tudomásulvétele magyarázhatja azt az ellentmondást is, hogy Arisztotelész a nemes becsvágyról szólva az indokolatlan gyalázás ignorálására szólít fel, a harag kapcsán viszont a sértések meg nem torlását szolgalelkűségként értékeli. Hasonló a helyzet Maimonidésznél: a dicséretként idézett teljes alázatosságról szóló történet csak akkor összeegyeztethető a harag megjátszásának igazolásával, ha megkülönböztetjük azokat a szituációkat, amelyekben lehet oktatási célról beszélni, azoktól a helyzetektől, amikor a nevelés eleve esélytelennek tűnik. A jámbor, aki egykedvűen fogadta a megaláztatást, felismerte, hogy az adott helyzetben a „fogyatékos" személy, aki inzultálta, semmiképpen nem fogadná el tőle a rendreutasítást, ezért indokolatlan úgy tennie, mintha haragudna. Ugyanakkor azonban a nevelés esélyéről csak az adott helyzetben mondott le, hiszen a tanulni vágyóknak később elmesélte a történetet. Arisztotelész és Maimonidész a lényegi kérdésben egyetérteni tűnnek: ha saját lelki állapotának szempontjából vizsgáljuk, akkor a bölcs számára a helyes magatartás a szenvedélyektől és az indulatoktól való tartózkodás. Ha egy adott helyzetben a társadalmi és/vagy pedagógiai kontextus ezt szükségessé teszi, akkor a bölcsnek egyértelműen szabad ha-

44 Arisztotelész, 125b-126a, 109–110.

ragot mutatnia. Az erényes ember belső állapotával kapcsolatban könnyen lehet amellett érvelni, hogy nézetkülönbség van Maimonidész és Arisztotelész között, hiszen az arisztotelészi szöveg a harag érzését is megengedni tűnik, míg Maimonidész egyértelműen csak annak színlelését javasolja. Ennek ellenére, a szélesebben vett kontextus alapján azt az interpretációt még elfogadhatóbbnak tartom, hogy Arisztotelész teljesen egyetértene Maimonidésszel abban, hogy a bölcs legjobban azt teszi, ha tartózkodik az indulatoktól. Végül, teljesnek tűnik az egyetértés abban a kérdésben a két filozófus között, hogy amennyiben a harag nem hoz „társadalmi hasznot", akkor teljesen indokolatlan dühbe gurulni, és akár a meg nem érdemelt megaláztatást is egykedvűen kell eltűrni.

A Maimonidésszel foglalkozó szakirodalom jelentős része, így például Shatz[45] és Safran,[46] azt feltételezi, hogy a fenti kérdésben komoly ellentét van Arisztotelész és középkori zsidó tanítványa között, szerintem viszont ez az ellentét, bár létezik, de nem jelentős. Igaz, elsősorban nem Maimionidész, hanem Arisztotelész értelmezésében különbözik a véleményem tőlük. Abban azonban nincs közöttünk nézetkülönbség, hogy Maimonidésznek nemcsak filozófiai, hanem vallási indokai is vannak a fennhéjázás és a harag teljes elutasítására, amit Shatz és Safran Maimonidész teocentrikus szemléletéből vezetnek le.

A teocentrikus szó használata igényel némi magyarázatot, hiszen Maimonidész esetében semmiképpen nem lehet szó abban az értelemben teocentrikus megközelítésről, hogy azt feltételezné: az emberi cselekedetek bármiféle hatással lehetnek az istenségre. A teocentrikusság ilyen értelmezése valójában teurgia, és Maimonidész szerint a feltevés, hogy az emberi cselekedeteknek lehet valami hatása az istenségre, egyszerre abszurd és bálványimádó nézet. A maimonidészi teocentrikusság csak azt jelentheti, hogy a bölcs állandó jelleggel és minden cselekedetével és gondolatával az Istenhez való közelkerülésre igyekszik koncentrálni. Ezzel azonban azt a célt szolgálja, hogy elérje az állapotot, amelyben a megszerzett ismeretek intellektusának szerves részévé válnak, és ezzel biztosítják számára lelkének megmaradását a test halála után. Így igaz ugyan, hogy az emberi tevékenység fókuszában az Istenre való koncentrálás áll, és ez határozza meg a bölcs egész életformáját, de szem előtt kell tartani, hogy ez nem önérdektől mentes cselekedet. Sőt, a bölcs éppen azért irányítja minden cselekedetét Istenre, mert felismerte, hogy legmagasabb rendű érdeke (ha úgy tetszik, télosza) a lehető legtöbb metafizikai tudás megszerzése. Így aztán éppolyan jogosan nevezhetnénk ezt a magatartást antropocentrikusnak (a tevékenység cél-

45 Shatz, 174–177. és 184.

46 Safran, Betzalel: „Maimonides and Aristotle on Ethical Theory", in Hallamish, Moshe (szerk.): *Studies in the Literature of Jewish Thought Preseted to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, Ramat Gan, 1990, 133–161.

ja szempontjából), mint amennyire tarthatjuk teocentrikusnak (abból a szempontból, hogy kire irányul a megszerzendő tudás). Mindenesetre a bölcs érdeke egyértelműen az, hogy megőrizze lelki nyugalmát, s ezzel biztosítsa önmaga számára a zavartalan kontemplációhoz szükséges állapotot, és ezen keresztül lelkének halál utáni megmaradását.

Joggal vethető fel a kérdés, hogy miért éppen a harag és a fennhéjázás jellemvonásait emelte ki Maimonidész a középút szabálya alól a *Misné Tórá*ban. Úgy vélem, Maimonidész pedagógiai és politikai tanítása adhatja meg erre a választ. David Shatz szerint jelentős különbség van a Maimonidész propadeutikus moralitása és „következmény-moralitása" között.[47] A propadeutikus erkölcs célja, hogy a bölcsesség megszerzésére készülő emberben kialakítsa azokat a jellemvonásokat, amelyek a legszükségesebbek a tudás befogadásának megkönnyítéséhez és a tanulásra való koncentráláshoz. Ezzel szemben az emberi tökéletesség elérése következményeként megjelenő erkölcs már a megszerzett, tisztán racionális tudásból fakad. A tudás megszerzése után a bölcs már interiorizálta annak tudását, hogy Istennek nincsenek tulajdonságai, és bár a világ működésén keresztül Isten – bizonyos értelemben véve – cselekszik, ám ezt minden indulat és érzelem nélkül teszi. Az *Útmutató* korábban idézett utolsó fejezetének konklúziója szerint az ideális tudás megszerzésének gyakorlati következménye is van: a bölcs az *imitatio Dei* elv alapján úgy cselekszik, ahogy Isten irányítja a világot. Az ideális vezetőről szóló leírásában Maimonidész a tökéletesen szenvedély- és érzelemmentes politikus-próféta alakját rajzolja meg:

Amennyiben az állam vezetője próféta, úgy az a helyes, hogy az előbb leírt attribútumokhoz[48] *igyekezzen hasonulni, és ezek a cselekedetek*[49] *részéről a kellő átgondolás következményei legyenek, azzal összhangban, amit* [az alattvalók] *megérdemelnek. Ne indulatait kövesse, ne uralkodjon el rajta a harag. Egyáltalán ne adjon teret az indulatainak, hiszen minden indulat rossz, és amennyire csak ez lehetséges az ember számára, tartózkodni kell tőlük. Legyen kegyelmes és irgalmas bizonyos emberekkel, de ne csak könyörületből és gyengeségből, hanem az érdemeik szerint. Legyen néha büntető, bosszúálló és heves bizonyos emberekkel, azok érdemei szerint, de ne csak haragból, és ha halálra ítél valakit, ne legyen rá dühös vagy haragos, és ne gyűlölje őt, akkor se, ha az megérdemelné, hanem arra gondoljon, hogy nagy hasznot hoz az emberek többségének e tettével.*[50]

47 Shatz, 186–188.

48 Maimonidész az idézett fejezet előző bekezdésében kifejtette, hogy milyen értelemben „kegyelmes" és „bosszúálló" Isten.

49 Azaz az arra érdemesek megbüntetése (és megjutalmazása).

50 *Útmutató* 1:54, 133.

Az *Útmutató*ban Maimonidész nem egyszerűen mérsékletre, valamint a jellemvonások, az indulatok és az érzelmek kiegyensúlyozására tanít, hanem azok teljes kiiktatását várja el a döntéshozási folyamat során – „amennyire csak ez lehetséges az ember számára".[51]

Az ideális vezető-tanítóra – aki mindennapi kapcsolatban kell hogy álljon a tömeggel, és mindennap érezheti hatalmát – leselkedő legnagyobb veszély az, hogy a tömeg értetlensége és ostobasága miatt elragadja a harag indulata, vagy hatalmának tudata és gyakorlása arra csábítja, hogy saját magának tulajdonítsa eredményeit, és a gőg bűnébe essen. Ez érthetővé teheti, hogy Maimonidész miért e két indulatot emelte ki legkorábban a szenvedélyek köréből, és ítélte annyira veszélyesnek, hogy abban már az ember fejlődésének korai szakaszában – amikor a *Misné Tórá*t kell tanulnia – teljes visszaszorításukat követelte meg. A harag és a fennhéjázás olyan erkölcsi vétkek, amelyek különösképpen veszélyesek filozófiai, teológiai, politikai és pedagógiai szempontból, ezért ezektől kell leginkább tartózkodni az ember számára lehetséges tökéletességhez vezető úton.

51 Davidson 46–72. szerint a *Misné Tóra* és az *Útmutató* eltérő viszonyát az érzelmekhez az magyarázza, hogy Maimonidész az *Útmutató* írása során megváltoztatta korábbi nézetét. Véleményem szerint az is ugyanilyen elfogadható magyarázat, hogy mivel a *Misné Tórá*t sokkal szélesebb olvasóközönségnek szánta, ott csak célzást tett erre, a két legveszélyesebbnek ítélt indulat elnyomásán keresztül. Mivel Maimonidész eleve rossz véleménnyel volt a tömeg képességeiről és esélyeiről, hogy eljusson a megfelelő tudásszintre, ezért nem meglepő, hogy nem illesztette a normatív követelmények közé az indulatok teljes elnyomását, ami még a filozófiailag művelt kevesek – az *Útmutató* címzettjei – számára is nehéz feladat.

Csányi Vilmos

Az agresszió szerepe az élővilágban

Agressziónak nevezzük azokat a viselkedésformákat, amelyek során egy faj valamely egyede fajtársait igyekszik az erőforrások közeléből eltávolítani, hogy azokat maga megszerezze. Erőforrás lehet táplálék, víz, odú, vacok, alvóhely, valamint nagyon fontos erőforrás a státusz, a rangsorban elfoglalt hely is. Egyedi agresszióról beszélünk, ha az egyed maga vagy esetleg párjával együtt védelmezi az erőforrást; csoportagressziót említünk, ha az erőforrás körüli vita azonos fajú csoportok között tör ki.

Az agresszió alapvetően fontos viselkedési mechanizmus, mert minimális energiabefektetéssel lehetővé teszi az erőforrások biológiailag célszerű elosztását. Láttam egyszer egy filmet, amelyet a Szuhumiban épített páviántelepen készítettek. Amint megérkeztek a filmesek, körülvették őket a páviánok, és érdeklődve szemlélték a látogatókat. Az egyikük elővett egy szem kockacukrot és a majmok felé nyújtotta, méghozzá éppen az előtte álló fiatalabb nőstényeknek. Riadtan húzódtak hátra, nem fogadták el a csemegét, és tekintetükkel a csapat vezérhímjét keresték. Az távolabb állt, de felfigyelt az eseményre. Azonnal odasietett, és óvatosan, de határozottan elkapta a kinyújtott kézben lévő cukorkockát. Lassan a szájába illesztette, kóstolgatta és gyorsan elropogtatta. Azonnal kért még, legalábbis nyújtotta a „kezét" az ember felé, aki elő is vett egy második kockát. A pávián azt is elvette, megette. A harmadik kockacukrot, amit szintén elvett, már nem ette meg, hanem körülnézett, és egyik közel álló nősténynek adta. Azután persze határozottan követelte az újabb adagokat. Biológiai szempontból nagyon fontos, értelmes eseménysorokat láthattunk. Többé-kevésbé barátságos idegenek érkeznek, és egyikük kínál valamit. Ki tudja, mi a szándékuk. Ehető-e, amit

kínálnak? Ezt legcélszerűbben a tapasztalt, idős vezér döntheti el. Eldöntötte: jó volt, az első kettőt megette, de aztán már arra is volt gondja, hogy a rangsor alsóbb régióiban álló egyedeknek is jusson a különös csemegéből. Ha nem lenne agresszió, az egész csapat rávetette volna magát a kínált falatra, verekedtek és sokan megsérültek volna az egészen apró jutalom megszerzése közben. Az előző agressziós összecsapások miatt viszont kialakult a rangsor, és így szervezetten okosan zajlott az ismeretlennel való találkozás.

A másik példám egy farkasfalka. A farkasok többnyire családi csoportokban élnek, és nem túl gyakori közöttük az agresszió, de a kölykök játék közben sokat verekednek a státusért. Mire felnőnek, egyértelmű, ki a legerősebb, legügyesebb; kialakul a rangsor külön a hímek és a nőstények között. Az apa és az anya természetesen a legmagasabb rangúak. Nyáron, ha bőségesen van préda, nincs sok veszekedés, mindenkinek jut bőségesen. A fiatal kölykökkel a felnőttek ilyenkor általában megosztják falatjaikat. Ez a békés, bár morgásokkal, vicsorítással tűzdelt helyzet alaposan megváltozhat télen, amikor nagy a hó, nehéz a vadászat és kevés a táplálék. Ilyenkor akár napokig is éheznek a farkasok. Ebben az esetben a közösen elejtett prédából először az alfák, jelen esetben az anya és az apa, laknak jól, majd utánuk következik a rangsorban a béta, a delta és így tovább. Akinek nem jut, tovább éhezik. Csak a rangsorban egymáshoz közel állók veszekednek, a lejjebbvalók alig, mert a rangsor megsértéséért kemény büntetés jár. Előfordulhat, hogy a falka fele így elpusztul az éhezéstől és a kimerültségtől. Gondolhatja valaki, milyen szép és hasznos dolog lenne, ha elosztanák a megszerzett javakat, mint ahogy ez az emberek között szokás. Ám ez nagy tévedés! Lehet, mindenkinek jutna egy falat, de hamarosan az egész falka éhezne, legyengülne, s esetleg a következő prédát már meg sem tudnák szerezni, és így valamennyien elpusztulnának. Az agresszió segítségével viszont a ragsor elején lévő falkatagok jó kondícióban maradnak, s mindig képesek lesznek a jó vadászatra. Lehet, hogy csak az anya és az apa marad meg tavaszra, de a következő évben sok kisfarkassal gyarapodnak, és újra építhetik a falkát. Kegyetlen, de nagyon hatékony mechanizmus. Bármiféle „kegy" emberi találmány, ne keressük a természetben.

Íme egy példa a csoportagresszióra. A csimpánzok – mellesleg legközelebbi rokonaink – egy nagyobb, a csoportmérettől függő, néhány tízegynéhány négyzetkilométeres területet tartanak a magukénak. Ezt onnan is tudjuk, hogy egy-két naponta a hímek kisebb 4–6 fős csoportja összeáll, és óvatosan bejárják a terület határait. A szomszédokat kémlelik, akik persze szintén csimpánzok, egy másik csapat. Ha járőrútjukon nőstényekkel találkoznak, azokat gyorsan beráncigálják a saját területükre. Nagyon kérni őket nem kell, mert a csimpánzok hímrezidensek, azaz a hímek egész életüket a születési helyükön töltik, míg a nőstények az ivarérés után szívesen váltanak csapatot. Mindez na-

gyon fontos genetikai szempontból, mivel ily módon kiküszöbölődik a közeli rokonok közötti „házasodás". Ez eddig rendben is volna, de ha a járőrök szomszéd hímekkel találkoznak, akkor azokat nagy üvöltés és melldöngetéssel kísérve megtámadják. A támadás célja nemcsak valamiféle erőfitogtatás, hanem a gyűlölt szomszéd kíméletlen elpusztítása. Ha elkapnak egy szomszédot, azt kínozzák, kegyetlen harapásokkal lassan ölik meg – egészen másképpen, mint amikor a vadászott prédát kell kivégezni. A csimpánzoknak nagyon fontos, hogy tágas, bőven termő területük legyen. Napközben a déli órákat kivéve egyedül bóklásznak itt, s úgy keresik táplálékukat, mivel a csapaton belül is komoly agresszió jelentkezik, ha valami jó falatot együtt pillantanak meg a rangsorban közel állók. A rangsor alsóbb helyein elhelyezkedők meg sem kísérlik megszerezni az ennivalót a magasabb rangú egyedektől. A csoport hímjei viszont együttműködve gondoskodnak a nagy területről. A kutatók szabályos irtóháborúkat is megfigyeltek a két csapat között. Úgy tűnt, a nagyobbik csapat tagjai szándékosan egyenként ölték meg a kisebb csapat hímjeit, hogy egész területüket és nőstényeiket megszerezhessék. A biológiában így működik a természetes szelekció. Az erősebbek, életrevalóbbak leszármazási vonalai maradnak fenn.

Az ember is az élővilág tagja – hogyan működik tehát az agresszió az embernél?

A biológusokon kívüli többség általában azt gondolja, hogy az ember a legszörnyűségesebb agresszív vadállat, és ennek számtalan példáját tudja idézni a televízióban látott filmektől az újságok híreiig. Én viszont azt állítom, hogy az ember kedves, aranyos és igen-igen szelíd lakója ennek a túlnépesedett bolygónak. Mellesleg ez utóbbi körülmény is egyik igazolója állításomnak.

Mi is az igazság? Kezdjük az elején!

Az ember szociális, biológiailag megalapozott tulajdonságai között, mint minden csoportosan élő gerinces állatnál, természetesen szerepel a rangsor is. Gondolom, mindenki ismeri a különböző emberi szervezetekben kialakuló rangsorokat. A rangsor lehet formális, az adott szervezet felépítésében szerepelő alárendeltségi viszony, és természetesen lehet informális, amit egy csoport tagjai a maguk megfigyelései, érzései alapján alakítanak ki. Formális rangsor nélkül az emberi szociális szervezetek működésképtelenek lennének. Ez az emberi tulajdonság azonban nagyon eltér az állatokétól. A formális rangsor egyes pozícióiért nem kell verekedni. Tanulni kell, mesterséget vagy diplomát szerezni, és csak a legvégső lépéseknél derül ki, hogy ha valaki „rámenősebb", akkor esetleg hamarabb kap meg egy kinevezést, mint a szégyenlősebb fajta. A társadalom perifériáján élő csoportokban, utcai bandákban például, persze, ugyanúgy erőszakkal, agresszióval dől el a vezető posztok sorsa, mint az állatoknál. Világos, hogy a társadalomban az agresszió megnyilvánulása a periféria kivételével erősen lecsökkent. Panaszkodunk néha a

történő kollégákra, de azok sokkal enyhébb eszközökkel operálnak, mint csimpánz rokonaink.

Az ember és az állatok között jelentős különbségnek tekintehtő még két jellegzetesség. Az egyik, hogy az emberi rangsorok általában, de különösen a modern komplex társadalmakban elágazóak. Lehet valaki az informatikusok rangsorában, míg barátja a közgazdászok között a legelső, a kettejük viszonyát pedig a saját kapcsolatrendszerük szabja meg. Ez a jellegzetesség megint csak csökkenti az agresszió intenzitását. Aki valamiért nem tud előrejutni egy adott helyen, próbálkozhat máshol: nincsen arra kényszerítve, hogy a státuszért élet-halál harcot vívjon. A második alapvető különbség az, hogy az emberi rangsorokban nemcsak személyek, hanem szabályok is helyet foglalnak. Nem azért tartózkodom különböző tárgyak eltulajdonításától, mert attól félek, hogy domináns személyek megvernek, hanem azért, mert a mi családunkban az a szabály, hogy nem lopunk, még akkor sem, ha valamire nagyon nagy szükségünk volna. A modern társadalmak ontják a törvényeket, rendelkezéseket, szabályokat – és a társadalom tagjai legtöbbször igen jelentős arányban betartják ezeket. A szabályok felismerése és megtartása egészen korán, 2–3 éves korunkban elkezdődik. Egy kisgyereknek nem fontos elmagyarázni, hogy valamit így vagy úgy kell végrehajtani, elég, ha azt mondjuk: így kell. És ez már elegendő számára, hogy a szabályt elfogadja. Jellemző a mai társadalmakra, hogy olyan sokféle szabály követését várják el tőlünk, hogy egyedül már nem is boldogulunk, szakértők, ügyintézők, ügyvédek segítenek az eligazodásban.

Egy állat mindig olyan módon viselkedik, hogy élettani igényeit kielégítse. Tehát például vizet, táplálékot szerez, ha éhes. Az ember ellenben egészen különös magatartású: hiába lát finom ennivalókat egy bolt polcán, ha nincsen pénze, nem rohan oda, hogy erőszakkal elvegye, hanem éhezik tovább, mert a szabályok tiltják az erőszakot. Bolti lopások, rablások előfordulnak, de ha ezek számát összehasonlítjuk a napi vásárlási aktusok számával, kiderül, hogy elhanyagolhatóak.

Sokszor van tudomásunk azért ilyen esetekről, de személyes tapasztalatunk valójában igen kevés. 77 éves korom ellenére csak egyszer voltam tanúja annak, hogy valaki elragadott egy női kézitáskát, és elrohant vele. Persze, elkapták. Emberölést sem láttam még, és utcai verekedést is igen kicsi számban.

Az is az oka az ember alacsony agressziójának, hogy fajunk nagyon érzékeny az agresszió látványára. Ha agresszív aktust látunk, azonnal igyekszünk közbelépni, elválasztani az összeütközőket, lecsillapítani őket. Az állatoknál az agresszió magánügy, két egyed problémája, és a többiek csak tudomásul veszik a verekedés kimenetelét, elkönyvelik a győztest és a vesztest. Ezt az érzékenységet használja ki a média, amikor a bárgyú akciófilmekkel tölti ki a műsort. Tudjuk, hogy a film érdektelen, s előre lehet látni a kimenetelét, ám mégis végignézzük, mert érzéke-

nyek vagyunk az agresszív jelenetekre, és tudni akarjuk, hogy biztosan a jó győz-e a végén. Ritkán csalódunk…

Az ember tehát kevéssé agresszív a szervezeteiben, közösségeiben – legalábbis etológiai szemmértékkel. Nagyon agresszív viszont – lényegében hasonlóan a csimpánzokhoz –, ha csoportok közötti konfliktusokról van szó. A Jugoszlávia felbomlása után kitört harcok rémes eseményei bőven illusztrálják ezt az állításomat. Egy modern társadalomról hullt le akkor a kultúrmáz, tagjai vadállat módjára estek egymásnak, gyermekeket, nőket erőszakoltak meg és végeztek ki kegyetlen módon.

Az ember közösségi agresszióját nagyon könnyű felgerjeszteni, mert genetikai késztetései adottak ehhez. Az ellenségesnek nevezett csoport tagjait alávalónak, butának, erkölcstelennek mondjuk, hogy az őket érő agressziót ne fékezzék a normális emberek között elvárt viselkedési szabályok. Az alávaló ellenséggel bármi megtehető.

A csoportok agresszióit is megkíséreljük szabályokkal enyhíteni. Különböző nemzetközi egyezmények írják elő, hogy tisztességesen kell bánni a hadifoglyokkal, a civil lakossággal. Ezeket a szabályokat sokszor betartják, néha meg nem, noha a kultúra képes volna arra, hogy a megfelelő szociális nevelés során olyan szabályokra tanítsuk gyermekeinket, amelyekkel ezek a konfliktusok elkerülhetők vagy legalábbis enyhíthetőek legyenek. Mindenesetre hétmilliárd ember él már a bolygón, s hetente jóval több mint egymillió hal meg természetes okok: öregség, betegség, baleset miatt. Elenyésző tehát azok száma, akik háború vagy egyéb agressziós cselekmény miatt vesztik el életüket. Bizton állítható tehát, hogy az ember nagyon szelíd jószág.

Erős Ferenc

Az erőszak szociálpszichológiájáról

Agresszió és erőszak

A hétköznapi életben erőszakkal leggyakrabban az agresszió formájában találkozunk. Az agresszió általános jelenség, amely az állatvilágban és az emberi világban egyaránt megtalálható. Evolúciós szempontból fontos szerepe van a túlélésben, az ön- és fajfenntartásban, a vitális szükségletek kielégítésében, a védekezésben. Bizonyos ingerek és helyzetek (például a nagyfokú frusztráció, a félelem, a fenyegetettség érzése, a fájdalom, az éhség, a bezártság stb.) ösztönösen válthatnak ki élőlényekből agresszív jellegű viselkedést.

Erich Fromm *A rombolás anatómiája* című könyvében, amely széles körű áttekintést nyújt az emberi destruktivitás biológiai, antropológiai, pszichológiai és történelmi meghatározóiról, arra a következtetésre jut, hogy „a védekező agresszió »be van építve« az emberek és az állatok agyába, s minden esetben a vitális érdekek fenyegetése elleni védekezés szolgálatában áll".[1] Ugyanakkor Fromm megállapítja azt is, hogy „ha az emberi agresszió csupán olyan méreteket öltene, mint ami a többi emlősállatra – különösképpen a csimpánzokra, legközelebbi rokonainkra – jellemző, akkor a társadalmunk kifejezetten békés és erőszakmentes lenne. A dolog azonban nem így áll. Az emberi történelem a kegyetlenség és a pusztítás rendkívül gazdag tárháza, úgy tűnik, az ember agresszivitása messze meghaladja állati őseinek agresszivitását, az ember – más állatokkal szemben – valódi »gyilkos«".[2]

Fromm alapvető különbséget tesz a *biológiailag adaptív*, az élet fenntartását és védelmét szolgáló agresszió és a *nem adaptív, kártékony, romboló agresszió* között, mely utóbbi kizárólag az emberre jellemző. A kártékony agresszió Fromm szerint biológiai szem-

1 Fromm, Erich: *A rombolás anatómiája*, Háttér Kiadó, Budapest, 2001, 269.
2 Uo.

pontból is káros cselekvés, amely romboló hatást gyakorol a társadalmi rendre, és nem csupán az áldozatra, hanem magára az elkövetőre nézve is kártékony lehet. A kártékony agresszió nem ösztönös, nem biológiailag programozott, ugyanakkor nehezen megszüntethető, mivel olyan emberi jellemvonás, amely az emberi létezés történelmileg kialakult feltételeiben gyökerezik.[3]

Az erőszak mint társadalmi konstrukció

A frommi értelemben vett „kártékony agresszió" nyilvánvaló módon magába foglalja az erőszakosnak minősülő cselekedeteket és tevékenységeket is. Az erőszak fogalma azonban ennél jóval tágabb, hiszen nem csupán közvetlen fizikai agresszió formájában nyilvánulhat meg, hanem sokféle más, közvetett, rejtettebb, áttételesebb módon is. Az emberi világban az erőszak nyelvi és nyelven kívüli jelei, szimbólumai az uralom fenntartásának fontos eszközei. Ebben az értelemben beszélhetünk *szimbolikus erőszakról* is, amely – Pierre Bourdieu francia szociológus *Férfiuralom* című könyvét idézve – „valójában kényszer, és ez a kényszer úgy jön létre, hogy az elnyomott kénytelen urának elismerni elnyomóját, mivel csakis olyan megismerési eszközökkel tudja elgondolni önmagát meg az urát is, amelyek egyben az uráé is, és amelyek nem egyebek, mint az uralmi viszony bensővé tett formái".[4]

Az erőszak fogalma szorosan összefügg a *kényszer*, illetve kényszerítés fogalmával, amely megint csak sokféle formát ölthet: önmagunk kényszerítésétől, saját magunk „megerőszakolásán" át az interperszonális és csoportkényszeren és a kollektív erőszakon át a személytelen társadalmi (jogi, erkölcsi, politikai) kényszerekig terjedhet. A társadalmi törvények kényszerítő ereje olyan cselekedetekben is megmutatkozik, amelyek, legalábbis látszólag, kizárólag az egyén döntésén, motivációján alapulnak, mint például – mint Émile Durkheim kimutatta – az erőszakos bűncselekmények, öngyilkosságok, amelyeknek előfordulási aránya egy adott populáción belül hosszú időn át változatlan vagy hasonló trendeket mutathat.[5]

Az erőszak lehet passzív, fantáziabeli is, amelyhez bőséges „anyaggal" szolgálnak az erőszakos tartalmú médiaüzenetek, beleértve az elektronikus média (internet, facebook stb.) szinte korlátlan lehetőségeit az ilyen üzenetek fogadására, létrehozására és továbbítására. A fantáziabeli (álmokban, hallucinációkban megjelenő) erőszaknak a realitással való paranoid összemosása vagy éppen gyakorlati, „in vivo" megvalósítása már az erőszak patológiájának szinte beláthatatlan birodalmába tartozik.

3 I. m. 272.
4 Bourdieu, Pierre: *Férfiuralom*, Replika Kör, Budapest, 1994, 15.
5 Durkheim, Émile*: Az öngyilkosság*, Osiris, Budapest, 2003.

A (kollektív) erőszak formái történelmileg is változnak. Az erőszakos megnyilvánulások egyrészt „megszelídültek", humanizálódtak.[6] Ebben a folyamatban nagy szerepet játszottak többek között a modern küzdősportok, amelyek a korábban véres viadalokat, párbajokat ritualizált, szabályokkal körülbástyázott játék formájában reprodukálják; másrészt viszont az erőszak sok tekintetben személytelenné, „üzemszerűvé" vált, technikai kérdéssé, a népirtás és a háború technológiájává „fejlődött".

Az erőszak „küszöbértékeit", elfogadhatóságának, erkölcsi, vallási, jogi megítélésének és szankcionálásának kritériumait kulturális és társadalmi szempontok, konvenciók határozzák meg. Az erőszak *társadalmi konstrukció*, amely mindig feltételez egy jelentésadási, értelmezési folyamatot. Tóth Péter médiakutató megfogalmazása szerint „az erőszak szocio-kulturális meghatározottságú akciók és nem magatartásbiológiai aktivitások kategóriája. Ez lehetőséget kínál annak a fogalmi zűrzavarnak a feloldására, amelyet az okoz, hogy általánosan elterjedt az agresszió és az erőszak szinonimaként való használata. […] Az erőszak olyan agresszív (vagy kényszerítő) viselkedés, amelyhez elválaszthatatlanul hozzátartozik egy interpretációs eljárás. Az *agresszív magatartás* kontextusa funkcionális, alapvetően természettudományi kötődésű, míg az *erőszak* alapvetően kultúrafüggő kategória. Az erőszak szocio-kulturális meghatározottságú akciók és nem magatartásbiológiai aktivitások kategóriája."[7]

Az erőszak igazolása

Éppen ezért az erőszak – szemben az adaptív jellegű agresszióval – nem magától értetődő, mindig tudatos igazolásra, magyarázatra, racionalizációra szorul. Ezeknek az igazolásoknak a természetét elsősorban a szociálpszichológiai elemzés tárta fel. Fritz Heider, Leon Festinger, Elliot Aronson és mások rámutatnak azokra a belső folyamatokra, amelyek valamely (szimbolikus vagy tényleges, szóbeli vagy fizikai) erőszakos cselekedet melletti döntésünket kísérik és követik.[8] Ennek lényege, hogy az ilyen cselekedetek az egyénben belső egyensúlyzavart, úgynevezett *kognitív disszonanciát* váltnak ki, minthogy nehezen vagy egyáltalán nem egyeztethetők össze alapvető morális értékekkel, és aligha felelhetnek meg az önmagunkról alkotott, idealizált képnek sem. A felborult belső, kognitív disszonancia helyreállítása céljából az egyik „leghétköznapibb" eljárás az erőszakos,

6 Lásd erről: Hadas Miklós: *A férfiasság kódjai*, Balassi Kiadó, Budapest, 2010.

7 Tóth Péter: A médiahatás-kutatás problémái: az agresszió és az erőszak rekonceptualizálása. *Médiakutató* 2007 tél. http://www.mediakutato.hu/cikk/2007_04_tel/05_mediahatas_eroszak/

8 Lásd erről részletesebben Elliot Aronson *A társas lény* című könyvét (legutóbbi kiadása: Akadémiai Kiadó, Budapest, 2008).

kegyetlen aktus áldozatának leértékelése, lealacsonyítása, tettünk jogosságának igazolása azzal a feltételezéssel, hogy az áldozat voltaképpen megérdemelte, ami történt vele. Önmagunk felmentése, bűntudatunk csökkentése érdekében hajlamosak vagyunk negatív indulatainkat, saját magunkkal szemben táplált rossz érzéseinket másokra kivetíteni, szenvedéseink okát másoknak tulajdonítani, „bűnbakokat" keresni. A hibás mindig az áldozat, hiszen mindenki csak azt kapja, amit megérdemel, legalábbis ezt sugallják a „világ igazságosságába" (*just world*) vetett naiv, mindennapi hiedelmeink és elképzeléseink.[9]

A racionalizáció, a projekció és a bűnbakkeresés különféle kognitív eljárásai természetesen társadalmilag is hatékonyak: ezek alkotják a csoportsztereotípiák, előítéletek, összeesküvéselméletek alapjait, amelyekre azután a szimbolikus vagy tényleges erőszak különböző alakzatai épülhetnek. Gordon Allport amerikai szociálpszichológus szerint egy eszkalálódó folyamatról van szó, amely az enyhe, szóbeli előítéletességtől a durva sztereotípiákon át az intézményes és nem intézményes (hallgatólagos) diszkriminációig, bizonyos körülmények között a terrorcselekedetig, sőt végső esetben etnikai „tisztogatásig", népirtásig terjedhet.[10] Ezekhez a cselekedetekhez azonban már nem elégségesek a hétköznapi gondolkodás *ad hoc* kognitívdisszonancia-csökkentő, racionalizáló eljárásai. Mindehhez intézményesült propagandára, ideológiára, hősi elbeszélésekre, legitimáló mítoszokra van szükség, amelyek részben az erőszak privilégiumát birtoklók önigazolására szolgálnak, részben pedig érthetővé teszik, hogy az alávetettek, az elnyomottak, a hátrányos helyzetű, kisebbségi csoportokhoz tartozók miért fogadják el, sőt, miért tartják többnyire elkerülhetetlennek azt a rendszert, amelynek közvetve vagy közvetlenül ők maguk is kiszolgáltatottjai és áldozatai, akár nemzedékek hosszú során át. A történelemből számos példát tudunk hozni az ilyen „rendszerigazoló", legitimáló mítoszok hatékonyságára és fennmaradására, de persze az ellentéteikre is; azokra a forradalmi tanokra és ideológiákra, amelyek „anyagi erővé válva" megdöntik az addig szükségszerűnek, a természet, az istenek vagy az uralkodó hatalma, karizmája által megszenteltnek tűnő rendszereket.[11]

Az engedelmeskedés határai

Az erőszak problémája szorosan összefügg az engedelmeskedés kérdésével, vagyis azzal, hogy pusztán parancsok és tekintélyek nyomása alatt mennyire képesek és hajlamosak az emberek

9 Lásd: Lerner, M. J.: *The Belief in a Just World*, Plenum Press, New York – London, 1980.

10 Allport, Gordon W.: *Az előítélet*. Gondolat, Budapest, 1977.

11 Jost, John J.: *Önalávetés a társadalomban: a rendszerigazolás pszichológiája*, Osiris, Budapest, 2003.

erőszak alkalmazására. Ismeretesek azok a szociálpszichológiai kísérletek, amelyek a tekintélynek való behódolás és engedelmeskedés folyamatát próbálták nyomon követni, laboratóriumi körülmények között teremtve olyan helyzeteket, amelyek a kísérleti személyeket erőszakos cselekedetekre késztették.[12] Így például Stanley Milgram híres-hírhedt „áramütéses" kísérletében a részt vevő alanyok kétharmada – a kísérletvezetőnek mint tekintélyfigurának engedelmeskedve – képes volt arra, hogy egyre nagyobb áramütéssel büntesse társát, holott úgy tudhatta, hogy ezzel szenvedést, fájdalmat okoz neki, s végül akár életének is véget vet. Philip Zimbardónak a stanfordi egyetem alagsorában berendezett „szimulált börtönében" a résztvevők a rájuk véletlenszerűen kiosztott szerepeikkel teljes mértékben azonosultak: a „rabok" tehetetlen, sorsukba beletörődött áldozatokká, az „őrök" pedig kegyetlen, szadista pribékekké váltak (a kísérletet néhány nap elteltével kénytelenek voltak megszakítani, nehogy a „rabokat" további megaláztatások, sérelmek érjék).[13]

Ezek a kísérletek mind arra voltak hivatottak, hogy bebizonyítsák: ahhoz, hogy valaki vakon engedelmeskedő parancsvégrehajtóvá, gyilkossá, kegyetlen gonosztevővé, terroristává váljék, nem szükségesek vele született gonosz hajlamokat vagy kisgyermekkorban kialakult torz személyiségvonásokat feltételeznünk. Az ilyen viselkedéseket a mindennapi emberek többségénél a társas helyzet, a tekintélyes vezető parancsa vagy a társak nyomása is kiválthatja. E kutatók valóban igen fontos és létező problémára hívták fel a figyelmet, mintegy kísérletileg szimulálva azokat a helyzeteket, amelyekben valódi tömeggyilkosok és valódi pribékek fejtik ki működésüket, vélt vagy valódi felsőbb utasításoknak engedelmeskedve.

Az engedelmeskedéssel kapcsolatos szociálpszichológiai kísérletek koncepciójának egyik fő forrása Hannah Arendt 1963-ban megjelent könyve, az *Eichmann Jeruzsálemben*.[14] Arendt, aki személyesen is jelen volt Adolf Eichmann 1961-ben lezajlott perének tárgyalásain, arra a következtetésre jutott, hogy a vádlott „átlagos" kispolgárnak mutatkozott, aki az európai zsidóság elpusztítására specializálódott náci gépezet egyik csavarjaként lelkiismeretesen teljesítette a kapott parancsokat és utasításokat. Megfigyelései alapján dolgozta ki Arendt nagyhatású elméletét „a gonosz banalitásáról". A szociálpszichológusok azonban, amikor Arendt teóriáját lefordították saját nyelvükre, egyszersmind leegyszerűsítették és némiképpen félre is értették azt. Arendt számára ugyanis „a gonosz banalitása" nem elsősorban

12 E kísérletek bemutatását és elemzését lásd Elliot Aronson említett könyvében.

13 A Zimbardo-kísérlet alapján több film készült, Oliver Hirschbiegel német rendező filmje, *A kísérlet* (2001), és egy másik német rendező, Dennis Gansel *A hullám* című filmje (2008). Mindkettőt bemutatták Magyarországon is.

14 Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, Osiris, Budapest, 2000.

pszichológiai, hanem morális probléma. Eichmannból és a legtöbb hozzá hasonló tömeggyilkosból Arendt szavaival „a legjobb akarattal sem tudunk semmilyen ördögi vagy démoni mélységet kicsikarni" (315.). Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ilyen emberek „közhelyesek" volnának. Az erkölcsi botrány éppen abban áll, hogy a tömeggyilkosságokat nem őrült, szadista emberek követik el, hanem „normális" emberek, akik képesek distanciát tartani saját cselekedeteikkel szemben; a parancsvégrehajtó gyilkos a hétköznapi életben ugyanúgy szeretheti családját, gyermekeit, Mozart szonátáit vagy a töltött káposztát, mint bárki más. A „banális gonosz" nem azt jelenti, hogy a vak engedelmesség lehetősége mindannyiunkban benne van, hogy ott lakozna bennünk egy „kis Eichmann". Mint Arendt írja, „…a politika nem a gyerekszobában zajlik, és a felnőttek politikai világában az »engedelmesség« szó csak helyettesíti a »helyeslés« és a »támogatás« szavakat".[15] Az újabb szociálpszichológiai kutatások ma már sokkal differenciáltabban látják az engedelmesség problémáját, módszertani és elméleti kritikának alávetve Milgram, Zimbardo és mások „engedelmeskedési" kísérleteit. Két angol kutató például, Stephen Reicher és Alexander Haslam a BBC közreműködésével megismételte Zimbardo börtönkísérletét.[16] A televíziós kamerákkal rögzített kísérletben kimutatták, hogy az „őrök" korántsem azonosultak automatikusan a reájuk véletlenszerűen kiosztott szereppel, éppen ellenkezőleg, kezdetben elutasították azt, pontosan felismerve, hogy az „őrszerep" saját nézeteikkel, csoportnormáikkal és társadalmi identitásukkal ellentétes. A „tekintélyelvű" megoldás felé csak akkor kezdtek orientálódni, amikor a csoportban eluralkodott a káosz, és feltűnt a láthatáron egy határozott vezető, akitől a rend helyreállítását remélték. Az engedelmesség tehát mérlegelési folyamat, tudatos döntés eredménye volt, amelyet azután persze igazolni lehet a „parancsra tettem" önfelmentő ideológiájával.

Erich Fromm korábban már említett könyvében, *A rombolás anatómiájá*ban ugyancsak foglalkozik – alternatív értelmezésüket javasolva – Milgram és Zimbardo kísérleteivel. Fromm szerint Milgram kísérletének „legfontosabb eredménye a kegyetlen viselkedés *elleni* reakció hevességének feltárása. A kísérleti alanyok 65 százalékát valóban sikerült ugyan arra kondicionálni, hogy kegyetlen módon *viselkedjenek* – az iszonyat és a felháborodás jelei azonban legtöbbjük esetében ugyancsak tetten érhető volt."[17] Fromm értelmezése szerint Milgram kísérletének legfőbb tapasztalata az, amit ő maga nem hangsúlyoz: „a lelkiismeret szavának ereje a kísérleti alanyokban, és a fájdalom, amelyet az vált ki belőlük, hogy egy tekintély lelkiismeretük ellenében kész-

15 I. m. 307.

16 Reicher, Stephen – S. Alexander Haslam: Rethinking the psychology of tyranny: The BBC prison study. *British Journal of Social Psychology* (2006), 45; 1–45.

17 Fromm, i. m. 89.

tette őket cselekvésre. A kísérlet ennélfogva értelmezhető ugyan az ember könnyűszerrel való dehumanizálhatósága bizonyítékaként, a kísérleti alanyok viselkedése azonban ennek éppen az ellenkezőjét mutatta fel: a bennük rejlő erőt, amely a kegyetlen viselkedést elutasítja."[18]

A kollektív erőszak

Milgram és Zimbardo munkái – csakúgy, mint más szociálpszichológiai megközelítések – általában az erőszaknak magára az elkövetőre gyakorolt hatását, a tettesekben végbemenő dehumanizációs folyamatokat állítják középpontba. Más, újabb, elsősorban pszichoanalitikus, pszichoterápiás indíttatású vizsgálódások magukra az áldozatokra, mindazokra a rövidebb vagy hosszan tartó traumatikus állapotokra irányulnak, amelyek a velük szemben elkövetett fizikai vagy lelki erőszak nyomán lépnek fel. Az egyik nagy terület a *családon belüli erőszak* traumatikus hatásainak vizsgálata, amelyben úttörő szerepet játszott a magyar pszichoanalitikus, Ferenczi Sándor. Ferenczi „a felnőttek és a gyermek közötti nyelvzavarnak" nevezte azt a helyzetet, amikor a felnőttek a „gyengédség nyelve" helyett a „szenvedély nyelvével" fordulnak a gyermekhez, aki ezt képtelen adekvát módon feldolgozni, és ezáltal traumatizálódik, „bölcs csecsemőként" teljesen védtelenül maradva a felnőtt világ hatásaival szemben.[19]

A traumatizáció kutatásának másik nagy területe a *kollektív erőszak* jelenségeinek és következményinek szisztematikus feltárása és elemzése. Ez utóbbi témáról szól Françoise Sironi francia pszichológus *A kollektív erőszak pszichológiája* című könyve.[20] A francia pszichológus, egy nagy párizsi traumaközpont munkatársa „a kollektív történelem erőszakos jelenségeihez (háborúk, mészárlások, népirtások, népességek földjükről való elűzése stb.) kapcsolódó traumák és a napjainkban zajló nagy ívű (technológiai, társadalmi, gazdasági, kulturális stb.) változások kiváltotta zavarok újfajta pszichológiai megközelítését" javasolja. Ez az új nézőpont az általa „geopolitikai klinikai pszichológiának" nevezett irányzat koncepciója, amely, mint írja, „a különböző világok érintkezési felületeinél jelentkező klinikai problémák elemzésére vállalkozik", mégpedig az alábbi területeken:

18 Uo.

19 Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között; A gyengédség és a szenvedély nyelve (1932), in Buda Béla (szerk.): *A pszichoanalízis és modern irányzatai*, Gondolat, Budapest, 1971, 215–226.

20 Sironi, Françoise: *Psychopathologie des violences collectives: Essai de psychologie géopolitique Clinique*. Odile Jacob, Paris, 2007. A könyv 2012-ben jelenik meg magyarul a Göncöl Kiadónál. Az idézetek Bárdos Miklós még kéziratban lévő fordításából származnak. Hasonló témákkal foglalkozik Sironi már korábban magyarul megjelent könyve*: Hóhérok és áldozatok – A kínzás pszichológiája*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2011.

– A nyugati társadalmak migráns, illetve kulturálisan, szociálisan vagy politikailag marginalizálódott népessége körében alkalmazható terápiás módszerek területén;

– A háborúk, inváziók, vagy kulturális objektumaik megtámadása miatt tömeges dekulturációs folyamaton keresztülment népességekre szabott klinikai és terápiás praxis területén;

– A világ különböző, konfliktusok sújtotta földrajzi övezeteiben zajló, pszichológiai jellegű humanitárius missziók keretében alkalmazható klinikai és terápiás módszerek területén.

A kollektív erőszak lényege Sironi szerint a szándékos traumaokozás. *Szándékolt traumának* nevezi „az emberek vagy az emberek alkotta nem emberi ideológiák, hiedelmek […], látható vagy láthatatlan külső tényezők (rendszerek, szervezetek stb.) által egy adott alanyban vagy egyének egy csoportjában szándékoltan indukált traumatikus hatást. Jóllehet a szándékolt trauma vektora többnyire egy emberi lényben megszemélyesül, az aktív erő valójában egy szándékossággal átitatott rendszer vagy mechanizmus. […] A szándékolt trauma kiváltása általában traumatikus technikákon keresztül történik (kínzás, paradox lelki jelenségek szándékos előállítása stb.), valamilyen funkció – beavatás, csoportba való beillesztés, dehumanizálás, dekulturáció – megvalósítása érdekében. Célja minden esetben személyiségátalakulás vagy személyiségmódosulás elérése. […] Ez az átalakító, illetve romboló potenciál eleve benne rejlik a szereplők tetteiben és a változások kiváltása érdekében mozgósított technikákban."

A kollektív erőszak mély nyomokat hagy az egyének és a csoportok, illetve az egész társadalom kollektív emlékezetében, megdermedt és zárványszerű objektumok formájában élhet tovább. Hatásuk továbbadódhat a nemzedékek közötti áthagyományozás révén, és mint Sironi írja, „sokáig szunnyadva lappanghatnak a felszín alatt, hogy sok évvel a kiváltó események után hirtelen vagy fokozatosan újra megmutatkozzanak". A kollektív erőszak hatása a politikai érzelmek kiváltásán keresztül érvényesül. „A politikai emóciók az egyén élettörténete és a kollektív (kulturális, politikai, vallási, szociális) történelem érintkezési felületein keletkeznek. […] A politikai emóciók észrevétlenül, de annál erőteljesebben strukturálják modern gondolkodási módjainkat. Markánsan alakítják jövőnket, éppúgy, mint egyéni élettörténetünk, vagyis az affektusok és intim tapasztalatok negatív hatásait előidéző eseménysorok. Az efféle események nem feltétlenül váltanak ki pszichopatológiát. Ugyanakkor a pszichoterápia folyamatában minden alkalommal megmutatkozik az emberi sorsra tett hatásuk jelentősége, hiszen mindannyian megélünk politikai emóciókat, és valamennyiünk életét áthatja a kollektív történelem."

A politikai érzelmek – amelyeknek leírása emlékeztet arra, amit Bibó István „közösségi hisztériáknak" nevezett – Sironi szerint magukba foglalják a politika által *kiváltott* emóciókat

éppúgy, mint azokat az érzelmeket, amelyek a politikát *alakítják*. A politikai érzelmek legfőbb sajátossága, hogy igen tartósak lehetnek, erejük még a nemzedékek váltakozásával sem feltétlenül csökken. Ugyanakkor könnyen mobilizálhatók, instrumentalizálhatók, manipulálhatók különféle, határozott szándékokkal és célokkal fellépő rendszerek, mozgalmak vagy politikusok által. Manipulációra legalkalmasabbak a negatív érzelmek, mint például a bosszúvágy, a gyűlölet, a harag, a megalázottság vagy a frusztráció érzése. Mindezek felkeltésének – ha nincs hatékony ellenerő, amely ezt megakadályozza – következménye lehet az erőszak eszkalációja.

Vermes Katalin

Vad észlelés

Forráskeresés a fenomenológiában és a posztmodern táncban

Ez az írás a „vad észlelésről" szól: az észlelés előzetes koncepcióktól megszabadított gazdag, dinamikus és transzcendens minőségeiről, a vad észlelés felszabadításának filozófiai és alkotó lehetőségeiről. Először felvázolom, hogyan vetődik fel a tapasztalat vad eredetének kérdése a filozófiában általában; majd megnézem, milyen alakot ölt a probléma a fenomenológiában; hogyan kapcsolódik a testhez Husserlnél, de főleg Merleau-Pontynál. Körvonalazom, mit jelent a testi valóságkonstitúció, a vad lét, vad észlelés, a testiség vad tapasztalata; és hogyan fedezte fel, hogyan alkotta újra ugyanezeket a témákat és összefüggéseket a posztmodern tánc a filozófiától függetlenül, mégis meglepően hasonló „eredményekhez" jutva. Végül a táncos-filozófus Sheets-Johnstone nyomában felteszem a kérdést: miben áll a vad észlelésnek, a test vad tapasztalatának megszabadító kapacitása?

A vad eredet kérdésének felvetődése a 20. századi filozófiában

A filozófiai gondolkodásban mindig újra születik a következő probléma: a külső valóság tapasztalata, értelmezése elválaszthatatlan attól, ahogy szubjektivitásunkat megéljük, értelmezzük, és viszont, ahogy a belső valónkat éljük és értjük, csak egy tárgyi világ értelmezéséhez képest tud kirajzolódni.

Valamiképpen foglyai vagyunk egy ördögi körnek: önértelmezésünk és a külső tárgyak értelmezése egymást tartja fogva, „s így mindenik determinált", önértésünk és világunk megértése bemerevedő, de átláthatatlan, megragadhatatlan struktúrákba zárja gondolkodásunkat.

Lehet-e kitörni ebből a csapdából, s megtalálni azt a forrásvidéket, ahol szubjektív és objektív egymást determináló kategóriái éppen felfakadnak? Van-e egyáltalán eredeti forrás, s ha van, miképpen megközelíthető? Ha megközelíthető, vajon megosztható-e másokkal? Egyáltalán miben áll ez a tartomány?

A klasszikus filozófia a transzcendentális idealizmus útján próbálta becserkészni ezt az eredetet a tudat, az ész, a szellem mélyebb vizsgálatán keresztül. Eszerint megismerő képességünk, a bennünk működő szellemi mozgások transzcendentális vizsgálata nyitja meg számunkra a szabadabb gondolkodás forrásait.

A „gyanú" filozófiái a 19–20. században (Ricoeur 1987, 213) megrendítették az önmagára reflektáló tudatba vetett bizalmat, s a tudatot „hamis tudatként" kezdték szemlélni. Ekkor indult el a keresése annak a még eredetibb elemnek, erőnek, amely a tudatot egyszerre aláaknázza, ugyanakkor motiválja is. E keresés jellemzi innentől a kontinentális filozófia történetét: különösen a 20. század második harmadától a kontinentális filozófiák különféle alakzatai a tudat, transzcendentális tudat, szubjektum, egzisztencia kérdései helyett különleges vonzódást/taszítódást mutatnak a tapasztalat emésztetlen, „vad" területei iránt; olyan források iránt, amelyek nyers eredetként megelőzik a szubjektivitás-objektivitás dichotómiát, s nem foglyai a tudat értelemrögzítéseinek és projekcióinak.

E vad tartomány iránti érdeklődés mélyen ambivalens, de akár tagadó, akár állító módban jelentkezik, meghatározza a filozófiai diskurzusok irányát. Olykor úgy tűnik, hogy nincs is egyáltalán eredeti, domesztikálatlan tartomány, s szembe kell néznünk a valósággal, miszerint jelrendszerek, mitológiák, imaginárius tükröződések, hatalmi struktúrák foglyai vagyunk. Másfelől azonban mindig újjászületik az a remény, hogy a vad tartomány elérhető, megszabadítható a tudat rögzített képeitől. Az emancipálandó – avagy vad – terület pedig váltogatja formáját: hol a nyelv (Roland Barthes), hol a vágy, a tudattalan (Lacan), hol a Másik (Lévinas), hol az öröm, a test (Roland Barthes), hol a test, az észlelés (Merleau-Ponty), hol a tiszta differencia (Deleuze) alakját ölti.

Fenomenológia, Merleau-Ponty

Ezen eredeti forrásvidék kutatása, s az ehhez kötődő emancipációs reménység erősen jelen volt a 20. századi fenomenológiában is. Husserl, a fenomenológia megteremtője a szubjektív tapasztalat felszabadítását szorgalmazta a merev tárgytételezésektől. A filozofálás és a tudományos gondolkodás megújítása akkor lehetséges, ha a fenomenológiai redukcióban feloldjuk a hétköznapi és tudományos tudás bemerevedett értelemrögzítéseit, tárgytételezéseit, s mintegy újrakezdjük a gondolkodást.

Így megközelítve a szubjektív tapasztalatban zajló értelemképződést, közelebb juthatunk a tudatunk mélyén munkálkodó transzcendentális tudat eredeti tartományához.

Azonban a 20. század középső harmadában felvirágzó francia fenomenológia (Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur) kritikával illette a transzcendentális tudat gondolatát, s utakat keresett a tapasztalat közvetlenebb, nyersebb megragadásához. (Olay-Ulmann 2011, 179–154)

1945-ben jelent meg Maurice Merleau-Ponty első főműve, *Az észlelés fenomenológiája*. E mű tanúsága szerint a tapasztalati fenomének születési helye, az a domesztikálhatatlan tartomány, ahol a tapasztalás szubjektív és objektív vonatkozásai differenciálódnak, nem a tudat, hanem az észlelő test.

A szubjektív tapasztalat eredeti képződését vizsgálva már Husserl is eljutott a testi valóságkonstitúció gondolatához: ahhoz a gondolathoz, hogy valóságtapasztalatunk képződése a legsajátabb módon a testtapasztalatban megy végbe. Azonban Husserl a testi valóságkonstitúció mögé helyezte a transzcendentális tudat nagyobb mélységét. Vagyis azt állította, hogy van valami mélyebb, eredetibb annál, mint amit testi szubjektivitásomban megtapasztalni tudok, s ez nem annyira a test, hanem a testről való transzcendentális tudás felé visz.

Merleau-Ponty filozófiája azonban kétségbe vonta a transzcendentális tudat horizontját. Szerinte a szubjektum és objektum dichotómia mögötti harmadik, mélységi dimenzió maga az észlelő test tapasztalatában formálódik. Ez az a tapasztalat, amely képes transzcendálni a tudat örökös értelemrögzítéseit. A testi értelemképződés motiválja, formálja folyamatosan a tudatot. E testi, mélységi dimenzió fenomenológiai feltárását Merleau-Ponty az *Észlelés fenomenológiája* című munkájában végezte el. (Merleau-Ponty 1945) Továbbvitte a husserli testi valóságkonstitúció gondolatát, s azt mint paradigmatikus tapasztalatot a fenomenológiai értelemkeresés középpontjába állította.

A testi valóságkonstitúció

A valóságtapasztalat testi születése számos összefüggésben leírható. Testiségünk a legsajátabb, legközvetlenebb, „primordiális" tapasztalatunk. Ugyanakkor a legelemibb, minden értelmezést megelőző idegenségérzés is kötődik hozzá. Ha jobb kezemmel megfogom a bal kezemet, s figyelmem jobb kezembe irányul, akkor jobb kezemet belülről érzem, mint önnön szubjektivitásomat, bal kezemet viszont mint egy tárgyat érzékelem. E viszonyt bármikor megfordíthatom. A testtapasztalat lényegét illetően kettős természetű. Egyrészt közvetlen, megélt valóság (Leib), belső átélés, másrészt tárgyként, idegenként, fizikai testként is megjelenik számunkra (Körper). (Husserl 2000, 105–168) A test átélése minden esetben egy elemi alany–tárgy viszony felfeslése.

Testem által érzem testemet. Egyik kezemmel érintem a másikat, nagy lábujjam érzi a mellette lévőt, érzem a légzésem mozgását mellkasomban… Önnön testem átélése csak folyamatos alany–tárgy differenciálódásban lehetséges. Míg a modern tudományos gondolkodást uraló karteziánus dualizmus a tudatot mindig szubjektívnek, a testet mindig tárgyinak tekinti, Husserl és nyomában Merleau-Ponty magában a testtapasztalatban tárta fel az alany–tárgy dichotómia működését.

Az eleven test megértő test: nemcsak eleven terepe a tapasztalat folyamatának, de az eredeti értelemképződés szerve is. Észlelésével és mozgásával eleve értelmezi, strukturálja mind a belső, mind a külső valóságélmény szövetét. Ugyanakkor önmagát érző: összefonódik benne tapasztalás és elemi önreflexió; aktivitás és passzivitás legeredetibb artikulálódása.

A test – lévén egyszerre személyes és idegenség-tapasztalat is – hordozója az önmagam és a másik megkülönböztetésének és eredeti összetartozásának. Önmagam és a másik testi viselkedésének tapasztalata ezer érzéki szállal szövődik össze, egységet formál. A test minden orientáció centruma, a térélmény 0 pontja, ahonnan minden irány (lent-fönt, kívül, belül, jobbra, balra) differenciálódik. A testélmény forrása, formálója az időtapasztalatnak, létezésünk primordiális ritmusának (légzés, szívverés, keringés, az észlelés és mozgás minden formája eredeti ritmussal rendelkezik). Mozgása és észlelése átélt egységet alkot, dinamikusan egybetartva az érzéki modalitásokat, mozogva-észlelve formálja önnön világát.

A testi valóságkonstitúció nem egyszerűen azt jelenti, hogy testünkben mintegy transzcendentális módon megteremtjük a valóságot. Inkább „kölcsönös bedobozolódásról" kell beszélnünk: a valóság testélményekben születik, de ugyanakkor a test mint „világon lét" (*être au monde*) írható le: mindig az észlelt világ transzcendenciája motiválja. (Merleau-Ponty 1945, 421–519)

A testtapasztalat fenomenológiájának kibontása Merleau-Ponty filozófiájában óriási lehetőségeket nyitott meg. Egyrészt, a szubjektív és objektív szférák közös gyökerét bontogatva megoldást kínál a karteziánus alter ego problémára: ha én nem vagyok tiszta tudat, akkor a másik se lesz puszta tárgy tudatom számára, hanem mindketten egy testi-interszubjektív értelemgenezisben tapasztaljuk meg egymást és önmagunkat… Másrészt jelentős ismeretelméleti, tudományelméleti lehetőségeket is hordoz: a megélt test, az észlelés komplex tapasztalatának fenomenológiai vizsgálata áthidalhatja a szubjektum tudományai és az objektív, természettudományos kutatás szinte áthidalhatatlannak tűnő ellentétét.

Merleau-Ponty filozófiája, a testi „világon lét" gondolata hatást gyakorolt az ökológiai gondolkodásra, az ökofenomenológiára (Abram 2005), de nem hagyta érintetlenül a feminista útkeresést sem: hiszen ha a test tapasztalata alapvetően szituálja, formálja a

gondolkodást, akkor a női vagy férfi testhez kötődő tapasztalatok elemzése is meghatározhatja azt (Beauvoir 1972).

A testi észlelés transzcendenciájának mint paradigmatikus tapasztalatnak a mélyebb kibontása később még messzebb vezette Merleau-Pontyt. Miután *Az észlelés fenomenológiájá*ban szétfeszítette a transzcendentális tudat fenomenológiai eszméjét, utóbb, a *Látható és láthatatlan* gondolatvilágában már túlhaladt a testtapasztalat fenomenológiáján, s megalkotta a vad észlelés, a vad lét ontológiáját.

A vad lét ontológiája

A vad lét, vad észlelés a második főmű, a *Látható és láthatatlan* gondolatvilágának konstitutív fogalmai. E mű Merleau-Ponty 1961-ben bekövetkezett halála miatt befejezetlen maradt, a ránk maradt szövegrészekből és munkajegyzetekből mégis egy nagyszabású ontológia rajzolódik ki. A testi tapasztalás itt is központi és paradigmatikus problémaként jelenik meg, azonban a szerző mind kevésbé tartja ezt individuális, vagy egyáltalán szubjektumokhoz kötődő teljesítménynek. Nem annyira a test közvetlensége érdekli már, hanem *magát a világot kezdi eleven testként, húsként leírni.* Saját húsomon keresztül a világ húsa válik érezhetővé.

Az én húsom és a világ húsa egy összefüggést alkot. (Merleau-Ponty 2006, 278–281) A világ húsa nem anyag, amely szembeállítható a szellemmel vagy a gondolkodással. Nem is szellem, amely szembeállítható a tapasztalt anyaggal, s azt a háttérből összefogja. Mégis olyan érzéki, vad értelmet hordozó ősszövet, amely által anyagi, szellemi tapasztalataink differenciálódnak.

A test tematizálatlan, eredeti tapasztalatának átélésekor az én húsomban a világ húsa érzi önmagát. Hisz a tapasztaló ugyanabból az anyagból, archéból emelkedik ki, mint a tapasztalat tárgya. Ezen arché rögzíthetetlen, vad lét, lehetősége minden észlelésnek és gondolkodásnak. Olyan érzéki elemről van szó, amely forrása az alany és tárgytapasztalat kettősségének, de nem köthető sem valamiféle transzcendentális szubjektivitáshoz, sem pedig egy konkrét érző testhez. Az észlelésben zajló értelemgenezis nem sajátítható ki, nem fogható át egy tudatban vagy akár egy testben.

Nietzsche óta a filozófiában nehéz megkerülni a gondolatot: a megismerésben nincs abszolút perspektíva. A Merlau-Ponty által leírt vad értelem minket meghaladó ugyan, de mindig perspektivikus: saját testünkben, s a világ húsában való örökös, de dinamikusan változó szituáltságunk tükröződése. Máshogy ér minket a napsütés, de ez a „máshogy" alapvetően nem saját tudati pozíciónkon múlik, hanem azon, ahogy épp a napsütés ér minket: kit ilyen, kit olyan módon. A napsütés nem rögzíthető mint saját tudatunk tartalma, vagy mint testünk birtoka. Mi éljük át, de ahogy melegít, az egyben a világ érzéki húsa is, „világ-

sugár", amely a mi húsunkon keresztül érződik. (Uo. 270) Tudatunk intencionális működése azonban hajlamos eltávolodni a szituációtól, s önnön tárgyaként körvonalazni, bekebelezni, leegyszerűsíteni az észlelés szélesebb összefüggését:

Az élet, a természetes észlelés (a vad szellem) folyamatosan fenntartja számunkra ezt a szélesebb összefüggést, amelyben az immanencia univerzumát elhelyezhetjük. Ugyanakkor ez az utóbbi önállósulni próbál, elzárja, elszigeteli magát és elfojtja magában a transzcendenciát. – A probléma kulcsa abban a felismerésben van, hogy a spontán észlelés nem tud önmagáról, a benne magában működő vad észlelésről, vak saját igazi természetére, *és éppen ezért intencionális aktusként éli át a saját működését, megfeledkezve az alapvetőbb látens intencionalitásról,* a valaminél létről. (Uo. 238)

A „valaminél lét" újrafelfedezésre vár: jelen lenni saját perspektívánk teljes észlelése számára, s így megszabadulni világlátásunk belterjes bezárulásától; visszaplántálni a gyökereiről leszakadt, absztrakt, önmagába csavarodott szellemet a tapasztalat transzcendens táptalajába. Ez a filozófiai feladat nem teljesíthető az észlelés felszabadítása nélkül. A fenomenológiai redukció dolga visszaadni az érzékelhetőnek, „a lét néma evidenciájának" (Uo. 239) azt a kétértelműségét, lezáratlanságot és transzcendenciát, amit többnyire elveszít.

A vad észlelés felszabadítása

A *Látható és láthatatlan* ontológiája – végső soron a vad észlelés ontológiája, vagyis – az észlelés ontológiai erejének kifejtése. Annak a gondolatnak a kibontása, hogy a lét értelme eredendően az észlelés elevenségében képződik és érhető tetten. Az önnön tételezéseit, képzelgéseit, projekcióit maga mögött hagyni kívánó ember nem tehet mást, mint kiteszi magát ennek az eredetnek. Azonban a vad észlelés nem azonos a megszokott észleléssel, vagy nem feltétlenül: nem a hétköznapi gyakorlatban, a munka, a szórakozás világában, vagy akár a tudományos kutatásban ismert észleleti világról van szó. A „vad észlelés" egyfajta beállítódás-változást feltételez. (Vermes 2006, 83–95) (E részben saját könyvem [Vermes 2006] fejezetére támaszkodom, ahol a vad észlelés felszabadításának témáját bővebben elemzem.)

Az egyszerűsítésekben és ismétlődésekben szerveződő gyakorlati élet és az érzéki jelentést egységesítő nyelvi, fogalmi gondolkodás rászoktat minket arra, hogy az észlelt világot a könnyen megragadható instrumentumra vagy tárgyi-fogalmi tartalomra redukáljuk. Elsősorban azt észleljük a mindennapokban, ami gyakorlati tevékenységünk vagy gondolkodásunk tárgya, eszköze. A kalapács arra való, hogy a szöget beverjük. A hazatérő szomszédnak gyorsan köszönünk, mielőtt valóban

rápillantanánk. Minden reggel ugyanazzal a mozdulattal szállunk fel a buszra, huppanunk le az üres helyre. Ugyanazzal vagy ugyanolyannak észlelt mozdulattal csapjuk fel a laptop tetejét. Ugyanannak látjuk a gesztenyefát este és verőfényben, esőben és szárazon. Sőt, nagyjából ugyanolyannak látunk minden gesztenyefát: ez is csak egy gesztenyefa, meg a következő is. Miután azonosítottuk, mi ez, mintha kimerülne a jelentése, érdekessége.

A néhány hónapos baba hosszan elnézegeti a fák leveleinek játékát a szélben: egész lényével figyel, minden tagjával kalimpál, miközben bámulja a fényeket a leveleken, a mozgások ismételhetetlen ritmusát. Aztán ahogy növekszik, megtanítják neki: ez fa, ez levél. Birtokába veszi a fogalmi viszonyt, de nem bámul, nem kalimpál többé, mint tudata tárgyát távolítja el magától az érzéki élmény eredeti komplexitását.

Az észlelés a beazonosító gondolkodás vagy a felhasználó gyakorlat számára felkínálkozó érzetadattá, sémává szelídül. Ez a sematizálódás többnyire megkönnyíti a gyakorlati életben való eligazodást. Azonban e sematizálásban az észlelt világ mint egzisztenciális forrásvidék kiürül, mélység nélküli felszínné, lényegtelen külsőséggé válik. Ebben a lecsupaszodott észleleti világban aztán könnyen érezzük azt, hogy a lényeg „máshol" van, az észlelt-átélt világ önmagában nem érdekes, nem jelentéses: gyakorlatban vagy teoretikusan manipulálni kell, értelmet kell adni neki. A világ lényege az észlelt valósághoz képest egy „másvilágba", vagy önmagamba mint tudatba, esetleg transzcendentális szubjektivitásba kerül. A redukált észlelés pedig a tudat értelemadó – konstituáló, manipuláló – mozgása alá rendelődik.

A hétköznapi felnőtt beszéd és gyakorlat, a munka, a társadalmiság észleleti világa egyszerre ad és elvesz: felfedi világunkat mint közös, kiszámítható, érthető, élhető, vihető közeget. Ugyanakkor kifoszt minket, elfedi mindazokat az érzéki tartalmakat, amelyek praktikusan nem szükségesek, nem verbalizálhatók, de amelyekben életünk önmagát megéli, amelyek a világ húsával minket egybetartanak.

A modern tudományos, technikai és a hétköznapi tudat a civilizáció előrehaladásával egyre nagyobb mértékben alakítja világát és önmagát megismerhető, manipulálható tárgyak tömegévé. Adattá, eszközzé és persze áruvá formál mindent: a természetet, a többi embert, önnön testét, lelkét. Aztán csalódottan körbepillant: hát nincs itt semmi más, csak a tárgyak? És keresné az eredetit, a magasabbat, a mélyebbet, a vad változatot…

Foucault leírja, hogyan válik a modernitásban az emberi test a személytelen hatalom terepévé. (Foucault 1990) Legszemélyesebb élményei: szexualitás, születés és halál, életkedv és reménytelenség a tudományos, technikai, politikai vagy gazdasági diskurzusok által konstruáltak, kontrolláltak; olyan, hogy „test" valójában már nincs is a hatalom megszállásától függetlenül. Merleau-Ponty azonban mindvégig megőrizte bizalmát a test-

érzés, az észlelés eredetiségében, felszabadító kapacitásában. A vad észlelés képes megtermékenyíteni a filozófiát, a művészetet, s a szabad, alkotó élet minden formáját, de csak akkor, ha erőfeszítést teszünk érte, ha végrehajtunk egy igazi fenomenológiai beállítódás-váltást.

Fel kell függesztenünk átmenetileg fogalmi–nyelvi–gyakorlati késztetéseinket, és időt adni a látásnak, hallásnak, érintésnek, s azoknak az érzéki minőségeknek, amelyek nem is sorolhatók be a szokásos érzéki modalitások típusaiba. El kell viselnünk egy nyitott, kitett helyzetet. A vad észlelés ugyanis nem fogalom és szemlélet megfelelése: megelőzi, megbolygatja a tudatos azonosítás biztonságát. Megzavarja azt a naivitást, ahogy a sematikus észlelés szembeállítja a felhasználó szubjektumot tárgyaival, miközben vak arra az eredeti tapasztalati szövetre, amely e szembeállítást lehetővé teszi.

A vad észlelés nem az érzéki bizonyosság terepe, hiszen nem tárgyak, adatok azonosítását jelenti. Sokkal inkább „érzéki bizonytalanságról" (Szabó 2005) kell beszélnünk, miközben ennél az érzéki bizonytalanságnál tulajdonképpen nincs biztosabb talaj a lábunk alatt. Olyan érzéki talaj ez, amelyet nem lehet tárgyként körberajzolnunk, mégis minden tárgyképződés innen sarjad ki.

A vad észlelésben zajló beállítódás-váltás soha nem százszázalékos: nem jelenti azt, hogy teljességgel megszabadíthatjuk észlelésünket a gyakorlati és nyelvi tartalmaktól. Észlelésünk mindig egy már gyakorlatilag, nyelvileg megformált valóságélményhez képest, azt motiválva bukkan elő, s ezt a nyelvi-gyakorlati univerzumot is folyamatosan észleljük.

A tárgytételezések feloldása nem jelentheti azt sem, hogy a csecsemőkre vagy kisgyermekekre jellemző naiv, reflektálatlan ősállapotba térünk vissza. Csupán azért toljuk hátrébb az intencionális és nyelvi rögzítés, az eszközhasználat késztetéseit, hogy az eltárgyiasított világ mögött láthatóvá, észlelhetővé váljon világon-létünk, s interszubjektív valóságunk eredeti egybefonódása. Hogy helyreállíthassuk a túlságosan eltávolított, elidegenített észleleti világgal való viszonyunk eredeti közvetlenségét; hogy megtisztítsuk újra a magunk számára az észlelés tápláló, éltető forrásait.

Beállítódás-váltás a kortárs táncban

A testi konstitúció, a vad gondolkodás, a vad észlelés fogalmai amellett, hogy kitörölhetetlen hatást gyakoroltak a fenomenológiai mozgalomra, megtermékenyítették a humán tudományok és művészetek szélesebb területeit is. A humán tudományok új alapokat és távlatokat találtak abban a filozófiában, amely felszámolja test és lélek, én és másik, kultúra és természet, ember és környező világ karteziánus hasítottságát, s „az érzékelést alkotó, részt vevő cselekvésként ábrázolja, egyfajta beszélgetésként,

amely – belső vagy ténylegesen folyó társalgás révén – az élő test és világa között zajlik". (Abram 2005, 328)

Azonban Merleau-Ponty filozófiájának erejét nemcsak hatástörténete támasztja alá, hanem az a jelenség is, hogy az általa filozófiailag kibontott lehetőségeket a kultúra más területei is felfedezték és mozgásba hozták. Jó példa erre a posztmodern tánc, amely teljesen független, önálló folyamatban találta fel a „vad észlelést". A maga eszközeivel megalkotott egy kvázi fenomenológiai redukciót, s az alkotás forrásává tette az észlelés transzcendenciájában rejlő felszabadító kapacitást.

Mikor Merleau-Pontyt tanítottam PhD hallgatóknak, egyikük, Gál Eszter (kiváló kortárs táncos, tanár és testtudati szakember) meglepetten felkiáltott: „Nem értem, hogy tudhatta Merleau-Ponty mindezt, pedig nem járt testtudati műhelyekbe!?" Én erre önkéntelenül is a következőt válaszoltam: „Talán ha megtapasztalhatta volna a Te testtudat óráidat, ő is csodálkozott volna: hogy tudhatja egy táncos mindezt, nem olvasva fenomenológiát?" Azt gondolom, a kortárs testtudati és táncműhelyekben valami nagyon hasonló érzékenyülés folyik, mint a fenomenológiában. E módszerek legfőbb hatóereje a testi tapasztalás rejtett kapacitásának felszabadítása, az észlelés „vad", tematizálatlan létmegértésének és differenciált gazdagságának felszínre hozása.

Mint ismeretes, a tánc már a húszas évektől nagy újítások terepe volt: előbb Isadora Duncan művészetében, majd másoknál is megjelentek a modern tánc olyan formái, amelyek – szemben a balettel – a test természetes igényeire figyeltek, s lehetővé tették a mozgás spontaneitását és az önkifejezés kötetlen szabadságát. A hetvenes évektől végbemenő újabb, posztmodernnek nevezett fordulat azonban valami újat hozott a táncművészetben. (A kortárs testtudati–improvizatív technikákat Éva Karczag, Hollandiában élő táncos nyomán nevezem posztmodernnek. 1991-ben posztmodern táncot tanultam tőle, és sokat köszönhetek neki.) Az improvizatív tánc fő inspirációja innentől nem az érzelmi önkifejezés, a szubjektivitás, vagy egy érzelmi dráma megjelenítése, kinetikus reprezentációja, hanem a testtapasztalat, az észlelés felszabadítása. Az észlelés sokrétű megnyitása által sajátos többlet jelent meg a kortárs táncban: a szubjektum nemcsak önmagát akarja kifejezni, hanem inkább az őt meghaladó, rajta áthaladó erőket, folyamatokat, áramlatokat. (Nikolais 2008, 190) Az észlelés eltömített forrásainak megtisztításával sajátos, érzéki „transzcendencia" fakad fel, nemcsak az individuális akarat, de a vad észlelésből fakadó transzcendens impulzus mozdítja, alakítja a táncot.

Míg a balett világában a testhez való elsődleges viszonyt az uralom és a kontroll jellemzi, itt inkább az érzékenység, nyitottság, összehangolódás, a valódi figyelem és jelenlét hangsúlyos.

Az improvizatív posztmodern műfajokban a testtudat, a „megértő test" és az észlelés sokrétű kiérzékenyítése készíti elő az alkotó folyamatot. A testtudati gyakorlatok sajátos érzéki re-

dukciót visznek végbe: felfüggesztik a tárgytételezéseket, amelyek a mindenkori észlelést blokkolják – nem azt látjuk, amit látunk, hanem amit tudunk –, s mozgásba hozzák az érzékelhető valóság meglepetésekkel, értelemmel és élettel teli sokrétűségét. E kiérzékenyült testi lét nem köldöknézést jelent, legalábbis nem feltétlenül. Inkább kinyílást és újjáalakuló kapcsolatot érzéki elevenségünk külső/belső forrásaival.

Mozgás és észlelés egységének megélése vezet el a test alkotó kapacitásának kibontakoztatásához, egy testi alkotó folyamathoz, improvizációhoz. A tánc olyan alkotói térben születik, ahol senki nem tervezi, kontrollálja a koreográfiát. A közös térben mozgók tánca mégsem esetleges: hol bámulatos összehangoltságot mutat, hol új erőket mozdító disszonanciát. Olyan kiemelt pillanatok, képek, struktúrák és folyamatok születnek, amit senki se jósolhatott volna meg, mégis, mindenki érzi: e pillanatban éppen ennek kellett megtörténnie. Valami megmutatkozik a táncolók között, rajtuk keresztül. Ez a „kiérzékenyült" alkotói folyamat teljesen személyes ugyan, mégis, mélyebb és magasabb dimenziókat nyit meg, mint a szubjektív expresszivitás.

Átélhető testi valóságkonstitúció a testtudati műhelyekben

Ma a Kontakt Improvizációtól az „Image Lab" műhelyekig, a Buttoh-tól az Ideokinezisig, a Skinner Release-től a Body-Mind Centering, a Feldenkrais technikától a mozgásszínházi kísérletekig számos olyan műfaj virágzik, amely hasonlóképpen a test, a tér, a társak észlelésének tapasztalatát igyekszik kinyitni, mozgósítani. Ezek nemcsak táncosokat kiképző technikák, hanem sokak számára elérhető nyitott műhelyei egy alternatív mozgás- és életstílusnak, érzéki önreflexiónak.

E testtudati technikák különféle eszközökkel rendelkeznek, de mindegyikben jelen van egy közös elem: megpróbálják lekövetni, érezhetővé tenni a bennünk, velünk folytonosan zajló „testi valóságkonstitúció" eseményeit.

E műhelyek résztvevői megtanulják a hétköznapokban gyakran tárgyként, eszközként használt testsémát zárójelbe tenni, s a testükre mint közvetlen önérzékelésre figyelni. Nem pusztán uralni, kontrollálni akarják, s nem is csak fantáziálni róla mint tiltott/vágyott dologról, hanem egyszerűen megtanulják sokrétűségét megtapasztalni.

Eközben átélik a testélményben munkáló állandó önreflexiót, az alany–tárgy differenciálódást.

Ahogy például a légzésemet vagy a súlyomat átélem, az alanyi módon én magam vagyok. Ugyanakkor bármikor figyelmem tárgyává tehetem lélegzetemet vagy súlyom érzetét, s viszonyulhatok hozzá; ez az élő, változó viszony kifogyhatatlanul inspirálja az improvizációt. A kísérletező táncosok átmenetileg

félreteszik a térrel kapcsolatban megtanult euklideszi reprezentációkat, s átélik, észlelik a teret, a szélességet, mélységet, magasságot, mindazt, amiben „lakoznak", s újra is formálják mozgásukkal testük 0 pontjából kiindulva. Hasonlóképpen félretolják az önmagukkal és embertársainkkal kapcsolatos rögzült sémáikat, hogy megtapasztalhassák önmaguk és a Másik találkozását és differenciálódását minden közeledésben, távolodásban, érintésben. Zárójelezik saját mozgásuk és a külvilág ritmusával kapcsolatos sémáikat, hogy lekövethessék, hogyan szövődik össze, hogyan kereszteződik a belülről megélt ritmus a külvilág ritmusaival; milyen minőségeket hordoz az érzéki tapasztalás mélyén lüktető időfolyam. Időlegesen feloldják a világ érzékelésének előzetes elvárásait, s rácsodálkoznak, hogyan fonódnak össze testükben a tudat által elkülönített érzéki modalitások.

A testtudati munka – félretolva e tárgytételezéseket – mintegy mozgásos „fenomenológiai redukciót" hajt végre, s a redukcióban szabaddá váló tapasztalat mozdítja előre az improvizációt. A valódi improvizáció – testi, érzéki meditáció. Mozgásmeditáció, amit a létünk forrásaival, érzéki perspektíváival kapcsolatba hozó „vad észlelés" lát el energiával. Aki már régóta gyakorol testtudati technikákat, az megtapasztalja: a test, az érzékek megnyitása, a vad észlelés felszabadítása soha ki nem merülő, állandó motivációs forrással képes ellátni.

Az észlelés elevensége ébren tartja, elérhetővé teszi azt a vitális érzetet, hogy van miért megmozdulni. Hiszen amíg élünk, mozgásban vagyunk, és leginkább rajtunk múlik, hogy átéljük-e az érzékek elevenségében rejlő utalásokat. Minden lélegzetvétel a külső és belső valóság áramló találkozása, még a magány vagy elszigeteltség, a lélek dermedtségének pillanataiban is. Az eleven test állandó egyensúlyozásban van, párbeszédben a gravitáció áramával… Soha nem mozdulatlan teljesen; áramlatok, impulzusok, elementáris események találkozási helye.

A különféle testtudati technikák célja a testélményben már mindig ott működő, de rejtett utalások átélhetővé tétele, s ezáltal a külső-belső valóságélmény testi-érzéki forrásvidékének felszabadítása. Feloldják a perspektivikus észlelés sokrétűségét lefojtó sémákat, így a „világon lét" Merleau-Ponty által leírt törékeny érzéki perspektíváit hozzáférhetővé teszik.

A testtudati munka és a mozgásimprovizáció pszichoterápiás és önismereti médiummá is formálható; ez zajlik a mozgás- és táncterápiákban. „A vad észlelés" által indított improvizatív mozgás hozzáférhetővé teszi a személyiség legkorábbi, preverbális vagyis vitális élményekben és kapcsolódásokban szerveződött szelférzeteit, az azokban hordozott „implicit kapcsolati tudást", s ezáltal oly mélyen fekvő személyiségrétegeket mozdít meg, amelyek a verbális terápiák számára nehezen hozzáférhetőek. (Merényi 2004, Vermes–Incze 2011)

Testi fordulat. Can the body ransom us?

Vajon mi köti össze ma a táncot és a fenomenológiát? Maxine Sheets Johnstone amerikai táncos és filozófus megfogalmazása szerint a testi fordulat (Corporeal Turn) korában élünk. Ez nem csak azt jelenti, hogy a humán tudományok világába a nyelvi fordulat után betört a test mint újabb fordulatot indikáló paradigma. A testi fordulat jelentősége sokkal kiterjedtebb: olyan korban élünk, amikor divatos testnek lenni; olyan korban, amikor mind többen tulajdonítanak a testnek valamiféle megszabadító, megváltó kapacitást. Mind több időt, energiát, pénzt invesztálnak bele a T'ai Chi-tól a masszázs-szalonokig, a testékszertől a fogyókúrakampányokig. De vajon valóban rendelkezhet a test efféle feloldozó/megszabadító kapacitással? „Can the body ransom us?" – kérdezi tanulmánya címében Sheets-Johnstone. (2009, 17–27) Valószínűleg nem véletlenül fordul kultúránk a test felé: talán valóban rejlik itt valami lényegi potenciál, valami „csoda" ami korunkban éppoly nehezen elérhető, mint amilyen nélkülözhetetlen.

Különböző kulturális képzeteink vannak a test misztériumáról: a természettudományok még ma is egy mind tökéletesebben leírt „csodálatos gépezet" modelljét kínálják nekünk. Az orvostudomány, a biológia leírja az élet rendszereinek csodáját. A médiák a Super Body eszményével konfrontálnak: az örökifjú, mindig csábító fittness ideállal. De vajon e testképzetek hordozzák azt a csodát, amit igazán keresünk? Nem valószínű, mert ezek – akármilyen lenyűgözőek – nem többek, mint tárgyiasított leírások, imaginatív termékek, science fiction álmok. Akármennyire a mi képzeteink, a Super Bodyra csakúgy, mint az anatómiai és biológiai rendszerre mindig kívülről nézünk: megmaradnak harmadik személyű testnek.

A testről azért tudunk tárgyi, tudományos modelleket alkotni, mert rendelkezünk eredetibb, átélt testtel; a valódi megszabadító kapacitás így nem az objektivizált, „second hand" testekhez, hanem a megélt, első személyű testtapasztalathoz kötődik. De vajon mi szabadít fel az első személyű testélményben? Sokak úgy vélekednek, hogy a vágy örökös újjáéledése, a szexualitás. Sheets-Johnstone szerint (uo. 21) a szexualitás által megnyíló ösvény hol szélesebb, hol keskenyebb, lehet ugyan megszabadító erő, de nem biztosan, nem feltétlenül.

Van, aki a jógára esküszik, más az érintésre, masszázs-praktikákra; olykor lehet a jóga az út, lehet az érintés, de ez sem mindig, nem feltétlenül. Valójában nincs a megélt testben, az érzékekben olyan biztos ösvény, amihez bármikor visszatérhetünk. Ha a test valóban adhat megszabadulást, ez nem előre huzalozott jellegű; az instrumentális, instant megváltás többnyire nem váltja be a hozzá fűzött reményeket.

A testélmény, a vad észlelés megnyitása nem ragadható meg az objektivizált test funkciójaként, inkább fokozatos érzékenyülés,

odahallgatás és az érzékek őszintesége. A figyelemben és odahallgatásban tud felébredni testünk eredeti kapacitása, amelyet szokásaink, kulturális terheink éretlen formában leblokkolnak.

E tapasztalatok szerveződése túl van az ok-okozati viszonyokon. Nem ismételhetőek ugyanúgy: nem megjósolhatóak és nem kontrollálhatóak. Amikor kontrollálunk egy tapasztalatot, kívül vagyunk rajta. A harmadik személyű test ismétli tevékenységeit – az első személyű nem: frissesség, váratlanság, ellenőrizhetetlenség jellemzi. Ehhez egy időre le kell mondanunk az előregyártott empirikus bizonyosságokról. Mikor jelen vagyunk az észlelésben, belépünk egy törékeny, mégis erőteljes világba, ahol a misztérium nem zárul tényekbe. Az észlelés egyszerre misztérium és transzparencia: nem rejt el semmit, mégis megnyit valamit önmagán túlról.

Testünket a kor megfonnyasztja, a szokások bemerevítik. De a vad észlelésben munkáló belső utak, lehetőségek nem hervadnak el – csak ha ezt választjuk. Az öregedés csak különbség, a megélt test forrásai elérhetőek, csak másfélék. (Uo. 23)

E bevonódás a testi jelenlétbe erős és egészséges lehet, de nem feltétlenül biztonságos. Nem élvezhetjük impregnált mennyországként, s nem ad jóllétünkre rövid vagy hosszú távú garanciákat. Hogy is lehetne egy misztérium biztonságos? Az érzékeket életre keltő ösvényeknek nincs közvetlen praktikus funkciója. Nem védenek meg a világtól és a jövőnktől. Amit adnak, visszafordíthatatlan, rögzíthetetlen.

Ez a vad észlelésben megnyíló testiség nem Dionüszosz őrjöngő világa, szemben Apollónnal, vagy nem feltétlenül az. Az észlelő test, a „vad test" transzcendens tapasztalást nyit meg, mégsem idegen számunkra: első és egyetlen tartós otthonunk, táplálék és mérték világunkban. Elemi, hátrahagyhatatlan létmegértés. A hazatérés pillanatában világon létünk alapvető forrásaival lépünk kapcsolatba, s ez nyitja meg a másokkal való együttlét lehetőségét.

Végezetül hallgassunk oda még egyszer Merleau-Pontyra:

Az érzékelhető az az egyedüli közeg, amiben a lét anélkül van ott, hogy korábban tételeznünk kellett volna; a Lét csak az érzékelhető megmutatkozásában, néma bizonyosságában nyilvánulhat meg anélkül, hogy puszta pozitivitássá, minden kétértelműséget és transzcendenciát nélkülöző adottsággá válna. És ugyanez az érzéki világ, amibe mindannyian alámerülünk, biztosítja a kapcsolat lehetőségét a másik emberrel… (Merleau-Ponty 2006, 239)

Ebben az írásban a vad észlelés jelenségét vázoltuk fel. A vad észlelés felfedése nem adhat végső válaszokat sem a filozófiában, sem az alkotásban, sem személyes történetünkben. De az észlelés valódi megnyitása nélkül nem tudjuk feltenni igazi kérdéseinket.

Irodalom

Abram, David (2005): Merleau-Ponty és a Föld hangja, in LányiAndrás – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*, L'Harmattan, Budapest, 328–348.

Beauvoir, Simone de (1969): *A második nem*, Gondolat, Budapest.

Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés*, Gondolat, Budapest.

Husserl, Edmund (2000): *Karteziánus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs, Atlantisz, Budapest.

Merényi, Márta (2004): Mozgás- és táncterápia. *Pszichoterápia*, 14, 4–16.

Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Látható és láthatatlan*, ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond, L'Harmattan, Budapest.

Nikolais, Alwin (2008): Nem marsbéli ember, in *Táncpoétikák*, L'Harmattan, Budapest, 189–191.

Olay Csaba – Ulmann Tamás (2011): *A kontinentális filozófia*, L'Harmattan, Budapest.

Ricoeur, Paul (1987): Az interpretációk konfliktusa, in Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*, Szeged, 199–218

Sheets-Johnstone, Maxine (2009): *Corporeal Turn*, Exeter, Imprint Academic.

Szabó Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája – a végtelen fenomenológiája*, L'Harmattan, Budapest.

Vermes Katalin (2006): *A test éthosza*. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában, L'Harmattan, Budapest.

Vermes, Katalin – Adrienne Incze (2011): Psychodynamic Movement and Dance Therapy (PMDT) in Hungary, in *Body, Movement and Dance in Psychotherapy*, An International Journal for Theory, Research and Practice, VII/2, 101–114.

Enzo Bianchi

A trienti misétől a II. vatikáni zsinat liturgikus reformjáig

Bevezetés

Egy ideje szükségét érzem annak, hogy elmeséljem, hogyan éltem meg húsz éven át a misét a II. vatikáni zsinat kívánta liturgikus reformot megelőzően. Ennek különböző okai vannak. Mindenekelőtt az, hogy bennem az a mise máig élénk emlékeket hagyott: hatéves koromtól huszonnégy éves koromig az volt számomra a mindennapi mise; egy mise, amin ministránsként „szolgáltam". Az a mise volt lelki életem elsődleges forrása, az a mise nap mint nap formált engem. Az Úrral ápolt közösség liturgiája volt, amiben növekedtem és életemről, hivatásomról gondolkodtam.

De nem csak emiatt érzem ennek a visszaemlékezésnek a szükségességét. Sok korombeli vagy nálam is idősebb, akik tehát hozzám hasonlóan – vagy még inkább – abban a liturgikus formában éltek, mintha nem emlékeznének, mintha már nem tudnának róla beszélni, csak olvasni – ezt sokszor megfigyeltem, és gyakran megütköztem ezeken az emlékezetkieséseken. Nem szeretnék sem személyes emlékeket leírni, mintha csak az enyémek volnának, sem pedig öregedő emberként nosztalgiázni. Szeretném összevetni az ünneplés két formáját: két olyan rítust, amely egyaránt képes Krisztus misztériumát ünnepelni, de amelyek közül az egyik a másikból ered, a régebbiből született, a hit növekedésének és beszédességének folytonosságában, ami maga a katolikus liturgia.

Tanúságtételemet írva csak abban reménykedem, hogy megbízható és őszinte leszek magamhoz, amennyire ez lehetséges, hiszen a II. vatikáni zsinat által megreformált mise tapasztalata is alakított, talán még inkább, minthogy több mint negyven

Megjelent a *La Rivista del Clero Italiano* 2012/3. számában.

éve ez az „én misém"; az a mise, amit a közösségemben megélek mint szerzetes, aki próbál keresztényként élni. Bízom benne, hogy nem sebzek meg senkit, és hogy szolgálatára leszek azoknak, akik tanúságtételre vágynak arról a miséről, amit ma XVI. Benedek által megengedett módon rendkívüli rítusként ünnepelhetnek mindazok, akik ehhez a zsinat előtti formához kötődnek és vonzódnak. Az olvasó tehát mérlegelheti és jobban megértheti a két rítus közötti folytonosságot, s ugyanakkor elgondolkodhat azon a „kegyelmen", amit a liturgikus reform az egyház életében hozott.

A trienti mise

Kezdésképpen ejtsünk szót annak a liturgiának az idejéről és a teréről! Vidéken, ahol én is laktam, hétköznap reggel hatkor ünnepeltük a misét: olyan időpontban, amely megfelelt az emberek, különösen is a nők igényeinek, akiknek haza kellett menniük dolgozni. Hatkor a sekrestyében voltam, és segítettem a plébánost felöltözni. Ő miután megcsókolta, vállára és nyaka köré vette az amictust, aztán felöltötte az albát, felvette az cingulust, a neki nyújtott stólát, magára öltötte a miseruhát, én pedig felkötöttem neki a manipulust. Ezzel a pap készen állt, majd a kereszt előtt meghajolva a templom felé indult, miközben én a mellkasomra támasztva, a szívem tájékán kinyitva vittem utána a misekönyvet. Amint átléptünk az ajtón, a sekrestyés csengetett: és íme, megérkeztünk a templomba.

Az első padokban volt két-három nővér, a plébános háztartásvezetője és pár idős asszony; a másik padsorban pedig az a többé-kevésbé népes család, amelyik a misét „mondatta", vagyis a bemutatását kérte szeretett halottja évfordulóján, vagy halála harmincadnapján. A templom végében volt pár nő és férfi, aki szerette azt a távoli, padokon túli zugot. Őket némi iróniával „küszöbön állóknak" nevezték. Mindösszesen nem több mint 10–15 személy volt jelen. Mégis, főleg abban a gyakran még sötét órában, legalább mi a plébánossal tudatában voltunk annak, hogy az Úr színe előtt (*coram Domino*) állunk, a falu minden lakója nevében és az egész Egyházzal közösségben.

Az oltárhoz érve, térdhajtást követően felmentünk a kendővel takart kehellyel és paténával, és elhelyeztük a misekönyvet is a könyvtartóra. Aztán lejöttünk és elkezdődött a mise. *„Introibo ad altare Dei"*, mondta halkan a pap, amire én válaszoltam: *„Ad Deum qui laetificat iuventutem meam"*. Így imádkozta a pap velem együtt a 41 (42)-ik zsoltárt. Ezt a zsoltárt különösen is magaménak éreztem, mert az életem kemény és szenvedéssel teli volt. *„Quare tristis incedo?"* (Zsolt 41 [42],2), mondtam Istennek, és reméltem, hogy boldogságot hoz fiatalságomba. Ezt követően megbántuk vétkeinket. Ezt a pap kezdte: *„Confiteor Deo omnipotenti…"*, és én feloldoztam: *„Misereatur tui omnipotens Deus et, dimissis peccatis*

tuis, perducat te ad vitam aeternam. Amen". Majd én tettem bűnvallomást, és ő oldozott fel engem, vagy inkább feloldozott minden jelenlévőt. Azok viszont ezt nem hallhatták, mivel ez a párbeszéd halkan zajlott, és úgy tűnt, mintha csak kettőnkre tartozna, a papra és rám. Mi ketten voltunk a főszereplők. Ez volt az értelme annak is, hogy amikor egy idegen pap érkezett misézni a falunkba, hivatott engem, aki a templommal szemben laktam. Így teljesíthette azt a kötelezettséget, miszerint tilos volt egyedül misézni (az 1917-es Egyházi Törvénykönyv 813-ik kánonjának első paragrafusa szerint: *„Sacerdos missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat"*).

Az atya magyarázta nekem, hogy „az emberek nem tudnak latinul, tehát nem is értik. A népnek elég, ha »asszisztál a miséhez«, és úgy imádkozik, ahogy tud, rózsafüzérrel vagy más imádságokkal." Valójában nem lett volna megengedett „gyülekezetben" gondolkodni, még kevésbé abban, hogy a gyülekezetet alkotó emberek (Isten népe) az ünneplés alanyai volnának. Valójában a híveket „jelen lévő távol lévőknek" gondolták, és ekként kezelték. Még az igen hűséges nővéreknek sem volt kismisekönyve, hogy az ünneplést kövessék, miközben én büszke voltam arra, hogy nekem megvan a Caronti-féle kiadás – elsőáldozásra kaptam –, és tudom is használni. Az én nemzedékem számára a kismisekönyv még a keresztény neveltetés döntő könyve volt. Ebből az értékes könyvből tanultuk a misét, a vesperást, a liturgikus évet, mindig ott volt az éjjeliszekrényen. Innen vettük a reggeli és az esti imádságot, de egyéb különféle szükségletekre írt fohászokat és hívő ájtatosságokat is. Minden életkornak megvolt a maga kismisekönyve: a Caronti után tizenkét éves koromban ajándékozták nekem a Lefebret, majd tizenöt éves koromra a Federt. Ágyam mellett mindmáig őrzöm a Federfélét személyes imádság céljából, egy, a liturgikus reformot követő latin–olasz kismisekönyvre várva.

Azokban az években volt egy liturgikus mozgalom, amiről a plébánosom sokat hallott. Főképp miután XII. Piusz a *Mediator Dei* enciklikában (1947) segédkezőkként és ministránsokként beszélt a gyermekekről, s az ő jelenlétükre és szolgálatukra nagyon odafigyeltek. Minden héten két óra liturgikus oktatás és próba volt, hogy megtanulják, hogyan kell segédkezni a misén és más liturgiákon. A plébános igen alapos volt: meg kellett tanulniuk a testtartást, a járásmódot, a kéztartást, a letérdelést, a meghajlást stb. Ez a képzés és a mindennapos gyakorlat mély tudatosságot és erős meggyőződést adott nekem az oltár szolgálatához, mintha a mise a pap és az én dolgom volna. Mi ketten voltunk a főszereplők, hiszen ministránsként valójában koncelebráns voltam. Annál is inkább, mivel amit a nép énekelhetett, az a mise érvényessége szempontjából lényegtelen volt. Csak a pap volt celebráns, és egyedül az számított, hogy ő és a ministráns a rubrikák szerint és érvényesen (*„rite et valide"*) kövessék a rítust. A nép énekei és esetleges válaszai díszítő jellegűek voltak, de nem

szükségesek. Az akkori ministránsnak a rubrikák szakértőjévé kellett válnia, a liturgikus szabályok és normák figyelmes ismerőjévé, az oltár szolgálatában tudatos és büszke fiatallá. Jelenléte és a papnak adott válaszai a mise bemutatása szempontjából lényegesek voltak: egyfajta virtuális klerikusnak számított. Nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy ez a szolgálat csak a fiúkat illette, miközben a nők semmi esetben sem léphettek be a presbitériumba, és sosem válhattak közreműködővé a mise bemutatásának folyamatában. A ministráns tehát liturgikus szellemben azoknak a liturgikus cselekményeknek a rendezett, elegáns és komoly végzésére lett nevelve, amire felruházták.

Amikor a pap az oltárhoz járult, azt megcsókolta, és az Úr irgalmáért könyörgött, miközben így szólt: „Kyrie eleison", én pedig válaszoltam. Felváltva imádkoztuk egymás között az „Uram irgalmazz" sorait, majd a nap collectájának elimádkozása következett, mindig latinul, amit a Szentlecke felolvasása követett. Minden reggel „halotti" mise volt, ezért a Szentlecke is mindig változatlanul ezekkel a szavakkal kezdődött: *„Fratres, nolumus vos ignorare de dormientibus…"* (1Tessz 4,13-18). A rá következő olvasmányt hasonlóképpen mindig János evangéliumából vettük (Jn 11,21-27). Hamar megtanultam és elsajátítottam a latint, már nyolcévesen, hála annak, aki engem olyan finomsággal tanított, főként édesanyám halála után. Így képes voltam követni a pap által suttogott szavakat. Hallottam viszont azt is, ahogy a hátam mögött a nép a rózsafüzért mormolta. A pap időnként odafordulva szólt a néphez: *„Dominus vobiscum"*, de egyedül csak én válaszoltam: *„Et cum spiritu tuo"*.

Egy ponton azonban, amikor az időnként énekelt prefáció végeztével beénekeltem a *Sanctus*t, és háromszor csengettem, a nép imádságos mormolása elhallgatott, és letérdepelve mindannyian a papra néztek, aki az oltárnál az ostya és a kehely fölé hajolva alig hallhatóan elmondta az alapítás igéit. A „titokra irányult figyelemnek" teljesen engedelmeskedve mindannyian tudták, hogy ez volt a mise csúcspontja, egy félelmetes pillanat. Ez volt a mise „legszentebb" része, amikor teljes csendben kellett figyelni. Ez volt az a *fascinosum et tremendum*, ami még a vidéki embert is megszelídítette! Minden szem a pap meghajlott hátára szegeződött, várva, hogy feje fölött magasra emelve megjelenjen kezei között az ostya és később a kehely is. Itt is a csengetés követte a pap mozdulatait, aki az úrfelmutatás után térdet hajtott. A kitartott csengőhang, amit én a csengő mesteri forgatásával keltettem, jelezte a mise tetőpontjának, az átváltoztatásnak a végét. Sokak számára a misén az volt a legfontosabb, hogy lássák az ostyát és a kelyhet. Ez volt legmélyebb kapcsolatuk az Úrral, hiszen szinte senki sem járult áldozáshoz, hogy az Úr testét magához vegye. A szentségi áldozást valójában igen kevesen gyakorolták. Évente legalább egyszer kellett áldozni – ahogy az Egyház parancsa diktálta –, így aztán a nővéreken és rajtam kívül senki sem érezte szükségét annak, hogy naponta áldozzon. Meg kell jegyezni azt

is, hogy az áldoztatás nem a mise keretében történt: az áldozás idején csak a pap áldozott, a mise pedig ezzel véget is ért. Miután belépett a sekrestyébe és levette a miseruhát, a pap albában és stólában visszatért az oltár tabernákulumához, kinyitotta és megáldoztatott bennünket, akik már az áldoztató rácsnál térdeltünk. Ezután visszazárta a tabernákulumot, az *„O sacrum convivium"*-ot mormolva.

Ez volt a mindennapok hétköznapi miséje, ami 20–30 percet vett igénybe, középpontjában pedig a „kánoni csend" állt, az átváltoztatás és az úrfelmutatás legszentebb pillanata, amikor a miséző jámborságának mértéke szerint belemerült az istenfélelem, az imádat, a titokzatosság cselekményébe – és csupán három lépcsőfok távolságából vele együtt magam is hallgattam és figyelemmel kísértem az általa elsuttogott szavakat. Való igaz, hogy a hívek „asszisztáltak", ez volt az ő részvételük: a jámborság, az érzelmek kifejezése, az Isten jelenlétének szentelt figyelem, az oltáron történtek iránti tisztelet számított. Nem adatott meg nekik Isten igéje: az Ószövetséget hétköznap nagyon ritkán olvastuk, a Szentlecke és az Evangélium – ahogy már írtam – mindig ugyanaz volt, és ráadásul latinul (általánosságban, a nem „halotti" miséken nagyon kevés szentírási olvasmány volt: szövegüket szinte kizárólag Máté evangéliumából és Pál apostol intelmeiből vettük). Arra is emlékszem, hogy plébánosom a liturgia terén újítónak számított, ami miatt a püspök időnként meg is rótta. 1951-től az áldoztató rácstól felolvastatta velem olaszul azt az olvasmányt, amit ő közben halkan latinul olvasott az oltárnál. A hívek ekkor csendben maradtak, hallgattak, akárcsak az úrfelmutatásnál: ezek voltak azok a kivételes pillanatok, amikor félbehagyták a mise bemutatásával párhuzamosan végzett ájtatosságaikat.

Vasárnap viszont három mise volt: hatkor a nőknek, akiknek haza kellett menniük, hogy ebédet készítsenek; nyolckor a gyerekeknek, amit a mise után hitoktatás követett; a 11-es „nagymise" pedig főleg a férfiaknak és a fiataloknak. Ez utóbbi sajátossága volt, hogy tartalmazott énekeket. A falu énekesei a gregorián *Missa de angelist* énekelték, kezdésre és kivonulásra viszont himnuszokat, amikre igen szomorúan emlékszem vissza, mert csúnya szerzemények voltak, szentimentalizmustól dagadó szavakkal, időnként drámai fordulatokkal. El kell viszont ismerni, hogy a nép magáénak érezte, és nagy átéléssel énekelte őket. A „nagymisén" nem hiányzott a hallgatósághoz igazított prédikáció sem. Az első világháborút követően jött hozzánk Astiból egy „giuseppino" vagy a Santuario delle Rocche egyik passzionista frátere, és hogy ne nyújtsák el túlságosan a misét, a rítus ideje alatt prédikáltak. Csak a *Sanctus* ideje alatt tartottak szünetet, maguk is letérdeltek az oltár irányában, majd az átváltoztatást követő csengőszóra ott folytatták a prédikációt, ahol félbehagyták. Ezek prédikációk és nem homíliák voltak; alkalmak arra, hogy a keresztény etikára, Isten parancsaira, az Egyház előírá-

saira emlékeztessenek, és azokat az év folyamán átismételjék. A múlt évszázad ötvenes és hatvanas éveiben a prédikáció lehetőséget adott az egyházvédelemre, az ateizmus, a kommunizmus és a szigorú szexuális erkölcs hanyatlása elleni harcra, egy olyan társadalomban, amely elvesztette viszonyítási pontjait, s az individualizmus és a szabadság új, egyre kevésbé hagyományos kultúrájával ismerkedett. A prédikáció idején sok férfi kívül maradt, kis körökben beszélgettek, nekem pedig ki kellett mennem, hogy még a felajánlás előtt beküldjem őket, azzal a figyelmeztetéssel, hogy máskülönben számukra nem lesz érvényes a mise. A plébános azt mondta nekem: „Rajta! *Compelle intrare*, kényszeríts be mindenkit (Lk 14,23)!" Akik bejöttek, a Miatyánk után egy megkönnyebbült „Vége!" felsóhajtással ki is mentek a templom előtti térre, és a prédikációra panaszkodva böstörögtek.

A hétköznapi és a vasárnapi mise mellett szeretnék megemlékezni egy másik, nagyon ünnepélyes miséről is, amit csak gazdagok vagy nemesek temetésére vagy lelki üdvére mutattak be. A gazdagok ugyanis nemcsak a plébános által „mondott" rendes, a közembereknek szánt misét tudták fizetni, hanem az úgynevezett „szerpapos nagymisét" [messa grande levitica] is. Ilyenkor érkezett két idegen pap, akik ellátták a diakónus és a szubdiakónus szerpapi szerepét. Magukra öltötték a dalmatikát, és segédkeztek a misét bemutató plébánosnak. Elbűvölő volt ennek a misének az – elsősorban a három pap együttes jelenlétéből fakadó – ünnepélyessége, az – énekkar által előadott – énekei, továbbá az igen magas és sok gyertyával díszített ravatal. Ez elütött a szegényekétől, ami a koporsó elhelyezésének megfelelően lett felállítva, a halott emlékére bemutatott misén pedig úgy, mintha a koporsó is rajta volna (ekkor valójában az üres ravatalt incenzálták). Abban az időben viszont senki sem gondolta úgy, hogy ez fikció, vagy hogy a liturgiának a valóságra és nem fikcióra kellene törekednie. Az olyan kis településeken, mint az enyém is, a „szerpapos nagymise" [messa grande levitica] ritka látnivalónak számított, és elsődlegesen csodálatot váltott ki ünnepélyességével, nagyságával, látványosságával.

Számomra akkor az a mise volt az egyedüli mise, és semmi problémám sem volt ünneplésének a formájával. Értettem latinul, volt kismisekönyvem, és meggyőződéses keresztény voltam. Nem véletlen, hogy tizenegy évesen, apám akarata ellenére (édesanyám akkor már három éve halott volt) szemináriumba akartam vonulni, hogy pap lehessek, ahogy mondtam, elsősorban azért, hogy misézhessek. Másrészről a ministránsként az oltárnál végzett mindennapos liturgikus szolgálat nem éppen ingadozóvá, hanem meggyőződéses keresztény emberré tett. Megvallom, hogy számomra az egész misében, az átváltoztatást nem számítva, a legfontosabb dolognak a nap miséjének, főként a vasárnapiaknak a collectája feletti elmélkedés számított. A latin hagyományban a collecta többnyire igazi „gyöngyszem", a keresztény imádság igazán jó szintézise, kiindulópont annak, aki

az Egyház szándéka szerint szeretne imádkozni. Ebből adódóan fejből ismertem számos collectát, hogy máskor is imádkozhassam őket, anélkül, hogy vissza kelljen keresnem a kismisekönyvben.

Jelentős esemény volt továbbá a nagyhét XII. Piusz-féle reformja az ötvenes évek elején. Számomra ez azt jelentette, hogy tízévesen új rítusokat kellett megtanulnom a plébánosommal: a nagycsütörtökön bevezetett lábmosás, a szombat és vasárnap közötti éjszaka húsvéti virrasztása újdonságoknak tűntek, amelyek figyelmet és odaadást követeltek. 1954-ig, és most értsék és bocsássák meg a korabeli népszerű kifejezést, „Jézus Krisztus nagyszombat reggel támadt fel". A húsvéti liturgiára valójában reggel 9-kor került sor, a templom el volt függönyözve, hogy a sötétben ünnepelhessük a feltámadás fényességét. Nagyon kevesen voltunk a templomban, kevesebben, mint egy hétköznapi misén, amelyen részt vettek a halott rokonai, akinek a lelki üdvéért a misét bemutattuk. Fél 11 körül a *„Gloria in excelsis Deo"* olvasásakor felhangzott a nagycsütörtök este megkötött, és most eloldott harangok szava, az otthon maradt emberek pedig a patakokhoz szaladtak arcot mosni. Ez volt akkor Jézus feltámadásának az ünneplése. Nem volt tehát egyszerű azt az első liturgikus reformot elfogadtatni. Én, a plébános, a nővérek és néhány képzettebb keresztény megtanultuk értékelni a feltámadás titkának nagyságát. Mások viszont csak azt mondták: „Hát még a húsvétot is megváltoztatják nekünk!" Ez a reakció nem sokban különbözött a II. vatikáni zsinat rá következő liturgikus reformjáétól, amikor már azt volt szokás mondani: „Hát még a misét is megváltoztatják nekünk!"

A zsinat utáni mise

XII. Piusztól fogva a változás dinamikája a liturgia területét is átjárta, XXIII. János is leegyszerűsített néhány rítust és lecserélt pár formulát. Természetesen szükséges lett volna, hogy a híveknek alaposabban elmagyarázzák a reform indítékait, hogy az emberekben érdeklődést keltsenek az „új mise" iránt, és beavassák őket a Szentírás hallgatásába. Ezen a téren túl kevés történt, viszont azt is elmondhatom, hogy az én falumban a plébános sokat tett érte; azt hiszem, talán mindent, ami lehetséges. Viszont már a gazdasági fellendülés éveiben jártunk, az emberek pedig megváltoztak. A szombatot és a vasárnapot már arra használták ki, hogy lemenjenek a tengerhez, vagy – ahogy mondani szokás – kiránduljanak. A papok helyett a televízió adott leckéket, a fiatalok pedig táncolni jártak… A magam részéről Torinóban kötöttem ki, egyetemre jártam, mindennap mindig elmentem a misére, de már nem ministránsként. Emlékszem, itt gyorsan mondták a miséket, többet is egyszerre más-más oltárnál, legalábbis a Santuario della Consolata szállásomhoz közel eső templomában.

Azonban ekkor már elkezdődött a zsinat, és egyre inkább meg voltunk győződve arról, hogy a keresztény élet és az egész Egyház reformjához liturgikus szempontból is a megújulás útjára kell lépnünk. Érzékelhető volt ennek a szükségessége, amire még az átlagemberek is várakozással tekintettek. Így tehát apránként elérkeztek az „újdonságok". Valóban voltak újdonságok, de nagy kár, hogy döcögősen lettek bevezetve, mivel a papok egyszerűen csak kihirdették a mise elején, hogy „Mától fogva a misében ez megváltozik… A misének ez a része már nem latinul, hanem olaszul van… Már nem úgy csináljuk, mint eddig, hanem máshogy…" Talán nem ez lett volna a legalkalmasabb módja annak, hogy az átlag kereszténnyel megértessék a reform szándékait. Csak kevés pap magyarázta el türelmesen és hozzáértéssel a változásokat. A nép nem lázadt fel, inkább passzívan elfogadta azokat. A sóhaj pedig, hogy „Hát még a misét is megváltoztatják nekünk!", nem volt keserű, inkább csak egy megjegyzés a gazdasági fellendülés Olaszországában, ahol minden átalakulóban volt. Mégis, mivel megváltozott a keresztények élete, meg kellett változnia a liturgia formájának is.

A liturgikus reform lassacskán alaposan megváltoztatta a templomba járási szokásokat. Ezt az elmozdulást a szóhasználat beszédes változásával összegezhetjük: „misét mondatni (vagy ahhoz asszisztálni)" helyett „részt venni a misén". Eleinte mindenki hálás volt az olasz nyelv bevezetéséért, mivel végre megérthették azokat a szavakat, amik addig a pillanatig a pap és a ministráns kiváltságának tűntek. Már nem maradt homályban, már nem volt többé sokak számára mágikus titok, hogy mit végez a pap az oltárnál, hanem értelmet nyert, és egyre inkább arra vonatkozott, amit Jézus tett és mondott. Gondoljunk csak aztán a miseolvasmányok nagyobb gazdagságára! Hogy csak egy példát említsek: amíg korábban a vasárnapi és ünnepi miséken együttesen öt ószövetségi olvasmányt és tíz Márktól vett evangéliumi szakaszt hallgattak (vagy inkább olvastak fel latinul), addig az új olvasmányos könyv szerint mintegy kétszáz ószövetségi és mintegy negyven Márktól vett szakasz hangzik fel. Az emberek addig sosem hallott oldalakra figyeltek fel, amiknek a prédikáció vált a magyarázatává és kommentárjává. Isten igéje hosszú száműzetés után tért vissza Isten népe szívébe, és mindenekelőtt az evangéliumok váltak ismertté szinte teljes hosszukban. Kezdtek továbbá válaszolni a pap szavaira, valóban megvalósult a lelkipásztorok és hívek által áhított „párbeszédes mise", ahogy azt a zsinat idején nevezték. Már nem volt szokás egybemosni a hétköznapi misét a „halotti" misével; ezeken a liturgiákon is a különféle szentírási olvasmányok bősége állt rendelkezésre. Mindent egybevetve meg kell vallani, és ezért hálát is kell adni az Úrnak, hogy valódi visszatérés történt a közösséghez, az ünneplő gyülekezethez, még akkor is, ha az emberek ennek nem voltak teljesen tudatában. Továbbá sokkal világosabb lett, hogy

a liturgiát vezető pap Krisztus jele a gyülekezet előtt, és a gyülekezet jele Isten előtt.

Nem állítom, hogy ne lett volna nehéz az összes bevezetett változtatást elfogadni, de a liturgikus megújulás szükségességének tudatával azonosulva belülről vettem részt a reformban, azon barátságaim és kapcsolataim révén is, amiket Torinóban azokkal a liturgikus szakértőkkel ápoltam, akik az Elle Di Ci Leumann liturgikus központban dolgozva minőségi munkát végeztek az egész olasz egyház javára. Michele Pellegrino bíboros meggyőződése és határozottsága, továbbá a francia bencés és trappista monostorok látogatása segítettek engem abban, hogy elfogadjuk a reformot közösségemben, amely 1968 óta a liturgiára mint *Opus Dei*re építette szerzeteséletét. Egyetlen szomorúságom, aminek kapcsán saját tehetetlenségemet és tehetetlenségünket éreztem, azoknak az énekeknek és zenéknek a bevezetése, amiknek csúnyasága és banalitása, továbbá ideologikus jellege eltorzította a liturgiát. Megértettem, hogy a plébániákon nem lehetett gregoriánt énekelni (eltűntek az énekkarok, és a helyüket átvették az ifjúsági zenekarok), de lehetett figyelmesen is keresni anélkül, hogy mindjárt az új zenei divatok érvényesüljenek. A magunk részéről a monasztikus liturgiában gyökeret verve védelmet élveztünk ettől a fertőzéstől. A mi énekeink, ha olasz nyelven is, de megőrizték a folytonosságot a latin hagyománnyal – váltakozás helyett magának a liturgiának a fejlődése és növekedése által.

Összegzés

Megváltozott-e tehát a mise? Igen, formájában megváltozott, ahogy az egyháztörténelem különböző korszakaiban mindig is változott. Ugyanakkor viszont a mise ugyanaz maradt egy, a bemutatásának nyelvénél és gesztusainál sokkal mélyebb folytonosságban. Akiknek a keresztény és egyházi hite hiteles, azok számára valójában az Ige liturgiája a fogságból való visszatéréskor Ezdrás által vezetett gyülekezetéhez képest nem változott (vö. Neh 8). Az eucharisztikus liturgia is ugyanaz a jeruzsálemi közösség húsvéti kenyértörésétől mindmáig. Nagy hála tölti el viszont a szívemet a II. vatikáni zsinat és VI. Pál iránt, akik a hagyomány, a kereszténység nagy hagyománya iránti hűséggel hajtották végre a reformot, de nincsenek lehangoló érzelmeim vagy rossz emlékeim arra a misére gondolva sem, amelyet a zsinati reform előtt mutattak be.

Negyven évvel ezelőtt mindenekfölött az újdonságot láttam meg a liturgikus reformban, ma elsősorban a folytonosságot ismerem fel; a hagyományt, amely – hogy el ne haljon és erejét el ne veszítse – növekszik és megújítja magát, de mindig meg tudja őrizni ugyanazt a misét, az Isten és népe közötti szövetség ugyanazon ünneplését. Negyven éve a mise számomra a kereszt-

áldozat volt, és keresztáldozat még ma is, ami a feltámadáshoz, Krisztusnak a gonoszon és a halálon aratott diadalához vezet. A misében ma tudatosabban élem meg húsvét titkát, megújítom szövetségemet az Úrral, Istennek ajánlom az életemet, testemet pedig áldozatul (vö. Rom 12,1), egy epiklézissel, a Szentlélek segítségül hívásával pedig felajánlom az egész teremtést, hogy a mennyek országává változtassa. Meg vagyok győződve róla, hogy lesz még további fejlődés, s a liturgia másban is növekedni és változni fog, hiszen az – miként az egyház – *semper reformanda*. A nagy keleti és nyugati hagyományra épülő folyamatosságban mindez pótolja a még hiányzót, helyreigazítja, amit szükséges, s gazdagítja a szegényest.

(Gérecz Imre fordítása)

Tatár Sándor

Apám is halott

Mire sor került rá, kifogytam a szavakból.
Egyszer majd tán megered még szavam.
Védtelen lettem – közeli vég várjon vagy aggkor,
aki majd következik: most már én magam.

Mert vérünk bármint nyargalász,
mind ama nyirkos gödör felé érünk –
balga remény a különalku és önáltatás:
ki majd betakarít, szenvtelen eljön értünk.

Valamit nagyon elcsesztél, Apám.
Hisz a boldogság neked is járt volna.
Bár ki tudja, sokat számít-e, *mi után*
hanyatlik a test vissza majd a porba.

A vízszint, a rög és az enyészet közös,
miként a rágógumi unott boncnok-szájban,
rejtőz- s hárítani a hajlam ösztönös;
én sem mondhatom, miként senki élő:
„Már eleget fájtam!"

Kényszer-megalkuvásaid most nekem fájnak.
Büszkén hordtad pedig konok fejed.
Ki puha voltál, kemény kérged lett, mint a fának
– sajoghattál alatta több, mint eleget.

S meglehet, jámbor hit csak, hogy a szeretet
(mennyi is kaptál??) a síron túl sem enyész el.
Dehogy a halál döntött, konok férfi, le:
sokkal előbb ki kellett egyezned a vereséggel.

Miért pont így lett, nemigen törődtem vele.
„Elég, hogy én látom, s elkerülöm a csapdát."
Most már érzem, hogy sorsod szívóereje
mily óriás', s gyanútlan tetteimben mennyi volt
a vakság.

Anyám télen ment el, te tavasz végén.
Megízlelhetted volna tán még a nyarat.
Habár ki tudja: odaát az örök-csemegénél
talán a mi mézédes szőlőnk fanyarabb.

Tonnás örökség, mégis: belőled vagyok;
ok nemigen, hogy ezt mint szerencsét köszönjem –
ám amit fiad itt fönt, cipelni, teherként kapott,
illatos virág trágyájává lesz a földben.

A sírnál majd bizonnyal körülvesznek rokonok –
ahol s ahogy' vagy, biztosan megérted, hogy
viszolygok tőlük.
Ne legyen botrány – ebből mit sem mutatok
(a negédes pózokat talán *egyszer majd* kinőjük).

Ne látogassák rút lidércek örök álmodat –
eszközölje ezt ki a megbocsátás.
S legyen, ki engem, míg *(talán)* beérlek, támogat.
Addig: nincs szem, mely felhőkön és földön átlát.

Ferencz Győző

Márciusi vagy áprilisi köd

Mintha átsejlene valami

Ma reggel eltűnt a világ.
Az érdes szürkeség kint egy tömbbe tapadt,
És az ablakon nem látszik át
Az évszak, a szemközti ház, és alig a gondolat

Ezüstös-szemcsés peremén
A ház mögött a fa felső ága. Rajta már
Csak mint fennakadt puha prém
Szénrajz-vázlata az ormótlan varjúpár,

Felszívódott ebben az összetett egyszerűségben,
Mit bárki láthat egy márciusi vagy áprilisi
Reggel monokróm ablaknégyszögében,
De egészen senki vissza nem idézheti.

Januári nap

Vagy mégsem

1.

Hiába rángatom magam után,
Egy-kettő, egyre több, mindig leszakad.
Valamit ki kell találnom, hogy el ne
Veszítsem a kitöltetlen napokat.

2.

Nem téveszt meg a szemközti ablaküvegen
Sugarait tükröztető januári nap.
Nem is tudom, mit akarok elkezdeni,
Napjaimból semmi sem marad.

Késő, mindig késő, minek visszafelé
Rakosgatni egymás után a szavakat.
Megtörnek a legkisebb repedésen is,
Másként esik a fény, észvesztve irányt váltanak.

3.

Ami előjön, ellenőrizetlenül,
Nem biztos, hogy az van legbelül.
Lehet, hogy a – mi is? – csak úgy jut át
– A minek is? – a falán, hogy összezúzza magát?
Az is lehet, hogy amint épségben átjut,
A vákuumban szétesik. Az eredményt látjuk.
Nem azt mondom, hogy ott nagyobb a rend,
Vagy hogy akárcsak sejteném, mi van odabent,
De arról, ami a felszínen kavarog,
Sajnos, még ennyit sem mondhatok.

4.

Hátra-hátrafordulva összeszedem
A naptáramból kihullott lapokat,
Forgatom, hogy hátha, de nem, de nem,
Nem tudom már visszailleszteni őket.
Ha volt is, nincs meg a helyük, üresen
Marad minden kihullott papírdarab,
Üresen, üresen, hát mindet elengedem.
A gyűrött éveken majd lassan átzörögnek.

Villányi László

Savanyúcukor

Ottlik Gézának

Amikor Medve Gábor savanyúcukrot vett a győri állomáson,
hogy majd szétosztogassa, a másik vágányon megállt
egy ellenkező irányból érkező, kiskatonákat szállító szerelvény;
az egyik fiúnak, aki éppen betöltötte tizenkilencedik életévét,
s még nem tudta volna elsorolni az állomások neveit
Fertőszentmiklósig, ahol nyolc rettentően pocsék évszak várt rá,
kedvenc gyümölcsét, hatalmas doboz epret nyújtottak fel szülei,
de mire leült indulás után, társai megzabálták az összeset;
a jelenet negyven év múltán jutott eszébe, Lung Zsuzsát
hallgatva, aki elmesélte, amire ő már nem emlékezett, a Nádor
téren hogyan várta reggelente, s kínálta meg osztálytársnőjét
savanyúcukorral, s míg állt a könyvtárban, az egész történetből
képtelen volt kihámozni, miért megy nyugdíjba egy tízéves lány.

René Char

Hogy semmi se változzék

1

Nyújtom a kezem, indulj, indulj, ó, Áldozat, a fekete létrán; füstöl a magok kéje, a városok pedig: vas és távoli csevegés.

2

Vágyunk, mielőtt a szívére úszott volna, visszahúzta a tengertől forró ruháját.

3

Hangod lucernásában madarak csatározásai űzik el a szárazság gondjait.

4

Amikor kalauzokká lesznek a föld lassú kocsizásaiból itt maradt sebzett arcú fövenyek, zárt terünkhöz közel jön a nyugalom.

5

A töredékek sokasága engem is darabokra tép. És a kín állva marad.

René Char (1907–1988) a 20. századi francia költészet meghatározó alakja. Írásainak tömörsége, sűrítettsége, elliptikus és töredékes volta megsejteti az olvasóval filozófia és költészet eredendő összetartozását. Az itt közölt vers eredeti megjelenési helye az 1962-es *Fureur et mytère* című kötet.

6

Az ég azóta már nem olyan sárga, a nap nem olyan kék. Az eső suhanó csillaga ígérkezik. Testvérem, hűséges kovakő, igád elrepedt. Válladból csapott fel a megértés.

7

Szépség, felkereslek a hideg magányában. A lámpád rózsaszín, ragyog a szél. Az este küszöbe egyre mélyül.

8

Én, a fogoly, a borostyán lassúságát hozzáigazítottam az örökkévalóság kövének ostromához.

9

„Szeretlek" mondogatja a szél mindennek, amit éltet. Szeretlek, és bennem élsz.

(Osvát Máté fordítása)

Dejcsics Konrád

Szelídítés

Az antik szerelmi regény elbeszélői viszonyai Szent Jeromos Vita Malchi captivi *című művében*

A 4. században élt nyugati egyházatya, Szent Jeromos szerzeteséletrajzai között találunk egy meglehetősen rövid és rendkívül érdekes darabot, amelynek a címe: *Vita Malchi captivi*, azaz *A fogoly Malchus szerzetes élete*.[1] A munka Jeromos betlehemi tartózkodása kezdetén, feltehetőleg 392 körül keletkezett, s egy elveszett és újra megtalált szerzetesről szól. A történetben a megöregedett főhős, Malchus egyes szám első személyben tudósítja az ifjúkori Jeromost saját múltjáról. Gazdag ifjúból szerzetes lett egy monostorban, ám otthona iránti vágyakozásból apátja tanácsa ellenére elhagyta szerzetesközösségét, fogságba került, ahol arra próbálták kényszeríteni, hogy vegye feleségül keresztény, már házas rabszolgatársnőjét. Malchust elkeseredettségében az öngyilkosság gondolata foglalkoztatta, ám társnője előtt a döntő pillanatban felfedte múltját, mire az is bevallotta, hogy keresztény, s tisztaságuk megőrzésére kölcsönösen fogadalmat tettek. Csak látszólag élnek házasságban, önként vállalt szüzességüket mindvégig megőrzik. Malchus egy serény hangyaboly láttán újra vissza akar térni a szerzetesi életbe, társ-

1 Legfontosabb szakirodalom: Fuhrmann, Manfred: „Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur", *Entretiens sur l'antiquité classique* 23, 1977, 41–100; Kech, Herbert: *Hagiographie als Christliche Unterhaltungsliteratur*, Göttingen, 1977; Berschin, Walther: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* I. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters. VIII.), Stuttgart, 1986; Uytfanghe, Marc van: „Biographie II. (spirituelle)", in *Reallexikon für Antike und Christentum.* Suppl. 1. Stuttgart, 2001, 1242–1245; Sághy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban,* Kairosz, Budapest, 2005. Magyarul: Szent Jeromos, „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni". Ford. Adamik Tamás. Helikon, Budapest, 1991, 52–59. A *Vita Malchi* idézeteit mindig ebből a fordításból veszem.

nőjével együtt elmenekül a fogságból, s a sivatagon keresztül való hajsza, egy oroszlánkaland és csodával határos megmenekülésük után mindketten monostorba vonulnak.

A *Vita Malchi*t Jeromos szerzeteséletrajzai között különösen érdekessé teszi az elbeszélés hogyanja, a narráció. Malchus története a főhős egyes szám első személyű beszámolójában, egy keretes elbeszélésbe ágyazottan olvasható. A beágyazott én-elbeszélést a szerző-elbeszélő bevezetője (1–2. fejezet), valamint befejező kommentárja (10. fejezet) foglalja keretbe. A kerettörténetben Jeromos arról számol be, hogy gyerekkorában Maroniában, egy szíriai faluban járva találkozott az említett Malchusszal, s a tőle hallott történetet adja tovább. Ám a keretezettség ebben még nem merül ki: a bevezetőt megelőzi, s azzal szoros egységet alkot egy paratextus, a prológus, amelyben Jeromos alkotói kérdésekről gondolkodik.

Ez a fajta összetett keretezés egy sor olyan kérdést vet fel, amelyekkel a Jeromos-szakirodalom általában nem, vagy csak reflektálatlan előfeltevések szintjén foglalkozik, s amelyekre az elmúlt évtizedek elbeszéléselméleti vizsgálatai tették érzékennyé a kutatást. Hogy néhány példát említsek: a keretes szerkezet felveti mind a kerettörténet, mind a beágyazott történet fikcionalitásának kérdését. Sághy Marianne, a szerzeteséletrajzokkal foglalkozó magyar monográfia szerzője nem vizsgálja a *vita* referencionális viszonyainak összetettségét, hanem egyszerűen úgy látja, hogy Jeromos a *Vita Malchi*ban egyszerűen „személyes élményről számol be".[2] Ezzel ellentétes álláspontra helyezkedik Ernst Dassmann, aki szerint „az életrajz Jeromos saját vágyainak és álmainak kivetítése egy eszményi szerzetes alakjába".[3] Mindkét értelmezés a maga módján egyenlőségjelet tesz tehát a szerző, a prológus beszélője, valamint az extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő közé.[4] E rövid kutatástörténeti betekintés rámutat arra, hogy tisztázni kell e három elbeszélő instancia egymáshoz, valamint a fikcióhoz való viszonyát. A következőkben a műfaji előzmények figyelembevételével erre teszek kísérletet, s az elbeszélő egyéb szempontjait (az intradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő jellemzői és eljárásmódjai, a megbízhatatlan elbeszélő problematikája) nem vizsgálom.

2 Sághy, i. m. 263.

3 Dassmann, Ernst: „Autobiographie in Hagiographie. Beobachtungen zu den Mönchsviten und einigen Nekrologen des Hieronymus", *Annuario de Historia de la Iglesa* 8 (1999) 109–124. 114.

4 A narratológiai elemző szakaszokban a Gérard Genette által bevezetett terminológiát használom. Ennek legjobb magyar áttekintése: Dobos István: „Az elbeszélés elméleti kérdései. Narratológiai vázlat", in uő: *Az irodalomértés formái*, Csokonai, Debrecen, 2002, 119–134. Az extradiegetikus elbeszélő az elsődleges narrációs szint elbeszélője, az intradiegetikus a belső elbeszélés narrátora. A heterodiegetikus (gyakran E/3 elbeszélőnek is nevezett) elbeszélő olyan történetet mond el, amelyben ő nincs jelen, míg a homodiegetikus (E/1) elbeszélő a saját történetéről számol be.

Elbeszélők polifóniája a keretes elbeszélésekben

A keret- és beágyazott történetek narratívájának, s ezen belül az egy vagy több elbeszélő kérdésének kutatása az ókori szövegek esetében viszonylag új fejlemény. Az ez irányú kutatást az ókori regény narratológiai vizsgálata indította el, hiszen a regény az az ókori műfaj, amelyben a keretes elbeszélés leggyakrabban megtalálható. Ám mi köze a *Vita Malchi*nak a regényhez?

A jeromosi szentéletrajzok egyik legjelesebb kutatója, Manfred Fuhrmann már a hetvenes évek végén felhívta arra a figyelmet, hogy a *Vita Malchi* műfaji előzményének leginkább az ókori szerelmi regény tekinthető. A *vita* elbeszéléstechnikája (E/1-elbeszélés), a főhős ábrázolása (epikus vétség, érzelmek váltakozása), s a cselekmény számos eleme (házasság kényszerből, öngyilkossági szándék, kalandos megmenekülés egy oroszlántól) egyértelműen ezzel a műfajjal rokonítja a szentéletrajzot.[5] Fuhrmann rámutat, hogy még a művekben szereplő antik műfaji megnevezés is azonos: a *Vita Malchi* szerző-elbeszélője az epilógusban *historia castitatis*nak (a tisztaság története) nevezi művecskéjét („tiszták elé tártam a tisztaság történetét"), ahogy az egyik műfaji párhuzam, Longos ἱστορία ἔρωτος-nak (a szerelem története) saját regényét.[6] A *Vita Malchi* műfaját tekintve leginkább az ókori regény lekötelezettje. Ugyanakkor Fuhrmann elsősorban a *vita* és az antik görög regény közötti intertextuális kapcsolatok feltárására összpontosított, a *Vita Malchi*t az ókori szerelmi regénnyel rokonító másik – formai – vonás tanulmányának írásakor még nem állt a tudományos érdeklődés előterében. Pedig korántsem elhanyagolható mozzanat ez: a *Vita Malchi* keretes szerkezetét Jeromos a szerelmi regényekből meríti. A következőkben ezért azt mutatom be, miként létesít műfaji kapcsolatot a keretes szerkezet az antik regények és a *Vita Malchi* között, s mi a jeromosi művecske sajátossága.

Kutatástörténeti előzmények – irodalmi párhuzamok

Jelenleg két olyan ókori szerelmes regényt ismerünk, amelyek szerkezetüket tekintve a *Vita Malchi* legközelebbi rokonainak tekinthetők. Ezek Achilleus Tatiosnak a 2. században keletkezett *Kleitophón és Leukippé*,[7] valamint Longosnak a 2–3. században keletkezett *Daphnis és Chloé* című regénye.[8] Az rokonítja e

5 Fuhrmann, i. m. 63.
6 Praef. 1. Vö. Fuhrmann, i. m. 68.
7 Achilleus Tatius: *Leucippe and Clitophon.* Kiadta és fordította S. Gaselee, William Heinemann, London–Cambridge, 1917.
8 A regényt a Kr. u. 2. sz. közepe és a 3. század közepe közötti időszakra datálja Richard Hunter („Longus, Daphnis and Chloe", in Schmeling, Gareth [szerk.]: *The Novel in the Ancient World*, Brill, Leiden–Boston, 2003 [1996], 361–386, kül. 369.)

műveket Jeromos *Vita Malchi*jával, hogy mindegyikük keretes szerkezetű, a keretelbeszélés mindegyik esetben kizárólag a beágyazott elbeszélés szituálását szolgálja, továbbá a keretelbeszélésben megszólaló elbeszélő egyes szám első személyben beszél.[9] Achilles Tatiosnál a kerettörténet elbeszélője egy idegen ifjúval találkozik, aki a beágyazott elbeszélés egyes szám első személyű homodiegetikus elbeszélője lesz. Ebben az esetben a két elbeszélő instancia között váltás van. Ezzel szemben Longosnál a kerettörténet egyes szám első személyű beszélője folytatja az elbeszélését a belső elbeszélésben is, de heterodiegetikus (egyes szám harmadik személyű) elbeszélőként. A kerettörténet és a beágyazott elbeszélés narrátorainak viszonyát tekintve a jeromosi elbeszélés egy harmadik változatot képvisel azáltal, hogy szerepel benne egy prológus is, amelynek szerző-elbeszélője, mint később részletesen látni fogjuk, azonosítja magát a kerettörténet elbeszélőjével.[10]

Nézzük a két regényt részletesebben. Achilleus Tatios regényének a kerettörténetet felépítő prológusában egy ismeretlen extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő arról számol be, hogy egy vihar után a sidóni kikötőben révbe érve áldozati adományt vitt Aphroditének. A fogadalmi ajándékok között felfedezett egy Európát és Erószt ábrázoló festményt. A festmény Európa elrablását és Erós hatalmát ábrázolta, s az elbeszélő részletesen le is írja, mit látott a képen. A festmény szemlélése közben az elbeszélő mellett termett egy ifjú, aki a tyrosi Kleitophónként mutatkozott be, s a festmény apropóján azt állította, hogy ő maga is számos csapást szenvedett el Eróstól. Az elbeszélő kíváncsivá válva félrehívja őt egy kies helyre, s Kleitophón elbeszéli saját történetét. Egyes szám első személyű beágyazott elbeszélése teszi ki a regény kilenc könyvét.

A kerettörténet elbeszélőjéről nem tud meg sokat a befogadó. Nem nevezi meg magát, és nem adja meg az elbeszélés ide-

9 Az ókori regény műfaján belül meglehetősen ritkák azok a darabok, amelyekben a belső elbeszélés dominál, s a kerettörténet kizárólagosan bevezető funkciót tölt be. A tárgyaltakon kívül John Morgan ide sorolja még Antonius Diogenestől a *Thulén túli csodálatos dolgok*at, amelyet egy legitimizáló kerettörténet vezet be; Lollianos *Phoinikika* című töredékes regényét; valamint az egyetlen töredékben olvasható *Herpyllis*-regényt. Vö. *Morgan*, John R.: „Achilles Tatius", in de Jong, Irene J. F.– René Nünlist – Angus Bowie (szerk.): *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Studies in Ancient Greek Narrative 1, Mnemosyne 257, Brill, Leiden–Boston, 2004a, 493–506, 494.

10 A két regény narratíváját tekintve nagyszerű elemzések állnak rendelkezésünkre: *Morgan, i. m.* 2004a; John R. Morgan, *„Nymphs, Neighbours and Narrators. A Narratological Approach to Longus",* in Panayotakis, Stelios – Maaike Zimmermann – Wyste Keulen (szerk.): *The Ancient Novel and Beyond* (Mnemosyne Supplementum 241), Brill, Leiden–Boston, 2003, 171–189; Uő, „Longus" de Jong, Irene J. F. – René Nünlist – Angus Bowie (szerk.): *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Studies in Ancient Greek Narrative 1, Mnemosyne 257, Brill, Leiden–Boston, 2004, 507–522. (Morgan, i. m. 2004b) Az alábbiakban ezekre a munkákra támaszkodom.

jét sem. Szinte láthatatlan az egész elbeszélés során: Kleitophón történetét hallgatva nem szól közbe, és a narráció végén sem tér már vissza.[11] Meglehetős passzivitás jellemzi: hajótörést szenved, a festményt véletlenül veszi észre, és teljes mértékben feloldódik Kleitophón történetének hallgatásában.[12]

A regény első mondata, amely megnyitja a kerettörténetet, nagyon konkrét: „Sidón tengerparti város, a tenger az asszírok tengere. A város a föníciaiak szülőanyja, népe pedig a thébaiak atyja. Az egyik öbölben kettős kikötő található […]"[13] E konkrétság ellenére minden jel arra mutat, hogy az extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő fiktív. S bár felismerhetők a valósággal közös vonásaik, fiktív a helyszín is, akárcsak a festmény, amely az elbeszélést kiváltja. E fiktív kerettörténetnek mindazonáltal az antik szerelmi regényre olyannyira jellemző kompozíciós célja van: egyfelől a beágyazott történet forrását adja meg, másfelől pedig egy sor automatizált eljárásmódot hív elő, amelyeket a homodiegetikus elbeszélőnek a narráció során a formából fakadóan követnie kell majd. A *Kleitophón és Leukippé* esetében ez az eljárásmód oda vezet, hogy törés jön létre az intradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő önbemutatása, valamint az extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő róla alkotott véleménye között (amelyet persze az implikált szerző szervez). Jelesül az extradiegetikus elbeszélő felhasználja az intradiegetikus elbeszélő elbeszélésmódját az intradiegetikus elbeszélő *mint* szereplő jellemzésére. Ez végső soron a belső elbeszélő elidegenítéséhez vezet, amely a *Kleitophón és Leukippé* legjellemzőbb esztétikai vonása.[14]

Valamivel egyértelműbb a helyzet a másik keretes elbeszélést tartalmazó antik szerelemi regény, a *Daphnis és Chloé* esetében. Itt ugyanis azonos a kerettörténet és a beágyazott elbeszélés narrátora. Ugyanakkor a sajátos esztétikai hatás itt sem marad el. Longos *Daphnis és Chloé* című regényének prológusában egy egyes szám első személyű extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő beszámol arról, hogy Lesbos szigetén vadászva a nimfák barlangjába jutott, ahol egy csodálatos festményt fedezett fel.

11 A kerettörténet lezáratlanságával kapcsolatban lásd: Repath, Ian D.: „Achilles Tatius' «Leucippe and Cleitophon»: What Happened Next", *Classical Quarterly* 55 (2005), 250–265.

12 Möllendorff, Peter von: „Bild-Störung. Das Gemälde von Europas Entführung in Achilleus Tatios' Roman *Leukippe und Kleitophon*", Almut-Barbara Renger (szerk.): *Europa – Stier und Sternenkranz. Von der Union mit Zeus zum Staatenverbund*, V&R unipress, Bonn, 2009, 145–164. 155.

13 *Leukippe és Kleitophón*, i. m. I,1

14 Ehhez lásd különösen is: Morgan, i. m. 2004a, 496–497. Vö. „Clitophon is an object of the novel's irony, and the novel as a whole invites a different response from the one Clitophon is represented as trying to elicit from his narratee. The text, that is to say, invites a critical and distanced reading on the basis of the narrator's character." (Morgan, i. m. 2004a, 500.)

Leszboszon vadásztam, s a nimfák berkében a legszebbre leltem, amit valaha láttam. Egy festett kép volt az, s szerelemről regélt.[15]

Vadászó elbeszélőnk a festményen különböző jeleneteket látott, amelyeknek közös vonása az előbbi regényhez hasonlóan ugyancsak a szerelem volt:

Hanem a festmény még elbűvölőbb, mert mester remekelte azt, és szerelem ihlette. […] *Ahogy ezt a sokféle, csupa szerelmes mesébe illő jelenetet néztem és csodáltam, elfogott a vágy, hogy írásba foglaljam, amit festve láttam.*

A prológus elbeszélője beszámol arról, hogy e szerelmes jelenetek értelmezéséhez felkeresett egy a festményt értő embert. A tőle kapott történetet írja meg immár egyes szám harmadik személyű, intradiegetikus-heterodiegetikus elbeszélőként a beágyazott történetben, azaz a regény következő négy könyvében.

John Morgan *Daphnis és Chloé* narratívájáról írott rendkívül találó elemzésében felhívja a figyelmet arra, hogy a kerettörténetét megteremtő prológus a valóság és a fikció határán mozog.[16] A mű keletkezési körülményeiről számol be, amelyek ugyanakkor – minden látszat ellenére – nem valóságos élményen alapulnak, hanem a regény fikcionális elemei közé tartoznak. Jóllehet a történetet valós földrajzi térben helyezik el, és eredetét is meggyőzően tanúsítja a kerettörténet beszámolója, mind a földrajzi világ, mind a festmény, mind a lesbosi vadászat mint a festmény felfedezésének alkalma, mind pedig a kerettörténet szerző-elbeszélője fiktív.[17]

Ebből a tényből megint csak meglepő következmények fakadnak. Az elbeszélt történet kétszeresen is el van távolítva az elbeszélőjétől: egyfelől azáltal, hogy egy festmény nem lineáris képeinek merő értelmezése, másfelől azáltal, hogy ezt az értelmezést sem az elbeszélő, hanem egy általa megkérdezett külső személy adja, amelyet az elbeszélő „megír". A festmény logikai összefüggései nem bizonyítottak és nem ellenőrizhetőek, továbbá az elbeszélő nem a történet megteremtője, hanem a szerelmi vágytól vezetett értelmezője. A szerelem összefüggését a lefestett jelenetekbe is csak ő látja be, és egyáltalán nem biztos, hogy ezáltal autentikus olvasatát adja a képnek.[18] A *Daphnis és Chloé* története sokkal egyszerűbbnek tűnik, mint amilyen valójában.

15 Longosz: *Daphnisz és Khloé.* Ford. Détshy Mihály. Budapest, Móra, 1985.

16 Morgan, i. m. 174.

17 „[…]the prologue is already part of the fiction, not just, as it were, physically inside the cover of the book, but inside the frame of the novel as well, inside the fictional world created by Longus. The discovery of the painting is a fiction, and so is the grove in which it is fictionally located: a geographically and historically plausible fiction but a fiction nonetheless. It follows that the person who discovered the fictitious painting is himself a fiction: it is convenient but not wholly accurate to call him 'Longus'" (uo.)

18 Mindehhez lásd: Morgan, i. m. 176.

Az egyszerűség látszatát a belső és a külső elbeszélő hátterében álló „szerző" adja. Ugyanez az implikált szerző a narratíva számtalan helyén elidegeníti és megkérdőjelezi az elbeszélő szövegét. Az elidegenítésnek és megkérdőjelezésnek egyik jellemző eszköze az irónia,[19] valamint az a szerkesztési eljárásmód, amelynek során a szerző az elbeszélő kevésbé teljes történetével szemben a strukturális elemek segítségével egy mélyebb értelmezési lehetőséget mutat fel.[20] A szerkesztési eljárás során így az elidegeníti az elbeszélőt és olvasóját, s az elbeszélő „megbízhatatlan elbeszélőnek" bizonyul.

A *Vita Malchi* megismétli a *Kleitophón és Leukippé*, valamint a *Daphnis és Chloé* keretes szerkezetét, ám elbeszélői viszonyaikhoz képest egy harmadik változatot képvisel. A beágyazott történetben a *Daphnis és Chloé* elbeszélői szituációját találjuk, a kerettörténetben pedig a *Kleitophón és Leukippé* helyzetét (amely a *Daphnis és Chloé*val is azonos). Ugyanakkor a *Vita Malchi*ban találunk egy kifejezetten szerzői hangot megszólaltató előszót, amelynek referenciális státusza tisztázásra szorul. S minthogy ez kérdéses, ugyancsak kérdéses a kerettörténet és a beágyazott történet elbeszélőjének státusza. És ez lehet a *Vita Malchi* értelmezésének egyik kulcsa.

A prológus és a kerettörténet viszonya a *Vita Malchi* homodiegetikus elbeszélésében – utazás a valóság és a fikció határmezsgyéjére

A *Vita Malchi* egy nagyarányú irodalmi témájú metaforával kezdődik, amelynek célja a munka keletkezési helyzetének bemutatása:

Akik tengeri ütközetre készülnek, előtte kikötőben és nyugodt tengeren gyakorolják a kormányzást, az evezést, előkészítik a vasszigonyokat és horgonyokat […]. *Így én is, aki hosszú ideig hallgattam (mert bizony az hallgattatott el, akinek számára szavam halálbüntetés volt), előbb kisebb munkában akarok gyakorlatot szerezni és mintegy ledörzsölni a rozsdát nyelvemről, hogy majd egy nagyobb történeti munkába kezdhessek bele.* (VM 1.)

Az itt megszólaló egyes szám első személyű hang auktoriális, azaz a szerzőhöz, Jeromoshoz köthető. Másfelől a bevezető automatizált szöveg esztétikai hatását azzal éri el, hogy több irodalmi toposzt tesz aktívvá. Az első ezek közül a gyakorlatozás-metafo-

19 Uo. 178.

20 Vö. uo. 178; 180–187. A strukturális elemek felhasználására a legjobb példa a nimfák barlangjának a kétszeri előfordulása: a regény prológusában (e barlangban található a festmény), illetve a végén (Daphnis és Chloé kidíszíti a nimfák barlangját). Az „implikált szerző" generálja ezt a párhuzamosságot, amely a regény mélyebb értelmezése felé vezet, s amelyet az elbeszélő nem vesz észre, így megmarad a felszínes, erotikus olvasat szintjén.

ra. Az „éles" helyzetre való felkészülés mint irodalmi toposz már Szent Ambrusnál megjelent a keresztény irodalomban, a 386-ban írott *De officiis* első könyvében, ahol a szerző első kötelességként a beszéd és hallgatás helyes mértékéről értekezik.[21] E metafora alapján a prológusban megszólaló szerző üzenete az, hogy az olvasó kezében tartott „parvum opus" nem más, mint irodalmi gyakorlat egy nagyobb munka előtt.

Hozzájárul ehhez az üzenethez egy további automatizmus, amelyet a „ledörzsölni a rozsdát nyelvemről" fordulat evokál. Ha a nyelvről le kell törölni a rozsdát, akkor az bizony berozsdásodott. Azaz az antik előszavak gyakorlatának megfelelően a szerző saját elégtelensége miatt szabadkozik előre az *excusatio propter infirmitatem* eszközével. E szabadkozás célja – minthogy toposzról van szó – természetesen valamiképp épp az elmondottak ellenkezője: az olvasó figyelmét felhívni a munka csiszoltságára.

A szerző a prológus következő részében konkrétabb vonásokat ölt, amidőn irodalmi tervéről nyilatkozik, és közelebbről meghatározza a fentebb már említett irodalmi ellenfeleit (és hozzájuk való viszonyát) is.

Elhatároztam ugyanis, hogy leírom (ha egyáltalán életben tart az Úr, és ha gyalázóim legalább azért felhagynak üldözésemmel, mert menekülök előlük, és visszahúzódtam), hogyan és kik által született meg Krisztus egyháza az Üdvözítő eljövetelétől korunkig, azaz az apostoloktól kezdve egészen a mi szennyes időnkig, és hogy megszületve milyen üldözések gyarapították és milyen mártírok koszorúzták meg. És miután a kereszténny császárokhoz is eljutott, hogyan vált hatalomban és gazdagságban nagyobbá, ám erényben kisebbé. (VM 1.)

A Jeromos életrajzát ismerők számára elég nyilvánvaló, hogy gyalázói említésekor azokra a római ellenfelekre gondol, akik arra kényszerítették, hogy 385 augusztusában menekülésszerűen távozzon Rómából, és Palesztinában, Betlehemben vonuljon vissza.[22] Ugyanígy a szerző által imént beígért „nagyobb történeti munka" is konkrét vonásokat ölt: koncepcióját a világtörténelem emberi életkorokon alapuló szemlélete határozza majd meg.

Narratív módon megvalósított toposzok

Az eddig elmondottak minden kézzelfoghatósága ellenére feltűnő, hogy adataink stilizáltak és rendre az irodalmi toposzokkal mutatnak hasonlóságot. A szidalmazók valódi okait a szerző nem

21 Ambr. De off. 1,10,32. PL 12,234-235. A hajó-metaforához lásd: Janson, Tore: *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*, Almquist & Wiksell, Stockholm, 1964, 146–147.

22 Ehhez lásd: Kelly, John Norman Davidson: *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003, 175–179.

említi meg, továbbá a felvázolt történeti műnek (a feszültségteli helyzettel ellentétben) még csak nyomát sem találjuk Jeromos alkotói pályáján. Irodalmi párhuzamokból tudjuk, hogy az ellenfelek dehonesztáló említése is a műfaji sajátosságok közé tartozik: éppen annyira szükséges kelléke egy prológusnak, mint az *excusatio* vagy a témamegjelölés. A prológus gondolatmenetét felfejtve az is kérdéses, hogy elkészülhetett volna-e egyáltalán a történeti mű. Egyfelől az emberi életkorokon alapuló történetírás esztétikai lehetősége korlátozott.[23] Másfelől a prológus eddigi megszerkesztettsége alapján azt feltételezem, hogy a „historia latior" kompozíciója felvázolásának mélyebb, tartalmi oka van. Az egyháztörténet fenti összefoglalása nem feltétlen konkrét tervezet, hanem toposz: nem más, mint a mű narratíváját történelmi időben elhelyező, annak előtörténetét nyújtó, azt megalapozó diszkurzus. A történelmi vázlat ugyanis az apostolok korától a vértanúk dicsőségén keresztül a kereszténység 4. század eleji – nem kevés kritikával szemlélt – etablírozódásáig vezet. S ugyanez a gondolatmenet rendszerint a szerzetesség legitimizációs narratívájaként szerepel: a keresztényüldözések elmúltával a kereszténységet befogadó világban már nem lehetséges az eredeti apostoli életmódot megélni, ezért szükséges a világból való kivonulás, a városon kívüli keresztény élet vállalása.[24]

Azt, hogy a történeti munka felvetett koncepciója épületes jellegű diszkurzusnak is tekinthető, az idézett szakaszt követő két mondat is alátámasztja, amelyek egyben lezárják a prológust és átvezetnek a kerettörténethez: „De ezt majd máskor. Most mondjuk el azt, ami a kezünk ügyében van." Az első mondat egyfelől későbbre utalja a történelmi munkát, és visszakapcsol a prológus eredeti gondolatmenetéhez (ezt a visszakapcsolást teszi érzékletessé a *máskor – most* határozószók szembeállítása), másfelől egy újabb retorikai eszköznek is tekinthető: egyfajta *praeteritio*, amely annak hangsúlyozásával, hogy az illető dolgokról máskor még kell beszélni, éppen arra hívja fel a befogadó figyelmét, hogy az elmondottak nemcsak előrejelzésszerűek, hanem *itt és most* már „el vannak mondva".

23 Herbert Kech disszertációjában kétségbe vonja a történeti mű megírására vonatkozó szándék valódiságát. Egyfelől a tematikus és a kronológiai szemléletmód szembenállására, valamint az egyházpolitikai következményekre hivatkozik. Másfelől azzal érvel, hogy a szerzeteséletrajznak a grandiózus történeti munkával való szembeállítása esztétikai hatást céloz. Kech rámutat a felvázolt séma által megfogalmazott egyházon belüli krízistudatra is, amelyen belül a szerzetesség nyugati narratív önértelmezése elhelyezkedik (Kech, i. m. 158.). Ezzel szemben Van Uytfanghe nem veti el a tervezett, de el nem készült történeti mű koncepcióját (Van Uytfanghe, Marc: „Biographie II. (spirituelle)", *Reallexikon für Antike und Christentum*. Suppl.–Bd. 1. Stuttgart, 2001, 1243.)

24 Ugyanezt a narratívát találjuk a másik két jeromosi szerzeteséletrajz bevezetőjében: a *Vita Pauli* két vértanú-epizódjában (VP 2–3), valamint némileg áttételesen a *Vita Hilarionis* bevezető részében (VH 2).

Kerettörténet – a valódiságdiszkurzus helye

Az egyes szám első személyű alany dominanciájával jellemezhető prológus után a kerettörténet kezdete valóban egy új történet „meseszerű" felvezetését ígéri, mintha ténylegesen egy új *charta* nyílna meg az olvasó előtt. A leíró diszkurzusba ugyanakkor az egyes szám első személyű elbeszélő mondata is belevegyül, aki a bemutatott helyszín történetéhez hozzáköti a saját múltját:

Maronia, ez a kis falu körülbelül harminc mérföldre fekszik Szíria fővárosától, Antiochiától keletre. Sok tulajdonos, vagy inkább pártfogó után éppen akkor került ismerősöm, Evagrius püspök birtokába, amikor fiatalemberként Szíriában tartózkodtam. (VM 2.)

Lehetne ez a szakasz egy szerelemi regény kezdete is, s a Maronia városnév helyett olvashatnánk akár Sidónt, akár Lesbost. A kerettörténet első mondatában olvasható leírás ugyanis a fentebb bemutatott szerelmi regények első mondatára emlékeztet: „Sidón tengerparti város, a tenger az asszírok tengere. A város a föníciaiak szülőanyja, népe pedig a thébaiak atyja";[25] valamint: „Leszbosz szigetén van egy gyönyörű nagy város: Mitüléné".[26] A leírást követően megjelenik a homodiegetikus elbeszélő is, aki a kerettörténetet követő beágyazott történettel való találkozásáról számol be: gyerekkorában hallotta a történetet egy maroniai öregembertől. Bár a beszédhelyzet új kezdetet ígér, az is egyértelmű, hogy a kerettörténetben folytatódik az az auktoriális hang, amelyet a prológusban hallottunk, azaz a két szerkezeti egység beszélője azonos.

Azért említem itt őt [ti. Evagriust] *név szerint, hogy eláruljam, kitől tudtam meg, amit most le kívánok írni. Élt itt egy Malchus nevű öregember, akinek nevét a* király *szóval fordíthatnánk, s minthogy valóban e vidéken született, nemzetsége és anyanyelve szír volt. A kunyhójában élt egy öregasszony is, olyan vénséges, hogy szinte már a halál kerülgette. Mindketten annyira vallásosak voltak, hogy állandóan a templom küszöbét koptatták, mint Zakariás és Erzsébet az evangéliumban, csak János hiányzott közülük. Amikor kíváncsian érdeklődtem szomszédaiktól, milyen kapcsolat van közöttük, házastársi, vérségi vagy lelki, valamennyien egyöntetűen azt válaszolták, hogy szent és Istennek tetsző emberek, és mindenféle csodálatos dolgot meséltek róluk. Kíváncsiságtól ösztökélve felkerestem Malchust, és egyre nagyobb érdeklődéssel tudakoltam hiteles történetüket. Ezt hallottam tőle.*

A most idézett szakaszban folytatódik a fenti kettősség. Az elbeszélő egyrészt tovább szövi a mesét: Zakariást és Erzsébetet említi, „mindenféle csodálatos dolog" elmesélését helyezi kilátásba, ugyanakkor fenntartja a prológusban definiált énjének

25 *Leukippe és Kleitophón*, Prol,1
26 *Daphnisz és Khloé*, I,1.

látszatát is. Ez utóbbi eljárásnak szolgálatában áll két olyan elbeszélői kommentár, amelyek az elmondott történet hitelesítését is célozzák. Az első az esetleges befogadói hitetlenkedésnek megy elébe, és az elbeszélő szerkesztésmódját magyarázza meg, amidőn visszautal Antiochiai Evagrius püspökre: „Azért említem itt őt [Evagriust] név szerint, hogy eláruljam, kitől tudtam meg, amit most le kívánok írni." A püspök olyan személy, akit ténylegesen ismerhetnek a befogadók, s kapcsolatba hozható mind az elbeszélés színhelyével, mind az elbeszélővel.[27] Ugyanakkor megnyitja azoknak a személyeknek a sorát, akik a történet valódiságát szavatolják az elbeszélésben: előbb Evagrius, majd a „szomszédok", akik a két öreg csodálatos szentségéről mesélnek „mindenféle csodálatos dolgot", végül pedig maga Malchus, aki saját „hiteles történetét" mondja el. Mindazonáltal amíg (a beágyazott történettel csak áttételes összefüggésben álló) Evagrius személye ellenőrizhető, addig az (ugyanannak hitelességét szavatoló) *szomszédok* és maga *Malchus* korántsem konkrétak, s csak a szerző elbeszélésének modusában léteznek a befogadók számára. Az auktoriális elbeszélő hitelesítő diszkurzusának másik, jóval markánsabb formája az, hogy *autopsziáról* számol be. Jellemző igei állítmányai az idetartozó mondatoknak: *érdeklődtem, felkerestem, tudakoltam, hallottam*. Az egyes szám első személyű állítmányok arra utalnak, hogy a beágyazott történetet hitelesítő személyekhez csatlakozik egy negyedik alak: maga a kerettörténet elbeszélőjével.

A *Vita Malchi* kerettörténetének elbeszélői módszerére a narrativitás jellemző. Ennek a narrativitásnak a segítségével nemcsak a hitelesítés alapvetően diszkurzív funkcióját képes kiváltani az elbeszélő, hanem olyan tematikus toposzt is, amely elsősorban a *szerzetes*életrajzok eszköztárához tartozik, jelesül a nagy szerzetesi elődök, különösen pedig Keresztelő János említését.[28] A *Vita Malchi*ban a két vallásos öreg jellemzésekor bukkan fel a neve: „Mindketten annyira vallásosak voltak, hogy állandóan a templom küszöbét koptatták, mint Zakariás és Erzsébet az evangéliumban, csak János hiányzott közülük." Malchus és az asszony Keresztelő János szüleivel való összehasonítása teremteti meg itt a szövegösszefüggést a szerzetesség ikonikus alakja, János számára. Hiányában ugyan, de tematikusan mégis jelen van, ezúttal is az elbeszélés révén.

27 Evagrius püspök személyéhez, valamint Jeromossal való kapcsolatához lásd: Rebenich, Stefan: *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Historia Einzelschriften 72), Franz Steiner, Stuttgart, 1992, 52–75.

28 Keresztelő Jánost a *Vita Pauli* elméleti úton vezeti be a szerzetesség előzményeiről szóló kérdésfelvetésben: „Sokan sokat töprengtek azon, ki volt az a szerzetes, akinek nyomán benépesült a sivatag. Némelyek ugyanis […] Jánossal kezdik a sort." (VP 1.)

A valódiságdiszkurzus elidegenítése: az elbeszélő fikciója

Kettős mozgás valósul meg tehát a prológusban és a kerettörténetben. Egyfelől az olvasó – diszkurzív vagy narratív formában – megkap minden olyan bevezető toposzt, amelyek egy mű szokásos kezdő eszköztárához, s a szerző hatáskörébe tartoznak (témamegjelölés, *excusatio,* vetélkedés irodalmi ellenfelekkel, a szöveg keletkezési körülményei stb.). Folyamatosan nyitva marad, s a befogadó döntésére van bízva ugyanakkor az, hogy egy állítást valós kijelentésnek vagy narratívan megvalósított toposznak tekint-e. A prológusban megszólaló auktoriális hang folyamatosan fenntartja a feszültséget a konkretizálás és a stilizálás, a valóság és a fikció között. Ezzel egyfajta álarcot teremt magának (*persona*), amelynek vonásai egyfelől emlékeztetnek a valós szerzőre, másfelől viszont fiktívek is (legalábbis azért, mert nem verifikálhatók).

A kerettörténet megteremtésekor ez a kettős játék folytatódik: az olvasónak az lehet a benyomása, hogy az elbeszélő éppen a homodiegetikus modus miatt, valamint a prológus erejénél fogva még explicitebbé és valóságosabbá válik. Meg is erősíti ezt a beágyazott történet valódiságát megelőlegező „hitelesítési eszköztár": a földrajzi keretek pontos ismertetése, a személyes kapcsolat és a források megnevezése, valamint az autopszia igazolása. Mindezekkel szemben ugyanakkor a stilizáltság jeleit is megtaláljuk a kerettörténetben, amelyek – ha le nem bontják is, de megkérdőjelezhetik az abban elbeszélt események „valódiságát". Egész pontosan szólva a szerelmi regények kerettörténeteihez hasonlóan a fikcionalitás érzetét kölcsönzik az ott elmondottaknak. A szerelmi regényekkel vont strukturális párhuzamon túl ilyen jegynek tekintem a kerettörténetben elbeszélt találkozás idejének kérdését, amely explicit módon megkérdőjelezi a szerző-elbeszélő valóságosságát, s azt a fiatalkori Jeromost, aki Maroniában találkozott Malchusszal, a fikció körébe utalja.

A kerettörténet helyszíne, Maronia a Jeromos-kronológia összeállítói számára elég jól megragadható, bár régészeti vagy epigráfiai leletek híján egész pontosan nem lokalizálható.[29] Jeromos leveleiből és egyéb munkáiból maroniai tartózkodásáról is ismerünk részleteket, amelynek ideje a hetvenes évek közepétől az évtized végéig tarthatott, ugyanakkor pontos kronológiai adatok ezekből sem nyerhetők.[30] A problémát az jelenti, hogy a

29 Vö. „Maronia lag [...] an der Straße von Antiochia nach Chalchis. [...] Und [ist] auf einem verkarsteten, unmittelbar südlich von Imma beginnenden Felsplateau zu suchen [...], das zum nordsyrischen Kalkmassiv gehört und Jebel Baricha genannt wird. Da archäologische und epigraphische Evidenz fehlt, bleibt die genaue Lage Maronias unbekannt." (Rebenich, i. m. 89–90.)

30 Vö. „Irgendwann zu Beginn der siebziger Jahre in Antiochia angekommen, zog sich Hieronymus zu einem nicht mehr zu ermittelnden Zeitpunkt nach Maronia zurück." (Rebenich, i. m. 100.) Rebenich szerint Jeromos maroniai (chalchisi) tartózkodása idején keletkezett az *Epp.* 5–9; 11; 14–17; s valószínűen az *Epp* 10; 12–13, valamint a *Vita Pauli* is.

kerettörténetben megszólaló auktoriális hang maroniai tartózkodása említésekor *adulescentulus*nak nevezi önmagát: „dum ego adulescentulus morarer in Syria" („amikor fiatalemberként Szíriában tartózkodtam"). Az *adulescentulus* szót elsődlegesen a serdülőkorban lévőkre, esetenként pedig a rétoriskolát végzőkre vagy végzettekre, azaz 20–30 éves fiatal férfiakra is használja Jeromos.[31] Szakaszunkban a szó korai fiatalságot, elsősorban serdülőkort jelölő értelmét valójában a kontextus, a *senex* („öregember") szó jelenléte aktualizálja. Így a kétségkívül a fiatalkort megragadó megnevezés egyfelől az én-elbeszélő, valamint a „senex" Malchus közötti korkülönbséget hivatott hangsúlyozni, másfelől az elbeszélés jelene és az elbeszélt múlt közötti távolságot emeli ki.[32]

A Jeromos-kronológiát figyelembe véve maroniai tartózkodása idején harminc, vagy éppen negyvenöt éves, a mű megírásakor negyvenöt, vagy hatvan lehetett.[33] Az *adulescentulus* vagy a *senex* jelző valamelyike a tényleges időrenddel összevetve „szónoki túlzásnak"[34] tűnik. A Maroniában történtek ifjúkorba való visszautalása a múlt ködébe helyezi az elbeszélt eseményeket, s a fikció lehetőségét teremti meg. Másfelől az ifjúkornak a jelen öregségével való többszöri szembeállítása jelentősen felnagyítja a tényleges időbeli távolságot, s ezáltal a harminc- és ötvenéves „valós szerző" két életkora közötti különbségét megint csak a fikcióval határossá, a serdülő és az agg ellentétévé növeli.[35]

31 Az *adulescentulus* jeromosi jelentésárnyalataihoz lásd: Friedrich, Anne: *Das Symposium der XII Sapientes. Kommentar und Verfasserfrage*, De Gruyter, Berlin – New York, 2001, 494–496. Ugyanakkor az *adulescentulus* vs. *senex* szó közötti ellentét jelentőségével, s a két szó együttes előfordulásaival Anne Friedrich a Jeromos-helyek vizsgálata során sajnos nem foglalkozott.

32 Minkét szembeállítást megerősíti a kerettörténet lezáró része, a *Vita Malchi* utolsó fejezete, ahol ezt olvassuk: „E történetet az öreg Malchus (*senex Malchus*) akkor mesélte el nekem, amikor fiatal voltam (*mihi adulescentulo*). Én is öregen meséltem el nektek (*ego senex*)." (VM 10). Az idézett szakasz egyfajta párhuzamosságot, illetve hiányos *climax*ot alkot: a *senex – mihi adulescentulo* antonímiát felváltja a második mondatban az *ego senex – vobis [iuvenibus]* szembeállítás, s közben a *mihi adulescentulo* és az *ego senex* (egyébként óriási hyperbatonokban szereplő) értelmező szerkezetek is ellentétet alkotnak egymással.

33 Az utóbbi megállapítás Kech kronológiáját veszi figyelembe, amely Jeromos születési évét Aquitániai Prosper megjegyzésére alapozva 331-re teszi. Mindazonáltal ha az Alan D. Booth nyomán képviselt 347-es születési évet fogadjuk el, akkor is több mint harminc éves lehetett ekkor. Másfelől ebben az esetben a „senex" jelző nem áll a negyven év körüli szerzőre. Az érvelés ily módon meglehetősen körben forgónak tűnik: Booth, Alan D.: „The Date of Jerome's Birth", *Phoenix* 33 (1979) 346–353; Rebenich 1992, 21–22.

34 Vö. Kelly, i. m. 512, 5. jegyzet.

35 A *senex* szó használatával kapcsolatban lásd: Hamblenne, Pierre: „La longévité de Jérôme: prosper avait-il raison?", *Latomus* 28 (1969), 1081–1119.

A szerelmi regények és a *Vita Malchi* kapcsolata

A keretes elbeszélést tartalmazó két szerelmi regény közös vonását abban láttuk, hogy a keretes struktúra és a különböző szintekhez kapcsolható fiktív elbeszélők segítségével bonyolult szerkezetet hoznak létre, s értelmezésükhöz elengedhetetlen az implikált szerző és a fiktív elbeszélő közötti különbségtétel. Ezáltal természetesen olvasójuktól is árnyalt olvasási stratégiát vártak el.

Jeromos a *Vita Malchi*ban átveszi ezt a struktúrát, ám egy ponton még bonyolultabbá teszi: a prológusban (egy paratextusban) auktoriális hangot szólaltat meg, s ezt átviszi a kerettörténet narratívájába is. Ez az összekapcsolás teszi a *Vita Malchi*t egyedülállóvá. A valóságosság lassú feloldása a különböző narratív szintek egymásba kapcsolódásán, s hol az egyik, hol a másik szinthez tartozó elbeszélők bevezetésén keresztül történik. Ezáltal olyan lebegés jön létre, amely folyamatosan megkérdőjelezi vagy éppen felfüggeszti az elmondottak referenciális státuszát.

E lebegés esztétikai hatása és lehetősége rendkívüli. Ez teszi ugyanis lehetővé, hogy Jeromos *szentéletrajzot* írjon, amelynek egyfelől parainetikus, másfelől szórakoztató célja van. A *Vita Malchi* narrációjának a szerelmi regények struktúrájával való összehasonlításából fakad az a további kérdés, hogy miként érvényesülnek a belső elbeszélőn a keretes struktúra kiváltotta automatizmusok, megtaláljuk-e például az Achilleus Tatiosra és Longosra jellemző megbízhatatlan elbeszélőt. Ezt a kérdést úgy is feltehetjük, hogy keresztény és szerzetesi miliőbe helyezve megszelídül-e az antik szerelmi regények vadsága. Választ a további elemzésektől várhatunk.

Csuja László

Kiszáradt idő

Jegyzetek Tarr Béla A torinói ló *című filmjéről*

Proust vs. Tarr

„Ha időm lenne munkámat bevégezni, akkor sikerülne rányomnom annak az Időnek a pecsétjét, mely most oly erőszakosan uralja elmém, és művemben embereket írnék le, még ama kockázatot is vállalva, hogy netán szörnyetegeknek tűnnek…" – írja Marcel Proust *Az eltűnt idő nyomában* című regényében. Tarr Béla ezt a gondolatot követve felvállalta a prousti kitételt és rányomta az Idő pecsétjét munkáira. Képes volt megtenni azt, ami csak kevés alkotónak sikerült: úgy beszél az emberi méltóságról, hogy filmjeiben ösztöneiknek kiszolgáltatott szörnyek sorjáznak. Nagyívű utat járt be, míg eljutott *A torinói ló* minimalizmusáig, noha érdeklődési körének fókuszában mindig jelen volt a szétesés, megszűnés esztétizálása.

Szerzői útjában talán az a legfontosabb változás, hogy a *Kárhozat*tól (Tarr saját bevallása szerint az *Őszi almanach*tól) kezdve rányomja a prousti Idő pecsétjét figuráira. Korai filmjeit erős szociográfiai érdeklődés, illetve a kádárizmus kritikája hatotta át. Tapintható rajtuk az alkotói düh: mintha a kamera közösséget vállalna a szereplőkkel; mintha az objektív mögött állna egy szubjektív szem, amelynek tulajdonosa hasonlóan rosszul érzi magát a létező világok változtathatatlan legrosszabbikában. Míg a *Családi tűzfészek*ben vagy a *Panelkapcsolat*ban vannak más, boldogabb világok, ahová el kellene menekülni – csak éppen nem lehet –, *A torinói ló*ban világos, hogy sehová sem lehet már menni, mert ez az egy világ, ez az egy tér-idő van; nincsenek életváltozatok, csak a nagybetűs Ember ideje *van*. Tarr ennek az antimetafizikus Embernek lett a költője. Életműve második felében a szubjektívből (akár a filmes szakszót, akár az esztétikait vesszük) objektív nézőpontra vált. Ekkor Tarr optikája már nem egy lehetséges nézőpont a sok közül, hanem a Nézőpont, *az Idő*

nézőpontja. A hosszú beállítások által a néző egyidejűvé válik a szereplőkkel, miközben a kamera az idő táncát járja, s ez nem ad lehetőséget a kívülállásra. Így válik értelmezhetővé az a gyanú, hogy a Tarr-filmek nem ismerik az iróniát. Késői munkái mintha egy posztmodern világszemlélet előtti állapotot tükröznének, hiszen ha egy az idő, akkor világból is egy van, márpedig ezen ok szerint (film)igazságból is.

Beckett vs. Tarr

A torinói ló az idők végezetéről szól; arról, hogy az idő megáll, azaz a mozgó-képigazság eltűnik. A film utolsó beállítása már statikus, a kamera megdermed, majd az időt éltető fény kihuny, leállása után úgy tűnik, nem marad semmi.

Beckett azt írja Proust időélményéről szóló esszéjében, hogy „az idő a kárhozat és megváltás kétfejű szörnyetege". Borzongató, hogy Tarr mennyire konzekvensen követi ezt a gondolatot, hiszen a *Kárhozat*tól kezdve filmjei rendre negatív-megváltástörténeteket tematizálnak. Nem véletlen, hogy utolsó filmjében leállítja az időt, hiszen *A torinói ló* nézése közben lassan rádöbbenünk: nincs értelme sem a kárhozatnak, sem a megváltásnak; a figurák elveszítik egymással, majd szép lassan a világgal is morális és érzéki kapcsolatukat. Ohlsdorfer nem veri többé a lovat, aki nem dolgozik, a lánya apátiába merül, végül a tanya mindhárom lakója lemond a legelemibb érzékelésről, vegetatív szükségletről: nem esznek többé. Nincs sem megváltás, sem kárhozat, így Tarr lefejezi a prousti kétfejű szörnyeteget.

Talán Beckett tudja a legjobban, hogy az ember egyik legfontosabb időélménye a várakozás. A várakozásban nyílik meg legvilágosabban az idő fura természete, amelyről Krasznahorkai László, a film írója *Az ellenállás melankóliája* mottójában azt mondja: „Telik, de nem múlik." Telik, tehát töltődik. Beckett szerint is fluid az idő, szerinte, „az egyén egy állandó áttöltési folyamat gyűjtőedénye – áttöltés egy renyhe, fakó és egyszínű folyadékot tartalmazó edényből egy másik edénybe, mely múlt idejű, az órák tüneményei által felkavart és sokszínűsített folyadékot tartalmaz". Az egyén ideje tehát telik, és amikor a gyűjtőedény megtelik, az egyén elmúlik. *A torinói ló* azzal kísérletezik, hogy mi van akkor, ha maga a világ is hasonlóan működik. Amennyiben egyszer megteremtetett, úgy el is kell múlnia, ha komolyan vesszük a hat napból következtethető negatív teremtéstörténetre való utalást. Mintha Tarr megfricskázná Krasznahorkai híres mondatát, és azt állítja: De igen, most múlik, most elmúlik az idő! És az operatőrrel, Fred Kelemennel karöltve tesz egy gesztust a becketti gondolat irányába, miszerint a múlt tüneményes és sokszínű, hiszen a képek elmúlását azzal ünneplik, hogy a művészet- és filmtörténet legszebb képeit idézik szürkeárnya-

latban: Mantegnától, Dreyertől, August Sandertől, Bressontól, Rembrandton át a németalföldi festőkig.

Tarkovszkij vs. Tarr

Noha Tarr és Tarkovszkij is arra törekedett, hogy a filmnyelvet valamilyen filozófiai diskurzus szolgálatába állítsa, és a világ működési rendjéről valljon, szemléletük széttartó, egymásnak távoli komplementerei. Úgy poentírozzák a másik gondolatát, hogy különböző a véleményük a világról. Több fontos problémával azonban mindketten szembesülnek, ezek közül a legelemibb az, miképpen reprezentálják az időt. Tarkovszkij szerint az idő éget. Ez tehát homlokegyenest Beckett ellentéte, aki egyrészt folyadékkal jellemezte, másrészt számára a múlt fontos, mintha az emlékek szivárványszínű *tüneménye* adhatna valamilyen esztétikai örömöt (a *Godot*-ban pont ettől az örömtől fosztja meg az emlékezni képtelen Estragont). Tarkovszkij számára ezzel szemben a múlt csak hulló pernye, a lángok martaléka. Ha *A torinói lo*vat ezen két gondolat mentén értelmezzük, úgy válik érthetővé, miért száradt ki a kút – eltűnik a folyékony az életből –, valamint Tarkovszkij példázatára reflektálva, külön jelenet szól arról, hogy nem gyullad meg a tűz. Mintha az őselemek visszavonásával az idő önmagába fordulna, önmagát falná föl, miközben az Ember egy tehetetlenségi kilengés nyugvópontjába fagy.

A két fő őselem megszűnése antiprofetikus gesztus. A kiszáradás egyben az özönvíz lehetőségét iktatja ki, míg János Jelenéseiben Isten azt üzeni, hogy özöntűzzel fogja elpusztítani a világot az utolsó időkben. Tarr szerint Isten nincs, talán meghalt, s ezzel a gesztussal megtagadja ezt a próféciát is.

Az idő misztériuma vs. Tarr

Mi maradt tehát a próféciák megtagadása után? John Calder szerint Beckett minden nihilizmusa ellenére egyetlen értéket fontosnak tartott, ez pedig a szolidaritás. A *Godot*-ban a két clown mindig segít egymásnak. Tarr filmjeiben ez a meggyőződés sokáig jelen volt. A *Werckmeister harmóniák*ban Valuska segített Eszter úrnak, majd a film utolsó jelenetében Eszter úr segít az ápolásra szorult Valuskának. *A torinói ló*ban a lány segít bénakezű apjának öltözködni, mikor azonban beköszönt az utolsó nap, olybá tűnik, megszűnik a szolidaritás is. Nem marad semmi. Illetve mégis marad valami a semmi helyén: megáll a szél. Fennkölt, néma csend áll be. Az idő megszűnésének misztériuma marad csak. A kiszáradt idő.

Irodalom

Beckett, Samuel: *Proust*, Európa, Budapest, 1988.
Calder, John: *Samuel Beckett filozófiája*, Európa, Budapest, 2006.
Krasznahorkai László: *Az ellenállás melankóliája*, Magvető, Budapest, 2011.
Tarkovszkij, Andrej: *A megörökített idő*, Osiris, Budapest, 2002.

Bartók Imre

A saját idegen

Ridley Scott: Prometheus

Bizonyára sok és sokféle feltétele van annak, hogy egy mozifilmes teremtmény ikonikussá váljon, ugyanakkor a horrorfilmek rémségeivel kapcsolatban a mindenkori design mellett megfogalmazhatunk egy metafizikai, illetve antropológiai feltételezést is, amelynek összefüggésében a félelmetes jelleg értelmezhetővé válik. Ezek szerint az emberi tudat *morfológiai tudat*, vagyis hajlamos mindazt fenyegetésnek észlelni, ami nem rendelkezik világosan körülhatárolható formákkal. Ez a feltételezés, úgy vélem, számos filmes horrorszörny megértéséhez közelebb vihet bennünket. De nem pusztán a modern horrorfilmről van szó, hanem az archaikus szörnyetegek képéről, illetve képnélküliségéről is: az ószövetségi Leviathán leírása (Jób 41) jellemzően *részleteiben* festi le ezt a tengeri teremtményt, anélkül azonban, hogy annak egészét ábrázolná. A részletekben gazdag leírás tulajdonképpen éppen azt emeli ki, hogy a részek és az egész összefüggésének hermeneutikai köre a *horror tremendum* esetében megtörik: az egyes részektől nem vezet út a teremtmény egészének „megpillantásához", és az egyes mozzanatok megismerése, az esetleges pillanatfelvételek csak fokozzák a megismerhetetlenség auráját.

A horrorfilmekben – magából a vizualitásból adódóan – természetesen már másfajta tapasztalatról beszélhetünk. A hermeneutikai törés azonban többféle formában ugyan, de itt is fellelhető. Idézzük fel például Frankenstein teremtményének klasszikus ábrázolását (*Frankenstein*, 1931, színész: Boris Karloff). Ezen a klasszikus szörnyetegen mindenütt hegek és forradások húzódnak. Bármit is gondoljunk a lény vitalitásáról, arról, hogyan keveredik benne az organikus és a mesterséges, az bizonyosnak látszik, hogy egy *tákolmányról* van szó, valamiről, amit

összefoltoztak. Márpedig ez azt sugallja, hogy a szörnyetegnek nincs eredeti alakja. A morphé tagadásával találkozunk a horrorfilmekben jelentkező maszkok esetében is – számos ikonikus „villain" visel maszkot, ráadásul nem egy esetben jellemző, hogy az egyébként semmitől sem visszariadó, emberfeletti erővel bíró ellenséget halálos rettenet tölti el e maszk esetleges elvesztése kapcsán (ld. többek közt a *Halloween*t). Szintén ezekkel az összefüggésekkel magyarázható az is, miért félelmet keltő általában az alakokat elrejtő, sőt egyenesen felszámoló éjszaka, és miért jelentheti sokszor a fény a gonosz ellen bevethető egyetlen fegyvert.

Ridley Scott eredeti *Alien* filmjének címszereplő szörnyetege – H. R. Giger technoszürreális munkájáról van szó – szintén vizsgálható a morfológia, illetve annak hiánya szempontjából. Ahogyan a film elején a cím betűi is sejtelmesen, először csak értelmezhetetlenül, az űrben függő egyenesek formájában jelennek meg, hogy aztán lassan kivehetővé váljon az „ALIEN" felirat, éppúgy a szörnyeteg is majdnem végig homályban marad. Pusztán részleteiben látjuk, és ezek a részletek mintha Frankenstein teremtményéhez hasonlóan szintén valamiféle hibridet, elfajzást, egymással inkompatibilis részeket sejtetnének. A legemlékezetesebb jelenet ebből a szempontból talán az, amikor a szörny a kabin hűtővezetékei közé bújik be, és noha semmi sem rejti el, mégsem vesszük észre, mert a feje és a végtagjai éppúgy néznek ki, mint a különböző vastagságú fémcsövek. (Az inkompatibilitás kapcsán még érdemes megemlíteni, hogy a negyedik részben az eredeti elképzelés szerint az új szörny férfi és női genitáliákkal egyaránt rendelkezett volna, ám ezt az ötletet végül a stúdió nyomására elvetették.) Még a legfőbb jellemzőnek számító kettős száj sem hordoz önálló fiziognómiai jelentést, és evolúciós szempontból sem látszik értelmezhetőnek – első megközelítésben ez a részlet is a *xenomorphé* és az *amorphé* közti senkiföldjén lebegő, iszonyatot keltő és fenyegető jelenség marad.

Ezzel együtt két észrevételt megfogalmazhatunk vele kapcsolatban. Az egyik az, hogy a száj mögötti újabb száj olyan benyomást kelt, mintha a szörny felszíne szintén valamiféle maszk, nem tisztázott módon ugyan, de a megtévesztés eszköze volna. A másik pedig, hogy a kicsapódó száj, és egyáltalán a szörnyeteg feje fallikus asszociációkat kelt – ez, illetve ezen túlmenően a penetráció, a terhesség, a nőiség stb. problémái természetesen mind igen hangsúlyosan jelen vannak a filmekben. Ennek a fizikai veszélyen túli, metafizikai fenyegetettségnek – a sajátba betolakodó idegen – köszönhető, hogy az *Alien* szörnyetege jóval összetettebben hat a képzelőerőre, mint pl. a négy évvel korábbi *Cápa* címszereplője – bár az kétségtelen, hogy a tér, a vízfelszín, az alatt-felett játéka ott is jócskán alkalmat ad a metafizikai/pszichoanalitikus spekulációkra.

Habár a *Prometheus* az eredeti lénnyel kapcsolatban, mint az már az előzetes kampányban is elhangzott, nem hoz újat, mivel a

szörnyeteg csak másfélszer, jelzésértékűen szerepel, a rejtekezés problematikája azonban itt is megjelenik. Noha a rejtélyes Mérnökök egyike (a mitológiában mindeddig „Space Jockey"-ként ismert figura) már az első képsorban felbukkan, és köpenyét levetve nyomban egész teste is közvetlen látvánnyá válik, „alakja" mégsem egyértelműen rögzíthető, ugyanis később látjuk, hogy ezek a misztikus figurák valójában egyenarcúak. Márpedig egy olyan arc, ami végtelenül sokszorosítható, nem valódi arc, legfeljebb álarc. Érdekes módon a kaptár fő „berendezési tárgya" is egy hatalmas arc, illetve egy fejszobor, amely, noha sebhelyszerű rovátkák vannak rajta, igencsak sematikusnak tűnik.

Amíg az *Alien* a szörnyeteg jelentette zsigeri fenyegetést a testi metaforikán keresztül tette átélhetővé, addig a *Prometheus* az új faj idegenségét határozottan teológiai kontextusba helyezi. Bár ennek körülményei nem tisztázottak, de minden valószínűség szerint a Mérnökök felelősek az emberi civilizáció létrejöttéért, ugyanakkor a filmből az is kiderül, hogy később saját teremtményeik elpusztítására törtek. E nemezis okai homályban maradnak, mindenesetre számos interpretációt lehetővé tesznek. Talán Bábel tornyának történetére gyanakodhatunk, vagyis arra, hogy az emberi civilizáció egy bizonyos fejlettségi szinten túl veszélyt jelent saját teremtőire. Talán egy másfajta bűnbeesésről van szó, mégpedig egyenesen *arról* a bűnről: elhangzik ugyanis, hogy csillagközi „atyáink" nagyjából kétezer éve készültek a Földre indulni. Ridley Scott egy, a bemutató után adott interjúban maga is megpendíti a lehetőségét, hogy valóban Jézus keresztre feszítése volt az a bűn, vagy talán az „utolsó csepp a pohárban", amelynek láttán a Mérnökök elhatározták magukat a bosszúra. Bármi is az igazság, ezek az értelmezések csak bizonyos segédnarratívákkal állhatják meg a helyüket, lévén, hogy a Mérnökök már harmincezer éve felrajzolták (vagy felrajzoltatták) az LV-223 koordinátáit a skóciai barlangok falára, vagyis már régen sem eredeti otthonukra, hanem erre a meglehetősen barátságtalan égitestre invitálták a földlakókat.

Bármi volt is a Mérnökök génszobrászatának és genocídiumra tett kísérletének valódi motivációja, annyi bizonyosnak látszik, hogy a *Prometheus* mélyén a „félresikerült teremtés" gnosztikus meggyőződése rejlik. A gnózis vagy gnoszticizmus persze maga is gyűjtőfogalom, de a különféle irányzatok közös jellemzőjeként jelölhetjük meg azt az alapvető élményt, mely szerint *a világ nincs rendben*. A gnózis lényegében a teodicea problémájára adott egyik lehetséges válaszként is felfogható. Isten mindenható, az általa teremtett világ rossz, *tehát* Isten is rossz – a Megváltó, Lucifer, vagyis a Fényhozó a világon kívülről érkezik. Bizonyos eszmetörténeti narratívák szerint a modernitás számos jelensége, mint például a marxizmus vagy a pszichoanalízis is levezethető a gnózisból. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a Prometheus hátterét mélyen meghatározza az idegen/gonosz isten(ek) és az elhibázott teremtés gondolata. Ennek eredményeképpen a

conditio humana végletekig bizonytalan állapot, amelyben nem tisztázhatóak az okok és a célok kérdései. Márpedig ebben a bizonytalanságban mindennél erősebben merül fel az *arc megőrzésének* kérdése.

A *Prometheus* igazi érdekessége és teljesítménye alighanem abban keresendő, hogy az identitás elnyerésének konfliktusa egyszerre két szinten zajlik: egyrészt az ember (Dr. Shaw) hitbéli válságában és küzdelmében, másrészt pedig a robot David önismereti fejlődésében. David először Frankenstein teremtményeként bukkan fel, akivel teremtői éppolyan ellenségesen és ignoránsan viselkednek, ahogyan az emberrel az ő Mérnökei. David mimikája, illetve inkább annak hiánya, arra utal, hogy arca nem a sajátja, forma csupán, amelyet szó szerint ráöntöttek. Ezt a formát idővel mégis képes megtölteni a tekintetével, amelyben, noha ebben a film többi szereplője kételkedik, az emberi érzelmek igen széles skálája tükröződik.

Összességében azt mondhatjuk, hogy az eleinte egydimenziósnak (és ebből adódóan szó szerint kilátástalannak) tűnő teológiai kérdésfelvetést ez a kétfelé nyitás képes annyira problematizálni, hogy ezáltal valódi mélységet nyer. Az idegen és a saját viszonya nem tárgyalható anélkül, hogy számításba ne vennénk, miképpen válik a saját is idegenné – éppen az idegen számára. A *Prometheus* kissé talán zavarosnak tűnő, heterogén elemekből építkező, ámde tagadhatatlanul izgalmas világképe azt sugallja, hogy a teremtettség kérdésének megértéséhez elengedhetetlen, hogy bizonyos értelemben magunkat is teremtőként ismerjük fel.

A szó és a kép az igazság erőterében

Graham Howes: A szakralitás művészete (Bevezetés a művészet és a hit esztétikájába)

Graham Howes *A szakralitás művészete* című könyve egy rendkívül komplex kérdést jár körül, és igyekszik megválaszolni, amikor azt teszi töprengése tárgyává, hogy „lehet-e bármiféle vallásos műalkotás még mindig jelentésteli a posztmodern Nyugaton, ahol a jelentés nagy szintézise már nem létezik?" A történész, vallásszociológus és művészettörténész Howes radikális kérdésfelvetése a problémakör több dimenzióját felnyitva és a téma történeti beágyazottságát mindvégig szem előtt tartva nagy ívű áttekintést nyújt művészet és vallás, Kép és Szó bonyolult, történetileg mindig változó kapcsolatáról. A könyv őszinte és mély számvetés is, amennyiben megpróbálja tisztázni, hogy mi az, ami megmaradt – és továbbra is képviselhető – abból a fundamentális hagyományból, amely a 18. századig magától értetődő módon irányította és szervezte hit és esztétika egymást formáló alakulástörténetét. A nagy objektivációk megrendülését és szétesését már Hegel is érzékelte, s a decentralizálódás felgyorsult folyamata ma már súlyos legitimációs kérdéseket is felvet.

Howes abból a tényből indul ki, hogy a vallásos ábrázoló művészet tematikája és formarendje, mely évszázadokon keresztül a művészeti megújulás tápláló forrása volt, végképp elvesztette megújulási képességét, a vallásos tapasztalatot reprezentáló potenciálját. A modern (posztmodern) művészetben zajló események, kísérletek egy hangsúlyosan vallástalan szellemi közegben zajlanak, s az egyházi intézményrendszer képtelen ebben a folyamatban saját szándékait felmutatni és érvényesíteni. A posztkeresztény Európa művészetében látványosan hiányoznak a vallási élmény, a hittapasztalat nagy formátumú művészi reprezentációi. Ami van, az „szentimentális, szépítgető naturalizmus, gyenge, ügyetlen rajzok, a képzelet szegénysége és az egyházunk által szponzorált művészet bagatell történetisége". (Paul Tillich) A hit esztétikájának fájdalmas jelenvesztése, önmagába fordulása a felmutatható hittapasztalat elszegényedésével jár. Vallásos hit és vallásos művészet viszonyrendszerében Howes négy dimenziót ragad meg, hogy érzékeltesse az elszegényedés és a kapcsolatvesztés felületeit és színtereit: ikonográfiai, didaktikus, intézményi, esztétikai dimenzió. A klasszikus hagyományban ezen a négy szinten realizálódott vallás és művészet egymást legitimáló kölcsönhatása. Ez a négy kötelék egymást hol erősítve, hol gyengítve biztosította a művészetek számára azt a keresztény erőteret, amely az alkotók, mesterek számára mint a reflexió természetes közege állt rendelkezésre. Howes elemzésében kimutatja, hogy ez a

négy funkció (dimenzió) milyen belső és külső töréseket szenvedett el a látás és a hit közötti kapcsolat fenntartását illetően. Az ikonográfiai dimenzió ennek a kapcsolatnak talán történetileg leginkább terhelt és problematikus aspektusa, hiszen a szent ikonikus rögzítése kezdetektől fogva ambivalens teológiai reakciókat váltott ki, s ez nem változott a 8–9. századi ikonoklazmus után sem. A Krisztus-ábrázolás körüli viták erőteljesen befolyásolták az alteritás művészettörténetét, s meghatározták a figurális ábrázolás alakulás- és fejlődéstörténetét is. A test-tematizáció az inkarnáció teológiai diadala után is problematikus maradt, s a protestantizmus végletes formában erősítette fel a képpel szembeni gyanú hermeneutikáját. E folyamat episztemológiai háttere valójában a Kép és a Szó primátusa közti vita, amely a vizuális és a verbális reprezentáció közti igazságérték különbségét hangoztatja arra a tényre alapozva, hogy a kinyilatkoztatás verbális formát öltött. A figuratív ábrázolás azonban a sztenderdizálódó keresztény ikonográfia keretein belül hosszú időn keresztül domináns maradt a szakrális művészetben. Howes szerint nagy kérdés, hogy a modern-kortárs absztrakt (nonfigaratív) ábrázoló művészeti törekvések mennyire képesek a szakrális tapasztalat felmutatására, hiszen az egy történetileg kikristályosodott formanyelvben mintegy rögzítette önmagát. Kérdés, hogy a kód radikális lerombolása után marad-e újrakódolható üzenet. Más irányból feltéve a kérdést: a kód nem a materiális formát nyert üzenet volt-e? Ebben az esetben a kódváltás a tartalom teljes érvénytelenítését jelentené. A probléma sajátos aspektusát láthatjuk a populáris vallásosság számára készült „műtárgyakban", szuvenírekben, hiszen ezen a regiszteren a naiv figuralitás reneszánsza és felerősödése érzékelhető. Ugyanakkor Howes azt is hangsúlyozza, hogy a nyugati kereszténységben az ikon (kép) és a liturgia közötti kapcsolat soha nem volt olyan szoros, mint a keleti tradícióban, ahol is az ikonon keresztül a láthatatlan (szakrális) világ nézi a mi világunkat, s így maga a kép is a proszkünészisz (tisztelet, hódolat) liturgikus tárgya. Mintha azt mondaná a szerző, hogy a nyugati ikonográfiai hagyomány látens módon mindig is fenntartotta a kódváltás lehetőségét az ikonszerű ábrázolás és a liturgia közti kapcsolat lazán tartása révén. Howes szerint rendkívül fontos, hogy az elméleti vita túllépjen azon az egyszerű dichotómián, miszerint minden művészetnek liturgikusnak kell lennie, és minden liturgia művészetté kell hogy váljon.

A didaktikus dimenzió szorosan összefügg a vallás és a művészet kapcsolatának ikonográfiai dimenziójával, hiszen ahogy Bonaventurától idézi a szerző, a „festmény megsegíti érzékeink tehetetlenségét is, mivel érzelmeinket jobban felkavarja, amit látunk, mint az, amit hallunk. Azok a dolgok, amelyeket látunk, jobban megmaradnak bennünk, mint azok, amelyeket hallottunk." Emellett hangsúlyos az az alapozó belátás, hogy a didaktikus funkció célkeresztjében eredendően Isten áll, és ez a funkció Isten imádatának artikulációjában nyeri el az értelmét. Ennek tudatos képviselete leginkább a katedrális-gótika idején valósult meg, amikor Isten imádata, Howes szavaival, a fény, a mérték és a szám attribútumaiban a legmagasabb szinten történt. Ez a belátás látens formában feltételezi az alteritás művészettörténetének azt a sajátosságát, hogy az alkotás fontossága megelőzi

az alkotó fontosságát, azaz egy olyan perspektíva feltételezését, amelyben a szent iránti érzékenység magától értetődően transzformálja az alkotó individuum teljes önérvényesítését. A katedrális-gótika azért lehetett olyan sikeres a didaktikus funkció megvalósításában, mert, Friedrich Heer szép formulájával élve, „a művészet új módszerét és új megközelítésmódját a technológiával, a matematikával és a geometriával kitöltött spirituális lát(om)ás igájába fogták". A spirituális látomás dominanciája elsősorban a hívők útbaigazítását szolgálta a hitvalóságon belül, hiszen az a hívő közösség rendelkezett a látvány megértésének képességével: olvasni tudta a képet, és megértette az épített struktúrák néma üzenetének transzcendens tartalmait. Howes azonban hangsúlyozza, hogy a spirituális-teológiai tartalom gyakran intellektualizálódott és/vagy szekularizálódott már az alteritás idején is, s ezekben a korszakokban a didaktikus szándék nem kizárólagosan a szentre nyíló érzékenység fenntartásában realizálódott. A reneszánsz idején például a pogány mitológiák erőteljes jelenléte a festészetben erősen fellazította a keresztény didaxis üzenetpotenciálját, a barokkban pedig a „szent teatralitás" pompájában és nagyságában gyakran tisztázhatatlanná vált, hogy az alkotás az imádott vagy az imádó (ember vagy Isten) nagyobb dicsőségének hirdetője-e. Mindezek ellenére a hit vizuális reprezentációi mélyen elkötelezettek voltak egy nyilvánvalóan didaktikus vizuális teológia mellett, és képesek voltak a szent és a profán közti közvetítésre. Nem hagyható figyelmen kívül, bár Howes nem hangsúlyozza, hogy a vallásos festménnyel a „befogadó" nem mint a *közönség* egy tagja, hanem mint a hívő *közösség* alkotó egysége áll szemben. A hívő tudatának spirituális horizontján megképződő elvárások és előzetes ítéletek mentén rendezte el és értelmezte a látványt, tehát „tudatlansága", tanulatlansága ellenére egyfajta univerzális pontossággal kódolta a látottakat, s teszi Szóvá a Képet. A didaktikus szándék többé-kevésbé homogenizáló hatása nagymértékben erősítette a hívő közösség spirituális összetartozásának érzetét, hiszen az egyedi értelmezések nem individualizálták a jelentés nagy szintézisét. A modernitás művészetében a nyílt vizuális didaktika igen ritka, sőt ennek az ellenkezője válik egyre nyilvánvalóbbá. Annak ellenére, hogy a posztmodernitás az egyént látványok özönébe ágyazza, a kép mintha egyre inkább elveszítené az igazság kimondásának képességét, és egyre inkább olvashatatlanná válna. Howes szerint napjaink központi kérdése, hogy vajon a művészet a látás és a tudás olyan formája-e, amely ugyanolyan sajátos igazsághordozó, mint a filozófia és a természettudományos módszertan. A kép episztemológiájának általános devalválódása hangsúlyosan jelenik meg a vallásos művészetben is. A képen keresztül vagy a képben megnyilatkozó igazság mintha egy tisztán esztétikai kód igájába tört volna, s kényesen tartana mindenféle azonosítható ideológiai tartalom artikulációjától. A probléma valójában a kép státuszának alapvető változásáról szól, amelynek során a kép elvesztette ontológiai alapzatát, és tiszta látványként igyekszik előállni. Nagyon is megfontolandó, amit ebben a tekintetben John Tinsley anglikán püspök megfogalmaz: „A keresztények meglepő könnyedséggel adták meg magukat annak a nézetnek, hogy a kép szegényesebb formája az igazságnak, mint a fogalom, mintha a kép és a fogalom ugyanazon dolog kimondásának alternatív formája lenne, azzal a kitétellel,

hogy a kép azokat segíti, akiknek nagyobb a képzelőerejük, mint a logikai készségük."

A képről mint a hittapasztalat és hitigazság hordozójáról való lemondás hangsúlyosan veti fel az egyház szerepét a folyamatban. Ezt a szerepet Howes az *intézményi dimenzió* keretein belül vizsgálja. Történetileg az egyház olyan patrónusként jelenik meg ebben a folyamatban, amelyik nagyon biztos kézzel szervezte és irányította a hit és a látás viszonyát, hiszen a tradíció vezérelte társadalmakban a vallásos érzésért nem kellett aggódnia, az jelen volt a társadalmi valóság minden szegmensében. A művész megkapta a megbízást – a Keresztre feszítésre vagy a Szűzanyára –, „és az utolsó gesztusig, a legutolsó drapériagyűrődésig tökéletesen tudta, mit kell tennie". Ezt a magabiztosságot jelzi, hogy az egyházi megrendelők látszólag fenntartás nélkül tudták elfogadni például a reneszánsz festészet világias, gyakran pogány szemléleti tartalmait ábrázoló képeit. A társadalomba mélyen beleivódott spirituális automatizmusok még azután is sokáig tovább éltek, hogy a művészet vallásos beágyazottságával szembe egyre erőteljesebben lépett fel az autonóm művészet igénye. Az egyházi mecenatúra nyilvánvaló ideológiai elfogultsága ellenére mindig képes volt a művészi újítások, a termékeny alkotói kísérletek felismerésére és vállalására, s ennek köszönhetően a művészeti termelést saját érdekrendszerében tudta tartani anélkül, hogy szigorú ideológiai elvárásrendszert érvényesített volna a művészettel szemben. Howes szerint az egyház patrónusi szerepe a 19. századtól látványosan meggyengül. „A század közepétől egy olyan időszakban, melyben számos kiemelkedő művész alkotott, és amelyben sokuk rendkívül vallásos volt, alig van példa arra (kivéve talán Delacroix-t), hogy jelentős, nagy mestert templom díszítésére kértek volna fel." E szembeszökő tény mögött komplex folyamatok és változások állnak magyarázó háttérként. Ezek közül néhányat Howes is kiemel, s amelyek többsége az esztétikai dimenzió problémarendszerét érinti. Nagyon fontos e tekintetben az egyház bizalomvesztése a művészi modernizmussal és a modern művésszel szemben. Az egyház ragaszkodása saját reprezentációs hagyományához és szimbolikájához idegenné és olvashatatlanná tette az új formanyelven megszólaló műveket. A konzerváló magába fordulás egyre jobban eltompította azt a hagyományos művészi érzékenységet, amely korábban mindig képesnek bizonyult megtalálni a magas művészetben számára elengedhetetlen spiritualitást, szakrális dimenziót. Howes az egyház relatív kudarcaként értelmezi annak a képességnek az elvesztését, hogy meglássa és fenntartsa mindazt, ami új és termékeny egy adott időszak kulturális és társadalmi életében. Ennek a valóságvesztésnek az a súlyos következménye, hogy a 19. század második felétől kezdődően az ábrázoló művészetekben történt minden jelentős esemény a vallási szférán kívül, egyházi recepció és reflexió nélkül történt. Másfelől elgondolkodtató az a tény is, hogy a vallási értelemben jelentős érdeklődést kiváltó művek (pl. Picasso *Guernicá*ja, Dalí *Keresztes Szent János Jézus Krisztus*a) spontán és autonóm kezdeményezésekre születtek az egyházi intézményen kívül. A művészeti változások követéséről való önkéntes lemondás mellett természetesen más tényezők is közrejátszottak abban, hogy „ha valaki meg akarná írni az utolsó száz év vallásos művészettörténe-

tét, gyakorlatilag úgy foglalhatná össze, mint ennek a művészetnek – mint jelentős művész jelentős tevékenységének – majdnem hogy teljes kipusztulását". Alapvető változások történtek társadalom és kultúra, társadalom és művészet viszonyában: a hívő közösség kívülálló közönséggé vált, az autonómmá váló művészet megtalálta önfelmutatásának új, modern színtereit: galériákat, akadémiákat, az egyre nagyobb számú magángyűjteményeket. Ezek a szekularizált művészeti terek mint normaadó, kanonizáló centrumok léptek és lépnek fel, s a korábbi „türelmes hagyomány" képviselete és gyengédebb elvárásrendszere helyett a divat és az aktualitás rendje mentén szervezik meg művészi valóságukat. Az, hogy a modern műalkotás a szent helyekről a tátongó terekbe kerül át, érinti azt a problémát, amelyet elsőként Heidegger vetett fel *A műalkotás eredete* című munkájában. Heidegger kifejti, hogy a műalkotás mindig saját erőterében áll, azaz autentikus kontextusa nélkül nem tud érvényesülni a benne felgyülemlett művészi energia. Amennyiben a vallásos művészet elvesztette autentikus tereit (a tér önértelmező kontextusát), az ezzel a szándékkal létrejövő mű is valamiféle vákuumba kerül, s ezzel mintegy saját potenciálja válik kibontatlanná. Amennyiben az egyház törekszik arra, hogy ismét teret biztosítson a vallásos műalkotás érvényesülésének, úgy végre fel kell tennie azt a kérdést, hogy „az új művészi stílusok elfogadása, amelyeket az egyház érdekköreitől és bejáratott gondolkodásától láthatólag oly idegen kontextusban hoztak létre, amilyen mértékben jelentenek egyfajta fertőzést vagy vírust, amely a vallásos gondolkodásba és érzékelésbe olyan világi elképzeléseket vezet be, amelyeket korábban összeegyeztethetetlennek tartottak az elemi hittel". Ez a kérdésfelvetés vezet át az esztétikai dimenzió problémarendszerébe, amely a hit és a látás/szó és kép viszonyának művészeti lényegét érinti. A vallásos művészet esztétikai nívóját illetően megrázóak Paul Tillich már idézett ítélkező szavai, melyek szerint a jelenkori egyházi művészet egyenesen képrombolásért kiált. A vallásos művészet bagatellizálódása mögött Howes egy érdekes jelenséget emel ki, amikor hangsúlyozza, hogy a vallásos művészet bármilyen esztétikai minőségben is kifejti a maga „nyers hatását", és mint ilyenek az egyház számára fontos küldetést töltenek be például az egyházi giccsek, a banális Krisztus- és Mária-képek. Úgy tűnik viszont, hogy a vallásos magas művészet üres terében az univerzális absztrakció nem tud helyettesítő szerepre szert tenni. A szűk esztétikai norma által likvidált ószövetségi és evangéliumi figuratívitás és narratívitás hiánya egyelőre nem pótolható, mert a laikus vagy hívő „fogyasztó" számára kulturális szocializáltságából fakadóan minden absztrakt művészet elérhetetlen marad, s ennek következtében nem képes spirituális élmény kiváltására. Ez az „esztétikai patthelyzet" valójában az előzőekben tárgyalt három dimenzió mátrixából áll elő, és a vallásos művészet viszonylatában egyfajta tehetetlenségi helyzetet állandósít. Howes szerint az ebből való kitörés súlyos kompromisszumokat követel az egyháztól, mindenekelőtt a hagyományos reprezentáció formanyelvéhez való ragaszkodás megszüntetését, már csak azért is, mert napjaink művészei számára nem a hitbeli odatartozás megvallása a legmegfelelőbb szerep, mégis a létező vallási hagyományok mellett (többnyire ezeken kívül) egyértel-

műen érzékelhető egyfajta önvezérelt spirituális fogékonyság.

Howes könyvének történeti analízise egy olyan jelenre vetül rá, amelyben az általa meghatározott négy kapcsolati dimenzió teljes intenzitásában érzékeli a modernitás/posztmodernitás nagy társadalmi–gazdasági–kulturális mozgásait: a szekularizáció, a globalizáció és a kulturális relativizmus masszív hatásait. A „One World" koordinátarendszerében minden szempontból és minden regiszteren komoly kihívások érik a tradícióban felgyülemlett és ott értékké kristályosodott beidegződéseket és rendeket, s ez hatványozottan jelentkezik az európai kultúra egyik legjelentősebb tradíciójában, a vallási hagyományban, és annak művészi reprezentációjában. Howes könyvének elméleti alapozását azzal a gondolattal zárja, hogy „ha a jelentés eleve létező rendjének eszméje a modernség kialakulása után megrendült, és maga ez a jelentés is egyre megkérdőjelezhetőbbé vált", akkor az egyháznak és az általa irányítandó vallásos művészetnek meg kell találnia a maga útját egy új spirituális érzékenység irányába, amelyben érvényesíteni tudja saját intézményi–teológiai érdekeit.

A nagyon alapos rendszerezés ellenére talán hiányérzetünk marad abban a tekintetben, hogy a szerző szinte kerüli (az ortodox ikon kivételével) elsődleges tárgyának, a vallásos műalkotásnak (szakrális objektivációnak) a pontos elhatárolását a művészettörténet egyéb jelentős reprezentációtípusaitól. Az elhatárolás hiánya különösen hangsúlyos a modern művek elemzésekor, hiszen ez esetben a tematikus referencialitás önmagában már nem elégséges eleme a meghatározásnak. Miben áll a mű szakrális tartalmának legitimációja? Vannak-e sztenderd elemei (esetleg rituáléi)? Hogyan, milyen dominanciákkal ágyazódik az alkotó–alkotás–befogadó háromszögébe a művészi szakralitás? Ugyan a könyv második része a konkrét elemzésekben részben érinti ezeket a kérdéseket, de rendszerezett módon nem tisztázza őket.

A szakralitás művészete a teoretikus keretek felvázolása után esettanulmányokat mutat be, konkrét műalkotásokon keresztül elemzi és értelmezi a szakralitás művészetének pozícióját, beágyazódását a modernség kontextusába. Részben sajnálatos, hogy az applikációs anyag nagyobb része (Henri Matisse, Graham Sutherland, Henry Moore, Mark Rothko) az ún. klasszikus modernség korához kötődik, amelynek episztéméjéhez képest az utóbbi évtizedek radikális változásokat hoztak nemcsak a vallásos művészet, de a művészet teljes vertikumának reprezentációs kódját illetően is. A kortárs teljesítményeket három szerző képviseli: Bill Viola, Anthony Gormley és Craigie Aitchison. Ezek az esettanulmányok tulajdonképpen azt hivatottak bemutatni, hogyan szület(het)tek jelentős szakrális alkotások a 20. század vallásidegen valóságában, illetve hogyan él tovább a spirituális hagyomány a posztkeresztény Európa művészi valóságában.

A gazdag illusztrációs anyagból a kiemelésre leginkább érdemes az öreg Matisse által tervezett Vence-i Chapelle du Rosaire (Rózsafüzér-kápolna), amelyet 1951-ben szenteltek fel. A feladatra való felkérés ötlete egy dominikánus novíciától, Jacques-Marie nővértől érkezett, s az irányításba és a szervezésbe bekapcsolódott a nagy tekintélyű, szintén dominikánus Couturier atya is. Rendkívül érdekes a megrendelő és az alkotó egymásra találása, mintha

a véletlennek köszönhető szerencsés kompromisszumok összejátszottak volna a kápolna elkészítésében. „Nem kérjük a művészt arra, hogy legyen hívő" – hangsúlyozta egyfelől Couturier atya, tehermentesítve az eddig vallásos tematikától óvatosan tartózkodó Matisse jelenlétében. Másfelől Matisse lányának írt leveléből értesülhetünk az ő kényszerű kompromisszumának természetéről is: „a festészet befejeződni látszik számomra… Most díszítek. Beleadok mindent, amit tudok – beleteszek mindent, amit megszereztem. A képeknél csak ugyanazokhoz az alapmintákhoz merek visszamenni, de a tervezésben és a díszítésben még jó vagyok, ez biztos." Ez a nagyon személyes vallomás azt jelzi, mintha az öreg Matisse számára a vence-i kápolna tervezése és dekorációja pusztán kényszerű pótléka lenne a művészileg feltétlenül magasabb rendű tevékenységnek, a festészetnek. A fennmaradt dokumentumok alapján feltűnő, hogy semmiféle vallásos indíttatás nem játszott közre a megbízás vállalásában, ám rendkívül erőteljesen jelenik meg az alkotói energiák utolsó erőtartalékainak mobilizálásakor és koncentrálásakor felszabaduló spirituális többlet. A munka során Matisse többször szembesül a vallási hátterének hiányával, ugyanakkor azzal a tapasztalattal is, amit így fogalmaz meg egy 1948-as interjújában: „Amikor dolgozom, valahogy azt érzem, hogy segít valaki, aki olyan dolgokra késztet, amelyek engem meghaladnak." Ez a termékeny lelki és mentális feszültség nyilvánvalóan beleíródott a vence-i kápolna tereibe, atmoszférájába. A művészi szuverenitáshoz való ragaszkodás és a másra való hagyatkozás közti finom egyensúly mintha belekövült volna a kápolna architektúrájába. A Rózsafüzér-kápolna története kiválóan bizonyítja azt, hogy vallásos művészi objektivációk születhetnek vallásos meggyőződés nélküli művészek tevékenységéből, s ez a tény megerősíti Howes korábbi feltételezését, hogy a vallásos művészetnek (esztétikai minőségtől függetlenül) van egy „nyers automatizmusa", amelynek következtében egy hiányos feltételrendszerben is működni képes. Ugyanakkor látni kell, hogy Matisse megnyilatkozásai tele vannak ellentmondással az általa végzett munka kapcsán. „Nem éreztem a szükségét a megtérésnek ahhoz, hogy elkészítsem a kápolnát" – nyilatkozta 1951-ben, a kápolna felszentelésére kiadott képeskönyv előszavában azonban szinte a prófétai kiválasztottság tudatával emlékezik vissza a munkára: „Ezt a munkát nem én választottam, hanem engem választott ki a sors, hogy elvégezzem." A matisse-i formanyelv és az egyház hagyományhoz ragaszkodó esztétikai elvárásai közti radikális különbség éppen a művész festői teljesítményében manifesztálódott. A festett Keresztúton ugyanis a Stációk nem egymás után helyezkednek el, hanem egyetlen kompozícióként, mint egy áttetsző palimpszeszt, s ezáltal a stációk nem a test követő mozgását igénylik, hanem a szem koncentrált figyelmét. A freskó fekete kontúrjai, a minimalista figurativitás komoly ellenállásba és nem-értésbe ütközött az első értelmezők körében (bár Couturier hamar felismerte a Keresztút jelentőségét). Valószínűleg nem véletlen, hogy a tervező és dekoratőr Matisse modernizmusa elfogadhatóbb volt az egyházi megrendelők számára, mint a festői modernizmusa. Mindenesetre a vence-i kápolna annak ellenére lett a modern vallásos művészet paradigmatikus alkotása, hogy

Matisse keresztény művésszé vált volna.

A vence-i kápolna története (Matisse személyes történetén keresztül is) jól leképezi azt az „összecsomózódást", amiről Howes úgy nyilatkozik, hogy „a jelenlegi nyugati vallásos művészet egyidejűleg számos zavaros – ha nem is szükségszerűen ellentmondásos – jelet ad le". Példáinak, esettanulmányainak bemutatásával azonban jelzi a szerző a vallásos magas művészet legitimitását, s rajta keresztül a transzcendencia beágyazhatóságát az immanencia világába. Ennek azonban feltétele az egyháznak az belátása, amely szemléleti horizontjának kiszélesítését követeli meg. Annak a belátásáról van szó, hogy a modern művészek kivételes lehetősége szerint az emberi tapasztalat totalitásának spirituális jelentőségét jelenlevővé tegyék, mégpedig úgy, hogy felismerik a vallásos képzelet alapvető szükségét. Ez a sok konfliktussal járó belátás nyithatja meg a vallásos művészet saját terepére való „visszaáramlásának" útját. A howes-i meggyőződés láthatólag egy kétirányú folyamat reményében áll, amelyben a művészet és a vallás csak kölcsönösen segítheti egymás rehabilitációját. *(Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2011, Máthé Andrea fordítása)*

Komálovics Zoltán

A skolasztikus szarka meg az ő farka: középkori gondolkodás kezdőknek és haladóknak

Alain de Libera: A középkorban gondolkodni

Az eredetileg 1991-ben megjelent *Penser au Moyen Âge* szerzője, Alain de Libera számos olyan szakterület kiemelkedő kutatója, amelyekkel többnyire elkülönült egyetemi tanszékek oktatói foglalkoznak, a skolasztikus logikától a rajnai misztikán és az arab filozófia történetén át Dante életművének kozmológiai vonatkozásaiig. Szándékosan kétértelmű címet viselő könyvében kellőképpen számot is ad kiterjedt ismereteiről, miközben a középkori, illetve a középkorról való gondolkodás rehabilitálására törekszik. A tavaly óta már magyarul is olvasható kötet tehát a középkori filozófiatörténettel való foglalatoskodás átfogó apológiája, amely éppúgy törekszik arra, hogy a nagyközönség és más szakterületek művelői számára megvilágítsa a diszciplína jelentőségét, mint arra, hogy szembeszálljon a középkori stúdiumokat sajátos okokból elhanyagoló francia filozófusszakma öröklött előítéleivel.

A széles olvasóközönség fenntartásaival kapcsolatban de Libera semmi meglepőt nem állít. Véleménye szerint a kíváncsisággal megáldott olvasót is könnyen elriasztja a homályos jelentőségű kérdések nehezen hozzáférhető szaknyelven való tárgyalása: „a nem specialista olvasó sokszor ugyanazzal a vággyal nézi a filozófiatörténeti könyvet, mint a területi ligás futballista, akinek Kaszparov ötven legszebb játszmájának vaskos kötetét ajándékozták" (43). Ehhez a meglehetősen általános érvényű kifogáshoz társul a francia középkorkutatás intézményi állapotának jellemzése: de Libera hosszasan ír annak káros hatásáról, hogy a tudományosságot a felvilágosodás örökségéhez kapcsoló felfogás következtében a tanítói versenyvizsgán semmilyen szerep nem jut a középkornak, s hogy a megfelelő egyetemi tanszékek és kutatóhelyek sem léteznek. Nem csoda, hogy a nem-

zetközileg is kiemelkedő francia medievisták, úgymint a kötetben röviden bemutatott Étienne Gilson, Marie-Dominique Chenu vagy éppen Paul Vignaux, részben külföldre kényszerültek, részben pedig teológiai fakultásokon találták meg azt a közeget, amely lehetővé tette számukra az őket foglalkoztató kérdések vizsgálatát.[1]

S ha az eleddig említett előfeltevésekkel való viaskodás nem volna elegendő, de Libera még ennél is többre vállalkozik. Komoly kritikával illeti a rendelkezésre álló történeti és szociológiai elemzéseket is, Jacques Le Gofftól Antonio Gramscin át Jacques Verger-ig, amelyek szerinte az értelmiségi ideál megszületése kapcsán éppen a legfontosabbal nem vetnek számot: a gondolkodás tapasztalatával, vagyis azzal, hogy a vizsgált szerzők számára mit jelentett, milyen jelentőséggel bírt a filozófiai gondolkodás. Ezt a vizsgálati szempontot de Libera lényegében azonosítja a heideggeri kérdésfeltevéssel: *Was heisst Denken?*, amely egyszerre kérdezi azt: „Mit hívunk gondolkodásnak?", s ugyanakkor azt: „Mi az, ami bennünket gondolkodni hív?" (64, 328). Ennek fényében aligha meglepő verdikt, hogy a középkori filozófia jelentőségét azért nem ismerjük fel, mert általában a filozófiával nem tudunk mit kezdeni: ami annyit tesz, hogy a kettő igazolása csakis együttesen lehetséges.

De Libera fenntartásai tehát az egyébként filozófiai kultúra tekintetében elmaradottnak aligha nevezhető francia tudományossághoz kötődnek. Elégedetlenségének a könyv meglehetősen hosszúra nyújtott bevezetésében ad hangot, folyamatosan megelőlegezve, mintegy lebegtetve azokat a belátásokat, amelyekhez aztán a tulajdonképpeni elemzésnek kellene elvezetnie bennünket. A könyv ezután a következő gondolati ívet járja be. Az első öt fejezet azzal az előfeltevéssel dolgozik, hogy a görög filozófia arab közvetítéssel, sőt arab szűrőn át érkezett vissza Európába, ahol a filozófia a XIII. századra tulajdonképpen megszűnt létezni, s ez a visszahatás szükséges feltétele volt az értelmiségi ideál megjelenésének. Ezután egy-egy fejezetet olvashatunk arról, miként fedezhető fel ez az örökség egyes, a szexuális morálra vonatkozó elképzelések (6.) és a kontemplatív boldogság eszménye (7.) kapcsán, s hogyan csúcsosodott ki mindez egyfelől Dante, másfelől Eckhart gondolkodásában (8.).[2] A gondolatmenet azonban sokfelé elágazik, számtalan kérdés franciás könnyedségű tárgyalására kerül sor a könyv lapjain, s olvasó legyen a talpán, aki képes mindvégig szem előtt tartani az összefüggések teljes hálózatát.

A gondolatébresztő vagy vitára érdemes állítások között sajnos bőven akad olyan, amelyet aztán de Libera nem tárgyal kellő mélységben. Példa erre az a kijelentése, hogy a középkori gondolkodás értékelését alapvetően eltorzítja az a szerencsétlen állapot, hogy a jól olvasható kéziratot összetévesztjük a jelentős művel (56) – ez ugyan a feldolgozatlan kéziratok elolvasására és kiadására való nemes buzdításként értékelhető, de túlságosan erős állítás ahhoz, hogy ennyivel elintézhessük a dolgot. Hasonlóképpen érdekes lenne többet megtudni arról, hogyan gondolja levezethetőnek de Libera a manapság sokat emlegetett analitikus-kontinentális módszertani különbséget az oxfordi és a párizsi skolasztika eltéréseiből (161n4), s hogy miért gondolja, hogy az analitikus filozófia tulajdonképpen Petrus Lombardus *Szentenciáskönyvé*nek kommentár-

irodalmában született meg (138). De gyakran visszatérő felvetés az is, hogy a középkori, s általában a vallás- és kultúrtörténeti ismeretek akár fontos szerepet játszhatnának a mai társadalmi problémák kezelésében.

Noha ezekről a mintegy mellékesen említett ötletekről sokkal többet nem tudunk meg, a szerző gondolatmenetét alapvetően meghatározó tézisek némelyikét érdemes hosszabban is bemutatni. A de Libera nevével összefüggésben leggyakrabban felemlegetett tézis szerint hajlamosak vagyunk egyfajta etnocentrikus gondolkodásra, amely szerint a kritikai értelmiség és az értelmes vitát lehetővé tevő racionalitás nyugati sajátosság (94). Ezzel szemben szerinte a valóság az, hogy a „hivatásos gondolkodók" életmód-ideálja a művelt muszlim világból visszaérkező, főleg peripatetikus és újplatonikus szövegekkel együtt találta meg a helyét az európai egyetemeken.[3] Mivel azonban ez az eszmény az arab világban eleve az egyetemektől függetlenül, azokon kívül jött létre, az európai közegben is lehetővé tette azt, amit de Libera a filozófia „deprofesszionalizálódásának",[4] vagyis elvilágiasodásának, népnyelvi és egyetemen kívüli művelésének nevez. Ezen a történeti premisszán alapul de Libera azon meggyőződése is, hogy el kell vetnünk a középkori gondolkodás azon karikatúráját, amely szerint az egzisztenciális tét nélküli kérdésekre adott érdektelen, ha nem egyszerűen rossz válaszok belátthatatlan tömegéből áll, s ezért teljes joggal léphetünk át rajta.

De Libera továbbá úgy gondolja, hogy az 1277-es párizsi és az 1329-es avignoni elítélő határozatokat is az „arabizmus" hatástörténeti fejleményeként kell értenünk. Véleménye szerint XXI. János pápa (akit gyakran azonosítanak a logikus Petrus Hispanusszal) indított támadást az újraélesztett arisztotelizmus ellen, s ez vezetett ahhoz, hogy Tempier párizsi püspök elítélt 219 olyan tézist, amelyek „egy teljes, koherens, egyszóval *racionális* vitarendszert képeztek, amely rejtett utalásokban, következményekben és tartalékokban bővelkedik, és a filozófus fantomképével is szolgál csakúgy, mint feltételezett 'rosszatteinek' felsorolásával" (158). Az averroizmus vádpontja eszerint a valódi kifogások elleplezésére szolgál, s olyan fikción alapul, amelyet azért konstruálnak, hogy a skolasztika pedagógiai projektjének belső ellentmondását, a filozófiai ész és a teológiai hit összeütközését hatalmi szóval dönthessék el az utóbbi javára. Amikor azonban „arabizmusról", illetve az „arabizmus" hatására létrejövő gondolkodásmódról beszél, semmiféle egységes mozgalmat vagy tanrendszert nem ért alatta: a meglehetősen összetett elemzés szerint a cenzor diskurzusa teremti meg az elítélő határozatok elképzelt alanyát, amelyet a modern historiográfia mint averroista mozgalmat éltet tovább.

Imaginárius vagy sem, az új filozófiai ideál az elítélés ellenére továbbra is megtermékenyítően hatott, s elősegítette olyan új nemességi ideálok megszületését, amelyek a könyv tulajdonképpeni, meglehetősen későn előbukkanó főhőseihez kapcsolhatóak. „Hogy Dantét és Eckhartot megértsük, először is meg kell értenünk, miért szükséges eljutnunk hozzájuk; hogy egy itáliai költő és egy német prédikátor tanúságának figyelembevétele nemcsak hogy megengedhető, hanem nélkülözhetetlen az aszkézis e laicizálásának teljes megértéséhez, amely a késő középkor valódi tétje, intellektuális programjának igazi megvalósulása,

ellentmondásainak sajátos eredménye – amihez egyedül a cenzor diskurzusának elemzése révén juthatunk el" (184). Dantét és Eckhartot tehát nem más köti össze, mint 1277, illetve az események 1277-ig és tovább vezető láncolata. A hipotézissel összhangban a kötet utolsó fejezeteiben de Libera kimerítően elemzi a párizsi elítélő határozatokat, illetve az Eckhartot posztumusz exkommunikáló, 1329-es pápai bulla hátterét is. Konklúziója szerint a két szerző ugyanazon, közös gyökerű kozmoszszemlélet alapján vázolt fel két olyan alternatívát, amely megoldást kínált az „értelmiségi problémára" – s mindkettőjük jelentőségének fontos összetevője, hogy népnyelven írva újabb és újabb társadalmi csoportokhoz juttatták el a nemesség eszményét.

Említettem már, hogy de Libera felfogásában a középkori gondolkodás apológiájának szükséges előfeltétele a filozófia általában vett igazolása, annak megmutatása, hogy a filozófia és a vallástudomány eszköztárát a modern társadalom kihívásainak kezelése során is haszonnal forgathatjuk. A diagnózis főbb vonalaiban az unalomig ismert: az intézmények még léteznek, akárcsak a problémák, a filozófia maga azonban eltűnt – „a filozófus kontúrja elmosódott a yuppieval szemben" (217). Az újra önmagukra találó gondolkodók feladata a társadalmi diagnózisok felállítása és a történetileg reflektált megoldáskísérletek felvázolása lehet. Ennek kapcsán sok szó esik a könyv lapjain a kilencvenes évek francia közéletének fontos jelenségeiről, a szélsőjobb előretörésétől a multikulturális társadalom oktatáspolitikai kérdéseiig.[5] De Libera rendkívül szórakoztatóan elemzi például azt a hamis középkorképet, amely az idegengyűlölő nacionalizmust is megtermékenyíti. Szerinte az idegent mint kiirtandó vagy elűzendő szörnyeteget bemutató világkép „a képregény középkora", amely „megfelel a WASP-ok szolgálatába állított, *clean* környezetért küzdő japán képzelettel (sic!) és technológiával (sic!)" (81);[6] hasonló szellemességgel hivatkozik a múltba révedő jelképes politizálásra, amikor kijelenti, hogy „egy túlterhelt szimbólum használata nem utal inkább a kereszténységre, mint a középkorra, és jól tudjuk azt is, hogy a kereszt azok aláírása is lehet, akik nem tudnak írni" (85).

A középkorban gondolkodni tehát ötletekben és ismeretanyagban gazdag, gondolatébresztő olvasmány, a bemutatott témakörök nagytudású szakértőjének tollából. Ugyanakkor azonban nehezen követhető, időről időre önmagát ismétlő szöveg is, amelynek legnagyobb problémája mégis az, hogy nem döntötte el, kinek és mit akar elmondani. De Libera úgy törekszik a skolasztikus filozófia bemutatására, hogy annak beható ismeretét feltételezi (a témában járatlan olvasón aligha segít a negyvenegynéhány kulcskifejezést röviden ismertető glosszárium), vagy megfordítva: olyan közönségnek fejtegeti a középkori stúdiumok jelentőségét, amelynek tagjai már meglehetős erőfeszítéseket tettek az azzal való megismerkedésre. Ugyanezt a zavart tükrözi az is, hogy de Libera az eredeti szövegek olvasására buzdít (328) – azon szövegek olvasására, amelyek tartalmát a könyvben újra és újra, zanzásítva ismerteti; mintha egyszerre tartana bevezető előadást és emelt szintű szakszemináriumot.

Hogy a két évtizeddel ezelőtti Franciaországban mi szükség volt erre az apologetikus vállalkozásra, arról a könyv időről időre szót ejt; a mai magyar olvasó dolgát viszont

nagyban megkönnyítette volna, ha elő- vagy utószóban értesül arról, vajon mi motiválta a kötet magyarra fordítását. A magyar változat elkészítése ráadásul kiugróan nehéz, már-már megoldhatatlan feladatokkal is szembesítette a fordítót. De Libera franciás szellemességgel és alig követhetően sziporkázó stílusban ír; kedveli a szójátékokat és a nyelvek, illetve nyelvi regiszterek közötti váltogatást; egyik pillanatban még a skolasztikus teológiáról beszél, majd hirtelen átvált a kortárs tömegkultúra valamely jelenségére; de szívesen gyakorolja a középkori sajátosságként emlegetett néma idézetek használatát is (58), folyamatosan megidézve a legkülönbözőbb szerzőket, Kanttól Sartre-ig, van Genneptől Conan Doyle-ig, Jules Verne-től Camusig, Foucault-tól Parmenidészig. Aki arra vállalkozik, hogy megküzd ezzel a szövegmonstrummal, bizonyára gondol valamit arról, hogy miért érdemes így tennie.

A feladat nehézségének elismerésével együtt is ki kell azonban jelentenünk, hogy a magyar szöveg színvonala legalábbis hullámzó. Bizonyos hibatípusokat a francia eredetivel való egybevetés nélkül is ki lehetett volna szűrni. Gondolok itt például egyes magyartalan fordulatokra: „az értelmiségi mint olyan ideálja" (8), „mely valószínűleg Toledóban a XII. század utolsó éveire tehető" (17), „a tervem tehát módszert és az előadás rendjét kívánja meg" (19), „e gesztus mintegy folyományaként" (36), „Franciaországban kevés számú olvasói" (39), „megfosztották oktatási tevékenységétől" (47n9), „hogy menjen el logikája végéig" (109), „összecsatlakozott" (124), „gyilkolja meg egy bosszúszomj őrült rohama során" (162), „kémiailag tiszta" (261), de ide sorolható az is, hogy a magyar szöveg következetesen a „számomra" kifejezést használja „szerintem" helyett. Hasonló figyelmetlenség eredménye lehet egyes nevek, kifejezések következetlen, hibás használata és átírása. Erre példa „Brabanti Sigerus de Brabantia" (22), az újra és újra visszatérő „Stagirita", a különböző átírási elvek szerint egymás mellé kerülő nevek (mint „Simon de Tournai, Alanus ab Insulis kortársa", 145: az eredetiben utóbbi Alain de Lille), Omajjádok helyett „Omeidák" (89), a kétszeresen többes számú „Hohenstaufenek" (149), „Nisszai" Gergely (89), és így tovább.

A görögből vett kifejezések teljes összevisszaságban szerepelnek: olykor eredeti karakterekkel kiírva, máskor átírásban, de akkor sem ugyanazon hagyomány szerint, sőt olykor teljesen hibásan. Az orvosi asztrológia kifejezéstárába tartozó *iatromathematika* itt „jatromatematika" (230), a *lekanomanteia* jóslási gyakorlatából pedig valamiért „likomancia" lesz (241), de Agrigento ókori elnevezése sem „Akregesz" (189), hanem Akragasz. Az *entelekheia* arisztotelészi terminusa „entelechia"-ként szerepel (251), és szintén Arisztotelész kapcsán olvashatunk *anaisztheszia*ról – ami azonban csak kései jelentéseltolódás révén jelenthet „érzéstelenítést" (194). Előfordul, hogy a fordító ott is antik örökséget lát, ahol nem kellene: mikor azt olvassuk, hogy „a Sigerus-féle értelmiségi a szó teljes értelmében *intellokratosz*" (202), tartsuk észben, hogy ilyen görög szó nincsen, az eredetiben szereplő „intellocrate" visszaadására esetleg a magyarul aligha létező „entellokrata" lehetett volna megoldás.

Könnyedén javítható, figyelmetlenségből fakadó tévesztésre is akad példa. Ilyen a „filozófiatörténelem" (29), a többnyire helyesen használt normann helyében felbukkanó „normand" (147),

a vallásfilozófia (une philosophie de la religion) helyébe lépő „vallás története" (40), az „Isten nélküli egyház" (un Dieu sans Église, 65: helyesen természetesen „egyház nélküli Isten"), vagy a meglehetősen könnyen eldönthető kérdés, hogy „A középkori filozófia kezdete szükségképpen egybeesik-e vajon a középkori filozófia kezdetével" (56). Súlyosabb problémát jelent, amikor a fordító nem ismeri fel, hogy szakkifejezéssel találkozik, vagy ha mégis, nincs tisztában a bevett magyar fordítással. Ez történik akkor, amikor „az átmenet rítusának írásos teljesítése" (l'accomplissement littéraire d'un rite de passages) helyett „egy átmeneti rituálé irodalmi beteljesedésé"-ről (23) olvasunk; de hasonlóan problematikus az „átmeneti jelenség"-ként fordított „épiphenomène" (29), vagy a „tartósságként" (15) visszaadott „longue durée" (amely aztán a 174. oldalon már franciául szerepel). A fordító figyelmét elkerüli a történelmi ész kritikájának (la critique de la raison historique) dilthey-i vállalkozására tett utalás, ehelyett „a történelmi ok kritikája" megoldást választja (40); ehhez képest jelentéktelennek tetszik, hogy a teurgiát (théurgie) következetesen a „szellemidézéssel" azonosítja (65, 230). Hasonlóan pontatlan a „boldogító istenlátás" (vision béatifique) helyett választott „boldoggá tevő szemlélés" (286). Amikor pedig de Libera a *significatio* és a *suppositio* középkori fogalmában véli felfedezni Russell jelentés és jelölet közötti distinkciójának előzményét, akkor a magyar szövegben „jelentésről" és „vonatkozásról" olvasunk (59) – noha ugyanezen az oldalon a szuppozíció mint „feltételezés" is felbukkan; a szintén russelli „határozott leírás" helyére pedig a „meghatározó jellemzés" (75n6) kerül.

Van, hogy a fordító félreérti de Liberát. Amikor ugyanis a szerző arról beszél, hogy a filozófiatörténeti tanulmányokat nem mindenki tekinti szükségesnek ahhoz, hogy filozofálhasson (mais l'histoire de la philosophie n'est pas unanimement reçue comme une nécessité philosophique), akkor a magyar szövegben ettől eltérő állítással találkozunk: „De a filozófia története nem mindenki szerint alapul filozófiai szükségszerűségen" (23), ami sokkal inkább valamiféle hegeliánus kontextusban nyerhetne értelmet, amiről az adott helyen szerencsére szó nincs. Dantéról sem azt mondja de Libera, hogy „az ember szellemi célját etikával felruházva" (20) gondolkodott, hanem azt, hogy olyan etikát vázolt fel, amely az emberélet célját az intellektuális tevékenységben határozta meg (en proposant une éthique de la destination intellectuelle de l'homme...). Eckhart mester leghíresebb tanítványa kapcsán pedig legalább kétszer előkerül a következő jellemzés: „soeur Katrei, la fille que Maître Eckhart avait à Strasbourg" – utóbb megfelelő fordításban: „Eckhart mester strasbourgi lánya" (285), a könyv legelején felbukkanó „Katarina nővér, akit Eckhart mester Strasbourgban szült" (20) változat azonban még a misztika kontextusában is kissé komikusan hat.

A skolasztikáról szóló műben természetesen komoly szerep jut Arisztotelész tanainak is, amelyek részletes bemutatása azonban nem mentes a hibáktól. Ezek egy részéért ismét a fordítás tehető felelőssé. Arisztotelész rendkívül hangsúlyos szerepet szán felelősségelméletében azoknak az előzetes választásoknak, amelyek a jellemünket kifejező pillanatnyi választások előtörténetét képezik; erről a habituációról meglehetősen félrevezető, s némileg humo-

ros képet ad, ha azt olvassuk, hogy Arisztotelész szerint a homoszexualitás „rossz szokás" (mauvaise habitude, 189). Morálfilozófiájának jól ismert fogalma továbbá az akaratgyengeség vagy *akraszia* (l'incontincence), amely semmiképpen sem jelent „mértéktelenséget" (191). Alapvető félreértés továbbá azt gondolni, hogy Arisztotelész szerint az Első Mozdulatlan Mozgató „mint szeretetének tárgyait" mozgatja az összes többi dolgot (249) – éppen ellenkezőleg: a peripatetikusok istene önmagát gondoló gondolkodás, amely sehogyan sem viszonyul a rajta kívüli világhoz, ellenben az összes többi dolog szeretetének tárgya, ahogyan azt a francia szöveg is állítja (le Premier Moteur qui les meut comme 'objet d'amour').[7] Vannak azonban kivételek is. Amikor például arról olvasunk, hogy Arisztotelész szerint „a természet a maga útját járja, és magától el is pusztulhat, visszatérhet a tűzbe, és meghatározatlan sokszor magától újjászülethet" (181), a francia eredetit fellapozva kiderül, hogy ezúttal maga de Libera nem teszi teljesen egyértelművé, hogy rendkívül félrevezető, szinoptikus középkori interpretációról van szó. A világégés gondolata Arisztotelésztől teljességgel idegen, s az ezzel összefüggésben hivatkozott szöveghely (*Meteorológia* IV. 379a12-379a22) csupán arról tudósít, hogy az elemek közül a természeti folyamatok során egyedül a tűz nem pusztulhat el.

A típushibák bemutatása és néhány példa megemlítése után érdemes újra leszögeznünk: Alain de Libera könyve nem egyszerű olvasmány, lefordítása rendkívül nehéz fordítói feladat. Az érv azonban, amelyet ebből a premisszából nyerhetünk, legalább kétféle. Állíthatjuk, hogy ekkora feladat teljesítése során a recenzensnek is engedékenyebbnek kellene lennie; a magam részéről azonban inkább azt gondolom, hogy ha már a fordító és a szerkesztők ekkora erőfeszítést tettek arra, hogy ez a könyv magyarul is hozzáférhető legyen, érdemes lett volna az utolsó simításokat is elvégezni, hogy az elvégzett munka a lehető legjobb eredményre vezessen. Dicséretet érdemel az is, hogy a magyar kiadás tud a fordításban elérhető szövegekről (talán az egyetlen kivétel Clairvaux-i Bernáttól *Az új lovagság dicsérete*, 86n3),[8] és sokat segít az olvasásban az is, hogy az eredetileg a kötet végén elhelyezett lábjegyzettömeget az egyes fejezetek végén olvashatjuk.

A középkorban gondolkodni tehát a magyar kiadásban is jól olvasható, érdekfeszítő, vitára késztető könyv, amelyben szerzője számos olyan gondolatot kifejt, amely bizonyára a legtöbb középkorász fejében megfordult már, írásos rögzítésükre azonban aligha vállalkoztak. De Libera könyve ugyanis a felszínes látszat ellenére nem tudományos mű – sokkal inkább szenvedélyes vitairat a középkori filozófia, sőt általában a filozófiatörténet tanulmányozása mellett, s mint ilyen, nem elsősorban arra való, hogy recenziókat írjanak róla, sokkal inkább arra, hogy hasonlóan szenvedélyes viták kiindulópontja legyen. Csak így derülhet ki, hogy a kötet elbírja-e mindazt a terhet, amelyet a szerző magára vett. *(L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2011. Fordította: Lukács Edit Anna, a fordítást ellenőrizte: Simon József)*

Veres Máté

Jegyzetek

1 Ahogyan de Libera is Franciaországon kívül, a genfi egyetemen tanított és kutatott hosszú ideig, 1997 és 2008 között; a párizsi *École pratique des*

hautes études oktatójaként pedig nem szigorú értelemben vett filozófiával, hanem nyugati keresztény teológiával foglalkozik. **2** A fejezetek számozása a magyar kiadás 19. oldalán sajnos hibásan szerepel. **3** Ez a tézis volt a tárgya a francia tudományos közéletet megrázó Gouguenheim-vitának is, amely a lyoni történészprofesszor, Sylvain Gouguenheim *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne* (Seuil, coll. 'L'univers historique', 2008) című könyve kapcsán robbant ki. A könyv állítása szerint az arab közvetítés feltételezése tévedés, a görög filozófia és tudomány eredményeit bizánci szerzők őrizték meg Európa számára, s az olyan muszlim szerzők, mint Averroës vagy Avicenna, valójában nem is tudtak elég jól görögül ahhoz, hogy a szövegeket eredetiben olvashassák. Az általuk használt fordításokat eszerint szír keresztények készítették volna. Vitairatában Gouguenheim név szerint említi de Liberát is, aki válaszul történelmileg megalapozatlan fikciónak titulálta Gouguenheim fejtegetéseit. **4** A kifejezéssel a magyar szövegben először a 10. oldalon, a teljességgel félrevezető „a filozófia szakmabeli térvesztése" (la déprofessionalisation de la philosophie) alakban találkozunk. Ezután azonban már következetesen mint „deprofesszionalizálódás" szerepel (pl. 19, 121, 323) – kár, hogy a legelső előfordulás nem került javításra. **5** Ez utóbbiakat a szerző meglehetősen felvilágosult szellemben taglalja: véleménye szerint a kulturális párbeszéd alapjául szolgálhatna, ha például a nyugati országokban élő muszlim közösség gyermekei tanulnának azokról az arab gondolkodókról is, akik az arab gondolkodás történetében a racionális vita lehetőségét képviselték. Hogy az effajta történeti alternatívák felmutatása mennyiben segíthetné a vallási párbeszédet, rendkívül nehéz kérdés; érdekes volna megtudni, vajon mit gondol de Libera azokról a reakciókról, amelyekkel XVI. Benedek pápa elhíresült 2006. szeptember 12-i, regensburgi beszédét fogadták. **6** „Le Moyen Âge des *comics*, c'est l'imagination et la technologie japonaise au service de WASP luttant pour un environnement *clean*." **7** Bár a de Libera által használt "amour" is kissé félrevezető: a *Metafizika* XII. 1072b-ben olvasható leírás szerint az első mozgató „mint a vágy tárgya mozgat" (*kinei de hósz erómenon*), ezért a „désir" talán pontosabb fordítás volna. **8** Magyarul olvasható in: Veszprémy László (szerk.), *Az első és a második keresztes háború korának forrásai*, Középkori keresztény írók 1., Szent István Társulat, 1999.

A művészeti intézményrendszer működéséről a 21. században

Ébli Gábor: Hogyan alapítsunk múzeumot? (Tanulmányok a művészet nemzetközi intézményrendszeréről)

A 21. század első évtizede nemcsak a világgazdaság működési rendjében hozott komoly változást, hanem a művészet intézményeinek működési mechanizmusaiban is. Ébli Gábor könyve konkrét példákon keresztül vizsgálja a művészeti szcéna szerkezetének legújabban feltűnt jelenségeit, problémáit, nemzet- és helyspecifikus, illetve financiális adottságait. A könyv szerves folytatása a 2005-ben a Typotexnél megjelent, a hazai szakirodalomban korántsem kellő mélységben tárgyalt területtel foglalkozó *Az antropologizált múzeum* című kötetnek.

Az újabb kötet címe elsőre módszertani kézikönyvet ígér. Megismerhetjük belőle a sikeres múzeumalapítás pontos receptjét, amely valahogy így hangzik: „Egy jó kortársművészeti múzeum inkább múlik a nemzetközileg értelmezhető szakmai programon, agilis munkatársakon, stabil állami, önkormányzati vagy alapítványi támogatáson (erkölcsi

és anyagi értelemben), és a kortárs művészet általános presztízsén…" (43.) Valójában inkább arról kapunk pontos leírást, hogy az egyes európai országok nagyvárosaiban hogyan működik a múzeumi közeg. A szerző húsz esettanulmány konkrét tanulságain keresztül sokszor megengedőn, máskor kritikusabban világít rá egy-egy múzeum profiljának kialakításánál adódó nehézségekre, az állandó és időszaki tárlatok változó fogalmaira, a magán- és közgyűjtemények viszonyára, a művészet lehetséges finanszírozási módozataira vagy éppen a nemzeti művészet nemzetközi érvényesülési lehetőségeire. A nemzetközi kitekintés igazán széles spektrumon mozog, olyannyira, hogy az egyes esetek között az olvasó pihenni vágyik. Egy-egy fejezet olyan adatmennyiséget és kérdésfelvetést tár elénk, hogy az olvasónak is tennie kell a tanulságok elsajátításáért, s ezt a szakzsargonokkal teletűzdelt szöveg nem könnyíti meg.

Ha az új kötetet Ébli Gábor fentebb említett, 2005-ben megjelent munkájához hasonlítjuk, megállapíthatjuk, hogy a második része hasonló esettanulmányokból épül fel, mint a szóban forgó újabb szövegek. Gyakran még a témájuk (vagyis az adott nagyváros művészeti intézményeinek átalakulása) is megegyezik. A két kötet között a szerkezetbeli egyezések ellenére azonban több szemléletbeli eltérés tapasztalható. A 2005-ös kiadvány tanulmányaiban az egyes gyűjtemények, intézmények bemutatása ismertetőbb jellegű, a szerző kiemelt figyelmet szentel az adott intézmény architektonikus kontextusának, a gyűjtemény kialakításának és rendezési elveinek, esetleg a jelentősebb, emblematikus műalkotások kiemelésének, hogy ezzel párhuzamosan mutasson rá a múzeum gyorsan változó szerepkörének kérdéseire is. Az új kötetben a szerző mélyebbre hatol a vizsgálódásban, s a számtalan probléma közül elsősorban az alapítás körülményei, a finanszírozás és a fenntarthatóság kérdései (állandó gyűjtemény, látogatottság, ingyenes belépés stb.) foglalkoztatják. Míg korábban magukra a gyűjteményekre fókuszált, most az azok létrejöttét és fejlődését meghatározó szereplőkre (pl. a köz- és magánalapítás egymásra hatásai). Hasonlítsuk össze a Tate Modern-t tárgyaló eseteket! A korábbi tanulmányban a múzeum nevében szereplő „modern" fogalmának tisztázásáról esett szó (nem művészettörténeti kategóriát jelöl, nem von semmilyen cenzori vonalat kortárs és modern közé, anyaga szerves fejlődési sort alkot a National Gallery gyűjteményével). Az újabb kötet mélyebbre vezet a Tate működésének megismerésében. Ébli itt néhány különösen fontos dilemmára hívja fel a figyelmet. Az állandó gyűjtemény bemutatása szokatlan módon mindig más arcát mutatva, időszakonként változik. Ráadásul ingyenes a belépés, s ez szintén a nagyobb látogatószám elérését szolgálja. „Divat múzeumba járni, Londonban is a turisztikai ösvény kötelező állomása a Tate Modern, de inkább mint helyszín, mint keret, s kevésbé a (művészeti) tartalom miatt." (71.) A múzeumi látogatás jellege a szerző szerint ily módon kommercializálódik. Egy kiállítás népszerűségének mérőfoka manapság a látogatószám. A sztárkiállítások körül mesterségesen gerjesztett médiaszenzáció gyakran hihetetlen sok látogatót vonz a tárlatokra. Nem is lenne ezzel baj, ha a látogató valódi élménnyel távozna a bemutatóról. Az olyan nagyvárosokban, mint Párizs, London vagy Berlin a turisták számára kötelező jelleggel szerepelnek múzeumok a turistatérképen, amiket rendre fel is ke-

resnek, vagy ahogy Ébli is említi: „kipipálják" a kötelező látnivalók között. Esélye sincs a műalkotásnak és az alkotónak, hogy esetleg összetettebb, mélyebb szellemi tartalommal ragadja meg befogadóját. Ezzel párhuzamosan tapasztalható, hogy egyes intézmények kevesebb gondot fordítanak a kollekció fejlesztésére, s inkább a megfelelő mennyiségű látogatót vonzó időszaki tárlatok felé fordulnak. A szakmai és turisztikai szempontok keveredése kedvez azon kiállítóhelyek létrejöttének, amelyek nem is rendelkeznek állandó gyűjteménnyel. Rögtön adódik Ébli könyvének következő sarkalatos kérdése: szükség van-e egyáltalán még állandó gyűjtemény fenntartására és fejlesztésére? A múzeum abban az értelemben összművészeti alkotás, hogy a gyűjteményen kívül az egyre változatosabb rendezés, a múzeum profiljához rendelt bravúros épületek, a kiszolgáló egységek és rendezvények mind a hatás részét képezik. A látogató élménnyel távozik a múzeumból. Ez a látogató azonban nem lehet egyenlő a valódi befogadóval. A 2011-es kötet bemutatóját kísérő kerekasztal-beszélgetésen hangzott el, hogy a múzeumot meg kellene menteni az ipartól, vagyis ne az legyen a cél, hogy sok ezer ember váltson jegyet a kiállításokra, hanem az, hogy valóban találkozzon a művekkel. Ébli véleménye szerint az állandó kiállításnak koncepcióval kell rendelkeznie. Meg kell fogalmazni és világosan kommunikálni kell a közönség felé, hogy milyen állandó kiállítást akar az adott intézmény, s a jól definiált célhoz megfelelő vizuális eszköztárat kell társítani. A szabad asszociációkon alapuló kiállításrendezés nem segíti az árnyaltabb érdeklődés felébresztését a látogatóban.

Ébli Gábor megállapítása szerint Európában rendkívüli művészeti és társadalmi várakozás irányul a múzeumok felé. Az angol példánál maradva, a londoni kiállítási szcéna szerkezete a nonprofit és profitorientált résztvevők egymást kiegészítő, konstruktív együttműködéseként is felfogható, amelyben közös célként fogalmazódik meg a művészeti élet erősítése. Az ottani múzeumok éppen azért összpontosíthatnak az állandó gyűjteményeikre, mert a nonprofit és forprofit közeg színes időszaki programot kínál, így nem hárul a múzeumra a kiállítási központ nyomasztó szerepe. Így a feladat is megosztható: a múzeum koncentrál az állandó gyűjtemény bemutatására és fejlesztésére, ezáltal szilárd értékeket igyekszik teremteni, a látogató felé pedig értékrendet közvetít; míg más kiállító intézmények időszaki tárlatokkal próbálnak minél gyakrabban, minél szélesebb közönséget bevonni a művészet bűvkörébe.

Az üzleti világ és a magántőke meghatározó szerepe – nyugat-európai szomszédjainkhoz képest kicsit megkésve – hazánkban is érezteti hatását, noha itthon a vállalati gyűjtés jobbára még csak a munkahelyi közeg dekorációját, esetleg a cégvezető személyes ízlésének, igényének kielégítését jelenti. A szerző talán leghatározottabb kritikáját a hazai művészeti gondolkodással és a szakma bizonyos hiányosságaival szemben fogalmazza meg. Állítása szerint együttműködésre van szükség a támogatói és a szakmai oldal között, mivel a céljaik szorosan összefonódnak: a szakma a tudományos elfogadásra, míg a támogató a látogatottságra törekszik. A múzeumok, kiállítóhelyek, gyűjtők, galériások, művészek, művészettörténészek közösen tudnak változtatni a magyar és kelet-európai művek megítélésén, referenciaértékén. Rá kellene ébredni, hogy Magyarország a művészeti programok, gyűjtemények számát,

anyagi és médiaerejét tekintve nem marad el az egykori keleti blokk más országaitól. Ám Ébli Gábor szerint kizárólag egy kimunkált, közös szemléleti platform és a nemzetközi integráció segíthet a nemzeti művészet valódi értékeit meglelni és felmutatni.

A kötet rendkívül hasznos tanulságokkal szolgálhat a művészeti közeg minden szereplőjének. A kiállításon bemutatkozni kívánó művész számára éppen úgy, mint az elméleti szakemberek vagy kultúramenedzserek számára. Különösen fontos segítséget nyújthat a tanulmányfüzér azon oktatóknak, akik művészettel foglalkozó hallgatóikat konkrét példákon keresztül szeretnék bevezetni a szcéna nemzetközi és hazai vérkeringésébe. *(Vince Kiadó, Budapest, 2011)*

Józsa Kitty

Jár a nap, mozognak az árnyékok

Schmal Károly Határ *című kiállításáról*

„Értelme? Értelme semminek nincs. De hogy hiábavaló? Ami van, az nem hiába van. Fel kell tennünk, ugye?"
(Ottlik Géza: Buda)

Reggel, ha tudsz, vigyázol a gondolatok, a tekintet tisztaságára. Nem nézed meg az e-maileket, a Facebookot, nem hallgatsz híreket. Szeretnél árnyékban maradni, ülni az éjszaka szélen, mint amikor kiérsz egy erdőből, és mivel nincs hová sietni, megállsz az utolsó fa árnyékában. Ez a legjobb. Nézni csak – mint *„forradás néz, mondta, a fán"* (Nemes Nagy Ágnes).

Schmal Károly mostani kiállítása a Pintér Szonja Galériában tizenöt év munkáiból válogat, s nem hagy kétséget afelől, hogy egy kimagaslóan jelentős életmű egyidejű kinyílásának és besűrűsödésének lehetünk tanúi. A korábbi – s szinte minden esetben eseményszámba menő – kisebb-nagyobb megmutatkozásokhoz hasonlóan ez is *egyszerre* avat be a gondolat és a látás kalandjába. A művész kezdettől fogva meghatározó konceptuális és sajátosan konstruktív látásmódja azonban az utóbbi időben egyre érzékibbé és még nyilvánvalóbban egzisztenciálissá vált.

Ezeken a képeken a meggyötört anyag, a gyűrött, hajtogatott, véletlennek kitett felület a szakadás határán a két dimenzió zártságából szinte észrevétlenül lép tovább a plaszticitás irányába, s tágítja ki önnön létezésének lehetőségeit. A megelőző események azonban rejtve maradnak. Nem tudjuk, mi történt, a traumák egymásra rétegződése megakadályozza narratív szétszálazásukat. Ugyanakkor a narráció elvesztése nem pusztán a morális ítélkezés feladatának elhárítását jelenti, hanem a szenvedés – és sejthetően *mindennemű* szenvedés – gyökeres felértékelését is.

Schmal Károly nem állítja, sokkal inkább csak felveti: a megkínzott felületek mögött (mögül) újabb dimenziók nyílhatnak. A forradásnyi tekintet megpillanthat valamit, amit önmaga számára értelemként fordít le – talán éppen azon a ponton, amikor minden értelem elvesztését, a pusztulás elkerülhetetlenségét sejtette. Így aztán ezeken a képeken a térszerű – nemegyszer kifejezetten tájszerű – látvány *egyszerre* jeleníti meg a lebontott narrativitás emlékét és egyfajta jelként (az esetek többségében konstruktiv geometrikus formaként) megmutatkozó értelem megképződését. Ez utóbbi azon-

ban minden esetben a sérülésekre reagál, a traumák által meghatározott térben mutatkozik meg. A perspektívikusan szerkesztett geometrikus forma ugyan ez esetben is az értelemképzés rendjére utal, amely szükségszerűen most is valamiképpen a ráció számára nyílik meg, de igazán mégsem a „megértés", hanem sokkal inkább a „belátás" fogalmával írható le. Vagyis annak belátásaként, hogy az értelemadás végső gesztusa nem más, mint annak megsejtése (és megsejtetése), hogy „ami van, az nem hiába van".

És van itt még valami, amiről szót kell ejtenünk, mert visszatérő és meghatározó eleme Schmal Károly poétikájának. Ez pedig az árnyék. Régóta foglalkoztatja őt a plasztikussá váló térben spontán módon megképződő árnyék és a festett árnyék viszonya. Bár a két jelenség között tagadhatatlan feszültség keletkezik, megítélésem szerint viszonyukat *mégsem a szembenállás* jellemzi.

Az árnyék ezeken a képeken talán mindenekelőtt a fizikai valóság bizonyítékaként van jelen. Mert úgy sejtem, Schmal Károly kiindulópontja mindig a fizikaiban van, nem enged sem a fogalmi nyelvre áttehető „üzenetnek", a logosznak, sem a felszínes metafizika csábításának.

A festett és megképződő, a statikus és dinamikus árnyékok ezeken a képeken egyaránt valóságosak. Mivel nem egyszerűen igaz és hamis oppozícióját kínálják fel, viszonyukat sokkal inkább jellemzi valamiféle szimultaneitás: a rögzült és a folyton változó közötti feszültség.

Gilles Deleuze Francis Baconről szóló lenyűgöző tanulmányában *(Az érzet logikája)* sokszor visszatér az árnyék fontosságának kérdéséhez, s odáig elmegy, hogy kijelenti: Bacon alakjai igazában saját árnyékukkal, ezekkel az önálló és meghatározatlan állati lényekkel vívják egyetlen és valós harcukat…

Schmal Károly esetében azonban az árnyék az egykori, mármár elfeledett (hirtelen felismert?) *kilépés bizonyítéka*, amely alapvetően nem szinkron valóságként, hanem sokkal inkább egyfajta *utólagos* felismerésként létezik számunkra. Hiszen amit megragadunk a tapasztalatból, mindjárt el is veszíti dinamikáját, ami pedig dinamikus, szinte megragadhatatlan. Mert többnyire *utólag* jövünk rá, mi is történt velünk, ott és akkor legfeljebb az élmény szokatlansága és különössége érint meg bennünket (vagy az sem).

Lényegében nincs tiszta lap – mondják Schmal Károly képei. Mert mire az erre való igény megfogalmazódik bennünk, már el is veszítettük a lehetőséget. Amit körberajzoltunk, az meg folyton elmozdul. Jár a nap, mozognak az árnyékok.

És mégis itt, ebben a gyűröttségben és meggyötörtségben lépünk át egy valóságos tapasztalatba. Enélkül nem születik „belátás". Bár tudjuk jól, ez sem lehet más, csak ideigvaló. *(Elhangzott a kiállítás megnyitóján, a Pintér Szonja Galériában, 2012. május 5-én)*

Varga Mátyás

Zene, mi más?

A Mimage együttes koncertjéről

A régi hangszerek farvizén utazó muzsikus előszeretettel felháborodik, amikor mozgalmukat dogmatikusnak nevezik. Felháborodik, mint legtöbben, akinek érzékeny pontjára tapintottak. Merthogy a *történeti* valóság, amelynek

tekintélyére oly irigylendő öntudattal hivatkozik, bizony úgy fest, hogy a második világháború utáni évek nyugati civilizációjának egészére a dogmatika árnyéka vetül: a vasfüggönyön innen a politika, odaát például a művészet köntösében. A historikus hangszerek második világháború után kezdődő kultusza csupán visszája volt a tengeren inneni és túli avantgárd terrorjának. Bár mindkettő egy félreértett ideológiamentesség jegyében született: ugyanazt az ellentmondást nem tűrő, vak áhítatot tükrözte az egyenes hangjait megszólaltató régizenésznek, mint a matematikai táblázatait magyarázó szerialista zeneszerzőnek vagy a zongoráját szénával etető *performer*nek rituálisan merev pillantása. A historikus előadói gyakorlat ugyanabban a fetisizmusban szenved, mint a modernitás maga, melynek elleplezhetetlen terméke: a másodlagost, az eszközt, a technikai kivitelezést helyezi oda, ahol annak kellene állnia, amit az eszköz, a technika eredetileg szolgál. A hitelesség mindeközben eredendően ahistorikus jelenség, mivel csakis a történelemből kilépő, mindenkori pillanat szentesítheti – vagy pedig nem hiteles. Ha a historikus mozgalom valóban a barokk zene szelleméhez akart volna közel férkőzni, akkor nem egyes, vélt vagy valós történetiségű szabályok kapaszkodóinak, hanem magának az improvizáció, a játék szellemének felélesztésére törekedett volna. Ami ehelyett történt, az a zene kiszolgáltatása a történetiség pusztító erejének, és a hitelesség fogalmának modernista áttörténetiesítése; pedig mindeközben az alapkérdések valamennyi zenében ugyanazok, mivelhogy minden korú vagy műfajú zene a közhelyes igazság szerint mindenekelőtt is: zene – mi más? –, s csak azután *valamilyen* zene.

Nem önmagában a régi hangszerek használata dogmatikus tehát; így például Ábrahám Márta sem valami ellen hegedül. Már csak azért sem, mert számára nincs is mi ellen felvonulnia: ő már ahhoz a generációhoz tartozik, amelynek számára a hangszerválasztás kérdése pusztán interpretációs kérdéssé szűkül a *teljes* hegedűirodalom repertoáron tartása közepette. Gyanítom: számára nem is „hegedülés" ez, hanem egyszerűen a zenei létezés legtermészetesebb módja. Nem valamiféle antihistorizmus jegyében, hanem saját természete jogán mentes hát ez a hegedűhang minden pátosztól és reprezentativitástól. Nem „koncerthegedülés", amely tetszésre játszana; nem kifelé szól, inkább belső zengése van. A szuverenitás a leginkább csodálható ebben a muzsikálásban: egyetlen hangot sem hallunk, ami valami más, külső tekintélyhez igazodna, mint Ábrahám Márta saját muzsikusi meggyőződéséhez. Hogy az improvizáció ellentmondásban állna az ilyen átgondoltsággal, az komolytalan feltételezés. Lehet, hogy ez egyszer örülni kellene annak, hogy az intézményes zeneoktatás nem tanít rögtönözni – máskülönben jó eséllyel tönkretette volna a művésznő *csodás* természetességét, amellyel az improvizált díszítések kikerülnek vonója alól, és kibogozhatatlanul összefonódnak a szerzői kottaképpel. Így történt ez František Benda és Locatelli szonátájában vagy Corelli híres *La Foliá*jában, amelyben az improvizáció elve variációs formává kristályosulva mintegy feltárja igazi értelmét a világ sokféleségként kibomló, de végül önmagába visszahulló panorámájában, ebben a nyers egyszerűségében is

komplex barokk világszimbólumban. E darabokból lehetett leginkább megérteni, miért is nevezték a korszakot utóbb barokknak: vagyis őrültnek, bizarrnak, szélsőségesnek – amit a „historikusoktól" szinte sosem tudni meg, vagy ha mégis, az őrület jobbára megint csak fél szemmel a közönségre sandító és teljesítésszerű lesz, vagyis hiteltelen.

Mi a hitelesség, ha nem történeti? Például az a *szabadság*, amellyel az együttes saját hatáskörben dönt a Bach-hegedűszonáta hangszerösszeállításáról. Az obligát csembalós szonáta eredete független a számozott basszus-kíséretes szonátáétól – így az elmélet. A korabeli gyakorlat azonban nem a genezissel törődött, ahogy jó esetben a mai sem. Bach e textúrái egyébként sem tipikus barokk textúrák, és ha amazokkal nincs ellentmondásban, miért ne kettőzhetné basszushangszer a megkomponált billentyűsszólam basszusát is? Másfelől *játszani* is lehet jelenlétével: hogy a G-dúr szonáta egyik tételében a bőgőregisztert kikapcsolták, azt hihetően indokolta az opusz-záró darab különleges helyzete, ami a megnőtt tételszámban és a különleges formában is kifejezésre jut (visszatér a nyitótétel!). Az alkotó módon kezelt hangszerelés így vagy úgy óhatatlanul áttöri a történeti igazság korlátait. Ráadásul a kérdéses basszusszólam ezúttal nagybőgőn szólalt meg, az ortodoxia maradékát is porrá zúzva; Schweigert György olyan laza rugalmassággal „tette alá", mintha jazzt játszana. Utóbb kiderült: időnként tényleg játszik. E percben hajlamos vagyok ebben is jelet látni, a közeli jövőt, amelyben a régizenészek írásos dokumentumok helyett felfedezik maguknak a jazzt mint élő dokumentumot. Amit ugyanis barokk előadásmódnak neveznek, az végső soron egy *egyetemes tradicionalitás* részének tekinthető, amelynek alapvető tartása és számos játékmódja a mai tradicionális zenékben maradt fenn, miközben a magas zene – az autonóm zeneművészet fennkölt jegyében – a 19. századtól kezdve faképnél hagyta.

Mennyire más hegedülés volt az, amikor az olasz barokk után Ábrahám Márta Bachot játszott! Eltűnt a „bizarréria", ahogyan bölcsen eltűnt a zene mögött józerivel a játékos maga is (általában is jellemző a ragyogó művésznőre, hogy ritkán avatkozik tudatos értelmezőként a zene folyamatába, ám akkor annál világosabb céllal). Az f-moll szonáta harmadik tételét például nem szükséges és nem is szabad érzelmesen játszani ahhoz, hogy legrejtettebb valónkat érintse meg. Pedig: mi „van" ebben a zenében? A csembaló közhelyes akkordfelbontásokat játszik, a hegedű pedig kísér nem kevésbé jelentéktelen kettősfogásokkal. A zene egyetlen elemében sem érheted tetten a mágikus erőt, ám az egészében mégis torkon ragad és a mélység felé kényszeríti tekintetedet. Nota bene: egy hegedűs, aki képes kísérni – ritka kincs, nemcsak a művészi alázat ritka tulajdonsága miatt, hanem mert a textúrára vetett intelligens, elemző pillantásával előáll a hegedű által kísért billentyűs hangzásképp, amely fölött ma rendszerint értetlenül siklik el muzsikus és hangmérnök. Spányi Miklós csembalózásának ellenállhatatlan dinamikája vasmarokkal, mégis oldott nagyvonalúsággal fogja össze a Mimage együttest. Spányi játéka az elmúlt évtizedek során úgyszólván honi zenei környezetünk részévé vált, csaknem *bútorzenévé*, mintha minden további nélkül járna nekünk ez az ősbiztonság, amelyben természetes otthonossággal helyezkedtünk el, akár egy kényelmes

fotelben, és eközben észre sem vesszük, hogy azzal a mércével ítélünk Spányiról, melyet tőle kaptunk. Ennek az etalonszerű interpretációnak atombiztos színvonala az utóbbi években ugyanakkor magába fogadja a kitekintés és önmeghaladás mozzanatát is, amely levonja a historizmus ahistorizmusainak, de magának a dogmatikus historizmus elvi művészetellenességének következményeit is. Spányi műhelyében merész szellemi magatartás érlelődik: megkísérli leválasztani a régi hangszeres gyakorlatot attól a kétes ideológiától, amelyet az születésétől fogva fölös ballasztként cipel a hátán, hogy ezáltal e gyakorlatot a valódi, elfogulatlan művészi szabadságnak engedje át. Egyenlő erők játéka – úgy tűnik, a törzszenekar: a Concerto Armonico tapasztalataiból szemeink előtt eszményi együttes vált ki, amely előtt hosszú és sokféle út áll nyitva. *(Magyar Rádió Márványterem, 2012. február 23.)*

Dolinszky Miklós

Néhány szerzőnkről

Balázs Gábor – az izraeli Bar Ilan Egyetemen doktorált filozófiából. Középkori és kortárs zsidó és keresztény filozófiát tanít. Egyik fő kutatási területe az izraeli filozófia.

Bartók Imre – író, kritikus; Budapest. 2003-tól az ELTE filozófia szakos, 2008-tól az Esztétika Doktoriskola hallgatója. Tanulmányi utakat tett Berlinben (2004/2005) és Wuppertalban (2007). Önálló kötete: *Paul Celan. A sérült élet poétikája* (L'Harmattan, 2009); *Rilke. Ornamentika és halál* (L'Harmattan, 2011); *Fém* (regény, Kalligram, 2011).

Csányi Vilmos – etológus, az ELTE professzor emeritusza, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja; a *Magyar Tudomány* főszerkesztője. Negyvenhárom szakkönyv és hét szépirodalmi kötet szerzője.

Csuja László – a Színház- és Filmművészeti Egyetem forgatókönyvíró szakán végzett 2012-ben. Kisjáték- és dokumentumfilmeket készít, emellett az Erdélyi Vándorszínház társulatának vezetője. Filmes tárgyú írásai a *Balkon*ban és a prizmafolyoirat.com-on jelentek meg.

Dejcsics Konrád – bencés szerzetes, gimnáziumi tanár; Pannonhalma. Az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktoriskola Ókortudományi Doktori Programjának doktorjelöltje; értekezésének témája Szent Jeromos szerzeteséletrajzainak narratológiai elemzése. Kutatási területei: narratológia, narratológiai megközelítések a klasszika-filológiában, késő ókori keresztény elbeszélő szövegek.

Erős Ferenc – az MTA doktora; az MTA TTK Kognitív Idegtudományi és Pszichológiai Intézete tudományos tanácsadója; a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának professzora. Fontosabb könyvei: *Az identitás labirintusai* (Osiris, 2001); *Analitikus szociálpszichológia* (Új Mandátum, 2001); *Trauma és történelem* (Jószöveg Műhely, 2007); *Pszichoanalízis és kulturális emlékezet* (Jószöveg Műhely, 2010); *Pszichoanalízis és forradalom* (Jószöveg Műhely, 2011); *Ságundelli csodái* (regény, Jószöveg Műhely, 2011).

Vermes Katalin – filozófia tanár, egyetemi docens, Semmelweis Egyetem TSK. Pszichodinamikus módszerű mozgás- és táncterápiás csoportokat vezet, a MMTE kiképzője. Fő kutatási területe a testtapasztalat fenomenológiai és pszichoanalitikus összefüggései.

Ki nevet?

Szerzetesség és nevetés

A mai olvasót minden bizonnyal meglepi az az egyértelmű határozottság, amivel Benedek elutasítja a nevetést. Mindjárt a Regula 4. fejezetében kétszer is említést tesz nevetéssel kapcsolatos fenntartásairól: „Ne mondj hiábavaló vagy nevetésre ingerlő szavakat." *[Verba vana aut risui apta non loqui.]* (4,53) „A sok vagy túlzó nevetést ne kedveld." *[Risum multum aut excussum non amere.]* (4,54) Ez esetben azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a 4. fejezet lényegében egy olyan összefoglaló erénykatalógus, amilyet a keresztségre készülőknek (kathekumeneknek) szoktak adni az ősegyházban, a hetvennégy eszközt felsoroló lista „instrumentumait" nagyrészt a Szentírás konkrét mondataira – tanácsira, utasításaira – hivatkozva sorolja fel a Regula, de pl. minden további nélkül megőrzi a Tízparancsolatból azokat a parancsokat is, amelyeket első látásra kevéssé érzünk életszerűnek egy szerzetesi közösségben (pl. „ne ölj", „ne törj házasságot"). Ugyanakkor látszik, hogy ez a felsorolás igyekszik egyesíteni a keresztény beavatás „kezdő" és „haladó" szintjét, hiszen belekerül a benedeki spiritualitás talán legalapvetőbb eszköze is: „Semmit elébe ne tégy Krisztus szeretetének." (4,21) Egy különleges gyűjteménnyel van tehát dolgunk, ahol egyaránt megjelenhetnek a korai kereszténység és a korai szerzetesség nevetéssel kapcsolatos fenntartásai.

Érdekes módon a nevetés témája hamarosan újra előkerül majd az alázatosság fokairól szóló 7. fejezetben. Itt – ahogy erre Söveges Dávid is felhívja figyelmünket kommentárjában[1] – a „humilitas" többet jelent, mint amit ma egyszerűen a magyar „alázat" szón értünk, értelmezésekor ugyanis nem tekinthetünk el annak a spirituális tapasztalatnak a hangsúlyozásától, amely – mindenféle gnosztikus kísértésnek ellenállva – a „humus", a föld, a teremtettség elfogadásában, sőt: élményében látja a keresztény és szerzetesi út referenciáját.[2] A 7. fejezet – a Prológus mellett – a Regula leghosszabb fejezete. Ebben már nem keveredik a „kezdő" és a „haladó" szint, és szándéka szerint semmi esetre sem a „basic", hanem legalább „intermediate" szint eszközeinek („instrumentumainak") összefoglalása, amely a szimbolikus tizenkét fokú skálán fogalmazódik meg. Éppen ezért érdekes, hogy Benedek mindjárt két fokot is szentel ennek a kérdésnek: „Az alázatosság tizedik foka, ha nem hajlandó és kész a nevetésre könnyen, hiszen írva van: »A bolond fölemeli hangját a nevetésben« (Sir 21,20)." *[Decimus hulilitatis gradus est, si non sit facilis ac promtus in risu, quia scriptum est: Stultus in risu axaltat vocem suam.]* (7,59) Majd pedig mindjárt utána: „Az alázatosság tizenegyedik foka, ha a szerzetes beszéd közben szelíden és nevetés nélkül, alázatosan és komolyan keveset és okosat szól, és nem lármás a hangja, amint az egyik írás tartja: Kevés szavából ismerhető föl a bölcs." *[Duodecimus humilitatis gradus, si, cum loquitur monachus , leniter et sine risu, humilter cum gravitate vel pauca verba et rationabilia loquatur, et non sit clamosus in voce, sicut scriptum est: Sapiens verbis innotescit paucis.]* (7,60-61) Mindezek után azonban már nem lehet kétségünk afelől, hogy a nevetés kérdése az „intermediate" szinten is fontos szerepet játszik, és egyértelműnek tűnik, hogy az ide kapcsolódó szerzetesi tapasztalat nyomán is komoly fenntartások övezik.

1 *Szent Benedek Regulája*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005 (Söveges Dávid fordítása) – a Regula szövegét ez alapján idézem.

2 Egyik legszebb megfogalmazása: „A testi vágyak között is higgyük el, hogy mindig jelen van bennünk az Isten, amint a próféta az Úrnak mondja: »Előtted minden vagyódásom« (Zsolt 37,10)." (7,23)

Nem kerülheti el figyelmünket azonban a kérdés harmadik előfordulása a hallgatásról [„taciturnitas"][3] szóló hatodik fejezetben. Itt a tréfálkozásban és a nevetésben Benedek a hallgatás ellenségét, a koncentráció és figyelem kizökkentésének veszélyét látja, éppen ezért egyértelműen és határozottan fogalmaz: „Az illetlen tréfálkozást pedig és a haszontalan, nevetésre ingerlő szavakat mindenünnen örökre száműzzük, és nem engedjük meg, hogy a tanítvány ilyen beszédekre nyissa száját." *[Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus.]* (6,8)

Mivel magyarázzuk ezek után, hogy ugyanakkor mind a Szentírás,[4] mind a korai szerzetesség történetei tele vannak finom humorral, iróniával, és általában soha nincs olyan érzésünk, hogy bármelyik is nélkülözné az erre való fogékonyságot?

Mindenekelőtt talán azzal, hogy a nevetés szó a bibliai hagyományban szemantikailag igen sokrétű. A héberben pl. ugyanaz a szó jelenti, ha valaki (gúnyosan?) felkacag (pl. Sára, amikor a három vándor megjósolja neki Izsák születését: Ter 18,12), ha valaki tréfálkozik, viccelődik, mókázik (Lót vejei pl. azt hiszik, hogy tréfálkozik, amikor költözésre bíztatja őket: Ter 19,14), ha játszik (Izmael Izsákkal játszik, amit Sára nem néz jó szemmel: Ter 21,9), ha úgy játszik, hogy a többiek szórakoztatására sportgyakorlatokat mutat be (pl. Sámson, amikor kivezetik a börtönből: Bir 16,25), de a szerelmi játszadozást is (pl. amikor Abimelek meglátja Izsák és Rebekka szerelmes játszadozását: Ter 26,8).[5]

3 Ahogy söveges Dávid írja: „A Regula megkülönbözteti a *taciturnitas*t, a hallgatást és a *silentium*ot, a csendet. Az előbbi magatartás, az utóbbi bizonyos helyeken előírt gyakorlat." (I. m. 34.)

4 Jean Grosjean pl. lefordítja és az irónia különféle megjelenései szempontjából végigelemzi a János-evangéliumot, s ezt írja: „János kedvét leli abban, hogy kiemelje Jézusnak egy olyan igen személyes vonását, amit a szinoptikusok csak futólag érintenek: azt az igen sajátos iróniát, ami hol gyöngédséggel, hol ellenségességgel, hol csodálkozással, hol szenvedéssel keveredik." (Grosjean, Jean: *L'ironie christique – Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Gallimard, 1991, 28.)

5 Vö. *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1906, repr. 1979 – "ṣāḥaq" szócikk.

A mi szempontunkból mégis Sára nevetése (amely végül Izsák nevének jelentését is adja) lesz a meghatározó, hiszen magán viseli azt a fensőbbséget, amely a nevetőt és a kinevetettet emberi viszonyukban pozícionálja: aki nevet – az élet ismerete szempontjából, szellemileg és/vagy fizikailag – fölébe kerekedett a másiknak. Ha ezen a szálon megyünk tovább, akkor a „nevetés" és a „játék" jelentése úgy kapcsolódhat egymáshoz, hogy a kinevető verbálisan (játék)tárggyá alacsonyítja a kinevetettet, vagyis megfosztja emberi méltóságától, mindeközben saját hatalmi pozícióját pedig evidenciával ruházza fel. Történhet mindez szemtől-szemben, amikor a gúnyos nevetés a fizikai erő (terror) biztonságából zajlik, és történhet a kinevetett ember háta mögött, amikor viszont a fenti viszony inkább imaginárius. Az első a kegyetlenebb, a második pedig a kegyetlenség virtuális körülmények közötti kiélését jelenti.

Mind az Ó-, mind az Újszövetség Istennek tartja fenn a végső nevetés jogát (Sára történetében az asszony nevetése válik a csoda alapjává), mert Isten kigúnyolja majd a gúnyolódókat – ahogy a 2. zsoltár írja: „Aki az égben lakik, mosolyog rajtuk, kineveti őket az Úr."

Bár Benedek szentírási érvként Sirák fia könyvét idézi az Ószövetségből (Sir 21,20), s ezzel a véleménnyel egybehangzik a Prédikátor véleménye is, aki a nevetést bolondságnak tartja (2,2), és ezt írja: „Jobb a szomorúság, mint a nevetés, ha komoly az arc, rendben a szív." (7,3).[6] Ugyanakkor számos ellentétes példát is hozhatnánk az Ószövetségből a nevetésre, amikor a nevetés *a jövőben beteljesülő* ígéretként,[7] Istennek az őt kigúnyolók feletti nevetéseként,[8] de szinte minden esetben – a szabadulás vagy a polémiában valóban győzelem gesztusként – megkönnyebbülésből fakad. S valószínűleg a boldogságmondások markáns megfogalmazásai („Boldogok vagytok, akik most sírtok, mert nevetni fogtok." / „Jaj nektek, akik most nevettek, mert sírni és jajgatni fogtok." – Lk 7, 21b és 25b) is hozzájárultak annak a vélemény-

6 Azt azért mégsem tagadja, hogy „van ideje a sírásnak, és van ideje a nevetésnek" (3,4).
7 Pl. Zsolt 52,8
8 Pl. Zsolt 2,4; Péld 3,34

nek a kialakulásához, miszerint Jézusról soha nem írja a Szentírás, hogy nevetett, éppen ezért a nevetés evidens módon idegen a kereszténységtől. Ez alapján úgy tűnik, hogy bár a nevetésnek a görög antikvitásban katartikus szerepe volt, a zsidó-keresztény hagyomány gyanakvással és elutasítással tekintett rá, s ennek nyomán – ahogy Annick de Souzenelle írja – „a harag és a nevetés lesz majd az a mód, ami a tisztátalan ember rendelkezésére áll, hogy kioltsa magában az Egység misztériumának visszhangját. »Tisztátalanon« azt értjük, aki elzárkózik igazi hivatásától. De mind a harag, mind a nevetés megöli az életet."[9]

A nevetés, nevetgélés, tréfálkozás, hahotázás valami olyasfajta vadságot és idegenséget képvisel a korai szerzetesi hagyományban – nemcsak Pachomiusnál, Cassianusnál és Nagy Szent Vazulnál, hanem a pl. a buddhista szerzetességben is –, ami egyrészt a belső összeszedettséget, figyelmet és koncentrációt veszélyezteti, másrészt pedig éppen a *ki*nevetés, gúnyolódás, pletyka és kíméletlen beszéd által a világ és a másik ember tiszteletét ássa alá. Nagy Szent Vazul pl. amikor elítéli a hangos nevetést, egyúttal bíztat a derűre és mosolyra. Nagyon érdekes az alábbi *apophtegma*, amely az 5. századi egyiptomi szerzetesség egyik nagy alakjához, Poimén abbához kapcsolódik: „Poimén abba mesélte, hogy egy testvér megkérdezte Simon abbát: »Ha elhagyom a kunyhómat, és testvéremet szétszórtan találom, vele együtt én is szétszórt leszek, ha pedig nevetve találom őt, én is vele nevetek. Ha ezután visszamegyek kunyhómba, nem találok nyugalmat.« Erre így szólt az öreg: »Azt akarod, hogy amikor elhagyod a kunyhódat, te is nevess, ha az embereket nevetve találod, vagy te is beszélj, ha beszéd közben találod őket, a kunyhódba való belépéskor pedig olyan legyél, mint amilyen azelőtt voltál?« Erre megkérdezte a testvér: »De mit tegyek?« Az öreg így szólt: »Benn is légy éber, kinn is légy éber!«"[10] A történetből két dolog következik: egyrészt, hogy sem a dekoncentráltság

9 Souzenelle, Annick de: *Le symbolisme du corps humain*, Albin Michel, Paris, 2000 (3), 416

10 *A szent öregek könyve*, Bizantológiai Intézet Alapítvány, Budapest, 2001, 711. Poimén 137, 284. (Baán István ford.)

állapota, sem a nevetés (nevetgélés) gyakorlata nem ismeretlen ebben a közegben sem; másrészt pedig, hogy a nevetés megítélése annak ellenére sem pozitív, hogy mind Pimén abba, mind Simon abba meglehetősen empatikusan viszonyul a történet szereplőihez. Az ajánlott éberség pedig a lélek nyitottságának és figyelmének megőrzésére vonatkozik, ami a sivatagi istentapasztalat alapja. Egy másik *apophtegma* pontosan fogalmaz, amikor Kroniosz abba szájába adja ezt a magyarázatot: „Ha a lélek józan és távol tartja magát a szétszórtságtól, felhagy saját elképzeléseivel, akkor az Isten érkezik el hozzá, s azután képes szülni, mivelhogy különben meddő."[11] A pusztai szerzetesség úgy tartja, hogy a legnagyobb kísértés a keresztény számára az ítélkezés, amikor az egyik ember elítéli a másikat, magát pedig többre tartja nála. Az aszketikus gyakorlatok éppen ezért többnyire az ítélkezés vágyának leépítését szolgálják, s az egész spiritualitást áthatja az a szemlélet, ahogy Mózes abba fogalmazza meg ennek normatív igényét: „Ha ugyanis ügyelnénk arra, hogy lássuk saját bűneinket, nem látnánk felebarátaink bűneit. Hiszen balga az az ember, akinek saját halottja van, de otthagyja és elmegy, hogy felebarátja halottját sirassa. Érzéketlenné válni felebarátod iránt, azt jelenti: hordozni bűneidet, és egy emberrel sem törődni, hogy ez jó vagy az rossz. Senkivel se tegyél rosszat, és senkiről se gondolj rosszat szívedben! Senkit se vess meg, aki gonoszat cselekszik; de ne érts egyet senkivel, aki gonoszat tesz felebarátjának, és ne örülj együtt olyan valakivel, aki gonoszat tesz felebarátjának! Ne beszélj senki ellen, hanem mondd: az Isten ismer mindenkit! Ne csatlakozz a gyalázkodókhoz! Ne örülj gyalázkodásának, de ne is gyűlöld azt, aki felebarátját gyalázza! Ezt jelenti az, hogy *ne ítélkezz*. Senkivel ne ellenségeskedj, ne ápolj ellenségeskedést szívedben! Ne gyűlöld azt, aki felebarátjával ellenségeskedik! Ezt jelenti ugyanis a béke."[12] Ebben az összefüggésben a (ki)nevetés minden valószínűség szerint olyan viszonyt jelöl, amely a „valaki ellen beszélni", a „valakit kigúnyolni" és a „valakit gyalázni" kategóriájába kerülne, éppen azért nem elfogadható.

11 I. m. 435. Kroniosz 1., 185
12 I. m. VII. Mózes 18d, 222

Mindezek után nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy úgy tűnik, a 13. században Assisi Szent Ferenc behozza a nevetést és vidámságot a nyugati szerzetességbe: Isten bohócának tekinti magát és követőit, és a koldulásig fokozott szegénységet teszi létalapjává. A gesztus egyszerre szembefordulás az önmagát túlontúl komolyan vevő spirituális gyakorlattal és azonosulás a városi szegények új társadalmi rétegével. A szegények és hajléktalanok sorsának önkéntes vállalása a nevetés forradalma által valósul meg. Ferenc lényegében végrehajtja a pusztai attitűd újraértelmezését: a sivatag már nem az egyiptomi sivatag, hanem a kialakuló európai város,[13] s az ítélkezésről való lemondás új útja, ha a társadalmi hierarchia legaljára helyezzük magunkat – s tesszük mindezt úgy, hogy helyzetünket közben nem keserűséggel, hanem örömben szemléljük. Ahogy Ferenc mondja: *„paupertas cum laetitia"*, örömmel megélt/vállalt szegénység. Nem szabad elfelejtenünk, hogy egy olyan Európa születésénél vagyunk, amely elindul a jólét, a pénz, a kereskedelem és a tudomány útján. Jacques Le Goffe Szent Ferenc-monográfiájában írja:

A kisebb testvérek angliai megtelepedéséről szóló írásában Thomas of Eccleston jó néhány esetben tesz tanúságot a testvérek vidámságáról, amely olykor kissé erőltetettnek, máskor túlzónak tűnt.

Miután Canterburyben kialakították rendházukat, este tüzet raktak, s azt körülülve levest [potus] *főztek. Ám hiába adogatták körbe az edényt, nem tudtak inni belőle, mivel az étel besűrűsödött. Ezért aztán temérdek sok vízzel felhígították, majd nagy vígan megitták* [et sic cum gaudio biberent]. *Sarumban, a kolostor konyhájában, amint hozzáláttak vacsorájukhoz, kiderült: a szörnyű kotyvalék* [faeces] *szinte ehe-*

13 Ahogy Jacques Le Goffe fogalmaz: „Sokak szerint a középkori nyugati világ a 13. században jut el fejlődése legmagasabb fokára. A tetőpontok és a hanyatlások vitatható kérdéskörétől most eltekintve le kell szögeznünk, hogy a 13. században szilárdult meg a keresztény világnak az előző századokban kibontakozott személyisége és ereje. És ekkor alakul ki az is, amit tágas történelmi perspektívában európai modellnek nevezhetünk. Tény, hogy ez a modell sikereivel és problémáival együtt európai." Le Goffe az eredmények között első helyen említi a városok fellendülését. (Le Goffe, Jacques: *Európa születése a középkorban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2008, 135. (Sujtó László ford.)

tetlen. Ezen jól derülve, kacagva [cum tanta jocunditate et laetitia] *lakmároztak belőle, még tréfásan kínálgatták is egymást.*

Oxfordban az ifjú szerzetesek vidáman és derűsen éltek [iocondi et laeti], *így alig tudták elejét venni, hogy nyomban kacagásban törjenek ki, ha csak egymásra néznek* [ut vix in aspectu mutuo se temperarent a risu]. *Előfordul, hogy a nevetés ragályként terjedt, s a szigorú fegyelmezés, a megvesszőzés sem vezetett eredményre. Csodának kellett történnie, hogy a járványszerű kacagás abbamaradjon.*

Idézhetjük még Peter of Tewksbury tréfás szavait, melyeket egyik testvérhez intézett: „Három dolog kell az e világi üdvösséghez: eledel, alvás és játék."[14]

Érdekes módon visszajutottunk a játékhoz, s a játékból fakadó nevetéshez. Ferencnél ez a játék és ez a nevetés már nem a győzelmet, nem a felülkerekedést szolgálja, hanem sokkal inkább a nincstelenek időtöltése, azoknak az önfeledtsége, akiknek sem kedvük, sem esélyük nincs ahhoz, hogy valóságos társadalmi presztízsre tegyenek szert. A nevetés itt nem a győztes nevetése, hanem a vesztesé, aki nem e világtól várja az üdvösséget, és akit az Isten tesz majd győztessé. És mivel ebben ő mérhetetlenül biztos, nem esik neki nehezére elviselni a vesztes állapotot, sőt, kifejezetten örömére szolgál, hiszen a szabadság mámorító élményét tapasztalhatja meg benne és általa.

Varga Mátyás

14 Le Goffe, Jacques: *Assisi Szent Ferenc*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2002, 192. (Szilágyi András ford.)

NAPLÓ

Március 9-én a gimnázium Teleki-termében **Imréné dr. Takács Tünde Mária**, az MTA Agrártudományi Kutatóközpont Talajtani és Agrokémiai Intézetének tudományos főmunkatársa tartott előadást *A gomba el van vetve!* címmel. Előadásának kiindulópontja az volt, hogy napjainkban a talajminőség megállapításánál egyre nagyobb hangsúlyt kap a talajban élő mikróbaközösség sokféleségének és működőképességének vizsgálata. Az előadás részét képezte az iskola diákjai számára meghirdetett *Tavaszi zöld napok* rendezvénysorozatának. Ennek keretében a *Földünk, a műanyag bolygó* című film megtekintésére, szemétszedésre és más környezet-karbantartó közösségi munkára is sor került.

Az iskola március 15-i ünnepségét a gimnázium tornatermében rendeztük meg, azt követően pedig a **Muzsikás együttes** adott népzenei koncertet. A három és fél évtizede működő együttes előadása ez alkalommal is rendkívüli élménnyé tette a hagyományos magyar népzenét, amelyet elsőként sikerült elfogadtatniuk mint önálló, minden más műfajjal egyenértékű zenei stílust.

Március 15-én a pannonhalmi főmonostor szerzetesközössége a zirci ciszterci apátságba látogatott. A konventkirándulás keretében érkező bencéseket az egykori pannonhalmi diák, **Dékány Sixtus** apát úr fogadta, majd **Bán Elizeus** atya vezetésével megtekintették az apátság templomát. A vezetést követő kötetlen beszélgetés keretében Sixtus apát úr a ciszterci testvérek mindennapjairól és útkereséséről mesélt. Zirc és Pannonhalma sok szálon kapcsolódott össze a múltban és működik együtt a jelenben is. A kiránduló pannonhalmiak együtt imádkozták el a napközi imaórát a ciszter közösséggel, majd

a pannonhalmiak Szépalmapusztára indultak, ahol az ebéd után nagyobb sétát tettek a Bakonyban. A konventkirándulás gyakorlatát nemrég újította fel a pannonhalmi közösség, amely a nyugati monostorokban is régi szokás. Legutóbb az ausztriai *Altenburg apátság* bencés közössége látogatott három napra Pannonhalmára és Magyarországra.

Szent Benedek tavaszi ünnepén, március 21-én délelőtt a Gimnázium tanárai és diákjai gyalog zarándokoltak el Ravazd község templomába, ahol a szentmise főcelebránsa Asztrik főapát úr volt. A liturgia után a helyi önkormányzat és egyházközség látta vendégül közel 340 diákunkat és a zarándoklaton részt vevő tanárokat. Az ünnep délutánján a pannonhalmi szerzetesközösség ünnepi vesperást és szentmisét tartott, amelynek főcelebránsa ugyancsak **Asztrik főapát úr** volt. Homíliájában főapát úr Szent Benedek „titkáról", az identitás kérdéséről beszélt. *A posztmodern kor embere széles körű, egy életen át tartó képzéssel rendelkezik, ám gyakran nem tudja, mit tegyen azokban a pillanatokban, amikor nem dolgozik vagy szórakozik, hanem egyedül van. Szent Benedek visszavonult a magányba, és megtanult „az isteni szemlélő színe előtt" „önmagánál élni" (secum habitare) – ahogy Nagy Szent Gergely a Dialógusok II. könyvében megfogalmazza. A magányban Benedek megtalálja önazonosságát, valódi kapcsolatát Istennel, önmagával és az emberekkel. E tapasztalata után képes ezerötszáz éven át maradandó közösséget kialakítani. Az Isten színe előtti magány pillanatai nem üres percek tehát az élet fontosabb dolgai között, hanem az igazán lényegi pillanatok, amelyekből az élet aktivitása fakadhat*. Az ünnepi liturgiát követően került sor a főapátság *Van egy kert – útikalauz monostori kertekhez* című új kiállításának megnyitójára, amelynek kurátora **Szilágyi Klára** és **Mohácsi Sándor** építész. A kiállítás – három monostorkerthez kapcsolódóan – ember és kert kapcsolatának stációit mutatja be, a beleszületéstől a tudatos használaton át a ma is zajló elszakadásig és/vagy visszatalálásig. A bemutatott anyag útmutatást kínál nemcsak Pannonhalma, hanem Majk, Zirc és Bakonybél monostorkertjeinek felkereséséhez is. A megnyitó beszédet **Ifj. Bertényi Iván** történész tartotta az apátsági könyvtár nagytermében. Ugyanitt nyílt meg a Főapátsági Könyvtár gyűjteményéből válogatott tárlat is, amely Pannonhalma és Montecassino nyolcszáz éves kapcsolatát mutatja be oklevelek és könyvritkaságok tükrében

Világörökség egykor és ma – 250 év tájtörténete képeken és archív fotókon címmel 23-án tartott vetített képes előadást **Pottyondy Ákos** (volt diákunk, jelenlegi munkatársunk). Az előadás a Pannonhalmi Főapátságról készített régi képek, archív és újkori fotók összehasonlításával az elmúlt 250 év tájtörténeti érdekességeit vázolta fel.

A Gimnázium Teleki-termében 26-án **Szalai Gábor** biológus tartott előadást *Molekuláris genetika a 21. század elején és alkalma-*

*zása az epilepszia-kutatásban c*ímmel. Az előadó a University of South Carolina (USA) kutatója. Modellállatokat vizsgálva a rák és az epilepszia genetikájával és biológiájával foglalkozik.

A Gimnázium tornatermében zenélni szerető jelenlegi és volt diákjaink *Egy jó koncert* címmel adtak koncertet, aminek szervezője **Kertes Anna** zongoratanárnő volt. A Boldogasszony kápolnában pedig 29-én adott hangversenyt **WágnerAdrienn**, egyik egyházzenei magánének-tanárunk.

A Pannonhalmi Főapátság és a Rákóczi Szövetség az idén tizenegyedik alkalommal hirdette meg ***Cultura Nostra*** címmel történelmi versenyét, amelynek döntőjére 31-én került sor Pannonhalmán. A vetélkedő minden évben a magyar történelem más-más fontos fejezetére vonatkozó ismeretek elmélyítését tűzi ki célul. A két szervező intézmény egyetértése alapján a vetélkedő a Kárpát-medence egész területéről szólította meg a középiskolákat. A vetélkedő több mint 1300 diákot mozgatott meg a decemberi első és a februári második fordulóban. A vetélkedő idei témája: Magyarország története 1301–1437 között. A verseny szóbeli döntőjének zsűrije: Solymosi László, Érszegi Géza, Szende László és Csóka Gáspár bencés atya volt. A díjátadó ünnepségen Várszegi Asztrik főapát úr gratulált a diákoknak és tanároknak. Simon Attila vezérigazgató a Herendi Porcelánmanufaktúra különdíját ajándékozta az első helyezett gödöllői Premontrei Szent Norbert Gimnázium csapatának. A második és harmadik helyezett a nagykanizsai Batthyány Lajos Gimnázium és a miskolci Fényi Gyula Jezsuita Gimnázium csapata lett.

A Bazilika átalakítási–restaurálási munkálatai miatt idén a Húsvéti szent három napot szerzetesközösségünk szűk körben ünnepelte a Boldogasszony Kápolnában – a környékből egybegyűlt hívekkel. Húsvéthétfőn az orgonahangversenyt **Déri András** ugyancsak a Boldogasszony Kápolnában tartotta.

Április 12-én került sor az *Artisjus díj*ak átadására. Az irodalmi díjat idén **Varga Mátyás** atya nyerte el *Parsifal, parsifal* című verseskötetével, amelyről **Ferencz Győző** laudációjában ezt mondta: *…a díjazott a világirodalom egyik nagy, többféle változatban fennmaradt, de voltaképpen töredékes legendáját töredékként emeli saját költészetébe, és szembesíti az egyszeri, megváltásra váró emberi élet kiszolgáltatottságával*.

Az AIT folyóirat által meghirdetett pályázaton – **AIT AWARD** Global Award for the very best in Interior and Architecture 2012 – szakrális épület (Sacred Buildings) kategóriában a Szent Jakab Zarándokház és Kápolna (CZITA Építésziroda, Czigány Tamás, Papp Róbert, Cseh András) 1. díjat nyert. A díjat április 19-én adták át Frankfurtban.

Április19-én **Papp Szabolcs** végzős diákunk műveiből hallhatott koncertet a közönség a tornateremben, amelyen a szerző és zenészbarátai működtek közre. Egy hét múlva pedig egyház-

zene szakos diákjaink adtak hangversenyt a Boldogasszony Kápolnában **Brandtné Szabó Ildikó** tanárnő vezényletével, orgonán **Kiss Zsolt** tanár úr kísérte őket.

27-én **Horváth Gyula,** a Budapesti Műszaki Egyetem oktatója beszélt a Gimnázium Teleki-termében a *Masat–1-ről, az első magyar műholdról*, amely február 13-án startolt Francia-Guyanáról. Már több mint két hónapja működik hibátlanul, és jelentős nemzetközi visszhangot keltve kimagasló teljesítményt ért el. Horváth Gyula, a műholdat kifejlesztő csapat projektmenedzsere iskolánk diákja volt (1998-ban érettségizett), jelenleg társaival együtt az oktatói munka mellett a következő kis műhold(ak) fejlesztésén fáradozik.

Rendhagyó öregdiák-találkozóra került sor 28-án, amikor a Hajdúdorogi Egyházmegye megalapításának századik évfordulója alkalmából iskolánk görög-katolikus öregdiákjai jöttek találkozóra **Orosz Atanáz** miskolci püspök vezetésével (aki 1978-ban érettségizett Pannonhalmán).

Végzős diákjaink ballagása május 6-án volt. A fiatalabbak nevében **Kaposi Brúnó**, a ballagók nevében **Varga Márton** mondott beszédet: *…a régi nagy kapu most kicsinek tűnik. Túl alacsony, hogy csak úgy kisétáljunk. Vagy mi vagyunk túl nagyok? Ahhoz, hogy innen elmenjünk, meg kell hajolnunk. És ha valamit, akkor ezt az alázatot magunkkal visszük. Azt kívánom, hogy ugyanezzel az alázattal térjünk majd vissza.*

Május 11-én a Gimnázium Teleki-termében **Nagy Sándor László** mezőgazdasági gépészmérnök tartott előadást *A biogáz hasznosítása Magyarországon* címmel. Az előadó a biogáz termelését és hasznosítását mutatta be gazdaságossági, biológiai, fizikai és műszaki (energetikai) szempontok alapján, és szólt a jövő fejlesztési irányairól.

Orbán-napi ünnepünk keretében tavaly a Széldomb-dűlőnkben került sor először keresztállításra. Idén május 25-én a Ravazd melletti Packalló-dűlő mellett újabb keresztet állított a Főapátság, ezt követően pedig **Liptai Zsolt** borász mondott pohárköszöntőt, és mutatta be a Pincészet első, *SALVE* nevű gyöngyözőborát

Ugyanezen a napon este a Gimnázium Teleki-teremében *Hazai és európai uniós energiapolitika* címmel tartott előadást **Grabner Péter, a** Magyar Energia Hivatal elnökhelyettese. Az előadáson szóba kerültek: a Nemzeti Energiastratégia, a villamos energia, a földgáz, a távhő mint a hazai energiapiac sajátosságai, illetve az energiatakarékosság különböző változatai.

A **Bencés Diákszövetség Országos Találkozó**jára május 26-án – május utolsó szombatján – került sor. A gyümölcsöskert (hospodár) színpadán volt az ünnepi szentmise, amelynek főcelebránsa és igehirdetője **Asztrik főapát úr** volt. A szentmisét követően a vendégek megtekintették az időszaki kiállítást a könyvtárban, majd beszélgetéssel, (sör–virsli) ebéddel

folytatódott a találkozó. A tornateremben **Tringer László** professzor (aki 1957-ben végzett Pannonhalmán) tartott előadást *Az identitás és a lelki egészség* címmel, majd a Gimnázium és Diákotthon mai életének bemutatására került sor. A találkozó jubileumi oklevelek és díjak átadásával fejeződött be.

Pünkösdhétfőn, május 28-án családos programot szerveztek az arborétumban és a gyógynövénykertben, a program **Kály-Kullai Rita** orgonahangversenyével folytatódott a Boldogasszony Kápolnában, amelyen **Varga Rita** hegedűművész működött közre.

A Magyar Bencés Kongregáció általános káptalanja, amely május 31-én ülésezett, a Szent Benedek-i hagyományokhoz való hűség és a fejlődés jelének tartja a kongregáció szervezeti átalakulását, amelynek során a Főapátság két eddigi függő házában, a Tihanyban és Győrött élő bencés közösség elindul az önállóság útján. A Kongregáció ezentúl tehát négy önálló monostorból, a pannonhalmi, a Brazíliában működő São Pauló-i, a tihanyi és a győri monostorból áll.

Június 8-án Gimnáziumunk igazgatója, **Hardi Titusz** atya számolt be vetítettképes előadásával legfrissebb algériai útjáról *Algéria egykor és ma* címmel.

Június 11-én **Buzánszky Jenő**, az Aranycsapat egykori játékosa, a Nemzet Sportolója volt iskolánk vendége, aki délután élményeiről beszélt, este pedig a *Szabó Flóris* atya által alapított *kupa* döntőjének kezdőrúgását végezte el.

A Gimnázium Teleki-termében 12-én **Vörös Győző** egyiptológus, ókorkutató tartott előadást *Szentföldi magyar ásatások legfrissebb eredményei a Holt-tenger keleti partján, Jordániában* címmel. Bemutatta Nagy Heródes legjelentősebb erődjének, a Machaerusnak a feltárását.

A közép- és emelt-szintű írásbeli és szóbeli érettségi vizsgákkal, a zenei „vizsgákkal", a játékos juniálissal, az évzáró ünnepéllyel és a hospodár-kertben megtartott Te Deummal befejeződött a tanév. A mindennapok apró erőfeszítései mellett szép sikerek is születtek Pannonhalmi Gimnáziumunk diákjainak és tanárainak eredményes munkájából. Az Országos Középiskolai Tanulmányi Verseny döntőin többen is kiemelkedően szerepeltek. Latinból **Szabó Máté** (11. A) **3**. helyezést ért el, **Kovács Dávid** (11. A) 9., **Jére Gergő** (11. B) pedig 10. lett (közülük Szabó Máté és Kovács Dávid Arpinóban részt vettek a Nemzetközi Cicero-versenyen is), tanáruk Csertán Judit; **Tóth Tamás** (12. A) filozófiából 31. lett, tanára Rochlitz Kyra; **Kaposi Ágoston** (12. A) német nyelvből 16., matematikából 19., fizikából 22., informatikából pedig 41. lett, tanáraik: Simon Éva, Hirka Antal, Pintér Ambrus és Jakab Judit; földrajzból **Kakasi Dávid** (12. A) 6. helyezést ért el, tanára Erdőssy István; biológiából **Katona Bálint** (12. B) pedig 27. lett, tanára dr. Rékási József volt.

A Pannonhalmi Apátsági Pincészet és a Viator étterem teraszán a nyár folyamán felváltva került sor jazz-koncertekre: június 1-jén a **Hot Jazz Band**, 8-án a **Benkó Dixieland Band**, 29-én a **Cornelio Tutu Band**, július 6-án pedig a **Szőke Nikoletta Quartet** lépett fel.

Hirka Antal

RÉSUMÉ

savageness

Jean-Pierre Vernant: From Peripheries to Monsters

Gábor Balázs: Wrath and Meekness (Extremes in the Ethics of Maimonides)

The article explores the place of ethics (and politics) in the philosophy of Maimonides from the vantage point of human perfectness. Ethical perfection seems to be only a necessary preparative phase before acquiring intellectual perfectness. There is a supposed contradiction in the moral teaching of Maimonides between the general tendency of accepting the Aristotelian principle of golden mean, and Maimonides demand to suppress totally anger and pride. The article suggests an interpretation of Maimonides that minimizes the contradiction between the radical refusal of anger in Maimonides thought and his general favouring of the golden mean. An argument for the possible reconcilement of Maimonidean and Aristotelian ethics is also suggested.

Vilmos Csányi: Aggression and Its Role in Nature

Humans belong to the realm of nature. If so, how does aggression work in humans? The majority – except biologists – generally assume that man is the cruellest and the most savage kind of animals: a theory amply evidenced by television and other media. The present paper, however, argues that man is a kind, gentle and fairly meek creature of this overpopulated planet, which is proven by the mere fact of overpopulation itself. The author investigates whether the first or the second approach prevails.

Ferenc Erős: On the Social Psychology of Violence

In the first part of the essay the author differentiates between adaptive and non-adaptive, i.e. destructive forms of aggression. Starting out from Erich Fromm's work *The Anatomy of Human Destructiveness* he emphasises that destructive aggressiveness is characteristic only for humans and it is not of instinctual nature. According to the author's view, violence is related to destructive aggressiveness but is a more general term including non-physical, indirect, symbolic manifestations. He argues that violence in human society is a social-historical construction. Violent acts may evoke cognitive dissonance; therefore, they need justification and rationalisation – as it is described by socio-psychological theories and experiments. In the essay, the experiments of Stanley Milgram and Philipp Zimbardo on obedience are also discussed, pointing out that obedience is not just an automatic act but a result of rather painful experiences and decisions. Finally, the author discusses the role of political emotions in the causes and effects of collective violence.

Katalin Vermes: Wild Perception (Searching for Sources in Phenomenology and Postmodern Dance)

This paper is about the wild perception: about the rich, dynamic and transcendent qualities of perception, freed from preconceptions, as well as about the philosophical and creative possibilities rising from this emancipation. First, the author delineates the overall problem of wild origin in philosophy and especially in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. Next, she examines how the problem of wild origin is attached to perception and corporeity. After having analyzed the rela-

tions of corporeal world-constitution, "wild being", "wild perception", "wild body" in the philosophy of Merleau-Ponty, the essay demonstrates how postmodern dance discovered the same dimensions on its own way, independently from philosophy. This parallelism leads to the question of the redeeming capacity of wild perception in contemporary culture.

Enzo Bianchi: From the Tridentine Mass to the Liturgical Reform of Vatican II.

Konrád Dejcsics: Taming (Narrative Relations in the Antique Love Novels as Seen in Saint Jerome's Vita Malchi)

The essay gives a narratological analysis on the introductory chapter of the monastic biography *Vita Malchi captivi* by Saint Jerome. The biography reveals a characteristic structure: the representation of the main figure of the novel is preceded by a framework-story of a narrator/author and a prologue by the author. This structure displays a remarkable resemblance with the ancient love stories by Achilleus Tatios and Longos. The essay examines the creative tension between the figures of the author and the narrator, pointing out that this synergy facilitates the dynamics between reality and fiction in the novel.

László Csuja: Parched time (Notes on The Turin Horse by Béla Tarr)

Béla Tarr's oeuvre has a peculiar focus on the representation of time. His universalist vision can be interpreted by the nature of time. *The Turin horse* means that the end of the world is equal to the end of time as well. Tarr portrays it with the metaphors of the cultural references of the Apocalypse. The film can be connected not only to the last days of the world but also to the twentieth century artists who think that human existence is inseparable from the description of the nature of time. At the end of the film, Béla Tarr eliminates the anti-metaphysical human race and leaves behind only the mystery of time itself.

Imre Bartók: One's Own Stranger (Ridley Scott: Prometheus)

We can assume that one of the main characteristics of the many monsters and villains of horror cinema lies in a certain kind of "amorphology", in other words, in the impossibility of their sensual, thus mental apprehension. Ridley Scott's original Alien, which unites many different and probably incompatible elements (organic-mechanical, masculine-feminine, solid-liquid etc.) can be seen as a modernist archetype of such monsters. My paper addresses these problems and tries to answer the following questions: 1. To what extent is the new movie "Prometheus" able to develop further the original problems? 2. Why is it essential that beside - or maybe beyond - the human-alien enmity there is another conflict present in the franchise, namely the conflict between humans and robots?

Mátyás Varga: Who laughs? (Monasticism and Laughing)

Poems by Sándor Tatár, Győző Ferencz, László Villányi, and René Char

arcus temporum IX

PANNONHALMI MŰVÉSZETI FESZTIVÁL

2012. augusztus 24–26.

ZENE

KORTÁRS – KLASSZIKUS

SAARIAHO – SZTRAVINSZKIJ

Kaija Saariaho gyermekkorától fogva párhuzamosan foglalkozik a hangzó és a vizuális művészetekkel, s a kettő közötti halmazállapot-változások munkásságának legfőbb jellegzetességeit adják. Sztravinszkij zenéje szintén elképzelhetetlen a társművészetek nélkül, ám az ő kaméleon-természete még tisztán hangszeres műveiben is tetten érhető.

(+ 1)

GESUALDO

Carlo Gesualdo a kései itáliai reneszánsz zene egyik legjelentősebb alakja. Zenéjében egyaránt jelen van az ellenpont újszerű használata és a vakmerő érzelmeket bemutató retorikus színház világa. Tenebrae című műve a nyugati zene történetének egyik legfelkavaróbb alkotása.

PARKINPROGRESS

NEMZETKÖZI MŰVÉSZTELEP AZ ARBORÉTUMBAN

Minden érzékszervet bevonó kaland az arborétumban! Több mint húsz külföldi és hazai művész mutatja be helyspecifikus munkáit, amelyeket egy nemzetközi zsűri választott ki. Az alkotások ember és társadalom, technológia és természet, egyén és közösség viszonyait vizsgálják – friss szemmel, a műfaji kereteket szétfeszítő fantáziával. A szcenizált sétára felfűzött etűdök izgalmas és elgondolkodtató nyárestét ígérnek.

FILM

Határok nélkül – otthontalanul. A szabadság ára, terhe és felelőssége, múlt- és jelenbeli törékenysége, valamint az emiatt érzett szorongás hatja át az idei program német rövidfilmjeit, amelyek a Trieszti Filmfesztivál versenyprogramjában szerepeltek. (Christoph Baumann, Eileen Byrne, David M. Lorenz, Anca Miruna Lăzărescu, Nenad Mikalački)

www.arcustemporum.hu
www.facebook.com/ArcusTemporum

A NAPJAINK TEOLÓGIÁJA SOROZAT LEGÚJABB KÖTETE

Georg Braulik

Ószövetség és liturgia

Válogatott tanulmányok

(Bencés Kiadó 2012, Napjaink Teológiája sorozat 18, 268 oldal, ISBN 978-963-314-025-3)

„»Odament az Örökkévaló sorban minden nemzethez, és felajánlotta nekik a Tórát, de egyik sem akarta elfogadni. Végül odament Izrael fiaihoz. És ők anélkül, hogy megkérdezték volna, mi áll a Tórában, nyomban azt válaszolták: Mindent, amit szólt az Örökkévaló, megteszünk és meghallgatunk.« […] Úgy vélem, Izrael válasza az ószövetségi lelkiség rövid foglalata. Izrael még nem tudja, miről szól a Tóra, még nem érti, sőt még csak nem is hallotta szavát, mégis előre kijelenti, hogy megcselekszi, mert bízik Istenben. Amit Ő felajánl, csak jó lehet. Kételyek nélkül rá lehet hagyatkozni. Az ilyen cselekedet teológiai szempontból nem méltányos fizetség, hanem az előzetes hit tanúsága. Istennek minden néppel célja van. Törvényét azonban, azaz társadalmi rendjét csak ott valósíthatja meg, új közösségét csak ott alapíthatja meg, ahol az emberek készek megcselekedni akaratát. Ha lelkiségen minden fogalmi megkülönböztetést megelőzően azt értjük, hogy »az ember kész átadni magát Istennek és az Ő ügyének«, akkor e paradoxont, hogy a Tóra megcselekvése megelőzi annak meghallását, »az ószövetségi lelkiség« foglalatának nevezhetjük.”

Georg Braulik bencés szerzetes (Bécs, 1941) a bécsi skótok bencés apátságába 1959-ben lépett be. Katolikus teológiát tanult a bécsi egyetemen, teológiai doktori címét 1967-ben szerezte, majd biblikus tanulmányokat folytatott a római Pápai Bibliai Intézetben, ahol 1973-ban doktorált. 1975-ben habilitált Bécsben. 1976–2004 között a bécsi egyetem katolikus teológiai karán az ószövetségi bibliatudományok professzora. 1999-től az Osztrák Tudományos Akadémia levelező tagja. 2006-ban tiszteletbeli doktori címet kapott a Frankfurt am Main-i Sankt Georgen Filozófiai–Teológiai Főiskolán. Több osztrák és külföldi egyetemen vendégprofesszor. Húsz monográfia és mintegy kétszáz cikk szerzője, amelyeket tíz nyelvre fordítottak le. Meghívásra többször járt Magyarországon, részt vett a szegedi biblikus konferencián, cikkei elsősorban a *Pannonhalmi Szemlé*ben jelentek meg. Az *Österreichische Biblische Studien* kiadója.

w w w . b e n c e s k i a d o . h u