

# PANNONHALMI SZEMLE

Főszerkesztő: Sulyok Elemér 2015 XXIII/1. Felelős kiadó: Várszegi Asztrik

Szerkesztők:

Gelencsér Gábor, Hardy Júlia Hirka Antal,  
Komálovics Zoltán, Schmal Dániel, Szűcs Teri, Tillmann József

## TARTALOM

Megváltónk irántunk való szeretete... (Egy 4. századi Szent Pál-kommentárból) . . . . . 3

## TANULMÁNYOK

A szolidáris Isten (*Kerekasztal-beszélgetés a bajor Katolikus Akadémián*) . . . 6  
GERÉBY GYÖRGY: „Megmentette őket nevéért” (Zsolt 105[6], 8). . . . . 24  
TATÁR GYÖRGY: A Létkérdés végső megoldása (*Megjegyzések  
Martin Heidegger léttörténeti antijudaizmusához*) . . . . . 33  
MÁRK MÓNIKA – MIHALDINECZ CSABA: Tizenkét lépés előre  
(„*Én iszom, Mi józanodunk*”) . . . . . 42  
GÁNÓCZY SÁNDOR: Spinoza filozófiai istenfogalma és bibliai  
istenképe . . . . . 54

## VERSEK

MARNO JÁNOS: Hajnalban, még a csendes éj előtt . . . . . 70  
Jaj, szörnyet kell halni . . . . . 71  
JÁSZ ATTILA: (*ablakkereszt*) . . . . . 72  
SZABÓ IMOLA JULIANA: Rézvonások . . . . . 73  
nővérem . . . . . 73  
VILLÁNYI LÁSZLÓ: Sor . . . . . 74

## MŰVEKRŐL

GÖRFÖL BALÁZS: A kegyelem tere (*Megváltás és messiásvárás  
Borbély Szilárd Nincstelének című regényében*) . . . . . 75  
KOLÓZSI LÁSZÓ: Saját példány (*A nő önfelszabadítása a kortárs  
amerikai tömegfilmben*) . . . . . 81

UNGVÁRY RUDOLF: Belenézett a Napba, de szerencséjére nem  
vakult meg (*A rend* A ragyogás könyvében) . . . . . 89

### FIGYELŐ

KOMÁLOVICS ZOLTÁN: A képek sűrű valósága (*Rembrandt és  
a holland „arany évszázad” festészete*) . . . . . 105

SZÚCS TERI: Hermész, barátunk (*Néhány gondolat B. Gáspár Judit  
És mégis című kötetéhez*). . . . . 111

HIDAS ZOLTÁN: A hit szociológiailag tájékozott modellje  
(*Hans Joas: A hit választása*) . . . . . 113

BODROGHI CSILLA: A skorpió és a krokodil (*Péterfy Gergely:  
Kötömött barbár*) . . . . . 118

CSENGERY KRISTÓF: „...Énbennem pedig az Akarat lakozik”  
(*Liszt: Transzcendens etűdök – Balog József, zongora*) . . . . . 120

### A REGULA ÖSVÉNYÉN

LEAVY MÁTÉ: „Feltámadunk!” . . . . . 124

### NAPLÓ

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



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

**Folyóiratunk támogatói:**



Megjelenik negyedévenként · Kiadó: Pannonhalmi Főapátság · Felelős kiadó:  
Dr. Várszegi Asztrik főapát · Honlap: [www.phszemle.hu](http://www.phszemle.hu) · Levélcím: 9090 Pan-  
nonhalma, Vár 1. · E-mail: [szemle@osb.hu](mailto:szemle@osb.hu) · Előfizethető a szerkesztőség címén.  
Előfizetési díj egy évre 2400 Ft (40 USD) · Borító és tipográfiai terv: Schmal  
Károly · Szöveggondozás: Haraszti Judit · Műszaki szerkesztő: Hartai Krisztina ·  
Szerkesztőségi titkár: Majoros Nóra · Nyomdai munkálatok: mondAt Kft. · Vezető:  
Nagy László · Tel.: 06 30 9449 332 · ISSN 1216-9188

## Megváltónk irántunk való szeretete...

*Egy 4. századi Szent Pál-kommentárból*

**K**risztus akkor, amikor még erőtlene-  
nek voltunk, meghatározott időre meghalt a gonoszokért. Pedig az igaz-  
ért is alig hal meg valaki, legföljebb a jótevőjéért adja életét az ember.  
Ha a hitetlenekért, Isten ellenségeiért Krisztus egy időre átad-  
ta magát a halálnak – csak egy időre halt meg ugyanis, hiszen  
harmadnapon feltámadt –, mennyivel inkább siet segítségünkre  
nekünk, akik hiszünk benne. Mert hiszen azért halt meg értünk,  
hogy megszerezze nekünk az életet és a dicsőséget. Tehát ha az  
ellenségeiért halt meg, ebből következtetnünk kell arra, hogy  
mennyit nyújt majd barátainak.

Az Apostol Megváltónknak irántunk való szeretetét akar-  
ta megvilágítani, amikor azt írta: *Az igazért is alig hal meg valaki,*  
Krisztus pedig a gonoszokért halt meg. Viszont ha alig hal meg  
valaki az igazakért, hogyan lehetséges az, hogy valaki meghal-  
jon a gonoszokért? Ha valaki kockára teszi az életét egy jó vagy  
igaz emberért, erre vagy könyörületessége ösztönzi, vagy pedig  
a jó cselekedetek elismerése; de a gonoszok esetében nincs sem-  
mi, ami könnyekre indítana vagy a halál vállalására készítetne.  
Krisztus a nép gonoszságaiért halt meg akkor, amikor még nem  
is volt az ő népe, hogy mindazt lehetővé tegye, amiben nem hisz  
a világ.

\*

---

A Római levél 5–6. fejezetéhez írt kommentár-részlet ismeretlen, a reneszánsz  
korban Ambrosiasternek elnevezett szerzője valószínűleg Rómában írt komment-  
árt Pál leveleihez, amelyet a középkorban Ambrusnak tulajdonítottak. Az erede-  
ti mű az antiochiai írásmagyarázat nyomán ad történeti – betű szerinti – értelme-  
zést a Szentírásról. (PL 17,90.99–106.)

*Már meghaltunk a bűnnek, hogyan élhetnénk már továbbra is benne?* Ezt kérdezi az Apostol, mert amikor a bűnnek éltünk, holtak voltunk Isten előtt. Mert aki vétkezik, a bűnnek él; az viszont, aki nem vétkezik, Istennek él. Amikor ugyanis Krisztus által kiáradt ránk az Isten kegyelme, s mi a hit által újjászülettünk a lelki fürdőben, és Istennek kezdtünk élni, akkor meghaltunk a bűnnek. Az, hogy meghalunk a bűnnek, azt jelenti, hogy megszabadulunk a bűntől, és szolgálai leszünk Istennek. Ha tehát már meghaltunk a bűnnek, ne térjünk vissza előbbi gonoszságunkhoz, ne éljünk újra a bűnnek, hogy meghaljunk Istennek, elveszítsük méltóságunkat, és újra abba a büntetésbe essünk, amelyből megmenekültünk.

*Vagy nem tudjátok, hogy mindnyájan, akik megkeresztelkedtünk Jézus Krisztusra, halálára keresztelkedtünk meg?* Azért mondja ezt Pál, hogy tudjuk, megkeresztelkedvén már nem szabad vétkeznünk, mert amikor megkeresztelkedünk, meghalunk Krisztussal együtt. Ez jelenti azt, hogy *halálára keresztelkedünk meg*. Akkor ugyanis meghal minden bűnünk, hogy levetvén a halált, megújuljunk, és újjászületvén mintegy új életre támadjunk. Hogy amint Krisztus meghalt a bűnnek és föltámadt, úgy mi is a keresztség által nyerjük el a föltámadás reményét. A keresztség tehát a bűn halála, hogy utána egy másik születés következék, amely érintetlenül hagyja a test fölépítését, lélekben újítja meg az embert, eltemetvén minden régi gonosz tettét.

*A keresztség által a halálba temetkeztünk vele együtt, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által föltámadt halottaiból, úgy mi is új életet éljünk.* Amikor ezt mondja Pál, arra is rámutat, ami előbb van: Krisztus föltámasztotta testét a halálból. Krisztus ugyanis az Atyaisten ereje, amint maga mondotta: *Bontsátok le a templomot, én harmadnapra fölépítem azt. Ő azonban saját testének templomára gondolt.* Új életre támadt föl, amely nem ismer halált.

*Ha halálának hasonlósága által egybenőtünk vele, akkor föltámadásában is úgy leszünk.* Azt mondja itt Szent Pál, hogy csak akkor támadhatunk föl boldogságban, ha halálának hasonlósága által egybenőtünk vele. Ez azt jelenti, hogy a keresztségben levetkőzvé minden bűnünket, új életbe megyünk át, és többé nem vétkezünk. Így leszünk hasonlóak föltámadásához is: a halálban való hasonlóság adja meg a föltámadásban való hasonlóságot. Erről ír Szent János apostol is levelében: *Megjelenésekor hasonlók leszünk hozzá,* vagyis föltámadunk halhatatlanságra és dicsőségre. Természetesen ez a hasonlóság nem olyan lesz, hogy ne engedne meg semmi különbséget: hasonlóak leszünk a test dicsőségében, de nem az istenség természetében.

*Tudjuk, hogy a régi ember azért feszítettett bennünk keresztre vele együtt, hogy a bűnös test elpusztuljon, és ne szolgáljunk többé a bűnnek.* Nagy nyomatékka ismét itt Pál, hogy a megkereszteltek arra buzdítsa, ne vétkezzenek többé; főképpen ne térjenek vissza a bálványimádáshoz, mert az a legsúlyosabb bűn, és minden eltévelyedés forrása; és ne veszítsék el az Istentől Krisztus által ka-

pott kegyelmet. A múlt cselekedeteit nevezi régi embernek. Mint ahogyan az új ember hite és tiszta élete miatt, ugyanúgy a régi ember hitetlensége és gonosz tettei miatt neveztetik így. Ezek a tettek keresztre vannak szegezve, azaz holtak, hogy elpusztuljon a bűnös test, azaz a bűnök összessége. Az összes bűnt együtt nevezi testnek.

*Ha meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy vele együtt élni is fogunk. Nyilvánvaló, hogy azok, akik keresztre feszítették testüket, azaz a világot bűneivel és kívánságaival együtt, meghalnak a világnak. Krisztussal együtt halnak meg, átalakulnak az örök életre és az üdvösségre, s így méltók lesznek Krisztus dicsőségének hasonlóságára.*

*(Bánhegyi Miksa fordítása)*

## A szolidáris Isten

*Kerekasztal-beszélgetés a Bajor Katolikus Akadémián*

**A**laptábort azért építene, hogy e biztonságos helyről törjenek a magasabb régiókba. A hegymászók tapasztalata segített nevet adni a *Katolikus Alaptábor* című sorozatnak. Három estén interdiszciplináris beszélgetéseken kutatták a hit alapjait. A második rendezvény középpontjában a megváltás fogalma állt. 2014. március 31-én Jürgen Werbeck münsteri emeritus fundamentál teológus professzor beszélgetőtársa Frido Mann professzor volt. Thomas Mann „kedvenc unokája” zenét tanult, teológiából doktorátust szerzett, a pszichológia professzora volt, illetve íróként tevékenykedik.

A téma megközelítését két szöveg segítette. A Bajor Színiakadémia két fiatal színészenek előadásában Pál Rómaiakhoz írt levelének 5. és 6. fejezete, illetve Friedrich Nietzsche *Vidám tudományából* való, *Az örült* című aforizmája feszült egymásnak. Frido Mann professzor javaslatára még két szöveget fűztek a beszélgetésbe, a Hegyi beszéd boldogmondásait, majd ehhez egy rövid szakaszt Eckhart mester *Végasztalások könyve* című művéből.

A következőkben a két tudós beszélgetését olvashatják, amelyet dr. Johannes Schiefl, a Katolikus Akadémia tudományos munkatársa moderált.

– *Mann professzor úr, mi minden jutott eszébe, miközben imént a Rómaiakhoz írt levél két fejezetét hallgatta?*

**Frido Mann:** Az járt a fejemben, hogy Pál írásai, amelyek szinte az Újszövetség felét kiteszik – a 27 iratból 13 Páltól származik –, nagyon különböző világot alkotnak a jézusi írásokhoz, mondjuk

az evangéliumokhoz képest. Az evangéliumok Jézusról szólnak, a páli levelek pedig Krisztusról. Pál hatalmas, új programot állított fel. Ő maga nem ismerte Jézust; ugyan megjelent neki, de a szó szoros értelmében nem ismerte őt. Pál mintegy távolnézetből – egy olyan ember perspektívájából, aki a nem zsidókat is képes volt megnyerni, hogy áttérjenek a kereszténységre – teljesen új, egész világra szóló teológiát alkotott. Tulajdonképpen ő alapította meg a kereszténységet. Az járt az eszemben, amit egyszer az ír vallástudós, Hyam Maccoby mondott: nem kell mindent úgy elfogadni, ahogy Pál mondta. Maccoby úgy vélte, Jézust sok szempontból sokkolta volna, ha ismerte volna Pál róla szóló tanítását. Nagyon kemény kijelentés ez, de talán mégis érthető valahol.

Fontosnak tartom, hogy további megkülönböztetéseket tegyünk. Nem egyszerűen azt mondanám, hogy itt vannak a jézusi szövegek, és emitt a teljesen idegen Pál. Vannak eltérések magánál Pálnál is. A Római levél imént hallott részletei, hogy úgy mondjam, egészen kiválóak. Van még egy szöveg Páltól, amelyet nagyon szeretek – amelyről egyébként itt Münsterben egy egész féleven át hallgattam Otto Kuss előadásait –, a Galata levél. Más világ, mert a Galata levélben találkoznak a tanítványok, Péter, vagyis a legtekintélyesebb, a presbiter, hogy úgy mondjam, és Pál, aki kintről jön – aztán vitatkoznak törvényről és kegyelemről. De törvény és kegyelem ebben az esetben nemcsak fogalmakat jelöl, hanem jelentőségük is van, mégpedig azon emberekre vonatkozóan, akik kereszténnyé szeretnének lenni.

Amikor az ősközösség, a zsidókeresztény közösség azt mondja, ezeknek pedig először a zsidó törvény szerint körül kell metélkedniük, aztán majd felvehetjük őket, Pál azt mondja: semmi esetre sem! Természetesen teológiai meggyőződéséből mondja, de valami másra is gondol. Azt akarja ugyanis, hogy az egyház nyisson, legyen világegyházzá. Van benne politika is: jöjjenek hát, és ne kelljen előbb bebújniuk a zsidó törvény alá, hogy keresztények lehessenek. Ehelyett most tényleg a kegyelem szerint, egyedül a kegyelem szerint kell őket felvenni. A tanítványok pedig megértették, és félretették ezt a kényszert, a törvényt, hogy körül kellene metélkedni; az egyház pedig tényleg világegyház lett.

Mindez azt jelenti, hogy Pál hihetetlen nagyot alkotott, de természetesen nagyon-nagyon messzire ki is vált, más síkon mozgott, mint ahol a tanítványok eredetileg voltak. Ez járt az eszemben.

– *„Szabadságra szabadított meg minket Krisztus”, Galata levél, ugye. Most Werbick professzor urat kérdezem: hogyan fogadta a Nietzsche-szöveget?*

**Jürgen Werbick:** Ez a modern kor egyik kulcsszövege. Megvallom, végtelen gyakran foglalkozhattam már vele, és most egyetlen szempontot szeretnék kiemelni, amely az első pillantásra nem annyira szembeszökő. Természetesen felöltik a kérdést: Isten meghalt, de mit jelent ez? Induljunk ki egyszerűen abból:

megöltük őt, vagy ahogy Albert Görres egyszer kifejezte, elfordítottuk tőle tudatunk antennáit, ezért már képtelen arra, hogy sugározzon. Így hát halott, hatástalanná és így lényegnélkülivé lett. Sikertült – örült gondolat –, mert már nem hiszünk benne, nem hisszük, hogy van. Ha nem hiszünk benne, akkor már nincs is. Szörnyű tett, mondja Nietzsche meglepő módon, mindenesetre az első látásra meglepő módon; oly nagy, hogy nekünk magunknak kell istenné lennünk.

Itt jön az a gondolat, amely mai összefüggésünkben jelentősnek tűnik: emlékeznek a képre, talán a legdrámaibbra: (bilincseinket) „elszakítottuk a naptól”? Hova zuhanunk, hogyan esünk el, jobbra, balra? Mit jelent mindez? A Nap, persze, ősidőktől fogva az isteni jelképe. Platón azt mondja, a Naptól függ, hogy felfogható a világ, hogy meleget ad nekünk. Tőle való függésünkben megvan az otthonunk. Isten szerepe, hogy általa otthon érezhetjük magunkat a világban, tőle van lakásunk, ő ad meleget, ő teszi érthetővé számunkra a világot: ez Platón.

A kereszténység platonizmus a népnek, mondja Nietzsche. E ponton pedig eljut saját gondolkodásának középpontjához. Hiszen megöltük Istent, ezzel együtt kell élnünk. Képesek is vagyunk rá, hogy immár ne érezzük otthon magunkat e világban, sőt a világ nem is kínál többé otthont számunkra. Vagyis újra meg kell alkotnunk ezt az otthont, ezért pedig istenekké kell lennünk. Ez a szöveg csúcspontja, legalábbis az egyik. Mivel a Nap nem süt többé – és a lámpás metaforájának hosszú hagyománya van a görög filozófiában –, ezért nekünk magunknak kell megteremtünk otthonunkat ebben a világban.

*– Térjünk vissza Pálhoz. A megváltást, amely mai témánk, Pál egészen a kereszthez és a feltámadáshoz köti, olyan kifejezésekkel, mint: Krisztus meghalt értünk, vére által megigazultunk, kiengesztelődünk Istennel Fiának halála által. Milyen következményei vannak ennek a keresztre és feltámadásra való fókuszálásnak, s hogyan kell értékelnünk mindezt a mai szemléletben?*

**Jürgen Werbick:** Mann úr a szöveg „kiválóságáról”, elvontságáról beszélt. Természetesen az is, amennyiben nem helyezhető el Pál egész konkrét vitáiban és jól meghatározott kérdéseinek összefüggésében, bár ezekhez ma amúgy sem férhetünk hozzá minden további nélkül. A Római levél 3. fejezete egyébként szinte fontosabb a témánk szempontjából, mint az 5. és 6. Mi tehát Pál problémája? Jézus Krisztus a Messiás, és ő kereszten halt meg. Botrány, szörnyűség! Erre azt mondják a zsidók: valószínűleg megőrültél, farizeus vagy, neked tudnod kell, hogy ez nem megy! Az Ószövetségben (MTörv 21,23) ez áll: „Aki a fán függ (ezt persze mindjárt a kereszttel fordították), Istentől átkozott.” Ez volt a legkönnyebb ellenvetés: Pál, te megőrültél.

Mit kell hát Pálnak tennie, miféle feladat áll előtte? Bizonyos mértékig meg kell magyaráznia, korának zsidó, értsd farizeus szellemiségéből kiindulva – hiszen ő maga is farizeus –, miért halt meg a Messiás. Ezt teszi az egész Római levélben olyan



motívumokkal, amelyeket az Ószövetségből kiemel és medítál. Ilyen például az, amely később Ágostonnál az ősbűnné alakul: egy ember által – Ádám által – jött a világba a halál, és egy másik ember által jön a megváltás. Ez volt az egyik alapgondolata.

A másik az, amely a keresztnek annyira meghatározó helyet ad látásmódjában. Bizonyos mértékig a Krisztusba vetett hitének párja volt. Ha Krisztussal meghaltunk, akkor – ebben egészen farizeus – felszabadultunk azoktól az elvárásoktól, amelyeket a törvény támasztott velünk szemben, hiszen ezeknek meghaltunk. Lehetetlen annál jobban kibújni a kötelezettségek alól, mint egyszerűen halottnak lenni. Mi ugyan nem haltunk meg, de Krisztus meghalt értünk. Ez az alapvető irányok egyike.

Ebben persze teljesen igaza van: Mindez a kereszténység történelmét, főleg a nyugatit, amely Ágostonra megy vissza – ő ugyanis e tekintetben bizonyos mértékig újra felfrissítette Pált –, mindez tehát különleges módon megterhelte a keresztény megváltáshitét. E megváltáshit sokféle kerülő úton kitűnően magyarázható, de manapság persze elgondolkozunk: Ha ilyen körülményes az értelmezése... Tudom, mennyire nehéz nagypénteken vagy húsvét éjszaka erről prédikálni.

Van aztán még valami, amit szívesen átadnék, éppen az igehirdetésben, a prédikációkban is. Ha úgy olvassuk Pált, hogy egyszerűen tudta, mit gondolt Isten magában, amikor Jézus Krisztust a keresztre küldte, akkor esélyünk sincs. Egy olyan Istent, aki fejben így működik, ha szabad így mondanom, ezt már semmiképpen sem tudjuk megérteni. Fordítva kell elgondolnunk: mondjuk, hogy Pál azzal dolgozott, ami a keze ügyében volt; azzal, amit farizeusként az Ószövetségből fel tudott kínálni. Érthetővé akarta tenni a kereszt botrányát, s így szembeszállni a váddal: de hát ilyen nem lehet, egy megfeszített Messiás. Ha innen nézzük, lesz belőle valami, Pált megérthetjük abból a korból kiindulva, amelyben élt. Sőt ennél tovább léphetünk, helyenként Pál szándékát is megérthetjük, amit igazán fontosnak tartott: hogy Krisztussal „együtt földbe vettettünk”, szolidárisává váltunk vele, ezzel a Názáreti Jézussal, mert ő maga Isten szolidaritását mutatta meg nekünk.

Mivel pedig az ő útja nem a pusztulásba vitt, a mi utunk sem a pusztulásba, hanem a beteljesedésbe visz. Akkor jön a Római levél 8. fejezet 38. és 39. vers, amit mindehhez hozzá kell tenni: Semmilyen hatalom, sem magasság, sem mélység – erre mi azt mondhatnánk, sem pszichikai, sem politikai hatalom – nem választhat el minket Isten szeretetétől, amely Jézus Krisztusban megjelent, vagyis valósággá lett a számunkra. Csodálatos!

**Frido Mann:** Én minderre egy olyan hívó szempontjából tekintek, aki azért küzd, hogy meglássa, mit képes mindebből elfogadni, mit nem. Azt gondolom, sokan készek arra, hogy valamilyen módon azonosuljanak az alapvető üzenettel, a jézusi üzenettel az evangéliumokban. De aztán elérkeznek a határaikhoz, ha a

páli összefüggésben bizonyos fogalmak felmerülnek, éppenséggel a kereszt és az áldozat.

Vannak olyan vallástudósok is, akik szerint Jézus maga egyáltalán nem akart áldozati halált halni, hanem a zsidóságot a szertetről szóló üzenetével akarta volna megreformálni, radikálisan megújítani. Arra tett kísérletet – egyébként korának sok más alakjához hasonlóan –, hogy a zsidóságot a római betolakodókkal, a római megszállókkal szembeni ellenállás tekintetében is megreformálja. Elsősorban persze lelkileg értette, és másodszorban politikailag, hogy a zsidók királyává koronáztatja magát. Így tekintett önmagára, de a kereszt nem volt jelen számára mint teológiai gondolati forma, még ha János már ebbe az irányba érvel is. Pál volt az, aki mindebből ezt hozta ki, mondjuk így. És ezzel én is a határokhoz érkeztem.

Pál és a hozzá hasonlók persze képekben, fogalmakban, metaforákban gondolkoznak. Teljesen rendben is van, legalábbis azok számára, akik mindezt képesek felfogni. Sokan viszont képtelenek rá. De ha szem előtt tartjuk, hogy ezek metaforák, képek, és nem valamiféle elénk adott objektív valóság, amelyet egyszerűen át kell vennünk, akkor mindjárt átalakul az egész.

A metafora fogalmánál még hozzá szeretnék tenni valamit. Az evangéliumok és Pál között egy világ feszül. A páli teológia java és alapfogalmai, meg az 1200 évvel később, a IV. Lateráni zsinaton 1215-ben kimondott és meghatározott igazság között azonban még nagyobb a távolság: „Mindaz, amit Istenről mondunk, kevésbé hasonló Istenhez, mint amennyire hasonlít hozzá.”

Úgy gondolom, ez egy örült ellentmondás. Szinte kifejezett ellentéte annak a küzdelemnek, amelyben teológiai fogalmakat keresünk és építünk, hogy aztán gyönyörű kijelentéseket tehesünk arról, mi is volt hát ezzel a Jézus Krisztussal. Döntő jelentőségűnek látom, hogy vannak ilyen töresek a kereszténység történetében. Nemcsak a dogmák tárgyasítása és az általuk való megkeményedés létezik, hanem ott van ez az egyetlen mondat is: még mindig ez a kedvenc dogmám!

**Jürgen Werbick:** Mindig ez a kérdés: az ember történeti megértésre törekszik, vagy kísérletet tesz arra, hogy ezekkel a szövegekkel, ezekkel a számunkra annyira fontos és a mai hit szempontjából zavarba ejtő szövegekkel is törődik. Egyik sem megy teljesen a másik nélkül, de a kettő nem ugyanaz. Például az áldozat fogalmával kapcsolatos sokféle nehézségünket nagyban csökkentené, ha végre világosabban látnánk, mit is jelent az áldozat Pál és a páli hagyomány számára. Mindenki úgy tudja, hogy egy haragos Istent kell kiengesztelned az áldozatoddal.

Ezt felejtse el! Az Ószövetségre egyáltalán nem igaz, vagy csak teljesen mellékesen, és Pálra sem. Pál ószövetségi gyakorlatokra hivatkozik. A kereszt témája nem volt Pál kedvence. Egyszerűen kényszerhelyzetben volt, szembe kellett néznie vele, ezért a zsidók nagy engesztelő napjával állítja párhuzamba. Az

áldozat, illetve az engesztelő áldozat bizonyos mértékig Istentől ajándékba adott rítus – így ábrázolja a Leviták könyve –, amely által az emberek, a választott nép a főpap személyében – ez más-ként akkoriban elképzelhetetlen lett volna – újra közeledhetett Isten kegyelmének trónusához. Volt tehát alkalom az engesztelésre: Jom Kippur, az Engesztelés napja. Minden, ami csak romboló lehetett, behatolt a nép körébe, s ezenkívül ott voltak még – tálcán kínált eledel a freudíanusoknak – a tudattalan bűnök. Bűnök, amelyeket anélkül követnek el, hogy észrevennék, és amelyeket különösen veszélyesnek tartottak, mert semmilyen vallásos szabályozás sem vonatkozott rájuk, mert Isten színe előtt semmit sem tehettek velük kapcsolatban. Ez a Jom Kippur tehát azt jelenti: eltöröltetett, itt az új közösség, új közelség Jahve és népe között.

Ez az a gondolat, amelyhez Pál a Római levél 3. fejezetében visszanyúl, örült szellemes teológiai átértelmezéssel, amely számomra egészen fontossá vált. A kereszt Isten kegyelmének trónusa; Isten megjelent a kereszten, vagyis az ember pusztulásában, még ott is, ahol megtörténik a legrosszabb, ami az emberrel történhet. Még ez sem vezet a pusztulásba, még ez sem vezet az értelmetlenségbe, még ez is egyenesen Istenbe vezet be. Pontosan ezt mondja a Róm 3,21köv. Egyszerűen hihetetlen gondolatok.

Persze Pál már akkor is metaforikusan gondolkodott, mielőtt a metafora elméletét kitalálták volna. Képekben gondolkodott, a kultusz képeiben, illetve a közeledés logikájának képeiben. Isten közel jön az emberhez, mégpedig éppen ott, ahol látszólag az Istentől való távolság növekszik. Gondoljon még egyszer a Márk 15,34-re: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?“, a 22. zsoltár idézetére. Ott, ahol Isten látszólag a legtávolabb van, ott hal meg az ember, az „Emberfia“, aki Isten „Fia“: még belehal Istenbe. Ott is bízhat benne, hogy Istenbe hal bele.

Elő akartam hozni ezt a kis példát, hogy világossá tegyem, mindenképpen hasznos, ha a szövegekkel szakszerűen bánunk. És persze spirituális értelemben is hasznos. Van egy csomó szöveg hely és könyv, amelyekkel semmit sem tudok kezdeni, és akkor félre is teszem őket. Olyan sok van, amit fel tudok használni.

**Frido Mann:** Éppen Pálnak ezt a keresztteológiáját tartom fontos összekötő elemnek az evangéliumok között. Pál tényleg erőteljesebben metaforikusan ábrázolta a keresztet, mert személyesen nem élte meg. De a tanítványok ott voltak, ők átélték. Ezért hát már nem metafora volt, hanem véres botrány, hogy ez a nagyszerű, ez a meghatározó ember, aki valami egészen újat, fontosat mondott nekünk, ilyen kiszolgáltatottan hal meg a kereszten, még akkor is, ha ez nem állt a szándékában, sőt talán éppen akkor. Nagyon fontosnak gondolom, hogy a valóságot olyannak lássuk, amilyen. Ahogy az imént mondtam, a Galata levélben, ott nem – vagy nem csak – metaforákkal, hanem a va-

lósággal van dolgunk. De itt, amikor Pál beszél, metaforákban beszél.

**Jürgen Werbick:** Mindazt egybevéve, amit erről tudunk, Jézus persze nem akart meghalni. Teljesen világos, nem azt hirdette az embereknek, hogy az Isten uralmának beteljesedése – bármit is jelentsen ma számunkra ez a metafora, de erről persze külön kellene elgondolkoznunk – csak akkor nyílik meg számunkra, ha már meghaltam a kereszten. Azt mondta: már most szabad az út a számotokra. Jézus Krisztus meghívott arra, hogy ezt az ő útját járják, s ez vezet be Isten valóságába. Isten olyan valóságába, amely nem valamikor jön el, a végső dolgok katasztrófái után, hanem most elkezdődhet. Ez volt az üzenetének nyilvánvaló lényege, nem pedig az, hogy előbb még keresztre kell feszíttetnem, aztán majd meglátjuk.

**Frido Mann:** Pszichológia vagy sem, de nagyon fontosnak találok, hogy mindennek ellenére, ha arról gondolkozunk, mit is jelent a megváltás, vagy hol is keresek valamiféle megváltást, a dolgok az embernél kezdődnek. Az egyes ember mindig nagyon gyorsan belecsúszik bizonyos dolgokba, ahol egyszer csak rájön, hogy nem tesz jót neki. Valamihez ragaszkodik, ami rossz a számára, s amitől szenved is. Mit is tehetne akkor? Úgy vélem, kezdetnek nem is rossz, ha egyszer felelevenítjük, amit a buddhizmus mond, hogy a megváltás semmi más, mint a szellem, a megvilágosodás által elengedni azokat a dolgokat, amelyekről függővé tettük magunkat. Így születik elképzelés arról, milyen utakat járhatunk tovább.

Ezután mindezt hozzámérhetjük ahhoz, amit Pál a megváltásról mondott, vagy amit később a teológusok mondtak róla. De mindig nagyon fontosnak találok, akár pszichológiai, akár már teológiai vagy spirituális értelemben, hogy az egyes embernél kezdünk, és csak azután lépünk tovább. Nem véletlen, hogy éppen a mi környékünkön, ahol éppenséggel egyre több ember vesz búcsút az egyházaktól, illetve ki is lép onnan, a buddhizmusnak örült keletje van, mert ebben valamiféle kapcsolódási lehetőséget látnak. Hogy az emberek mit kezdenek mindezzel, más kérdés, hogy buddhisták lesznek vagy sem, már egy másik történet. De nagyon fontosnak találok, hogy magunktól induljunk el.

**Jürgen Werbick:** Ha az imént jól figyelt a Római levélre, akkor minderre közvetlen párhuzamot talál, mégpedig egy olyan kifejezésben, amely ma talán szintén kissé idegenül hangzik. Ne hagyjátok, hogy uralkodjanak rajtatok, ne hagyjátok, hogy tagjaitokat a törvény és a bűn uralja. Benne van a *küriosz* szó. A hamis *kürioszokról*, a hamis urakról van szó, amelyek hatalomra tesznek szert az életünkben. Olyan tapasztalatokat pendít meg a szöveg, amelyek bizonyos mértékig leigázzák tagjainkat, vagyis ellenőrzés alá vonják életünk valóságát.

Azután ott van a második évezred Pál-tanítványa, Martin Luther, aki az első parancsolatról írott fejtegetéseiben azt kérdezi:

ki az én Istenem? Aztán azt mondja: az a te Istened, akihez a bajban menekülsz, és akinek megengeded – most kissé szabadon fordítom –, hogy úr legyen feletted. Nem állítom, hogy a buddhista belátások minden szempontból megfeleltethetők a kereszténységgel, de ezen a ponton, úgy hiszem, valóban világosan láthatjuk a megváltás egy fontos szempontját. Megszabadulni ezektől a hamis hatalmaktól, amelyek ellenőrzés alá vonnak téged, amelyek nem vezetnek jóra.

De hogyan szabadulunk meg egy ilyen szolgaságtól? Szabad vagy a hit által, mondja Pál. Mit jelent a hit? Olyan élet-irányulást, amely felmondja szolidaritását ezekkel az istenekkel, ezekkel a hamis istennel szemben, s mintegy megkísérli, hogy szolidaritást élvezzen Jézus Krisztus Istenével, tehát azzal az Istennel, akivel az evangéliumokban találkozunk. Ez a dolog egyik része.

De máshonnan is indulhatunk, s azt hiszem, ebben párhuzamokat lelünk az Ön által felvetett témához: az élet fogalma. A keleti teológia mindig határozottabban az élet fogalmából indult ki, nem a bűn vagy a véték oldaláról, amit nem is ugyanúgy értett. Hinni – így lesz élet az életből! Amikor az élet középpontja már nem eleven, hanem elhalt, amikor már nincs benne vitalitás, hogy ekkor mégis szeretet és remény költözik az életbe, hogy valami távlat nyílik, ma talán azt mondanánk, hogy az élet motivációval telik meg: ilyen a megváltás, ilyen a kegyelem hatékonysága. A Szentlélek az élet ajándékozója; aki életet hoz az életbe, motivációt hoz az életbe: ezt a motívumot már az Ószövetség is ismeri. Ezt a két megközelítést vetném fel.

*– Mindenesetre sokféle fogalom van, amelyek a megváltás körül felmerülhetnek. Hadd nevezek meg most hetet közülük: bűn, véték, engesztelés, áldozat, kegyelem, szabadítás, kiengesztelődés. Csupa alapvető szó, a magam részéről szívesen kezdenék a bűnnel és vétékekkel.*

**Frido Mann:** A véték fogalma – ez elég világos. A többi között még jogi értelme is van. Véték és vétékes tudat, lelkiismeret: egyes vallási közösségek, amelyek nagyon újak – most az amerikai unitáriusokra gondolok –, a lelkiismeretet teszik magas polcra, és akkor vétékek is lenni kell. Van véték az irodalomban, Dosztojevszkijnél is, súlyosan. A bűn valami más. A bűnnel kapcsolatban zárul a kör, visszaérünk ahhoz, amiről kezdetben beszéltem: az Ószövetségben és az evangéliumokban a bűn szó egész ritkán fordul elő, Pálnál meg majdnem minden tízedik szó a bűn. Talán tévedek vagy túlzok. S akkor persze jön Ágoston az áteredő bűnnel, és amit ebből csináltak. Azt hiszem, ez mégiscsak két különböző dolog. Véték: igen. Bűn: a magam részéről erre azt mondanám: nem.

**Jürgen Werbick:** Most az ellenvélemény szószólója leszek. Persze, beszélni kell a vétékről. A véték olyan terminológia, amely az erkölcsi és a jogi nyelvjátekhoz tartozik, a bűn pedig a vallásihoz. Itt is azt mondanám: jórészt felejtse el, amit a bűnről tud. Sajnos így van, mert az egyházunk, főleg a katolikus, de az

evangélikus is, teljesen moralizálta a bűn fogalmát, vagyis: rossz lelkiismeret. Eredetileg, Pálnál is, a bűn egyfajta hatalom, mégpedig az a hatalom, amely lerombolja a szolidaritást és az életet. Teljesen más kérdés, hogy honnan ered ez a hatalom.

A nehézség az, hogyan is tudunk ellenállni ennek a hatalomnak, ennek a sodrásnak? Az Ószövetségben a rítusoknak jut fontos szerep, ez pedig olyan fontos dimenzió, amelyet ma már nem értünk: hogy bizonyos mértékig tennünk kell valamit, hogy ellenálljunk.

Belátom, ennek vége. Itt az egyház, amely szeretne nevelő szerepet betölteni, de csak rossz lelkiismeretet okoz az embereknek. Ezért nem helyezi előtérbe a bűn közösségi dimenzióját, amelyet talán csak a felszabadítás teológiája fedezett fel újra teljes mértékben. Isten azonban végtelenül nagyobb, mint a mi félnék szívünk. Ha követjük is a saját gondolatainkat, a gondolataink végére érve is mindig tudnunk és hinnünk kell, hogy Isten végtelenül más, végtelenül „magasabb”, mint ameddig a létra felvihet, amelyet azért használtunk, hogy hozzá emelkedjünk, pozitív vagy negatív módon, a bűnök fogalmával vagy az analógia-tannal.

– *Áteredő bűn. El tudnánk különíteni a büntőtől?*

**Jürgen Werbick:** Hadd mondjam egész kíméletlenül leegyszerűsítve. Ágoston katasztrofálisan magyarázta a bűnnek ezt a hatalmi jellegét, amelyről beszéltem, és amely biblikusan jól megalapozott. Ezt a hatalmi jelleget leválasztotta, és ebből indult ki. Bizonyos mértékig szétválasztja tehát a bűnt. Az egyéni bűnt, az egyéni törvényszegést – amely persze megvan a Bibliában is, a vétek fogalmával – moralizálják, a bűnnek ezt a közösséget meghatározó jellegét pedig az áteredő bűnben mintegy metafizikaivá teszik. A nyugatot ez határozta meg.

**Frido Mann:** Akkor viszont a korábban Istenről alkotott dogmát átalakítva szinte szeretném azt mondani: mindaz, amit az áteredő bűnről mondunk, kevésbé hasonlít hozzá, mint amennyire hasonlít.

**Jürgen Werbick:** Talán ennél is tovább mennék, és azt állítanám, az áteredő bűn olyan fogalommá lett, amelyből kiúztuk a metaforát. Ennek a fogalomnak Ágostonnál meghatározott szerepe volt, mégpedig az, hogy mintegy lemossa Istenről az emberek szenvedésének felelősségét. Ez volt a probléma: ha Isten olyan embereket is megbüntet, akiknek egyáltalán nem lehet bűne, mint a legkisebb gyermekek vagy a földrengések áldozatai, hogyan lehet Istent tisztára mosni? Tehát valamiképp a teodícea-kérdés. Láthatja, az áteredő bűn rendszere Ágostonnál egyfajta pusztító történet. Alapvető bűn vagy ősbűn, ezeknek már egészen más jelentése van.

**Frido Mann:** Az áteredő bűn keresztje nélkül például Kálvin János sem hatott volna olyan kegyetlenül, mint ahogy...

**Jürgen Werbick:** ...talán sok minden nem történt volna meg.

– Az engesztelés fogalma is gyakran elhangzott már. Ott van Canterbury Anzelm a szatizfakció tanáival. Szerinte Krisztus helyettünk halt meg, hogy újra helyreállítsa a jó teremtés rendjét. Egyáltalán menthető még ez a gondolat egy olyan világban, amelyet teljesen átjár a jogi szemlélet, és amely engesztelés alatt valami egészen mást ért?

**Jürgen Werbick:** A helyzet itt is az: bizonyos dolgokat csak történetileg lehet megérteni. Világos, az engesztelés gondolata ott van Pálnál; erről beszéltünk már. Engesztelés, az engesztelés nagy napja, kiengesztelődés Isten és ember között. Amit Anzelm tesz, annak egészen más háttere van. A *satisfactio*, mint ma már tudjuk, olyan jogi elv volt, amelynek az érett középkorban bizonyos értelemben békeszerző jelentősége volt. Ha például egy lázadó felkelt a császár ellen, a császárnak joga lett volna, hogy megbüntesse, vagyis megrövidítse egy fejjel. Itt van súlya ennek a szinte már rituális engesztelő, vagyis *satisfactio*-motívumnak. A leghíresebb eset egyébként IV. Henrik Canossa-járása, amelyet a *satisfactio* elve szerint rendeztek meg: a gonosztevő, a lázadó aláveti magát, s ebből kiengesztelődés lesz, nem pedig gyilkosság vagy kivégzés. Canterbury Anzelm ezt vitte át Krisztus kereszthalálára. Isten bizonyos értelemben békét keresett az emberiséggel, nem pedig az emberiség esetleges megsemmisítését.

Az engesztelés és a *satisfactio* tulajdonképpen olyan fogalmak, amelyeknek már egyáltalán nincs meg a helye, vagy ha mégis, hát rossz helyre kerültek. Az elégtételi büntetőjog ma azt jelenti, itt valakinek ülni kell, mert megérdemelte. De eredetileg éppen erről nincs szó. Ezért mindig azt mondanám, teológusként utána kell néznem, mit is jelent a kifejezés, de aztán meg kell találnom a modelleket, ahogy ezt újra elmondhatom.

**Frido Mann:** Dosztojevszkij írt is egy regényt, amelynek kifejezetten az a címe: *Bűn és bűnhődés*,<sup>1</sup> a gyilkos Raszkolnyikovval. Vajon az ortodox egyház engesztelésről alkotott fogalma más jelentéssel bír, mint a nyugati?

**Jürgen Werbick:** Van ennek a regénynek egy új német fordítása.<sup>2</sup> Az engesztelés fogalma hatott a fordításra, és aki ismeri a regény cselekményét, azt is tudja, hogy az engesztelés gondolata tulajdonképpen csak a büntetés értelmében jut benne szerephez. Ez persze minden társadalomban megjelenik. De amit Ön szeretett volna kiemelni, hogy az ortodoxia egész másként viszonyul a megváltás témájához, nyilvánvalóan igaz.

– Mi a helyzet Istennel? Vajon vérszomjas, ahogy talán a húsvéti bárányról alkotott képünkökből következne, vagy mégis jobban megköze-

1 A fordításban a német „Schuld” szót következetesen a „vétek”, a „Sünde” szót a „bűn”, a „Sühne” szót pedig az „engesztelés” vagy „engesztelődés” szóval adtuk vissza. Dosztojevszkij regényének szokásos német címe az eddigi terminológiával élve „Vétek és engesztelés” volna. Az „engesztelés” másodlagos jelentéstartalma magába foglalja a „vezeklés”, illetve „bűnhődés” értelmet is. (A ford.)

2 Verbrechen und Strafe – büntett és büntetés. (A ford.)

*líti az igazságot az 51. zsoltár, ahol azt olvassuk, hogy Isten nem kíván égő és állatáldozatot, inkább tiszta szívet?*

**Frido Mann:** A fogalmak persze változnak. Az orvos és humorista Eckart von Hirschhausen egy vita alkalmával nemrég azt mondta: bűn, igen, van még bűn, amikor túl sokat eszik valaki. Ezt a fogalmat tehát már csak az evéshez kötjük. Nem tudom, nem így jártunk-e az áldozattal is. Imént azt mondta, az iskolák udvarain újra használják, de persze nem a régi értelemben.

**Jürgen Werbick:** Sokféle ténykedés van, amit a vallástörténet az áldozat fogalmával azonosít, ez pedig elég bajos. Mint mondtuk: mindenki tudja, mi az áldozat, csak én nem tudom igazán, mert annyira eltérnek egymástól ezek a ténykedések, amelyeket e gyűjtőfogalomban összefoglalunk. A fejünkben ilyesmi van az áldozatról: amikor egy isten haragos, megvesztegetjük valamivel, egy állattal vagy mással, és akkor megint elégedett, aztán legközelebb megint meglátjuk majd, hogy sikerül az ügy. Ha iskolázott pillantást vet az Ószövetségre, egészen mást vesz észre. Mi az áldozat? Az áldozat meghívás, hogy Isten jöjjön a lakomára. Nem mindig, de az áldozathoz gyakran hozzá tartozik az étkezés. Az engesztelésnél kissé másként van. Istent tehát meghívjuk magunk közé, és ha valakit meghívunk, akkor meg is ajándékozunk. Amikor őt meghívjuk, akkor igazán ünnep van, húst eszünk stb.

Gondolja csak meg, gyakran milyen szelektíven vagy menynyire értetlenül tekintünk az Ószövetségre. S azután nem is törődünk vele többet. Istenem, hát azok ott annyira kegyetlenek voltak, a zsidók vagy izraeliták, no, ezek voltak csak archaikusak! Isten ments! Az elképzelést, hogy meghívjuk Istent magunkhoz, hogy vele ünnepeljünk, hozza csak össze valahogy az áldozat fogalmával! Képzeld csak el, bizonyos értelemben miféle tágasság, az élet miféle teljessége veszett el itt számunkra! Hogy meghívjuk őt, nevezzük most Istennek vagy a lét teljességének, hogy ezt meghívjuk magunkhoz ünnepelni, és hogy valóban ünnepet ülünk mindazzal együtt, ami egy ünnepet ünneppé tesz: ezt messzemenően elveszítettük. Jó, nem egészen. Ne szidjunk mindent egyoldalúan. Csak azért mondom mindezt olyan éles fogalmazással, hogy megzavarjam abban, amit valószínűleg az áldozattal kapcsolatban elképzelsz. Így az is világos, miért láthatjuk az Eucharisziát ebben az ószövetségi hagyományvonalban: Jézus Krisztusban Istent hívjuk meg magunkhoz; ő pedig eljön, s így közösségünk lehet vele.

*– Most szívesen továbblépnék a három, ha tetszik, pozitív fogalomhoz: kegyelem, szabadítás, kiengesztelődés. Kezdjük a kegyelemmel. Mindenki azonnal Luther sola gratia kijelentésére gondol. Vajon egy ennnyire hangsúlyos kegyelemtanban van elég helye az egyéni felelősségnek? Vagy közérthetőbben: a jócselekedeteken már nem múlik semmi?*

**Frido Mann:** Itt szeretném még kiegészíteni valamivel, amit a buddhizmusról mondtam: megváltás saját erőből, persze nem kizárólag. A buddhizmusban is vannak tanítók, akik ugyan nem



mutatják meg az utat az embernek, de azért eltávolítják az útból a köveket, hogy az út tényleg járható legyen. Azt hiszem, a kegyelem szóban megvan a veszély, hogy a megváltás kívülről érkezik. Mintha ezt nem kellene a saját erőnkkel, magunktól is megcselekednünk. A kegyelmet úgy is érthetjük, helytelenül, túlságosan szó szerint, vagy egyszerűen a hagyományból átvéve, hogy elveszi a felelősségünket. Ilyen értelemben vannak gondjaim a kegyelem fogalmával.

**Jürgen Werbick:** Luthernél ez a dolog egészen sajátos! Hadd tegyek itt is egy kicsiny, talán furcsa megjegyzést: a *kharisz* és a *charme* vagy „sárm” összetartozik. Rászorulok a kegyelem sármjára, vonzására, hogy szabad lehessen egy eleve jobb életre; rászorulok a megfelelő kilátásokra, a jó motivációra. A kegyelmet most egyszerűen beleformálnám ebbe a modern szóba. Mindannyian ismerik, idős vagy idősebb emberként talán már jobban is, mint fiatalon: honnan van, hogy még ég bennem a tűz? Honnan van, hogy még átdobog rajtam a motiváció, hogy szívesen teszem a dolgokat? Nemcsak hogy megteszem, hanem hogy szívesen teszem? Honnan van mindez? Nem tudom! Ez már nem a felelősség elvesztése, hanem egyszerűen a dolognak az a birtokolhatatlansága, amelyről a keresztények azt mondják: Isten Lelke van bennem.

Persze van az éremnek másik oldala is. Ismerős: amikor az emberben nincs meg mindez, hiányzik neki, amikor depresszív emberré kell válni. De rossz is olyankor feltenni a kérdést: hol van most Isten, hol van Szentlelke a tőle gyújtott tűzzel? Nem egyszerű a kegyelemről beszélni. De ha egy kicsit fel akarjuk éleszteni spirituális értelemben, ily módon – egyébként valahogy így tesz a Biblia is –, azt hiszem, közelebb jutunk hozzá.

**Frido Mann:** Számomra a fény fejezi ki ugyanezt.

**Jürgen Werbick:** Igen, valahol említette ezt a képet, hogy a fény megleli a hasadékot, áthatol rajta. Én most a motiváció metaforáját javasolnám. Az az ember, aki megfelelő motivációt érez magában, sármos ember, akiről az jut eszembe, ó Istenem, de jó, hogy itt van köztünk.

– *A következő fogalom a szabadítás lenne. Hiszen úgy áll a dolog, hogy éppen az Ószövetségben a kivonulás és a fogság vége fontos motívum. Vajon a szabadítás mennyire lehet a megváltásról szóló modern megfontolások kiindulópontja?*

**Frido Mann:** Mondok egy példát. Nemrég barátokkal beszélgettem. Korán reggel arról gondolkoztak, hogyan is képzeljék el Jézus gyógyító csodáit. Egyszerűen jön egy guru, ráteszi a kezét a betegre, és az meggyógyul? Vagy történhetett esetleg így is: jön Jézus, és azt mondja: akarsz meggyógyulni? Képes is vagy rá, csak bíznod kell magadban. Képes vagy rá! Én így képelném el az embernek ezt az aktív pillanatát: akarja, hiszi, és így képes is rá. Persze szüksége van valakire, aki meg is mondja neki: bíznod kell magadban, akkor menni fog. Úgy látom, ez más, mint ha azt

mondanánk, a kegyelem teljesen kívülről érkezik, mi meg paszszívak maradtunk és meggyógyultunk. Van különbség.

**Jürgen Werbick:** Úgy gondolom, hogy a Pál által említett hamis *kürioszoktól* való megszabadulásnak meghatározó súlya van. Jézus korában az Exodusz, a kivonulás motívuma már erősen olyan jelleget öltött, hogy a zsidó vallásosságban látták az új világba való kivonulást, kivonulást az ember valódi szabadságába, amely végül még a haláltól is szabadabbá teszi. Nem véletlen, hogy ez a kivonulás-motívum olyan rezonanciát keltett az Újszövetségben, hiszen ugyanez erősen jelen volt a korabeli zsidó vallásosságban is. Igen, Isten velünk van, ha rálépünk arra az útra, amely az ő új világába, az ő valóságába, az ő isteni valóságába vezet.

– *A felsorolt fogalmak között utolsó a kiengesztelődés. Persze ezt is csak átvitt értelemben használhatjuk, mivel a kiengesztelődés valamilyen két egyenrangú partnert feltételez egymással szemben. Ha pedig Isten, ahogy Karl Barth mondja, az „egészen más”, akkor a kiengesztelődést is valahogy másként kell elképzelniünk, mint az emberek között.*

**Frido Mann:** A kiengesztelődés fogalmát összefüggésben látom a megbocsátással, ha mai megértését keressük. Megbocsátás, szeretet, mindez összetartozik.

**Jürgen Werbick:** Az Istennel való kiengesztelődés a mi képzeletünkben mindig azt is feltételezi, hogy vitázunk vele. Legalább egy bibliai hely van, ahol ez tényleg megtörténik, mégpedig Jób könyve. De szerepel a fordított helyzet is, amikor Isten bíróság elé állíthatott volna bennünket, mert nem tettük meg a kötelességünket.

De a Bibliára tett utalás mellett talán szabad egy másik szempontot is felidézni, amelyet fontosnak tartok. A kiengesztelődés igazi hiánya az, amelyet önmagunkkal élünk meg: ha magunkkal nem vagyunk tisztában, ha magunkkal vitázunk, ha már képtelenek vagyunk elfogadni, akik és amik vagyunk. Azt hiszem, ez volt az az örökség, amelyet Nyugaton és Keleten is nagyra becsültünk a kereszténységben, de nem csak a kereszténységben: a lelki vezetőket, akik elsegítették az embereket addig, hogy kiengesztelődjenek magukkal. Hiszen bizonyos mértékig ez lett volna a gyónás öröksége is. De nem, a 19., sőt még a 20. században is azt mondták, a gyónás valóságos bíraskodás. Szent ég, de hiszen a gyónásban kiengesztelődés történik! Ma hol történik ilyesmi? Természetesen sokszor terápiákban, igen. De hogy ez, éppen a saját magunkkal való kiengesztelődés lehetőségét illetően, mindig az egyetlen lehetséges út-e, azért ezt a kérdést is fel kell tenni.

(A beszélgetés e pontján Mann professzor javaslatára két további szöveget olvastak fel, mégpedig a Hegyi beszéd boldogmondásait, majd egy hozzá illő, rövid szöveget Eckhart mester *Vigasztalások könyve* című művéből.)

– *Szeretnék két gondolatmenetet kiemelni ezekből a szövegekből. Egyfelől ott vannak a boldogmondások nagyszerű ígéretei, másfelől*

*Eckhart mester kísérlete, hogy megmagyarázza az itteni szenvedést. Hogyan magyarázzák meg saját maguknak ezeket a nagyszerű ígéreteket és a szenvedést?*

**Frido Mann:** Egyszer koncerten voltam egy evangélikus templomban, valahol vidéken. Meglehetősen elől ültem, és a zene belevitt a meditációba, egészen magától elmerültem benne. Az oltáron kerek betűkkel ez állt: Boldogok a tisztaszívűek, mert meglátják Istent. A zenével kapcsolatban mindjárt megéreztem valahogy, mit is akar ez jelenteni. Pedig a fordítás nem könnyű: mit jelent manapság a szív, mit jelent, hogy tiszta, mit jelent Isten, mit jelent látni? Az volt az érzésem, valahogy mégis helyes, amit mindez körülbelül mondani akar. Hogy az egész valahogy a szeretettel is összefügg, ez egyike azon alapmetaforáknak, amelyek mintegy a krédóhoz tartoznak vagy abból megmaradtak. Ezért nagyon is látok összefüggést Eckhart mesterrel, aki úgy látja, hogy a szenvedés Isten szeretetében tűnik el. Minden erre a fogalomra, a szeretetre összpontosul.

**Jürgen Werbick:** Kissé talán könnyebb elgondolnunk mindent, ha szemügyre vesszük, mit is gondolt a szenvedésről Eckhart mester. Ez ugyanis nem mindjárt a kereszt stb., hanem a tett ellentétpárja, vagyis valaminek az elszenvedése, szenvedés mint a tett ellentéte. Hiszen itt az az összefüggés, hogy Eckhart mester számára a boldogság nem más, mint hagyni, hogy általam egészen Isten cselekedjen. Vagyis önmagunknak nem kell tennünk semmit; ez a szenvedés, ilyen értelemben van szó elszenvedésről. Hogy ez majd abban az értelemben is szenvedést jelent, amelyre azonnal gondolunk, az kétségtelen. De a tényleges összefüggés mégis az, és ezt újra meg újra hihetetlenül újszerűnek találok, nem egyszerűen épületesnek, hanem valódi kihívásnak: amennyiben – ez pedig a középkori nagy misztikusok egyik alap gondolata – te nem vagy Isten eszköze, mi mást tegyen akkor a világban? Isten valósága vagy, valóság abban az értelemben, hogy ő valósít meg, ő cselekszi a valóságot. Eckhart így beszél a valóságról: te magad vagy Isten valósága, cselekedete a világban. Ha nem cselekszel, bizony pórul jár az Isten. Nos, persze te magad is, mert az életednek akkor nincs lényege, nincs valósága.

Az Ön könyvében is újra meg újra találkozom ezzel, s ez másféle vallási meggyőződések felé is nyitottá tesz. Hivatást kapunk erre, nem tőlünk ered, lehetetlen, hogy a világnak ebben a nyilvánvalóan ínséges állapotában saját magunktól kéne hogy kapuja, eszköze legyünk annak, ami meggyógyíthatja a világot. Vagy homíliászerűen, nagyon leegyszerűsítve: gondolatban próbálj meg törekedni arra, hogy ami vagy és amit teszel, azzal több jót hozz ebbe a világba, mint amennyit elveszel belőle. Bárcsak így lenne!

– *Mann professzor úr! A vallás kudarca (Egy hívő szemlélődései) című könyvében azt a nézetet képviseli, hogy a vallások messze elmaradnak saját lehetőségeiktől, és hogy sokkal inkább, mondjuk úgy,*

*az emberek egymás iránti tiszteletével és békés együttélésével kellene törődniük. Mire gondol?*

**Frido Mann:** Tulajdonképpen minden monoteista vallásnak, de biztosan a távol-keleti vallásoknak is, bőven van oka gondolkodni azon, hogy mit akarnak alapvetően megújítani. Ebben a beszélgetésben nagyon alapvető munkát folytattunk számos fogalmon, illetőleg metaforán is, vagy legalább jelzésszerűen dolgoztunk velük. Valóban fontos, hogy először arra összpontosítsunk, ami egy valláson belül szükségszerű. De nem szeretném, ha mindez valamiképpen egyfajta elzárkózás felé tartana, mint ha mostantól már csak a feles teherből akarnánk megszabadulni, és a végén valami egészen kevés maradna meg. Mint amikor az evangélikus teológusok a 20. században kitalálták, hogy az Újszövetségben valójában csak a Hegyi beszéd, a Miatyánk és néhány példabeszéd Jézus történetileg hiteles mondása, minden más meg csak szerkesztői átdolgozás.

Ehelyett azt gondolom, többet kell tenni. Amit ott megírtam, azt nem fekete könyvnek szántam, hanem jelzésnek, amelynek építő szándéka van. Kapcsolatokat kell teremteni a vallások és a „nem-vallások” között is. Két területet tártam fel, egyrészt a művészkultúrát, amely hihetetlen erővel és fénnel képes hatni, hasonlóképpen ahhoz, amiről a vallásos kinyilatkoztatás fogalmát illetően beszélhetünk. De ugyanezt jól láthatjuk a természetben vagy a tudományban. Itt is vannak olyan területek, ahol szinte vallásos jellegű tapasztalatokat szerezhetünk. Úgy gondolom, hogy e három részterületnek szorosan együtt kellene működnie. Innen az állításom: „A vallás túl értékes ahhoz, hogy egyedül a teológusokra bizzuk.”

Mondhatok néhány példát is. Egyszer megkérdeztem egy hegedűst: hogy csinálod, hogy valahányszor eljátszod Bach *Chaconne*-ját, olyan szép, mintha első alkalommal tennéd? Erre azt mondta: no, igen, sok-sok minden van ebben. Dolgozni kell rajta, teljesen el kell mélyülni benne. De aztán eljön a pillanat, amikor az ember úgy érzi, már nem én játszom, csak egyszerűen szól. Ez a mondat meghatározó lett számomra. Mindenütt alkalmazható: a zenében, előadóművészeknél, zeneszerzőknél, más művészeknél, mindenütt. Azt is kifejezi számomra, hogy a művészetnek meg lehet ez a hihetetlen inspiráló ereje, most tényleg a szó spirituális értelmében.

Vagy arra a kijelentésre gondolok, amelyet gyakran Kafkának tulajdonítanak: „Jézus Krisztus, róla ez jut eszembe: fénnel teli szakadék; be kell csukni a szemem, ha nem akarok lezuhanni.” Ebben persze szóhoz jut a negatívum is, nem csak a szép, és ahogy „egyszerűen szól”, hanem a harc is a zuhanás, a szakadék és a fény között.

Úgy vélem, ha a vallások jobban belebocsátkoznának a nem vallásos területekkel való együttműködésbe, ahonnan nagyon mély, fontos tapasztalatokat meríthetnének, és ahol világossá válna, hogy ezek is az értelmes élet és az értékrend forrásai lehet-

nek, nem csak a saját vallás, akkor, azt hiszem, a vallásra nézve is pozitív előrelépés történhetne. Ez ma sajnos hiányzik, mert bizonyos klasszikus fogalmakra szorítkoznak, amelyek még mindig a középpontban állnak. Ez érvényes a tudományra is.

– Ön például a „természet könyvének” és a „művészet könyvének” is egyfajta kinyilatkoztatás-jelleget tulajdonít.

**Frido Mann:** Igen, ebből indulok ki. Mondok egy érdekes példát. Galilei volt az első, aki azt állította, hogy a kinyilatkoztatásnak két forrása van, mégpedig az ő szavaival a kinyilatkoztatás könyve, ez a Biblia, és az égbolt könyve, a hatalmas kozmosz, amely persze csak a tudós által lesz érthetővé. Hiszen ha akarom, ő lépett be először a világűrbe a távcsövével. Kopernikusz csak számításokat végzett, de Galilei valóban látta, micsoda óriási távlatok vannak ott. És micsoda tisztelet ébredt benne! Ez aztán öröklődött a 20. század fizikusaiig, akik egészen meghatározó vallásos szempontokat is találtak anélkül, hogy az Újszövetséget kellett volna olvasniuk. Ehelyett az égbolt könyvét olvasták.

– A teológus elfogadna egy ilyen tágabban értelmezett kinyilatkoztatás-fogalmat?

**Jürgen Werbick:** Imént mondta, hogy a vallást nem szabad egyedül a teológusokra bízni. Oké, de a teológusoknak van egyfajta felelőssége ezekkel a hagyományokkal szemben. Ha nem akarjuk azt mondani, vágjuk ki az egész holmit, hiszen lényegében érthetetlen, ehelyett beszéljünk mindarról, amit valamennyire értünk, amennyire éppenséggel képesek vagyunk megérteni és felfogni, akkor a teológusoknak megvan a maguk felelőssége. Én pedig szívesen elismerem, hogy nagy örömet jelent magamra venni ezt a felelősséget. Nem látok problémát a kijelentésben, hogy a vallást nem szabad egyedül a teológusokra bízni. Ez a veszély viszont egyáltalán nem fenyeget, inkább az a másik, hogy azt mondják a teológusoknak: tartsd a szád, csak kukacskodsz! Sajnos inkább ez a baj. Mi azon vagyunk, hogy ne szórjanak ki mindent, mert még jó hasznát vehetjük.

**Frido Mann:** Eszembe jut egy szép kép, amelyet egyszer Willigis Jäger használt, bencés misztikus, aki sokféle meditációs és kontemplációs kurzust tartott. Az Istentől jövő fényt hasonlította a vallás fényéhez. Ez két különböző dolog. A vallást olyan holddal hasonlítja össze, amely éjjel a nap fényét önti a földre, igaz, hidegen. Így aztán olyankor is látható a fény, bár közvetett formában. Azt mondja: mi történik, ha a hold belép a föld és a nap közé? Ilyenkor napfogyatkozás lép fel. Ez pedig nagyon is megtörténhet a vallással.

**Jürgen Werbick:** Ez egyébként régi kép, használta már az ókori egyház is, mégpedig az egyházzal kapcsolatban. Gotthard Fuchs Hugo Rahnerrel újra meg újra felvetette. Ezt a nézetet különösen is kedvesnek találok.

De most a kinyilatkoztatásról. Nincs gondom azzal, sőt magam is megtettem néhány publikációban, hogy tágabban értelmezzük a kinyilatkoztatás fogalmát. Ugyanakkor óvatossá kell

lennünk, mert egyszer csak olyan tág fogalmaink lesznek, hogy a végén már nem mondanak eleget. Ezért aztán egyfelől a kibővítés, másfelől a pontosítás a feladatunk. Mi is történik, ha meghallgatjuk a Máté-passiót? Mi vitte rá az embereket, hogy Bachot az ötödik evangélistának nevezzék? Hogy a zene, és erről akarok most igazán beszélni, annyira képes megragadni az embereket, hogy másként állnak az élethez, hogy bátrabbak lesznek, nyitottak az életre, az biztos. Ha ezt is kinyilatkoztatásnak akarjuk nevezni, miért ne? A kinyilatkoztatás nem olyan fogalom, amelyre a teológusoknak vagy az egyházaknak copyrightja lenne. Arról nem is beszélve, hogy ez a fogalom az itt említett formában a platonizmusból ered, egyébként a neoplatonizmusból. Csak a második évezred keresztény teológiájában kezdett aztán újra szerepet játszani a fogalom olyan összefüggésben, hogy az emberi lét mélységei is megnyílnak, mégpedig úgy, hogy olyan tartalékok válnak elérhetővé, amelyekből bizvást meríthetnek.

A vallásos-keresztény kinyilatkoztatás-fogalomnak más tartalma van, ezt mindenesetre ki kell mondanunk. Ha tetszik, ez inkább a kinyilatkoztatás egyfajta technikai megfogalmazása. Az egyházak és a teológusok először is kinyilatkoztatásnak nevezik az írásokat, amelyekre hivatkozni lehet, ha az a kérdés, mire alapozzuk a hitünket. Ha ilyen sajátos értelemben beszélünk, akkor a kinyilatkoztatás teológiai fogalmát használjuk. A hallgatóimnak azt mondom, ezekhez a szövegekhez viszonyítunk, ha teológiai kérdésekről van szó. Hogy ugyanezen szövegeknek meg lehet ez a másik kinyilatkoztató szerepe, amelyet a zenének tulajdonítanak, ugyanígy nyilvánvaló.

De a különbség megmarad: a hit meggyőződésekhöz kapcsolódik, a meggyőződéseket pedig meg kell magyarázni, meg kell indokolni stb. A meggyőzésekkel foglalkozni kell, többek között félreértések ellenében is meg kell óvni őket. Aztán jön az elhatárolódások és hasonlókérdés, amely az egyházban nagyon veszélyessé is válhat. De a meggyőzések már csak ilyenek. A meggyőzések konkrétak, például, hogy az ember Jézus Krisztus nyomában találja meg az életet, aztán a krisztológia, végül mindaz, amit az egyház erre ráépített, minden nehézségével együtt. Szívesen elismerem. Mindenesetre ennek a folyamatnak van értelme. A vallásos igazság meggyőzésekben él, ha nem is kizárólag. Ugyanez a művészetben vagy az irodalomban ebben a formában nincs meg.

Bizonyos megkülönböztetéseket tehát okkal teszünk, amelyek nem akadályoznak meg abban, hogy azért a rokonságot, a hasonlóságot is észrevegyük. A hit lényegéhez tartozik persze, hogy az emberek reményt találjanak az életükben. Erre a reményre rátehetik az életüket, mégpedig úgy, keresztényként fogalmazva, hogy Krisztus követésében élő emberekké válnak. Eről van szó. Hogy a zene mindehhez hozzásegíthet, de nem akar feltétlenül hozzásegíteni – hiszen teljesen más zene, teljesen más művészet is létezik –, ezt, Istenem, semmiképpen sem vitatnám.

**Frido Mann:** Én is azt gondolom, fontos megkülönböztetnünk a kinyilatkoztatást a vallásban és a másik két területen. Mondjuk talán úgy, hogy a vallásos kinyilatkoztatás előnye, hogy nagyon régi szövegekre hivatkozik, kincsekre, tényleg mindenkor érvényes kincsekre. Persze itt is meg kell különböztetni, hogy ezek mennyire fontosak, mennyire lényegesek, történetileg megalapozottak, aztán pedig milyen átdolgozások és folytatások következtek, amelyek már kevésbé fontosak.

De a többi kinyilatkoztatásnak, a zenének, természetnek, szintén megvan az előnye. Ezek egészen újak és mindig meg is újíthatók. A művészeti és a természeti tapasztalatoknak nincs kánonja, mindig valami új történik. Ezt mondta Galilei is: itt a csoda, hogy mindig valami újat fedezünk fel. E két forrás, a művészet/kultúra és a természet ennyiben megelőzi a vallást. Úgy gondolom, a legjobb, ha kiegészítik egymást, ha mindhárom terület kiegészíti egymást: tanulnak egymástól és közelítenek egymáshoz.

*(Dr. Martos Levente Balázs fordítása)*

„Megmentette őket nevéért” (Zsolt 105[6],8)

„Kinek szól vajon, és ugyan miért ontatott ki érettünk az Isten, Főpap és áldozat vére?” Nazianzoszi szent Gergely kérdése húsvéti homíliájában, amit élete vége felé Arianusban mondott el, nem csak a késő 4. század kereszténységének kérdése volt.<sup>1</sup>

Olyan kérdés ez, amit sokan megkerülnek, mondja Gergely, de ő most mégis megpróbál választ találni rá. A Krisztus áldozata, a Megváltás nem értelmezhető egyszerűen. Megváltani, kiváltani valakit lehet valahonnét, és valamivel vagy valamiképpen. A kérdések tehát ezek: ki vált meg kit, kitől vagy mitől, és hogyan? Az összetevők mindegyike választ kíván. Az, hogy ki vált meg, tudjuk. A Megváltó a Krisztus, az Ige, a Fiú. Akit megvált, az az ember. A „hogyanra” is van válasz: az áldozata révén. A „kitől”, a „miért” kérdés azonban már korántsem ilyen nyilvánvaló.

Ha tovább gondolkodunk, márpedig Gergely úgy gondolta, hogy a keresztény teológusnak nem tilos elgondolkoznia, akkor ha a Krisztus az Atya Fia, tehát isten, az sem igazán érthető, hogy miért is lenne ő ugyanakkor az új főpap (mint a Zsidókhoz írott levélben),<sup>2</sup> hát még az, hogy ugyanő egyszerre áldozat is lenne. De ha ettől az ellentmondástól még el is tekintünk, a zavar csak fokozódik, ha az áldozat értelmére kérdezzük. Kitől vagy mitől vált meg a Krisztus áldozata? Igaz ugyan, hogy mi emberek „a gonoszság fogságában vagyunk, eladva a bűn árán, magunknak

---

A szentírási idézetekhez a Káldi György-féle Neovulgátát használom, <http://szentiras.hu/KNB>, esetenként a Szeptuagintához (LXX) igazítva, ugyanis a (görögül író) egyházatyák ezt tekintették illetett szövegnek. (G. Gy.)

1 Nazianzoszi Gergely *Oratio* XLV, 22 PG 36:653. Ahol nem jelzem külön, ott a fordítás a sajátom.

2 Zsid 2,17; 4,14-5.



szerezve a rossz dolgok gyönyörét”, no de vajon a Fogvatartó kapná a váltságot? Ha így volna, akkor az ember túszejtője nem egyszerűen Istentől kapna váltságdíjat, ami hatalmának elismerése lenne („tárgyalna” vele, a túszszedővel Isten), hanem magát az istenit kapná meg váltságul. Ez lenne a Kísértő, a Rabtartó zsarnokságának legnagyobb elismerése! Az istenit megkapni egy semmiségért akkora díj volna, mondja Gergely, hogy ezért cserébe a Rabtartó még rajtunk is megkönyülhet, és elengedhet. Na de ebben az esetben a sikeres túszejtő nagyvonalúságából, vagy, ha tetszik, könyörületéből szabadulunk, azaz váltatunk meg, és nem Istenéből. Vagy az áldozat az Atyának szólna? „De hát először is nem az ő fogságában vagyunk. Másodszor pedig hogyan tetszhetnék ez az áldozat annak az Atyának, aki még Izsák áldozatát sem fogadta el atyjától, Ábrahámától? Még akkor is inkább egy kossal váltotta ki Izsákot, semhogy az egyszülött fiú feláldozását elfogadta volna.”

Gergely szerint ezek nem jó magyarázatok. A kérdésre mást kell keresni a választ. A áldozat megértésének titka az Atya és a Fiú viszonyában keresendő. Habár az Atya elfogadja a Fiú áldozatát, de ezt nem azért teszi, mert ő parancsolta volna, sőt, kérni sem kérte. A Fiú áldozata a világról való isteni gondviselés része, amely „az embert meg akarja szentelni az isteni által felvett emberi révén”. Ezért ragad ki minket, mondja Gergely, erővel a zsarnok fogságából, hogy a Fiú közvetítésével újra magához vezesse az embert. A Fiú pedig ezt az Atya dicsőségére cselekedte, ő, aki az Atya iránt mindenben engedelmes. A Fiú tehát mintegy megelőlegezi az Atya akaratát, fűzhetnének tovább Gergely gondolatát, azaz önként megy elébe a gondviselés üdvözítő tervének. A Fiú elébe megy az Atya szándékának, és így az áldozata mintegy ajándék az Atya számára.

Gergely itt elhallgat. Úgy látja, hogy ennyit lehetett mondani. „A többit tisztelje meg az áhítatos csend.” A gondolat, hogy a Megtestesülés áldozat az ember megszenteléséért, és az Atyához való visszatérés önkéntes gesztusa, bőven elegendő mélységeket nyit meg.

Gergely mély értelmezésében azonban nem csak az a fontos, hogy eleve kizárja a később megszülető „helyettes elégtétel” gondolatát. Gergely sok más egyházatyja által is képviselt gondolata olyan dolgokra is épít a beszédében, amelyeket nem fejt ki, nem magyaráz el, de feltételez, viszont amelyek nélkül értelemezése egyszeri, magányosan álló gondolatnak tűnhet. Erről azonban szó sincs. A homília egy nagyszabású, részeiben összefüggő teológia egyik aspektusát mutatja csak fel. A többit, a háttér, az Írásokból történő megalapozást hozzá kell érteni. A háttér feltételezését azért engedhette meg magának, mert beszédei a korabeli közönségének szóltak, egy olyan közösségnek, amely sok mély teológiai beszédet hallott már tőle is, másoktól is. Az egymást követő liturgikus évek során a már megismert elemekre emlékező gyülekezetnek nem kellett elmagyarázni a

homília során az éppen ki nem fejtett, csak utalásként beleszótt biblikus és teológiai gondolatokat. Gergely feltételezhetette, hogy a hallgatóság érti azokat a részeket is, amelyek nem hangzottak el, de amelyekre gondolatai támaszkodtak.

A nagyon más teológiai világban felnőtt mai olvasó számára viszont talán érdemes felhívni a figyelmet néhány alapvető, de a beszédben részletesen ki nem fejtett utalásra, amelyek mára szokatlan, de a kereszténység korai időszakában rendkívül fontosnak számító összefüggésekre és belátásokra mutatnak.<sup>3</sup>

Az egyik ilyen alapvető, de a mai olvasó számára magyarázatot kívánó utalás az, amikor Gergely „fogságot” társít a bűn fogalmához. Nem lényegileg volna bűnös minden ember az eredendő bűn miatt? Fel kell itt figyelni arra, hogy Gergely nem a nyugati teológiát Ágoston nyomán jellemző „eredendő bűn” fogalmával él. Gergely számára a „fogság” (*aikhmalószia*) röviden összefoglalva annyit jelent, hogy az ember (az ember, erről mindjárt lesz szó) Isten uralma alól a bűn uralma alá, a bűn fogságába kerül. „A bűn” azonban sem nem személyes bűne az egyes embereknek, sem valamiféle absztraktum, hanem a Kísértő, az Akadályozó metaforája. (A *ha-szataná* a héber Bibliában melléknév, aminek megszemélyesítéseként születik meg a Sátán tulajdonnév. A magyar „ördög” pedig sajnos egyáltalán nem fedti a görög *diabolosz*, vádló, megtevesztő, eltérítő jelentésbokrót.) Az ember Gergely szerint nem válik lényegileg rosszá, nem lesz „tökéletesen bűnös” (mint a késői Ágostonnál, aki szerint az ember alapjaiban romlott meg, és az őszülők bűne személyes bűne minden embernek), hanem mintegy túsul ejtve rossz urat szolgál. Azt, aki fogságba ejtette. Innét nyer értelmet a „megváltás”, „kiváltás” (*apolútrószisz*) gyakori bibliai kifejezése, ami a nem biblikus környezetben, tehát a teológiai átértelmezés nélkül egyszerűen a fogoly, a tús, a rabszolga kiváltását jelentette. A biblikus környezetben a „fogságból való kiváltás” értelmet nem kellett különösebben átalakítani, csak az Ószövetségben a Népnak az ellenségtől, míg az Újszövetségben az embernek a Kísértő fogságából való, mindkét esetben Isten általi megszabadítására kell érteni. Ez a kiváltás azonban, mint láttuk, Gergelynél *erővel* (*biá*) történik. A Krisztus áldozata ugyanis nem egyszerű értelemben vett „kiváltás”, azaz váltságdíj. Gergely pontosan ezt az értelmezést utasítja el. Az áldozat az emberré válás, a természet felvételével, a kereszthalállal és feltámadással aratott győzelem az emberi természet gyengesége felett. Az ember ekként törhet ki az Akadályozó, a Vádló fogságából. A Krisztus által felvett emberi

3 Ezen belátások és összefüggések részben élnek a mai orthodox teológiában, lásd Florovsky, G.: Creation and redemption, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing, Belmont, Mass., 1976. Vol. III. küln. 95–159., valamint rövid formában Nellas, P.: Why Did God Become Man? The Archetype of Humanity is the Incarnate Word (1979) <http://jbburnett.com/resources/nellas,%20Gogd%20bec%20man.pdf> (Utolsó letöltés: 2015. március 13.)

természet győzhet, és nem kényszerül elfogadni „a bűn zsoldját”. „Krisztus feltámadt halottaiból, halállal eltiporván a halált, nekünk, a sírban lévőknek életet ajándékozván”, éneklí a húsvéti himnusz. Amire nem szokás odafigyelni, az az „eltiporván” kifejezés, de ami pontosan megfelel Gergely „erővel” kifejezésének.

Egy másik nehezen érthető, de alapvető eleme Gergely beszédének az, amikor az *ember* megszentelésének isteni tervéről beszél. A Fiú áldozata révén Isten ugyanis nem egyes embereket, mondjuk prófétákat vagy apostolokat emel magához, illetve nem egyes embereket vált meg (míg másokat nem), hanem az *ember* kap új lehetőséget. Gergely Krisztus áldozatának jelentőségéről beszélve tehát nem az egyes emberekre, nem az egyénekre gondol, hanem az emberi nemre. (Ennek nyomát láthatjuk abban, hogy a korai liturgiák a könyörgések során szinte mindig többes számban fogalmaznak: „Ments meg *minket*”, „Könyörülj *rajtunk*” és nem „Ments meg *engem*” vagy „könyörülj *rajtam*”).

Az *ember* kifejezés tehát hangsúlyosan az emberi nemet jelenti. De mi is ez az „emberi nem”? Valami általánosság? Talán „absztrakt emberre” gondol Gergely, aki ugyan maga volna az „emberi lényeg”, de akivel még senkinek sem volt szerencséje találkozhatni? Hogyan testesülhetne meg az Ige, hogyan lehetett volna a János evangélium prológusa szerinti „hús-vér emberré” (Jn 1,14) mint az *ember*?

Gergely azonban nem üres absztrakcióról beszél. Az „ember” az emberiségnek az emberiség *közösségében* kifejeződő egységét jelenti. Az emberiség konkrét emberekből áll, de ezek a konkrét, egyedi, ha tetszik, egyéniséggel rendelkező emberek egyetlen közösséget, az emberiség közösségét alkotják. „Az ő műve, hogy az egytől származó egész emberi nem lakja a teljes földkerekséget” – mondja Pál apostol az areoszpagoszi beszédben (ApCsel 17,26). Az „egy” természetesen az őszülő, azaz Ádám (aki Évával együtt alkot egységet). Ezért mondhatja Pál apostol a Krisztusról, hogy ő második Ádám. „Amint ugyanis Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban mindnyájan életre fognak kelni.” (1Kor 15,22) Kicsit később megismétli: „Ezt mondja az írás is: »Ádám, az első ember élő lénnyé lett«, az utolsó Ádám pedig éltető Lélekké.” (1Kor 15,45)<sup>4</sup> Ádám, az első ember személyében mintegy foglalta az egész emberiségnek, akik mind tőle származnak. Ez az az emberi közösség, amit „összefoglal” az Ige a megtestesülésben. „Megismertette ugyanis velünk akarátának a titkát jóságos tetszése szerint, amelyet elhatározott benne az idők teljességének megvalósításáról: hogy a Krisztusban, mint Főben, újra összefogjon mindent.” (Ef 1,9–10)

Krisztus emberi természete így tehát második Ádámként ennek az emberi közösségnek az összefoglalása. Mint Második Ádám azonban egy konkrét személy, Jézus, és így az „Ige testté lett” állítása már nem jelent abszurditást.

4 Belső utalás Ter 2,7-re.

A két Ádám kapcsolata azt is kifejezi, hogy az emberiség közösség, egy kezdet és egy vég történetében él. A Biblia szemlélete szerint ez a történet Isten és ember kapcsolatának az ideje, amit Isten üdvözítő akaratának és az ember Istennek adott szabad válaszána története feszít ki. Ezért lehet üdvtörténetnek nevezni. Ez a történet azonban nem Isten és egymástól független egyes emberek, hanem Istennek és a népének a története. Természetesen mindig egyes személyek, mint Illés, Dávid vagy Pál apostol alkotják az adott pillanatban élő embereket. Ugyanakkor, bár ők szabad alakítói az isteni és emberi között létesülő kapcsolatnak, nem ők a főszereplői a történetnek, hanem az ember.

E történet legfőbb következménye pedig az, amit sokan mondtak már, hogy a keresztény ember, éppen úgy, mint a zsidók, nem egyénenként, hanem a kereszténység (mint az Egyház), illetve a zsidóság közösségében áll Isten előtt.<sup>5</sup> A kereszténység ugyanúgy nép, éspedig Isten új népe, a „harmadik nép” (*triton genosz*) a zsidóság (a Nép) és a Népek (a pogányok) mellett, illetve belőlük jön létre, nem pedig egyénenként éppen csoportot alkotó keresztény magánemberek sokasága. Ezt fejezi ki az Egyház mint a Krisztus teste. Az előbb említett „összefoglalás” miatt mondható, hogy „Ő a testnek, az egyháznak a feje; ő a kezdet, az elsőszülött a halottak közül, hogy az övé legyen az elsőség mindenben” (Kol 1,18). Ahogy Jeruzsálemi Cirill mondja az egyik katekizisében a megkeresztelteknek, akik immár a Krisztus egyházának tagjaivá váltak: „Egy anya fiaivá és lányaivá lettetek.”<sup>6</sup>

Isten és az ő népe közötti kapcsolatnak másik fontos aspektusa az, hogy Isten királya, uralkodója népének. Isten a teremtő, a szuverén törvényhozó, aki ezáltal a világnak is és a népének is Ura. Ismét nemcsak egyes embereké – hiszen az egyes ember viszonylatában az összes „királyságról” szóló szentírási hely értelmetlen lenne –, hanem az egész emberi nemé, persze általános értelemben. Elvégre az ember Isten teremtménye.

Milyen volna azonban Isten királysága? A korai kereszténységre visszemenő liturgiák, mint a szent Jakab-, Márk-, Vazul- és Aranyszájú szent János-féle liturgiák mindegyike újra és újra megismétli Isten uralkodásának legfőbb jellemzőit: „Isten az egyedül emberszerető uralkodó (*ho monosz philanthróposz*)”, aki „megment (*eszószon*)”, avagy Krisztusról, aki „Úr” (a *küriosz / dominus* az uralkodókat megillető cím), akinek a megmentő erejéhez (*szószon*) fohászkodik a liturgia szövege.<sup>7</sup> A *filantró-*

5 Herberg, W.: Judaism and Christianity: Their Unity and Difference. The Double Covenant in the Divine Economy of Salvation, *Journal of Bible and Religion* 21/2 (1953) 67–78. Herberg explicite Franz Rosenzweig nézeteire támaszkodik. Az Egyház fogalmának hiánya Kierkegaard és az „egzisztencialista” teológia legnagyobb problémája.

6 Jeruzsálemi Cyrill: *Procatachesis* 13, 1. ed. W.C. Reischl, J. Rupp.

7 A korai liturgiák szövegei: Brightman, F. E.: *Liturgies Eastern and Western*, vol 1. *Eastern Liturgies*, Clarendon Press, Oxford, 1896. Az Aranyszájú szent János-, illetve a Nagy szent Vazul-féle liturgiák magyarul: *Liturgikon*. I. köt. ford. Berki F., Budapest, 1980.

*pia*, éppen úgy, mint a *megváltás*, *megváltó* (*szótéria*, *szótér*) már a hellénisztikus korban is a legnagyobb uralkodók dicsérő jelzője volt. Emberszerető az az uralkodó, aki alattvalóinak javát nézi. *Szótér*, megváltó, illetve szabadító pedig az, aki seregét győzelemre viszi, de felesleges áldozatok nélkül, akinek uralkodása alatt sikeres, gazdag, békés és prosperáló életet folytat városa vagy birodalma. Ezeket a kitüntető jelzőket a görög Biblia, a *Szeptuaginta* is alkalmazza, de természetesen csakis Istenre, hiszen Isten a népének egyetlen uralkodója. Innét veszik át a kifejezéseket a korai liturgiák, illetve e liturgiák bizánci-szláv örökösei. Tévedés lenne azonban azt gondolni, hogy ezek a kifejezések valamiféle „hellenizálódás” tünetei lennének, aminek hatására az „eredeti” evangéliumi üzenet mintegy átalakult, megváltozott, netán kicsorbult volna.<sup>8</sup> Az evangéliumok maguk számolnak be arról, hogy Krisztus a tanítványoknak „Isten országáról” beszél, és megosztja velük „Isten országának titkait”.<sup>9</sup> A Pál apostol igehirdetésének lényege pedig a jó hír, „az Isten országának evangéliuma”.<sup>10</sup>

Isten tehát Úr, de uralkodása nem zsarnoki, hanem *emberszerető*. Népét megmenti, és békét hoz számára. Az említett liturgiák ezért könyörögnek a „felülről jövő békéért”, hiszen a „világ békéje” nem emberi erőfeszítés eredményeként, hanem a gondviselés akaratából jöhet csak létre. Isten továbbá *megmentője* is a népének, hiszen számtalan veszedelem (többek között saját maga által okozott borzalmak) leselkednek rá, amelyekkel szemben csak az Uralkodójuktól várhatnak segítséget.

Istennek országa van, amelynek népe van, és amelynek ő az uralkodója. Ez a *teokrácia* kifejezés eredeti értelme, azaz Isten közvetlen uralkodása népe felett.<sup>11</sup> A teokrácia, azaz a nép vezetése nemcsak személyes törvényhozását jelentette. Választott népét Isten maga vezeti, mint például a Kivonulás során, amikor „az Úr előttük vonult, hogy mutassa az utat, nappal felhőoszlopban, éjjel pedig tűzoszlopban, hogy mind a két napszakban vezérelje őket az úton” (Kiv 13,21). Isten jelenlétét mint valóságos vezető jelenlétét írja le a Szentírás. „Királlyá lett a te istened.” (Iz 52,7) A nép és Isten között a számtalan konfliktus is erről szól: elfogadja-e a nép Istent királynak, vagy megtagadja, és emberi királyt akar magának, mint azt Sámuel könyvében olvashatjuk?<sup>12</sup>

Bármit is tesz azonban a nép, választott népéhez Istent saját döntése köti. (Ez a „szövetség” jelentése.) Maga az Úr szól így

8 Erről lásd legutóbb Marksches, Chr.: *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2012.

9 Lk 8,10 és Mk 4,11

10 ApCsel 8,12; 19,8

11 A kifejezést Josephus Flavius tudatosan vezeti be *Contra Apionem* 2.165.

12 1Sám 8

választott néphez: „Lesztek nekem szent nemzet, királyi pap-ság.” Ez a nevezetes fordulat a Kivonulás könyvében hangzik el először,<sup>13</sup> majd többszöri megismétlése után Péter apostol első levelében nyer új értelmet, amennyiben Péter apostol ezt már az Egyházra érti mint választott népre. Az Ószövetséget maguké-  
 nak tudva ezért szerepelhet a korai és a bizánci liturgiák kezdő és záró szakaszaiban a zoltár fontos sora: „Urunk és istenünk, üdvözítsd a te népedet, és áldd meg a te örökségedet.” (Zsolt 27,9) A „Te néped” az előbb említett Kivonulás könyvéből való kiválasztásra, míg a „Te örökséged” a Második Törvénykönyv egy másik döntően fontos versére utal: „az Úr osztályrésze lett az ő népe, Jákob az ő kötélmérte öröksége”. (Mtörv 32,9) (Érdekes fejlődése a liturgiáknak, hogy ez a zoltárvers Nyugaton már csak a *Te Deum*-ban hangzik el, sőt, általában a „nép” [*populus*] is alig bukkan elő a Tridentinum utáni liturgiákban.)

A Megváltás tehát mint az üdvtörténet központi eseménye Isten és az ember kapcsolatának történetében nyer értelmet. Az, hogy ez a történet nem az egyének története, hanem az emberiség közösségének, illetve az emberiséget alkotó népeknek a története, abból is kiolvasható, hogy az evangélium a „népeknek” szól: „Tegyetek tanítványommá minden népet.” (Mt 28,19)

Miért is van szükség arra, hogy a népek „tanítványokká” legyenek? A néppé válás ugyanis az üdvtörténet döntő, de egyáltalán nem pozitív eseménye, amely Bábel tornyához kapcsolódik. Az isteni büntetés, a nyelvek összezavarása Bábelnél önmagában még nem jár végzetes következményekkel. Minden nyelv dicsérhetné az Urat.<sup>14</sup> Ami azonban Bábel nyomán törénik, sokkal súlyosabb. Megjelenik az Istennel való végletes szakítás, az „idegen istenekhez”, a „népek angyalaihoz” forduló bálványimádás.<sup>15</sup> A „népek” (*ta ethné, gentes*) ettől kezdve jelöli a távoli, Istentől való elfordulásuk által idegenné váltakat.

A népek létrejötte, majd a népek elfordulása Istentől ugyanakkor egybeesik Ábrahám döntésével Isten mellett. Isten megszólítottjának, Ábrahámnak szabad döntésére válaszul néppé teszi leszármazottait, és ekként születik meg az Ábrahámnak tett ígéretből a választott nép, aki majd a „szent néppé és királyi pap-sággá” lesz. A választott nép, Izráel léte tehát végső soron Ábrahám hitén alapul. Ez a választott nép lesz a megváltó szándék történelmi hordozója. Izráel lényege azonban az Isten általi kiválasztottság, és ezért tekinthet magára majd az Egyház úgy, mint az „új Izráel”. Nem vérségi leszármazás, nem törzsi eredet, nem valamiféle külső feltétel, hanem a megváltásban megjelenő isteni

13 Kiv 19,6 és 1Pét 2,9

14 Iz 45,23 és Fil 2,11

15 Erről bővebben: Geréby Gy.: A népek angyalai, avagy lehetséges-e nemzeti kereszténység? *Pannonhalmi Szemle*, 2008/1. 35–55.

megszólítás elfogadása teszi azzá. Így lehet az, hogy a választott nép története a Megtestesülés után az Egyházban folytatódik.<sup>16</sup>

\*

A harmadik összetett teológiai gondolat Gergely beszédének háttérében az Atya szándéka. Miért is akarja az Atya az ember megváltását? Miért volna olyannyira fontos az Istentől olyan könnyen elszakadni kész, állandóan a bálványimádással kacérkodó, az Akadályozó által oly könnyen fogságba ejthető ember megmentése? Isten tud féltékeny és haragvó is lenni, erre számtalan példát találhatni a Ószövetség lapjain. Mít jelent hát Isten emberszerete?

Láttuk, hogy az emberszeretet magyarázatára születő válaszok a korai kereszténységben azon alapulnak, hogy Isten az emberiséggel mint az *emberrel* lépett szövetségre, és hogy a „népek-ké” vált, és így tőle elforduló emberiséghez Isten mégis hűséges maradt. Nem feledkezik meg róla, sőt, a megtestesült Igében új szövetséget kínál neki. Ez a szövetség Isten (a Fiú) szabad döntése nyomán jön létre, és az egész emberiséget, az immár népekre oszlott emberiséget hívja magához.<sup>17</sup> Láttuk fentebb, hogy ezt Nazianzoszi Gergely szerint a Fiú az Atya dicsőségére cselekedte.

Voltak azonban olyan egyházatyák, akik számára az Isten országába való meghívás nagylelkűségének magyarázatában még tovább kellett menni. A Jordán-parti keresztésnél ugyanis az evangéliumok az Atya szavait idézik: „Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik.”<sup>18</sup> Hogyan kell értelmezni ezeket a szavakat? Vajon csak Krisztus isteni természetét nyilatkoztatja ki? A Háromsággal foglalkozó teológia szokásosan így is érti. De az Atya szózatát egy nagy hagyomány úgy is értelmezte, mint ami felfedi „a titkot, amely századok és nemzedékek óta el volt rejtve, de amelyet most kinyilatkoztatott szentjeinek”. (Kol 1,26)

Ezt azt értelmezési hagyományt a legszebben és talán legélesebben Palamasz szent Gergely, a 14. század nagy bizánci teológusa foglalta össze. A „fények ünnepére” (Vízkeresztre) mondott homíliájában az Atya szavairól beszél. A teofánia, az isteni megjelenés szózatában (ne feledjük, hogy itt a Krisztus, az Atya és a Lélek egyszerre van jelen) azt fedezi fel, hogy „minden korábbi prófétai jövendölés, a Törvényadás, az ígéretek, a gyermekké fogadás,<sup>19</sup> ezek mind tökéletlenek voltak, mivel még nem teljesítették be Isten előre eltervezett akaratát, hanem csak most

16 Itt persze fontos megjegyeznünk, hogy jelen esetben az Egyház a Krisztus egyházának normatív alakját, és nem valamely történetileg kialakult formáját jelenti.

17 A „minden népek meghívása” (*klészisz tón ethnón, vocatio omnium gentium*) számos patrisztikus írás címe, illetve központi mondanivalója.

18 Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22, ugyanúgy, mint az Átváltozásnál: Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,34.

19 Utalás Róm 9,4-re: „akiké a gyermekké fogadás, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek”.

pillantották meg céljukat, és a most teljessé vált dolgok teljesíteték be őket. De miért a prófétákat, a törvényhozást, az igéreteket és a gyermekké fogadást említem? A világ egész teremtése kezdetektől fogva erre az eseményre tekintett előre, az Emberfiaként itt lent történő keresztségre, aki fentről egyedülként tanúsítottatott Isten fiának, »akiért és aki által minden van«,<sup>20</sup> ahogy az Apostol mondja. Ha tehát az ember teremtése kezdetektől fogva őérette történt, miután őt [tudniilik az embert – G. Gy.] a képére és hasonlatosságára teremtette Isten, mindezt azért, hogy majd egykor helyet adhasson az ősképnek, és már a paradicsomban Isten által adott törvény is Óérette volt”,<sup>21</sup> éppen úgy, mint ahogy minden más is a teremtésben erre a célra irányult, az angyali rendektől az ember Paradicsomba helyezettéséig. Az előre eltervezett, nagyszerű és tökéletes terv, „a gondviselés révén megnyilvánuló istenember” maga az Atya megdicsőülése.

Palamasz Gergely, mint jeleztem, egy értelmezési hagyományt foglal össze. Sokkal korábban Maximosz Hitvalló egy kérdésre válaszolt, amely azt tudakolta, hogy ki az, aki „elgondol” ebben a versben, „aki a világ alkotása előtt el lett gondolva, de az utolsó időben jelentetett ki tiértetek” (1Pét 1,20). Maximosz válasza a fenti Kolosszei levél versen alapul. A Krisztus nagy és rejtett misztériuma az, mondja Maximosz, hogy ő volt a célja az egész teremtésnek. Mindenek őérette, és ő semmiért.<sup>22</sup>

A Fiú áldozatában megdicsőül az Atya, és ez összekapcsolódik az ember iránti szeretetettel. E pontnál Nazianzoszi szent Gergely elhallgatott, szent Maximosz pedig misztériumról beszélt. Az emberi nem kétségtelenül bűnök sokaságát halmozta fel. Ezek nem egyszerűen egyes személyes bűnök voltak, hanem az egész emberi nemé, mint története során a Paradicsomi törvényszegéstől Noé kortársainak romlottságán át a Babel utáni bálványimádásáig, majd a Választott Nép bűneiig. Mégis, mindezek ellenére a megőrzött képmás készíti elő az embert az Megváltásra. E képmás-voltot az ember minden romlottsága sem vonhatja vissza. Ennek az embervoltnak, a bűn alatt (vagyis, mint láttuk, a bűn „fogságában”) élő embernek a fölvállalásával mint a bűn nélküli Második Ádám dicsőíti meg a Fiú az Atyát. És az ember, aki e képmást hordozza, és ekként a teremtés örök célját szolgálhatta, talán ezért mondhatja a zsoltár szavaival, hogy „az Úr az én pásztorom”, aki „az igazság ösvényein vezetett”, nem más okból, mint „az ő nevéért”. (Zsolt 22[3],3)

20 Zsid 2,10

21 Palamasz Gergely, *Hom. 60*, 19–20. *Gregoriou tou Palama hapanta ta erga*. ed. P. K. Chrestou. Vol. 11. Thessaloniki: 1986.

22 *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, n. 60. ed. C. Laga and C. Steel, vol. 2. Turnhout, Brepols, 1:1980; 2:1990.



TATÁR GYÖRGY

## A Létkérdés végső megoldása

*Megjegyzések Martin Heidegger  
léttörténeti antijudaizmusához*

### 1.

Amikor Nabukodonozor, Bábel királya magával vitte a lerombolt jeruzsálemi Szentély kincseit, hogy udvarának kincses tárába helyezze, voltaképpen egy számára átláthatatlan és érthetetlen hit szimbólumait szabadította ki a világ egy elkülönített zugából. A világot úgy akarta ezzel hitmentessé tenni, hogy ugyanakkor kincsként jelentkező értékét egy pillanatra sem vonta kétségbe. A Templom ezüst- és aranyedényei kifejezetten jól mutattak a többi összerabolt zsákmány között, s maga a látvány igazolni tűnt, hogy a babiloni új világ felől szemlélve mindössze annyi történt, hogy az eddig a világon kívül oktalanul elkülönített nemesfém-készlet most végre elfoglalta megfelelő helyét, ti. a többi – hozzá nagyon is hasonló – nemesfém-ből való tárgy között. A birodalom azonosította magát a világgal. Minden, ami kívül esett a birodalmon, az még nem volt világ, csak arra várt, hogy azzá legyen. Judea és a lerombolt Szentély is ebben az új állapotában vált csak a világ részévé, ahogyan népe is csak száműzetésbe vontan lett a világ lakója. Ez érvényesült a szóban forgó kincsek esetében is. Bizonyos értelemben a király nem tett egyebet, csupán a létezőket csoportosította át a világon belül: Jeruzsálem elleni háborúja egy halom új régészeti leletet eredményezett, melyekkel sikeresen toldotta meg a már sok hasonló leletet tartalmazó gyűjteményét. Korábban senkinek sem állt módjában megcsodálni a Templom kincseit, a világ őt megillető közkinccsév nyilvánvalóan csakis egy világbirodalom tehetette azokat. A kincseknek a világba való beemelésével – a babiloni királyság felől szemlélve – a világ visszaszerezte a jogtalanul és alaptalanul a templomi sötétségbe rejtett tárgyakat, amelyek így végre igazi természetükben mutatkozhattak meg, ti. mint kincsek.

A bábéli gondolkodás fejlődésének előrehaladtával persze további súlyos kérdések merültek fel. A létező dolgok hierarchiájában nyilván a kincsféleségek magasabban helyezkednek el más tárgyakkal. De mi indokolhatja, hogy e körön belül meghatározott tárgyak – pusztán pl. templomi eredetüknél fogva – magasabb méltósággal rendelkezzenek más kincsféleségeknél? Miben áll ez az ő magasabb méltóságuk? Intenzívebb létezésben? A legmagasztosabb létező is csak létező, a létezők egyike a többi között, s az összes kincsjellegű – kétségkívül magasztos – létező is egyformán az ötvösöknek tartozik létezésével. Minden tárgyi létező voltaképpen léte és méltósága a használhatóságában áll, abban a kézhezálló hasznosságban, amelynek ha híjával van, merő ornamentika, semmi több. Ennek az eszkméltóságnak a kérdése viszont már empirikus kérdés. Ezüst- és arany-voltuk a világon található kincsek összefüggésébe illeszti őket, ám használatitárgy-voltuk, ti. hogy egyben edények is, egy olyan eszköz-összefüggésbe, amely az embervilág belső gondoskodásának terében rendez el őket. A létezésnek ezt az eggyel mélyebb dimenzióját Belsazar vetette alá empirikus vizsgálatnak, akit a Biblia Nabukodonozor fiának vagy legalábbis utódának mond.

Birodalomalapító atyjával szemben Belsazar a mindennapiságot jeleníti meg, az emberi létezőnek azt a szféráját, amely megelőzi a létezés minden magasabb, teoretikus felfogását, ám mégis már mindig is rendelkezik e létezés valamilyen előzetes értelmezésével. A mindennapiság nem más, mint a világba hanyatlás. Belsazar bárki lehet, ha valaki történetesen Nabukodonozor fia vagy utóda, az ő lényege éppen bárki-mivoltában áll. Ő csupán történetesen király, szemben a birodomalapítóval. Őbenne merül fel elsőként az a mélyenszántó gondolat, hogy a jeruzsálemi Szentély kincsei nem egyszerűen múzeumi tárgyak, hanem egyben edények. Király-volta nagyfokú meggyőző erővel is párosult, így udvarának hatalmas vendégserege egy szempillantás alatt belátta, hogy edények edény-jellegű használata jól illeszkedik a már említett mindennapiságba, s hogy eszköz-karakterük azonnali elemzése jótékonyan járulhat hozzá e létezők létének megértéséhez. Az emberi létező és eszközvilága együtt alkotják közös világban-létüket, vagyis a királyi udvar, amikor a templomi edényeket bevonja a lakomát követő ivászatba, mintegy feltárja és láthatóvá teszi ezt a birodalomban-létet, hiszen – mint említettük – ami nem birodalom, az nem világ.

Nem akarom elrejtteni előletek a gondolataimat, mondta a király. Amikor atyám, Nabukodonozor gyalogsága elérte a Szentély csarnokait, az abban őrzött szent edények az ő létükben mutatkoztak meg neki. Hogy miben is állt ez a megmutatkozás, az fokozatosan egyre mélyebb feledésbe borult azóta, kivált annak a döntésének a következtében, hogy mindinkább megőrzendő kincsekként fogta föl őket. A birodalom mint szubjektum csodálandó objektumokként állította őket maga elé, melyet akár metafizikai viszonyulásnak is nevezhetnénk, ha ez a kifejezés már

létezne. Ebben a torz viszonyulásban a Templom edényei pusztá létezőkként jelennek meg más létezők közepette, elhagyván létüknek azt a minden birodalomalapítást megelőző felvilágglását, aminek pedig birodalmunk a születését köszönhette. A történelmet létesítő önközlés, amely a keletkezőben lévő Babilon sorsa volt, már nemzedékek óta rég trivializálódott, és elhomályosult. Birodalmunk gondolkodása elvesztette kapcsolatát e kincsek lényegi létével.

Ezeknek az edényeknek az eredeti tulajdonosai, akik ugyan fogságban élnek közöttünk, ám akiket – akárhogy is, de – befogadtunk világot jelentő birodalmunk szinte minden szegletébe, különleges természetüknél fogva minden módon akadályozzák, hogy gyűjteményünk templomi edényei ismét létükben mutatkozhassanak meg. E megmutatkozó önközlés adhatná vissza népünknek és birodalmunknak azt a történelmi sorsot, amely egyben ezen edények létének is a sorsa. Birodalmunk világának számtalan külső és belső ellensége van, de az állítólagos edénytulajdonosok metafizikai jellegű hatalma őket teszi a legsúlyosabb ellenségeinkké. Semmi ár nem elég drága számukra ahhoz, hogy még a Létre irányuló kérdés lehetőségétől is megfosszák Babilon népét, amelynek pedig sorsa ez a kérdés. Fokról fokra szakítják el az edények létezését, és ezzel minden létező létezését, az edények lététől, és ezzel minden létező lététől. Mindez világunk végső lételenedéséhez vezetne, a mindenség céltalan és kizárólag hasznosság vezérelte felemésztéséhez, ha Babilon népe – királyának irányításával – nem találna vissza Lét rendelte hivatásához. A legkorábbi babiloniak az Első Kezdet gondolati örökségét hagyták ránk. Oda kell visszatérnünk, és onnan kelni útra egy Második Kezdet felé. A Szentélyt és kincseit megelőző lehetőségeket kell újra megnyitnunk. Eltökéltnek kell lennünk. Léttörténelmi fordulat előtt állunk.

## 2.

A 20. század fontos filozófusai között csupán két olyan, egészen nagy gondolkodó akadt, aki nem valamiféle fordulatra törekedett, akár ha „kopernikuszi fordulatra” is, a filozófiai gondolkodás területén, hanem magának az emberi gondolkodásnak a megújítására. Mindkettő Németországban működött. Egyikük, Martin Heidegger, a maga egyéni módján nemzetiszocialista volt, a másik, Franz Rosenzweig, a maga egyéni módján zsidó. Mindkettő a filozófia egykor szárnyaló hajóját óhajtotta új utakra segíteni abból a régóta tartó akadémiái megfeneklésből, ami a filozófusokat érdekes és művelt, ám tökéletesen felesleges emberekké változtatta. Alapállásuknak közös vonása az a modern természettudományos világszemlélettel élesen ütköző kiindulás, miszerint az ember léte a valóság egészének meghatározó mozzanata. Heidegger esetében ez az alapállás a Létkérdés lehetőség-

feltételeinek kidolgozásában jelenik meg, ahol is a centrumban nem is annyira a kérdés felvetése áll, mint inkább annak gondolati feltárása, hogy voltaképpen mit is kérdezne ez a kérdés, ha értelmesen fel tudnánk tenni. Ez a gondolati út vezet a filozófust annak a létezőnek mint létezőnek az elemzéséhez, amely minden más létezőtől eltérően egyedül viszonyul ehhez a kérdéshez, vagyis az általa Dasein-ként megnevezett emberi létezőhöz. Hosszú gondolkodói pályája során ennek a megkülönböztetett létezőnek és a Létnek a viszonya fogja mindjobban foglalkoztatni, olyan jellegű írások sorozatán keresztül, melyeket rajongói megbabonáozottan igyekeznek majd más-más tudományterületekre alkalmazni, gondolkodásának elutasítói pedig misztifikáló pszeudó-filozófiaként löknek félre. Az utóbbiak számára a legtisztább Heidegger írásaiban az a hol kimondott, hol csupán sugallt gondolat, hogy a létezés egyáltalában vett valósága és az emberi létező között valamilyen kölcsönös összefüggés, kölcsönösen létesítő hatásviszony áll fenn, beleértve esetleg az egymást kölcsönösen torzító hatást is. A filozófiai gondolkodás világértelmező hagyományát mindjobban azonosítja a Nyugat metafizikai irányú utat tévesztésével, amiből a kiutat a legkorábbi – Platón előtti – görög gondolkodáshoz, az Első Kezdethez történő visszatérésben látja. A Létnek ez a korai görög gondolása, ami szerinte egyben a Lét gondolati önmegnyilvánulása volt, fölszabadítaná a lehetőséget egy merőben új, egy Másik Kezdet számára. Mindez az emberi létezőnek (Dasein) és világának tökéletes újjászületésével járna. Heidegger sosem használja a „megváltás” teológiai megterhelt kifejezését, de a metafizika kiteljesedéseként felfogott technikai-tudományos nihilizmus meghaladására használt metaforái mind erre a ki nem mondott szóra mutatnak. Filozófiájának egyik legfontosabb ihletője, Nietzsche, igen hasonló gondolatmeneteinek kulcshelyein minden további nélkül élt ezzel a megfogalmazással.

Ez a Másik Kezdet az ember műve lesz, azé az emberé, aki – Heidegger fogalmazásában – „a Lét pásztora”. A „pásztor” szó használata ezúttal nem csupán a gondolkodótól egyáltalán nem idegen archaikus bukolika iránti vonzódás terméke: mindenképp az „uralommal”, a birtoklással ellentétes kifejezést keresett. A pásztor nyilvánvalóan nem a Lét zsarnoka vagy tulajdonosa. Pásztor híján ugyanakkor a nyáj mindössze szétszéledő horda, a vadon nihiljébe vesző többes számú magány. A pásztort pedig a nyáj jelenléte teszi, egymást váltják meg azzá, amik.

### 3.

Rosenzweig a hegeli filozófia mindent magába emésztő rendszerén keresi a támadható pontot. Az idealista mindenség-rendszer a hitet hordozó kinyilatkoztatást is magába kebelezte mint a szellem tudásának egyik történeti mozzanatát. Önmagában a

kinyilatkoztatásnál fogva tehát a rendszer feltörhetetlen, mivel az maga is belül esik a mindent jelentő Egészen. A hit kiszabadításának kulcsa a filozófia fogságából Rosenzweignél az ember lesz, mert annál a kétarcúságánál fogva, hogy „emberként” belül is van a rendszeren, tökéletesen egyszeri és megismételhetetlen egy-voltánál fogva azonban kívül is, ő lesz az a pont, ahol a Mindenségtől megtagadtatik Minden-volta. A létezés egysége a halandó emberen törik meg, s az ő rendszerből való kiválását követően már a maradék szétszakadása Istenre és világra sem késhet soká. Ezzel a széthullással visszajutottunk a görög filozófiai gondolkodás megjelenését reprezentáló „egy és minden” születése elé, a heideggeri Első Kezdet hajnalához. A három „elem”: Isten, világ és ember egymásra visszavezethetlenné váltak, három magában megálló szubsztanciává, amelyeknek a semmiből egyenként történő felépítése hozza létre a filozófiának azt az egész „világát”, amely a kinyilatkoztatás előtt helyezkedik el. Kicsit talányosan fogalmazva azt mondhatnánk, hogy ez az a világ, amelyben a „Lét és idő” ugyan megírható, de nem fejezhető be. A három létező (Isten, világ, ember) ugyanis nem közös létű, azaz nem csupán a szó ismeretelméleti értelmében nem „tudnak” egymásról, hanem minden létszerű közösség is távol áll tőlük. Nem egyformán „vannak”, pontosabban létük összemérhetetlen és összehasonlíthatatlan. Mindegyik csak önmagában és önmagának „van”. Heidegger Dasein-elemzése a rosenzweigi rendszernek ebben az első részében, a kinyilatkoztatást megelőző filozófiai térben zajlik, és bár mélységének semmi sem szab határt, a másik két elemhez (Isten, világ) érvényesen nem juthat el, mert egyfelől semmi nem hajta erre belülről, másfelől az önmagán túllépésnek nem az emberi létező a kezdeményezője. A heideggeri fundamentálonológiából nem vezet út felfelé, a rosenzweigi „Megváltás csillagának” második részébe, végképp nem a harmadikba.

Rosenzweignél a három elem belső felépülésének szerkezete az, ami végül tovább löki őket önmaguknál, egymás felé fordítja, és létszerű viszonyba hozza őket egymással, anélkül azonban, hogy létezésük közössé válna. Ezek a létszerű összekapcsolódások (teremtés, kinyilatkoztatás, megváltás) alkotják rendszerének második részét, azt a filozófián túli világot, amelyben valójában élünk. Az idő, ami nem más, mint e három elem egymasközi viszonyainak alakulása, sodorja aztán tovább a rendszert a harmadik rész, a „világ feletti világ”, vagyis a megváltás felé.

Heidegger a Léttörténet hajnalát jelentő Első Kezdetben látja a Második ígéretét, amely azonban nem valamiféle üdvtörténet újabb állomásaként jönne el, hanem egy elrontott üdvtörténet visszakanyarodásából a kezdetéhez. A nyugati metafizikát saját erői hajtják apokaliptikus vége felé, a világhoz való kiüresedett, tisztára technikai és racionális számításba vesző viszonyokba. Az ontológiai apokaliptikus árnyéka már rávetül a Nyugatra, és annak gondolatlan filozófiájára. A katasztrófán túl a Léttörté-

net van visszatérőben. A megváltó Másik Kezdet előkészülete a német nemzetiszocialista forradalom lenne, amely minden primitívsege és balfogása ellenére is az a történelmi mozgás, amely a Machenschaft-ba (csinálmány) vesző történelmet visszatéríti a Lét sorstörténetébe, és ahol a német nép a Lét gondolatával válna eggyé. Amit Heidegger az ún. Fekete Füzetekben a Machenschaft megtörendő világhatalmán ért, az nagyjából annak felel meg, ami Rosenzweignél a Zwecktat (célcselekvés). Rosenzweignél az embernek a kinyilatkoztatás általi világba küldetése, amely az „elemek” közti viszonyok egyike, nem más, mint a világon végzett cselekvés, amelynek során az ember a világot, és a világ az embert a megváltás irányába mozgatja. A kétféle cselekvési lehetőség egyikét, amelyben világ és ember áthatják egymást, nevezi Zwecktat-nak (célcselekvés), amely mintegy a lakható világ fenntartásának eszköze. A tulajdonképpeni megváltás felé a másik, a Liebestat (szeretetcselekvés) halad, ami a bibliai parancsnak megfelelően a mindenkor „legközelebbi” (akár der, akár das Nächste) megelevenítését, élővé szeretését jelenti. A Zwecktat minél sikeresebben és pontosabban célhoz, annál korlátozottabb a hatása, hiszen az elért célhoz tapadva pontosan annyira és addig létezik, akárcsak a célja. A Liebestat ezzel szemben egyáltalán nem célhoz, szinte csak „érzésre” és tapogatózva indul útjára, cserébe viszont – Rosenzweig szerint – valahol és valamikor mindenképp lelket és életet lehel valakibe vagy valamibe. Így növekszik a világ étellel telítettsége a megváltás felé.

A Liebestat-nak Heideggernél nem felel meg semmi, hiszen a „megváltást” a filozófiának egy olyan világában keresi, amely megelőzi az elevenek napsütötte rosenzweigi felvilágát. A maga módján ugyanakkor letagadhatatlanul a megváltást keresi, az emberi létező nem annyira életre, mint inkább létre keltésének útját. Itt Létre kel mindaz, ami létezik, hogy aztán megint eltávolodjék a saját Lététől. S megint előlről. A várakozás csendjében a sötétség pátosza. Amiből az embert, konkrétan a német népet létezésének létre kell ébreszteni, azt nevezi Heidegger Machenschaft-nak, kizárólagos képességnek a számításához (rechnerische Begabung, ill. Rechenfähigkeit), üres racionalitásnak, gyöker- és talajtalanságnak, a metafizika újkori kibontakozásának stb. Amit ez a Machenschaft tervszerűen űz, az „a népek tökéletes elfajtalánítása (Entrassung), azáltal, hogy befogja őket a minden létezőt átfogó egyenépítésű és egyenvágású (gleichgebaute und gleichschnittige) berendezkedésbe. Az elfajtalánítással együtt halad a népek önelidegenedése – a történelem elvesztése –, vagyis a Lét (Seyn) irányába való döntésmezők (Entscheidungsbezirke) elvesztése.” (M. Heidegger: *Überlegungen XII*, 67. Idézi P. Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt, 2014, 32.) Az utolsó mondat alanya nemes egyszerűséggel: „a zsidók”.

A filozófus zsidóellenességét mindenestre téves volna – a szokásos módon – előítéletességgel magyarázni. Egyrészt sze-

mélyes életében alig-alig található nyomát effélének, másrészt szokatlan és meglehetősen kivételes dolog volna egy léttörténeti előítélet feltételezése. És mégis: a Fekete Füzetek filozófiai töprenkedései során Heidegger ugyan sokféleképpen hívja a metafizikai végromlás ügynökeit és a Második (vagy Másik) Kezdet ellenlábasaikat, amerikanizmusnak, Machenschaft-nak, angoloknak vagy bolsevizmusnak, de kulcshelyeken tömören „a zsidóknak” vagy a „világzsidóságnak”.

Ha a Heideggertől alkalmazott gondolati tárgyak és eszközök mind-mind a preszókratikus és platóni-arisztotelészi hagyományból valók volnának, sosem jött volna létre az a fajta filozofálás, amit – nem minden ironia nélkül – ontológiai apokalipszisnek, vagy ontológiai üdvtörténetnek hívhatunk. Ez a filozófia, bár többnyire jóval igényesebb és koncentráltabb az újkor számos történelem-elméleténél, elég pontosan követi a Nyugat egész – két évezredes – története során mélyen beépült mintázatát. Egészen tömören fogalmazva: a Bibliának és a bibliai fogalmaknak a fokozatos elidegenítését eredeti – zsidó – közegüktől, kisajátító alkalmazásukat egy gyakran radikálisan eltérő világértelmezésre, ami nagy valószínűséggel már önmagában magával hozza e fogalmak antijudaista orientálódását. Ily módon már az alapfogalmak is kétarcúak: görög fogalmak hordják magukhoz lakomára a fogságba ejtett héber fogalomedényeket. Nehéz nem Heidegger korai teológiai tanulmányaival hozni összefüggésbe a Lét igazságtörténetének (Wahrheit als Ereignis) azt a kettőséget, amit ő a Lét önmagát „elfedéseként” (Verbergen) vagy „felfedéseként” (Entbergen) ír le. Kinyilatkoztatás és rejtőzködés (ha jobban tetszik: az arc elrejtése) azonban eredeti pozíciójukban személyes, és mindenekelőtt személyközi történések. Hogy filozófiai fogalmaknak sosem látott mélységet kölcsönözhetnek, azt kivált annak köszönhetik, hogy e fogalomzsákmányok eredeti – de immár eltökélten elfelejtett – összefüggéseik maradékát uszályként vonszolják maguk mögött.

A filozófiatörténet nagy szövegeinek olyan olvasata, amely e szövegeket nem egyszerűen mélyenszántó véleményekként, hanem mint a Létnek az adott gondolkodón átszűrt szavait, vagy legalábbis találkozásuk eseményének szóhoz jutását olvassa, egyértelműen Biblia-értelmező századok görnyedését idézi a Könyv felett. Nem is szólva a Heidegger számára nyilván teljesen ismeretlen kabbaláról, amelynek szövegértelmező hagyománya explicite is a létezés történeteként olvassa a bibliai szöveget, mindamelllett anélkül, hogy attól egészen idegen összefüggésbe hurcolná át magával, majd megtagadná fogalmainak származását. Kifejezetten a zsidó exegézisre hajaz a Seyn helyesíráshoz való ragaszkodás is (akár tud ennek héber analógiáiról, akár – a szöveghez való viszonyulás hasonlóságából fakadóan – maga felel fel újra).

A Másik (vagy Második) Kezdet, ami e Léttörténeti kánonban a Seyn visszatérését jeleníti meg, félreérthetetlenül a parúszia fo-

galmát idézi fel. Hans Jonas, a protestáns teológusok szemére vetve, hogy filozófiájának teológiai hasznosítása során szem elől tévesztik Heidegger fogalmainak nyilvánvalóan gnosztikus karakterét, felhívja a figyelmet a létezők összességének és a Lét viszonyának markionita jellegére, ahol is a Lét mint az Agnostos Theos, a minden létezőtől idegen és felfoghatatlan megváltó tevékenykedik, s ahol a létezők létezése tulajdonképpen a Lét nem ismerése és tökéletes félreértése. Az újkori technika korlátozottságának, a gondolkodás helyébe lépő racionális számítás kizárólagosságának, a Seyn helyett a létezőkhöz való letapadtság kiteljesedő egyeduralmának a világszidóság nyakába varrása pontos párhuzamot mutat azzal a két évezredes antijudaista hagyománnyal, amely szerint a zsidók azért nem értik saját kinyilatkoztatott írásaikat, mert kizárólagos testi-anyagi beállítottságuknak megfelelően csak betű szerint képesek azokat felfogni, szellemi jelentésére vakok. Ahogy a zsidók olvassák a saját Bibliájukat, az – hogy Heideggert kövessük – *Machenschaft*, technika, üres racionalitás, lapos anyagi számítás.

#### 4.

Az elmondottak alapján ideje visszatérnünk a babiloni királyság magunk mögött hagyott udvarához, a még csak félig elköltött nagy lakomához. Miután minden résztvevő evett és főleg ivott a Szentély ezüst és arany táljaiból és serlegeiből, valamint dicsőhimnuszokat énekeltek „arany-, ezüst-, érc-, vas-, fa- és kőisteneiknek” (Dán 5,4), türelmetlenül várva azok újramejelenését, hiszen mind tudták, hogy „rajtunk már csak egy isten segíthet”, egy kéznek ujjai tűntek fel a király palotájának meszelt falán, amint egy rövid szöveget írt rá, épp a gyertyatartóval szemközt.

Bár mint láthattuk, a király maga is jártas volt régi és újabb szövegek elmélyült értelmezésében, ezúttal még a betűk kioldása is túlságos kihívást jelentett. Babiloni bölcsek egész armádiáját hívatta elő, jövendőelőktől a bábéli egyetem filológusaiig és filozófusaiig. Nem tudjuk persze, mennyi időt is vett igénybe sokszoros nekifutásuk a falon pislákoló „iratnak”, meg hát sokan is voltak, többször is próbálkozhattak. Egyes híradások szerint több nemzedéknyi tudóst is lekötött a királyi feladat.

Mint tudjuk, a szöveg ennyiből állt: *mené, tekél, ufárszin*. Megszámálva (ti. uralmad ideje, ami végéhez ért). Megmérve (ti. lényed és gondolkodásod súlya, ami kevésnek bizonyult). Peresz (ti. eloszlik a királyságod, és másoké lesz).

A falra írott szöveg megfejtéséhez szükség lett volna egy igen merész hipotézisre, valami olyanra, amelyen egyedül a nagy tudósokat szokta segíteni ismeretlen nyelvű dokumentumok kibogozásakor. Az efféle mindent bevilágító hipotézis rendszerint valamilyen feltételezett összefüggésen belül keresi a megfejtendő szöveg helyét, és magából ebből az elhelyezésből világlik az-



tán elő az írás tartalma. A bábéli egyetem szakértőinek elhúzódó helyben járását végül Dániel fellépése szakította félbe. A megfejtést közel hozó hipotézis voltaképp nagyon egyszerű volt. Dániel feltette, hogy a templomi edények lakomai alkalmazása, valamint a falon megjelenő írás közt fennáll valamilyen összefüggés. A következő lépésben feltételezte, hogy az edények eredeti, származási helye, valamint a falon megjelenő szöveg szerzője közt is fennállhat egyfajta összefüggés. A többi már szinte gyerekjáték volt.

## Tizenkét lépés előre

(„*Én iszom, Mi józanodunk*”)

Jóllehet a szenvedélybetegségekben valamiféle univerzálisan emberi működik, az egyik kelet-közép-európai sajátossága a férfiak által szinte egyedülként ismert megküzdési mechanizmusban, a mértéktelen alkoholfogyasztásban érhető tetten. A statisztikákból kiviláglik, hogy az egy főre eső alkoholfogyasztás Magyarországon az 1950-es évektől kezdődően folyamatosan nőtt egészen a nyolcvanas évek közepéig, s kiugróan magas öngyilkossági arányszámmal párosult. A hivatalos politika számára mégis csupán a nyolcvanas években jelent meg megoldandó társadalmi problémaként, s a mindössze egy évtizedig tartó érdeklődés a kilencvenes években teljesen lelohadt.<sup>1</sup> Ugyanakkor már a rendszerváltást megelőzően a szigetszerűen működő „kis szemléleti társaságokban” jelentős ismeretanyag halmozódott fel az addiktológia területén.<sup>2</sup> A rendszerváltás környékén e szakmai és civil „csomópontokból” kiinduló aktivitások elősegítették a hazánkban újszerűnek számító megoldások elterjedését. 1988. június 17-én Budapesten alakult meg Magyarországon az első Alcoholics Anonymous (AA, Névtelen Alkoholisták) csoport, amelyet a Pécsen 1989 tavaszán létrejövő csoport követett. Jelen írásban az alkoholizmussal kapcsolatos néhány elgondolást, valamint az Alcoholics Anonymous

---

Az AA mindkét alapítója – Bill Wilson és Bob Smith – kedvelte a szlogeneket. Az alcímben idézett szlogent ma is gyakran hallani a gyűléseken.

- 1 Elekes Zs.: Az alkohol és drogprobléma változó megjelenése a politikai és a közgondolkodásban, in Bagdy, E., Demetrovics, Zs., Pilling, J. (szerk.): *Polihistória – Buda Béla 70. Születésnapjára*, Akadémia, Budapest, 2009, 315–334.
- 2 Bíró J.: Útmodell. Beszélgetések Buda Bélával 2010 őszén, I. rész, *Addictologia Hungarica*, 2011/1. 32–55.

történetének egy pár kiemelkedő mozzanatát szeretnénk bemutatni.

Michel Foucault<sup>3</sup> a medicina gondolkodásmódjának radikális megváltozását a 18. század végére teszi. Az egyénnel foglalkozó orvostudomány szisztematikus módon látott hozzá a testben zajló belső történések megfigyeléséhez és dokumentálásához. A páciens „esetté” változott, s ez a fajta „oknyomozó” gondolkodásmód rövid időn belül megjelent a krónikus részszegség problémájával kapcsolatosan is. Az iszákosság okát kezdték el tehát kutatni, az ok-okozati összefüggések láncolatát vizsgálva. Benjamin Rush<sup>4</sup> amerikai orvos 1784-ben elsőként definiálta akaratbetegségként a krónikus részszegséget, s hasonló megállapításra jutott a skót Thomas Trotter<sup>5</sup> is, aki elképzeléseit 1804-ben tette közzé. Rush a megrögzött ivás betegségéből való gyógyulást kizárólag absztinencia révén vélte lehetségesnek. Mivel a meglehetősen differenciálatlan elmebetegségek okát akkoriban morális eltévelyedésnek tartották, úgy vélték, hogy a szabadulás lehetséges módja az erkölcsi és lelki megújulás.

Az ipari forradalmat megelőzően az európai típusú társadalmakban az alkoholt nem tekintették eredendően rossznak, s általában alkoholelленesség sem létezett. Az alkohol „szerepreper-toárja” színes volt, szimbólum-, hit- és értékközvetítő szerepet töltött be, szervezte a közösségi életet, az egyén és a kollektív szintek közötti jelentéseket közvetítette, továbbá érlelmi- és szomjoltó-, sőt gyógyító- és fájdalomcsillapító szerként is funkcionált. A tőkés termelési viszonyok megszilárdulásával párhuzamosan az alkohol és társadalom közötti „illeszkedés” megbicsaklott. A munkaerővel szemben támasztott követelmények megváltoztak, a pontosságon, megbízhatóságon, fegyelmezettségen túl az italtól való tartózkodás is elvárásként merült fel. A közösségi köteleibe ágyazott ember helyébe a természetes kis csoportjaiból kiszakadó, a pszichológiai erők által „belülről szabályozott”, a kontrollt internalizáló ember ideálja lépett. Az egyéni képességekre alapozó, a teljesítményt mindenek fölé helyező szociokulturális kontextusban a viselkedés szabályozásának képtelensége, a kontroll elvesztése végső soron a siker meghiúsulását, az egyén katasztrófális csődjét jelenti, állapítja meg Room.<sup>6</sup> A kontroll ugyanakkor élete felett csak az veszítheti el, aki azt egyszer már magáénak tudhatta, teszi hozzá Kelemen.<sup>7</sup> A modern kort

3 Foucault, M.: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*, Gondolat, Budapest, 1990.

4 Rush, B. (1784): „An Inquiry into Effects of Ardent Spirits upon the Human Body and Mind” (idézi: Kelemen G.: *Az addikciók széles spektruma*, OAI, Budapest, 1994, 143.)

5 Trotter, T. (1804): „Essay, Medical, Philosophical and Chemical on Drunknesses” (idézi: Kelemen, i. m. 143.)

6 Room, R.: Dependence and Society. *British Journal of Addiction*, 1985. 80, 133–139.

7 Kelemen G.: Az alkoholprobléma keletkezéstörténetének rövid vázlatja. *Pszichológia*, 1989/9. 295–326.

jellemző „kontrollfétis”<sup>8</sup> a társadalmi méreteket öltő individualizálódás és a racionális önszabályozás kultuszának szélsőséges megnyilvánulásaként is felfogható. A túlhajszolt kontroll és a kontrollvesztéstől való félelem a mai kor egyik típusos betegségének, az addikció változatos formáinak (is) jellegzetes ismérve.

Reybrouck szerint „[m]inden jó író a múlt elemeiből építi fel történeteit, ahogy a természetnek is korhadt fára van szüksége az élethez. A tökéletes eredetiség mítosza nemcsak téves, ostoba is.”<sup>9</sup> Az Alcoholics Anonymous<sup>10</sup> (AA) 1935-ös megalakulása sem minden előzmény nélküli, létrejött több szerencsés mozzanattal, s a körülmények kedvező összjátékának köszönhető.

Charles B. Towns életét az addikció különféle formái kezelésének szentelte, habár sem belgyógyász, sem pszichiáter képzettséggel nem rendelkezett. Néhány évvel az első világháborút megelőzően Manhattanben alapította meg kórházát drogfüggők és krónikus iszákosok számára. 1915-ben egy könyvet is megjelentetett a laikus olvasókat célozva meg, amelyben körvonalazza a különféle addikciók természetére és kezelésükre vonatkozó elképzeléseit. A könyv egyik fejezetét az alkoholizmus problémájának szenteli.

Nem sokkal az első világháborút követően egy Dr. William Silkworth nevű orvos is csatlakozott a Towns Kórház stábjához. Silkworth nyitottnak bizonyult Towns problémás ivással kapcsolatos elképzeléseire, ám Silkworth „vitt egy csavart” az iszákosság modelljébe. Alkoholisták százainak kezelése során arra a következtetésre jutott, hogy többségük valószínűleg allergiás az alkoholra.

A korábban tőzsdeügynökként tevékenykedő, ám ivását kontrollálni képtelen William Wilson 1934-ben került Silkworth kezelése alá. Wilson a Towns Kórház-beli kúra hatására felépülni látszott az alkohol utáni sóvárgásából. Azzal a meggyőződéssel hagyta el a kórházat, hogy allergiás az alkoholra, s emiatt soha többé nem lesz képes a mértékletes alkoholfogyasztásra. Az allergia kórmeghatározás igazi megkönnyebbülést hozott Wilson számára: megszabadította őt a büntudattól és az önutálatól, segítette őt megszabadulni az elmezavar és erkölcstelenség stigmiájától.

Mielőtt Wilson befeküdt a Towns klinikára, kapcsolatba került egy sorstársával, aki az Oxford Csoport mozgalom elveit követve felülkerekedett komoly ivási problémáin. Wilsonra inspirálóan hatott ez a találkozás, az Oxford Csoport ideológiájának összes aspektusát ugyan nem, de bizonyos elemeit követhetőnek

8 Deetz használja ezt a fogalmat a feudális berendezkedésű vállalatok leírásában. (Griffin, E. [2001]: Bevezetés a kommunikáció elméletbe, idézi: Erdős, M.: *A nyelvben élő kapcsolat*, Tipotex, Budapest, 2006, 111.)

9 Reybrouck, V. D.: *A járvány. Írók, természetek, Dél-Afrika*, Gondolat, Budapest, 2010.

10 Az Alcoholics Anonymous (Névtelen Alkoholisták) csoportjai 1988. június 17-e óta működnek Magyarországon is.

tartotta: így a morális leltárkészítést, gyengeségeink és hibáink beismerését, jóvátételt azok felé, akiknek ártottunk, segítségnyújtást a még bajban lévőknek és az Istenbe helyezett bizalom szükségességét. Wilson Silkworth allergia-teóriáját és az Oxford Csoport mozgalom tanításait szintetizálva arra a következtetésre jutott, hogy amennyiben egy alkoholista meg akarja tartani a józanságát, úgy alapvető fontosságú számára, hogy aktívan részt vegyen a hasonló problémától szenvedők segítésében.

1935-ben az Anyák napját megelőző délutánon Wilsont ital utáni sóvárgása gyötörte. Azt gondolta, hogy egy alkoholista sorstársával való beszélgetés segíthet a józanságát megőrizni. Egy pap közvetítésével jutott el az iszákos és narkomán sebészorvos Bobhoz az ohioi Akronba. Bill Wilson a Silkworth-teóriát hívva segítségül elmagyarázta barátjának, hogy mindketten allergiások az alkoholra, és aligha lehetséges, hogy valaha is mértékkel ihassanak. A teljes absztinencia azonban megoldást jelenthet számukra. A beszélgetés mindkettőjüknek megnyugvást hozott. Bob egy utolsó lerészegedéssel intett búcsút a pohárnak. Az AA (Alcoholics Anonymous) történetének kezdetét 1935. június 10-től írják. Billnek és Bobnak őszt tájékára sikerült egy kis csoportot formálniuk olyan volt iszákosokból, akik követték az Oxford Csoporttól kölcsönzött alapelveket. Mindannyian osztották azt a nézetet, miszerint az alkohol-allergia áldozatai, magukat alkoholistának, állapotukat pedig alkoholizmusnak nevezték. Habár Silkworth allergia-teóriáját sem akkor, sem később nem sikerült kísérleti úton alátámasztani, az elképzelés, miszerint az alkoholista alkohol okozta allergiától szenved, beépült az AA hagyományába.

A közösségi tartalékok és szolidaritás forrásaként tekinthetünk az anonim alkoholisták 1935 után világszerte elterjedt közösségeire. Az AA filozófiájának és módszerének új eleme volt, hogy a segítő és segített fél között egyenlőséget teremtett, és újdonsága volt az is, hogy a segítő kapcsolat alapjának a „közös emberi fogyatékoságot” tette.<sup>11</sup> A spirituális gyakorlatot folytató AA a személy diszfunkcionális viselkedésének megváltoztatásával kínál megoldást a függőségre, manifeszt funkciója a talpra állás, latens funkciója pedig az önreflektivitás növelése és az önmagunkkal való törődésre tanítás. Az AA a probléma gyökerét a személyben, nem az alkoholban keresi, s a szociológiai megközelítéssel szemben nem magyarázza azt semmilyen külső okkal sem, hanem hibás öngyógyítási kísérletként tekint rá. Az AA bázisán kibontakozó józan kultúra „alapegysége” a felépült szenvedélybeteg, aki az addikciók kezelésének megkerülhetetlen elemévé vált. A felépülés nemcsak attól függ, hogy mit tanul a felépülésben lévő, hanem attól is, hogy kitől és hol tanulja azt. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy „a felépülő szenvedélybeteg maga az üzenet”. Az AA egyik alapvetése a kölcsönösség, a sors-

11 Kelemen G.: *Az addikciók széles spektruma*, OAI, Budapest, 1994, 164.

társi hálózatban való együttműködés, amely tevékeny részvételre alapozza a józan életmód kialakítását és annak hosszú távú megtartását. A „megsebzett gyógyító” kifejezésben sűrűsödik össze az önmagával törődő és a másokról felelősen gondoskodó felépülő koncepciója. „Úgy tarthatod meg, ha továbbadod”, mondja a szállóigévé vált útmutatás.

Az AA fent említett laikus gyakorlatát klinikai tapasztalok is alátámasztják. Stephen Post, a New York-i Stony Brooks Egyetem professzora idéz fel egy gyermekkori történetet. Amikor kisfiúként magában búslakodott, édesanyja így szólt hozzá: „Stephen, látom, duzzogsz. Menj, és segíts valakinek!” Ezt a jelenséget később empirikus módon is megvizsgálták, s azt találták, hogy a pillanatnyi jól-lét érzetének növekedéséhez a másoknak való segítség jelentékeny mértékben járul hozzá.<sup>12</sup> Hasonló megállapításra jutott Böszörményi-Nagy Iván klinikai gyakorlata során, miszerint az adás megnehezítése vagy gátlása a személyközi kapcsolatokban egyenesen a személyiség torzulásához vezet. Annak a lehetőségnek az elmulasztása, hogy a gyermek a saját korának megfelelően megtanuljon adni, fejlődésének komoly gátló tényezőjévé válhat.<sup>13</sup> Egyes szerzők ezt a fajta hiányállapotot a dantei pokol legmélyebb bugyrában sínylődő, egocentrikus valóságukba dermedt viszálykeltők és júdások karakteréhez kapcsolják.<sup>14</sup> Böszörményi-Nagy Iván nevéhez fűződik a destruktív jogosultság koncepciója is, amely a szerfüggők esetében magyarázhatja a szerhasználatban megnyilvánuló biztonságkeresésüket. Az alkohol hatása viszonylag nagy bizonyossággal kiszámítható és kontrollálható, amely révén a függő képes hangulatát befolyásolni. A destruktív jogosultság a gyermekkori gondoskodás vélt vagy valós hiányosságaiból eredeztethető. Ám akár vélt, akár valós az érzés, miszerint a személy a gyerekkorában neki járó figyelem- és törődés-adagot nem kapta meg, a következmények nagyon is valódiak. Felnőttként emiatt feljogosítva érzi magát arra, hogy továbbra se adjon, sőt kárpótlásul további kompenzációt várjon gyermekkori sérüléseiért a környezetében lévő olyan személyektől is, akik akkor jelen sem voltak az életében. Az adás blokkolásának felszabadítása, a függőségi problémák esetében, az egyik legfontosabb gyógyító faktor. A múlt feltárása egy későbbi következő feladat, amelyet a szermentességnek ajánlatos megelőznie.<sup>15</sup> A felépülés során a múlt átértékelése is megtörténik, s a felülőben lévők sokkal inkább önnön felelősségüket

12 Idézi Martin Seligman *Flourish – élj boldogan! (A boldogság és a jól-lét radikálisan új értelmezése)* című könyvében.

13 Böszörményi-Nagy Iván kontextuális családterápiájának sarokköve a kapcsolati etika kategóriája: társas lények vagyunk, s egzisztenciálisan egymásra vagyunk utalva.

14 Zimbardo, P.: *A Lucifer-hatás. Hogyan és miért válnak jó emberek gonosszá?* Ab Ovo, Budapest, 2012.

15 Kelemen G.: Adalékok az addikció keletkezéstörténetéhez, *Addiktológia*, 2008/7. 238–250.

hangsúlyozzák talpra állásukban, semmint továbbra is a gyermekkori traumákat okolnák saját ivásukért. Ráadásul, Vaillant kutatásainak értelmében a gyermekkori negatív hatások nem mutatnak összefüggést az alkoholistává válással, s nem találtak továbbá „alkoholista személyiség jegyeket” sem.<sup>16</sup> Összehasonlítva alkoholisták és nem alkoholisták csoportjait arra jutottak, hogy az alkoholistáknál felmenőik körében is nagyobb gyakorisággal fordulnak elő az alkoholista hozzátartozók.

Az eszkzalálódó szerhasználat miatt érzelmi és spirituális krízisbe jutott alkoholfüggők helyzete azért tűnik kilátástalannak, mert a lelki fájdalmat csillapító szer használata létfontosságúvá válik számukra, ugyanakkor az alkoholizáló életmód folytatása tovább nem lehetséges. A kontrollált alkoholhasználatra képtelen alkoholfüggő gyengeségének tekintené annak beismerését, hogy egyedül képtelen felhagyni az ivással. A szégyen, amit a viselkedése és a kontroll hiánya okoz, az ivás folytatására készíti. A töredezett szelf helyreállítása a modern társadalom által kínált eszközökkel, mint a kontroll, hatalom és birtoklás, látszik lehetségesnek. A 20. század kiemelkedő teoretikusai közül Gregory Bateson<sup>17</sup> a hatalom és alkoholizmus kapcsolatát vetette vizsgálat alá, s az alkoholizmussal kapcsolatban nézeteit 1971-ben összegezte az „én” kibernetikájáról írt tanulmányában. Kiindulópontja megegyezik az Alcoholics Anonymous alkoholistákra vonatkozó megállapításával, amely az alkoholista alapproblémájának az önhittséget, az önpusztító gőgjét tekinti. Ezt a fajta gőgöt Bateson nem csupán az alkoholista személy, hanem a nyugati kultúra sajátosságának is tartja. E kultúrkörben azt is elsajátítjuk, hogy biztonság legfőképpen a racionális kontrollon alapuló hatalomból nyerhető. Az alkoholista is kontrollt szeretne gyakorolni a szer felett, így a hatalom elvesztése tehetetlenséget és szégyent kelt benne. Mivel a hatalom elvesztését elviselni nincs elegendő ereje, ezért tagadni kényszerül vereségét. Am egyedül a szer fogyasztása – amivel befolyásolni képes közérzetét – tud biztonságot nyújtani számára. S minél jobban elveszíti igazi erejét, annál jobban ragaszkodik a szerhez kötődő hamis hatalomhoz. E hamis hatalom feladásának programjaként fogható fel az AA tizenkét lépéses<sup>18</sup> programja: „Beismertük, hogy tehetetlenek vagyunk az alkohollal szemben, hogy életünk irányíthatatlanná vált.”<sup>19</sup> Ezzel a beismeréssel, s annak a ténynek az elfogadásával, hogy léteznek a világban az embernél magasabb rendszerszinten álló erők, az ivásból felépülni vágyó megtette a kezdeti lépéseket a fejlődését megbénító kontroll feladására.

16 Vaillant, G. E.: *The Natural History of Alcoholism*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

17 Bateson, G.: *The Cybernetics of „Self”: A Theory of Alcoholism*. *Psychiatry*, 1971/34. 1–18.

18 Az Alcoholics Anonymous felépülési programja „tizenkét lépésre”, s az azt kiegészítő „tizenkét hagyományra” épül.

19 Így hangzik az AA 12 lépéses programjának első lépése.

Bateson nevéhez fűződik a szimmetrikus, vetélkedő ivási stílus felismerése, amely a nyugati kultúrkör sajátja. A problémát nem magában a vetélkedésben látja, hanem a különböző rendszerszintű elemek versengésében (ember kontra alkoholizmus természetete). Elgondolása szerint az alkoholista egy felette álló hatalommal, az alkoholizmus természetével száll harcba, saját véges akarateréjét szegezve azzal szembe. Minden erejét latba vetve sem képes azonban a minőségileg más, magasabb rendszerszintű erő legyőzésére. Mivel mindenáron győzni akar, a kontroll és hatalom elvesztését képtelen beismerni. Az „ugyanabból még több” típusú kísérletek tovább növelik bizonytalanságát és fokozzák kontroll iránti vágyát. Bateson párhuzamot von a fogyasztói életstílusra jellemző addiktív viszonyulás – az „elég” fogalmának ignorálása –, s az addikciókban szenvedők ún. elsőrendű változásai között. Az elsőrendű változások a rendszer lényeges tulajdonságait változatlanul hagyják, míg a másodrendű változások a megrögzött gondolkodási sémákból kilépve a rendszer fejlődését eredményezik.<sup>20</sup> Bateson szerint az Alcoholics Anonymous eredményességének oka abban keresendő, hogy az alkoholistát megszabadítja az ivása feletti kontroll megszerzésének irrealisztikus terhetől. Az AA számos terápiás paradoxonjainak egyike, hogy józan tagjai azt javasolják a kételkedő új jövevénynek, hogy próbálja ki hatalmát az ital felett. Lehetőség, hogy ellenáll a javaslatnak és nem iszik, ez eredmény. Az is megtörténhet, hogy elmegy és inni kezd, ám ezzel igazolja az AA tanítását az ember felett álló magasabb rendszerszintű erővel kapcsolatosan. Eljuthat azonban arra a felismerésre is, hogy a világ észlelése saját magától is függ. Az AA a bűnösség átdefinálása mellett a felelősség és önbecsülés helyreállításában is hathatós segítséget nyújt. A gyengeséget, múltbéli bűnöket, morális leromlást nem bűnnek, hanem a tudás hiányának tekinti. Az alkoholista hibáztatása helyett a helyzetet átdefiniálva úgy tekint arra, mint a tudás megszerzése révén kijavítható állapotra. Mintegy „mellékesen” a felépülő azt is megtanulja, hogy a hibák egy jól működő kapcsolatban kijavíthatóak.

Bateson az autonómia és dependencia kapcsolatának vizsgálata során írta le a schismogenesis jelenségét. A diádikus kapcsolatban jelenlévő schismogenesis, s így a kapcsolat összeomlásának veszélye csökkenthető a komplementer és szimmetrikus viszonyulás optimális keveredése által. A komplementer viszonyban az egyik fél folyamatos alárendelt helyzete tűrhetlenné válik, míg a szimmetrikus viszony esetében a felek közti vég nélküli versengés vezet a kapcsolat kimerüléséhez. Bateson schismogenesis koncepcióját társadalmi jelenségek, például az alkoholizmus értelmezésére is kiterjesztette. Az Alcoholics Anonymous tagok közötti viszony alapvetően egalitárius, s a ta-

20 Watzlawick, P. és mtsai: *Változás. A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*, Gondolat, Budapest, 1990.



goknak alapvető feladatuk az is, hogy a hierarchia elbontásán dolgozzanak. Az AA-hoz tartozó tag nem az új tag legyőzésére törekszik, hanem „közös élmények kidolgozásán fáradozik, amire neki igen nagy szüksége van”.<sup>21</sup> Teszi ezt oly módon, hogy közben tag- és sorstársa autonómiájának és felelősségének növelésére is törekszik. A sorstársak egyrészt együtt fejlődnek, másrészt a fejlődés más-más szakaszában tartanak. Úgy is fel-foghatjuk, hogy az alapvetően egyenlőségen alapuló kontextusban váltakoznak a komplementer és szimmetrikus interakciók uralta fázisok.<sup>22</sup> A szimmetria és komplementaritás váltakozása jellemezte egyébiránt az „elég jó” kommunikációt a házastársak közötti viszonyban Watzlawick és munkatársai vizsgálatában is.<sup>23</sup> A tiszta szimmetrikus kapcsolat kiterjedő konfliktusokhoz vezetett, míg a kizárólagos komplementaritás a fejlődést gátolta.

Habár az AA a kontrollvesztő alkoholizmust betegségnek nevezi, gyógyításához nem medicinális eszközökhöz folyamodik. Az alkoholizmusnak azt a betegségfogalmát, amit másképpen jellenei koncepcióként is ismerünk, E. M. Jellinek többszöri módosítás után öntötte végleges formába. Jellinek egyik feladata az volt, hogy az alkoholizmus kezeléséről az AA által kialakított egyoldalú képet módosítsa, s megteremtse a tudományos alkoholológia alapjait.<sup>24</sup> A Jellinek által „pszichiatrizált” alkoholizmus-koncepció megfelelt mind az orvostudomány, mind a társadalom elvárásainak, ám kevésbé felelt meg maguknak az alkoholistáknak (megléhet, az alkoholizmus esetében a medikalizáció kifejezett előnyökkel is járt, így a stigmatizáció csökkentése, betegségserp). Mindazonáltal az alkoholistáknak jó okuk van arra, hogy betegségüket mindenki, beleértve önmaguk és orvosuk előtt is tagadják. Az alkoholizmus tehát egyszerre medikalizált betegség, s olyan betegség is, amelynek kezelésében a sorstársaknak is kiemelkedő szerep jut. A sorstársi közösség az egyetlen olyan hely, ahol éppen azért fogadják el őket, mert alkoholisták. Az alkoholizmus csupán testi betegségként való kezelése nem elegendő, sőt kockázatos mind az egyén, mind a társadalom számára. Sok esetben alakulnak ki súlyos, kevésbé súlyos testi megvonási tünetek, amelyek jól kezelhetők orvosi rendelvényre felírt gyógyszerekkel. A megvonási tünetektől szenvedő és orvoshoz forduló betegek többségében fel sem merül, hogy abbahagyja az ivást, éppen ellenkezőleg, ott szeretné folytatni azt, ahol abbahagyta.<sup>25</sup>

21 Kelemen G.: *Az addikciók széles spektruma*, OAI, Budapest, 1994, 164.

22 Erdős M.: *A nyelvben élő kapcsolat*, Tipotex, Budapest, 2006, 228-229.

23 Watzlawick, P. és mtsai: *Pragmatics of Human Communication*, Faber and Faber, London, 1968.

24 Kelemen G. – Márk M.: E. M. Jellinek, a „szabadon lebegő” alkoholológus. *Psychiatria Hungarica*, 2012/27, 5. 304–319.

25 Kelemen G.: A remisszió kultúrája – Az alkoholpolitika tartaléka, *Lege Artis Medicinae*, 2009/19. 704–708.

Vaillant szerint a tudomány mellett a spiritualitás a kultúra másik nélkülözhetetlen forrása. A spirituális önéngítés prototípusát, s egyben legmegérleltebb formáját pedig az AA nyújtja. Ernest Kurtz véleménye szerint az „igazi AA” jellemzői a következőkben foglalhatóak össze: az erőtlenséget elbeszélni képes spirituális nyelvezete, a humor és a paradoxonok értékelése, a tapasztalatok, erősségek és remények megosztásának képessége, a tizenkét hagyomány tisztelete, az odatartozás és otthonosság érzése a felépülés közös céljában osztozva.<sup>26</sup> Az Alcoholics Anonymous „titka” Kurtz szerint, vagyis ami az AA-t működteti, az a fajta erős azonosulás és közösségtudat, ahogyan Marty Mann, az AA-ban talpra állt első nő fordult sorstársához: „Grennie, már nem vagyunk többé egyedül!” James Pennebaker kutatásai szerint az egészség szempontjából fontos az érzelmi élmények mások előtti szavakba öntése.<sup>27</sup> Ez a fajta nyilvános önreflexió akkor éri el hatását, ha sok pozitív érzelmi töltetű kifejezést alkalmaz, de nem zárja ki teljesen a negatív érzelmeket sem. A hatvanas-hetvenes évektől a medicinális addiktológia mellett a nyugati világban az AA bázisán kibontakozó józan kultúra, és a felépült szenvedélybeteg modellje az addikciók kezelésének megkerülhetetlen elemévé vált. A józan kultúra egy olyan, erőteljesen szolidáris és egészségtanulást is magában foglaló kultúra, amelynek sajátos paradox nézőpontja szerint a betegség az egészség része.<sup>28</sup> A felépülést szolgáló újratanulási folyamat pedig túlmutat a betegségen, s az egész személyiségre és kapcsolatrendszerre irányul.<sup>29</sup>

\*

A szerzők 1991 és 2012 között részt vettek az első magyarországi civil kezdeményezésű, drogfüggők kezelésére létrehozott terápiás közösség kialakításában és fejlesztésében. Az állami egészségügyi rendszer strukturális hiányosságaira válaszul életre hívott intézmény arculatát – részben – az Anonim Alkoholisták mozgalmán nevelkedett munkatársak határozták meg. A kezdeti években az intézet önkéntesekkel működött, így a munkatársak külső korlátoktól mentesen építhették a megtervezett terápiás és szellemi kultúrát. Az intézmény az addiktológiai terápiás közösségek módszertanát követő, drogmentes környezetben működő „tanuló közösségként” határozta meg magát, ahol szenvedély-

26 White, W. L.: *Ernest Kurtz: The Historian as Storyteller and Healer*, Chesnut Health Systems Punta Gorda, Florida, USA. Online publikáció: 2014. október 6.

27 Pennebaker, J. W.: *Rejtett érzelmeink, valódi önmagunk*, Háttér, Budapest, 2005.

28 Kelemen G.: Egészségtanulás és rehabilitáció. *Lege Artis Medicinae*, 2007/17. 250–253.

29 Kelemen G. – Erdos, M.: Processes of recovery: health learning as identity learning. Health learning in Twelve Steps communities, in Erdos, M., Kelemen, G., Csurke J., Borst, J. (szerk.): *Reflective Recovery*, Oriold, Budapest, 2011, 23–39.

beteg (drog- és alkoholfüggők) élnek együtt életstílus-változást, társadalmi reintegrációt elősegítő szerveződés és keretek között. A pszichoszociális rehabilitációban kiemelt szerepe van az ön- és kölcsönös segítségnek, a felépülőben lévő sorstársak józan szerepmintájának, elkötelezettségben és felelősségben megnyilvánuló morális standardjának. Zerka Morenóval<sup>30</sup> egyetértve magunk is úgy véljük, hogy a fejlődés a függőségtől a függetlenség szakaszain át halad a függetlenségről a kölcsönös függőség kedvéért bizonyos fokig lemondó transzperszonális fejlődési fok irányában.

A terápiás közösség modelljének meghatározó elemei a közösség és annak társas kapcsolatai. A terápiás közösség antropológiai szempontból egy „energikus falura” hasonlít, s mint egy „törzsszerűen” felépített rendje rituális elemekkel tűzdelt (pl. napindító és napzáró csoportok, közös étkezések, egyéves józansági évforduló, programzáró ünnepség).<sup>31</sup> Jelentőségük egy „beavatás-hiányos” társadalomban kitüntetett: a felépülés egyes szakaszait jelölik ki. A komlói terápiás paletta egyik különlegessége a magyar-francia Georges Baal<sup>32</sup> vendégterapeuta által vezetett színházterápia volt. Módszere a klasszikus és modern színház- és táncterápiás hagyományokból, a japán színházból, az ázsiai meditációs technikákból és pszichoterápiás iskolákból merített. A szövegeket, a szereplőket és a jeleneteket a kliensek alakították sajátjukká, a darab ismétlődő „újra-szerzése” során a saját jelentések a közösségekhez kapcsolódtak, s felerősítették a *communitas* élményét.<sup>33</sup>

A test szerepe és problematikája is kitüntetett figyelmet kapott a felépülés során. A szerkapcsolattal elakadt lelki érlelődésnek és szelf-folyamatok testi megélésének terepet adó a mozgás- és színházterápia a testet (is) rehabilitálta.<sup>34</sup> A komlói színházterápia tapasztalata, hogy a nonverbális módszerek alkalmazása „közelebb enged” az addikció valós természetéhez, vagy legalábbis jól kiegészítik és ellensúlyozzák a hagyományos verbális terápiákat (pl. csoportterápiát, tizenkét lépéses csoportokat). A szenvedélybeteg viszonya saját testéhez rendkívül ellentmondásos: állandóan tart attól, hogy „másnak” látják, gyakran él át erős önmegsemmisítő késztetést. Az aktív szerhasználat éveiben

30 „...a függőség ellentette az egészséges kölcsönös függés” – vallja Zerka Moreno (*„Pszichodráma – az élet duplája”. Beszélgetések Zerka Morenóval*, Animula, Budapest, 2000, 114.).

31 De Leon, G.: *The Therapeutic Community*, Springer Publishing Company, New York, 2000.

32 Baal, G.: Színházterápia drogokkal. Az anyagostól a kőszínházig. *Addiktológia*, 2002/1. 115–124.

33 B. Erdős M. – Kelemen G.: Színházterápia drogfüggőkkel. A kapcsolati világ újjáteremtése, in Demetrovics Zsolt (szerk.): *Az addiktológia alapjai III*. Eötvös Kiadó, Budapest, 2009, 403–413.

34 Mihaldinecz Cs. – Krajcsovics B. – B. Erdős M.: A test feltámadása. A test, mint jel a színházterápia kontextusában. *Addictologia Hungarica*, 2010/1. 16–33.

megtapasztalt sebezhetőség a színházterápia során a kölcsönös sebezhetőség felismerésévé alakul át.

A következőkben egy gyakorlati példán keresztül mutatjuk be e sajátos módszer jellegzetességeit. A csoportot George Baal vezette, a tréning során Lautréamont *Maldoror énekei* című írását dolgozták fel.

*G., egy szép fiatal lány – heroinfüggő – a következő szöveget mondja el fojtott hangon: „Elaludtam a tengerparti sziklafalon. Azt álmodtam, hogy belebújtam egy sertés testébe. Bizonyára jutalmul kaptam ezt az álmot, hiszen vágyaim netovábbja teljesült. Nem tartozom az emberi fajhoz! Az átváltozás az én szememben mindig kitüntető és kegyes jele volt a régóta várt tökéletes boldogságnak... A föld állatai nem merészkedtek a közelembé és én ott álltam egyedül, nagyságom tündöklő fényében. Átúszván egy folyót, lábam megbénult és akkor felébredtem és éreztem, hogy visszaváltozom emberré. Olyan nagy fájdalom volt nekem, hogy újra föl kell öltenem eredeti alakom, hogy még most is éjszakákat sirok át miatta...”*

Előadása után a csoport többi tagja is csatlakozik a jelenethez: egyikük húzza a lányt, egy másik azt imitálja, hogy üti, a harmadik dajkálja, mint egy csecsemőt. Ekkor Baal megkéri G.-t, hogy magyarázza meg a szövegválasztást, és ő így válaszol: *„A disznólét az anyagos múltam. Félek és borzongok a disznótól. Koszos és félelmetes állat... és mégis, ahogy hentereg a sárban, ahogy dagonyázik... valahogy vonzó.”*

Baal nem értékeli az elmondottakat, hanem megkéri a lányt, hogy játssza el a kiválasztott részt. A csoport tagjai zenével kísérik a táncot. G. tánca időnként áramló és légies, máskor darabos, nehézkes. Ahogyan a zene egyre felfokozottabbá válik, a kezdeti harmonikus tánc haláltáncra vált. G. végül kimerülten leül a többiek közé, akik őt körülveszik. G. jelenetében eljátszotta függőségének történetét, ami egyben a csoport közös története is arról, hogyan jutottak a kezdeti öröm- és szabadságélménytől a függőség kimerítő állapotáig.<sup>35</sup>

Egy, a színházterápiánál profánabb mozgásforma is jelentős szerepet kapott a közösség életében, nevezetesen a heti rendszerességgel gyakorolt futball. Úgy véljük, hogy a futball a maga aggregatív természeténél fogva sajátos terápiás lehetőségeket kínált, úgy, mint a közösségi érzés és csoportidentitás fejlesztése, a kapcsolati fejlődés, a bizalom erősítése és az együttműködés fejlesztése. A szabályok világosak és mindenki által követendőek, a játékosok pedig gyakorolhatták a fair play „üzemmódot”. Olyan futballt igyekeztünk játszani, amelynek elsődleges célja nem a másik csapat legyőzése, hanem az erőfeszítés, koncentráció, kitartás gyakorlása, s egyúttal saját játékunk, képességeink kibon-

35 Kelemen G. – B. Erdős M. – Mihaldinecz Cs. – Szakonyi G.: Színház, zene, rítus. A felépülés egyensúly- és harmóniateremtő eszközei. (*A Craving for Sobriety* című könyv *Theater, Music and Ritual* as *Reconciling Agencies in Recovery* című fejezetének bővített változata.) Kézirat.

takoztatása. A futball terápiás alkalmazására kitűnő példa a 2002 óta évenként más-más európai színhelyen megrendezésre kerülő „Soccer without Drugs Cup” elnevezésű, drogterápiás közösségek számára szervezett futballtorna, amelyen a komlói terápiás közösség is jó néhány alkalommal részt vett.

Összegezve: a terápiás közösség és intézmény „architektúrája” – a különböző terápiás formákon keresztül – egyfajta „többlet-valóságot” nyújtott a drogozás szürreális világából érkező kliensek számára, s „újra-felnövést” biztosítva elősegítette a visszatérést a mindennapi élet konszenzuális valóságába. Mindez akkor válhatott realitássá, ha képesek voltunk felkelteni és fenntartani a páciensekben a reményt, hogy rendelkeznek belső tartalékokkal, s a szükséges kis lépések megtételével a felépüléshez nélkülözhetetlen lelki fordulat is megtörténhet – megtörténik.

GÁNÓCZY SÁNDOR

## Spinoza filozófiai istenfogalma és bibliai istenképe

### Előszó

Tanulmányom elsődleges célja kimutatni, hogy Spinoza Istenről nem csupán mint bölcész beszelt, hanem mint a Bibliát – az Újszövetséget éppúgy, mint az Ószövetséget – megkapó hozzáértéssel magyarázó teológus is. Szerinte a próféták és Jézus, akit rendszeresen Krisztusnak nevez, tanításukban megegyeztek egymással, és ilyen módon mutattak utat minden embernek a boldogulás és az üdvösség felé.

A II.Vatikáni Zsinat szellemében kutató keresztény teológia, amely maga mögött hagyta a hagyományos dogmatikai kézikönyvek és az azokban uralkodó skolasztika merev tételeit, hasonló módon tért vissza a Szentíráshoz mint elsődleges forrásához.

Dolgozatomban meg kellett küzdenem azzal a nehézséggel, hogy Spinoza erősen metafizikai és elvont istenségfogalma helyenként ellentmondani látszik teológiai istenképnek. Azt, akit itt mint a hívő népnek önmagát szóban és tettben a történelem folyamán kinyilatkoztató Jahvénak mutat be, amott mint végtelen és örök szubsztanciát tárgyalja, amely a világhoz mint személytelen hatóok viszonyul, és azt teljes mértékben determinálja. Ennek a filozófiának a keretében nem mindig világos, hogy mit kell érteni isteni értelmén, akaraton, teremtésen, ítéleten, szereteten. Érthető, hogy a mai kutatók ezeket a fogalmakat nagyon különböző, sőt ellentétes módon értelmezik. Nekem is választanom kellett az ilyen vagy olyan értelmezés között. Ezért a dolgozat első, filozófiai részében az én állításaim is vitathatók – inkább azok, mint a második, teológiai részben.

Mindent egybevetve úgy velem, hogy Spinoza nemcsak mint a történeti-kritikai bibliamagyarázat úttörője (lásd az erről szóló cikkemet a *Magyar Tudomány* ez év márciusi számában), hanem

mint a bibliai istenhit megfogalmazója is nagyon közel áll a mai keresztény teológiához. Bizonyos fenntartással ráillik a „zsidó-keresztény” jelző.

### Bevezetés

Napjaink tudományos köreiből Spinoza meglepően nagy érdeklődésre talál. Nem utolsósorban természettudományos kutatók körében, mint például az amerikai agykutató Antonio Damasiónál, aki *Spinozának igaza volt* címmel írt könyvet.<sup>1</sup> Fizikusokat és biológusokat érdeklí ma az amszterdami bölcész természetfilozófiája. A modern társadalomelmélet nem egy képviselője egy demokratikus államforma előfutárát fedezi fel benne. Racionalista, naturalista, sőt neomarxista filozófusok hivatkoznak rá. Feltűnően számos szerző Spinozában még ma is egy panteista világnépvilágkép képviselőjét látja; sőt egyesek úgy vélik, azáltal, hogy Istent a természettel azonosította, a keresztény hagyomány transzcendens istenfogalma alól határozottan kihúzta a talajt. Ebben véli Leszek Kolakowski és Heller Ágnes a filozófus „pozitív ateizmusát” felfedezni.<sup>2</sup> Emellett modern teológusok Spinozát joggal tekintik a történeti-kritikus módszerrel dolgozó szentírásstudomány – a katolikus Richard Simon mellett – egyik legbefolyásosabb útjelzőjének. Rendszerező teológusok pedig a spinozai hittanban egy zsidó-kereszténynek mondható tanítást látnak.

A filozófus két főművének, az *Etikának* és a *Teológiai-politikai tanulmányoknak*<sup>3</sup> gondos tanulmányozása után mint keresztény teológus a következő kérdéseket szeretném felvetni: Milyen istenfogalmat, illetve -képet vallott magáénak? Egyet, avagy több különbözőt? Ha igen, akkor melyik a mérvadó a természetről és az emberről alkotott elmélete számára? A filozófiai, amelyet az *Etika* első részében fejt ki, úgyhogy abból az emberi erkölcs alapfogalmát dolgozza ki? Vagy a teológiai, amely a bibliai próféták ígéhirdetésének központját képezi, és Jézus evangéliumában csúcsonyosodik ki? Mennyiben jogos vagy nem jogos ezt az istenfogalmat a panteista jelzővel illetni? Tekintettel arra, hogy az istenfogalom mellett és azzal szorosan egybekapcsolva a természetfogalom vezérli a spinozai érvelést, és pedig az egyben metafizikai és természettudományi értelemben vett természet fogalma, milyen viszony áll fenn a kettő között? Azonosítási vagy csupán analóg, azaz összehasonlító viszony? Milyen értelemben határozza meg ez az istenfogalom az emberi értelmet, akaratot

- 1 *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the feeling Brain*, Inc, Harcourt, 2003; francia kiadás: *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, Paris, 2003.
- 2 Lásd Spinoza: *Etika* (=E), ford. Szemere Samu, Magyar Helikon, Budapest, 1968 (=SzS) 321–356: itt 327.
- 3 (=TPT), Szemere Samu fordításában (=SzS), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972.

és szabadságot, a jövőre való törekvést, a boldogságot, az üdvösséget, a társadalmi életet, a politikai felelősségvállalást? Mennyiben mondható Spinoza Istenről szóló beszéde zsidónak vagy zsidó-kereszténynek, és mennyiben pusztán bölcséletinek? Mi által segíti elő ez a gondolatrendszer a tudományos kutatást?

### 1. Isten mint a végtelen és örök szubsztancia

Mint már említettem, az *Etika* első része Isten filozófiai definíciójával foglalkozik: „Istenen a feltétlenül végtelen lényt értem, azaz a végtelen sok attribútumból álló szubsztanciát, amelynek mindegyike örök (...) lényegét fejezi ki.” Amennyiben „szubsztancia”, amennyiben „magában van” és nem másban, „önmagának oka”, nem pedig valami más felette álló létező hozza létre. Az isteni szubsztancia végtelenül gazdag és sokoldalú. Számtalan „attribútum”, azaz értelmünk által felismerhető tulajdonság alkotja lényegét. Ezek között első helyen áll a szabadság: „Szabadnak mondjuk azt a dolgot, amely egyedül természetének szükség-szerűségénél fogva létezik, amelyet egyedül önmaga determinál cselekvésre.”<sup>4</sup> Isten „senkitől sem kényszerítve cselekszik”.<sup>5</sup>

Ez a tisztán metafizikai meghatározása egy olyan Istennek, amelynek bizonyíthatósága magától értetődik, nem szól semmit a „végtelen szubsztancia” viszonyáról a természethez vagy az emberhez. Sem pedig arról, hogy ő magát a világ történelmének ezen vagy azon eseményében kinyilatkoztatná és így folyamatába beleszólna. Azonban az *Etikában* mégis ezt olvassuk egy fontos helyen: „Minden, ami van, Istenben van.” Továbbá: „Istenen kívül nem lehetséges szubsztancia.” Hiszen az, aki minden dolognak első és legfelsőbb okozója, szintén bennük létezve és működve, hozza azokat létre: „Isten minden dolognak immanens (...) oka.”<sup>6</sup> Úgyszólván anyagi, világi, természeti valóságunk módján leszünk, Istennek hála, azzá, amivé leszünk. Így az, akit a zsidó Biblia Teremtőként ír körül, bennünk működik, s ugyanakkor önmagába vesz fel bennünket. Ez a gondolat a *Teológiai-politikai tanulmányban* mottóként áll a mű első oldalán, és pedig az újszövetségi első János-levél szavaival: „Abból tudjuk, hogy benne élünk, ő meg bennünk, hogy Lelekéből adott nekünk.” (1Jn 4,13)<sup>7</sup>

Ilyen módon az első pillantásra viszonytalan, teljesen önmagában létező szubsztancia-Isten mégis magán túlra irányuló, kapcsolatot akaró, létezőként jelenik meg. De ha viszonyról beszélünk, nem beszélhetünk többé egyes számban. Hiszen a viszonyuló máshoz fordul és annak másságát feltételezi és elismeri. Nem oldja fel magában, nem is azonosul vele maradéktala-

4 E I, meghatározások 7; SzS 7.

5 E I, 17; SzS 26.

6 E I, 18; SzS 29.

7 TPT; SzS 8.



nul. De nem is olvad bele. Feltehetőleg ezt kívánja Spinoza kifejezésre juttatni, amikor kijelenti: „A valóságos értelmet, akaratot, vágyat, szeretetet, akár véges, akár végtelen (...), a teremtett természethez, nem pedig a teremtő természethez kell számítani.”<sup>8</sup>

Ez a mondat világosan mutat rá a Teremtő és a teremtett dolgok közötti különbségre. Bár a végtelen isteni szubsztanciára ráillik a természet szó, éspedig felső fokon, de minden látszat szerint más értelemben, mint az általa létrehozott dolgokra, így az emberekre is: „Kifejtetem Isten természetét és tulajdonságait, mégpedig hogy szükségképpen létezik, hogy egyetlen, hogy egyedül természetének szükségszerűségénél fogva van és cselekszik, hogy minden dolognak szabad oka, és hogy mi módon az, hogy minden Istenben van s úgy függ tőle, hogy nélküle semmi sem lehet (...), s végül hogy Isten mindent előre meghatározott.”<sup>9</sup>

Az emberek cselekvését is? Nagyon valószínű, hiszen Spinoza tagadja az akarat szabadságát, mikor is kijelenti: „az emberek szabadoknak tartják magukat, mert hiszen tudatuk van akarásaiokról és vágyaikról, az okokról pedig, amelyek vágyakozásra és akarásra készítik őket (...), sejtelmük sincs”.<sup>10</sup> Következésképpen ha az emberek tudnák, hogy jó vagy rossz cselekedeteiket valójában nem ők maguk okozzák, hanem szükségszerűen történő isteni elrendelésre vezethetők vissza, felismerhetnék valóságos állapotukat. Nem hasonló módon érvelt-e már Kálvin is, amikor Isten kettős predestinációját tanította? Nem emlékeztet Spinoza tétele Lutherre is, amennyiben az *servum arbitrium*ról, azaz „rab akaratról” beszélt, amely alól *sola gratia*, azaz egyedül az isteni kegyelem képes a bűnöst felszabadítani?

Minden arra utal, hogy Spinoza szemében is kizárólag az isteni szubsztancia valóban szabad, és hogy az okoz végső fokon minden emberi tevékenységet. Ez következik legalábbis kimondottan filozófiai istenfogalmából. A kérdés azonban az, hogy más következtetéseket von-e le bibliai istenképéből. Nem lesz-e ott szó egy olyan Istenről, aki az emberi akaratot szolgálásából úgy ragadja ki, hogy az ugyanakkor valóságos felelősségvállalásra, sőt együttműködésre készíti? Sőt nem veszi ezt a tételt előre már az *Étika* szerzője is, amikor így vélekedik: „Ha szeretünk egy hozzánk hasonló dolgot, tőlünk telhetőleg azt törekszünk elérni, hogy viszont szeressen bennünket”<sup>11</sup> Nem tartozik eme törekvésünk előfeltételeihez egy legalábbis parányi választani képes szabadság?

Mindenesetre az *Étika* az isteni szubsztancia teljességgel öntörvényű és szükségszerű működésére helyezi a hangsúlyt. Ugyanakkor egy hasonló működési módot tulajdonít a természetnek is. Értem ezen nem utolsósorban az anyagi, tudományos

8 E I, 31; SzS 39.

9 E I, 36; SzS 46.

10 Uo.; SzS 46–47.

11 E III, 33; SzS 147.

eszközökkel mérhető és leírható valóságot is, amely az emberek konkrét élettörténetét is sokban meghatározza. Ennek a természetnek nincs szüksége saját törvényein kívül álló behatásokra, például máshonnan származó célkitűzésekre. Egyrészt „a természetnek nincsen semmiféle maga elé tűzött célja”, másrészt „minden dolog a természetnek bizonyos örök szükségszerűsége és legfőbb törvénye szerint megy végbe”.<sup>12</sup>

Nos ebben az összefüggésben merül fel a kérdés: Hogyan határozza meg pontosabban Spinoza az isteni és a természeti szubsztancia között fennálló viszonyt? Azonosítja-e a kettőt, avagy csupán szoros analógiát, hasonlóságot lát közöttük?

## 2. Deus sive natura

Spinoza világosan és határozottan tesz különbséget a „teremtő” és a „teremtett természet”, más szóval a létrehozó és a létrehozott valóság között. Csak az előbbi okozza önnön létezését és lényegét. Az utóbbi nem teremti önmagát, hanem teremtőre szorul. Ebben lehet látni annak az okát, hogy filozófusunk az *Etikában* – melynek célja, ne felejtjük el, az emberi erkölcs megalapozása – Istenből és nem a természetből indul ki. Ugyanis meg van győződve arról, hogy csak úgy lehet ésszerű módon az ember cselekvésre hivatott természetéről beszélni, hogy előbb Istenről beszélünk. Így mondható ez az erkölcs elsősorban istenközpontúnak, s csupán másodsorban és levezetett módon természetesnek. Hogy az ember élete a maga egészében függ Istentől, azt világosan tanítja Spinoza teológiája is.

Mármost ebben az összefüggésben jelentkezik a bökkenő. Filozófusunk érvelésének néhány fontos pontján azonosítani látszik Istent a természettel. Ezt főleg két szöveggel lehet kimutatni. Az első az *Etika* második részében található, ahol a szerző, Descartes-ot követve, az embert mint lélekből és testből összetett létezőt írja le. Eszerint az ember kettős egység. Két különböző, de egységet alkotó szubsztanciából áll: egy „gondolkodóból” és egy „kiterjedtből”, amelyek annyira egybefonódnak, hogy rájuk bizonyos mértékben az „egy és ugyanaz” jelzőt lehet alkalmazni: „A gondolkodó szubsztancia és a kiterjedt szubsztancia egy és ugyanaz a szubsztancia, amelyet majd az egyik, majd a másik attribútumban fogunk fel.”<sup>13</sup> Az ember tehát egy, még ha két dologból áll is. Ilyen értelemben lehet nevezni egynek és ugyanaznak.

Mármost egy hasonló képzetet visz át filozófusunk az Isten és a természet viselkedésében álló kettős egységre, amelynek gondolatát már egyes zsidó hagyományokban is felfedezni véli: „Úgy látszik, meglátták ezt már, mintegy kódön át, egyes hébe-

12 E I, 36; SzS 48.

13 E II, 7; SzS 51.

rek, akik azt állítják, hogy Isten (...) és az általa megismert dolgok egy és ugyanaz.”<sup>14</sup>

Marad a kérdés: ez az „egy-és-ugyanaz” jelző létbeli azonosságot jelent, vagy csupán a megfigyelő szemében mutatkozó messzemenő hasonlóságot a cselekvés terén? Eszerint az isteni és a természeti szubsztancia például „ugyanazzal” a szükségszerűséggel, tehát nem a véletlennek engedve működik. Amennyiben Spinoza valóban így vélekedik, akkor tétele ekképp értelmezhető: más a lélek és más a test, hiszen csak a lélek gondolkodik, és csak a test kiterjedt dolog. Mindazonáltal ugyanazt az embert képezik, főleg akkor, amikor tevékenykedik. Analóg, hasonló módon lehet gondolni: más az Isten és mások a természetes dolgok. De működésük számtalan esetben egybeesik, még ha az Isten mint „teremtő természet” és a természetes dolgok mint „teremtett természet” teszik is azt. A szó szoros értelmében együttműködnek, és egy és ugyanazt a történést okozzák.

A másik félreértésre alkalmat adó szöveg az *Etika* negyedik részében olvasható, amelynek címe: *Az ember szolgáltságáról, vagyis az indulatok erejéről*.<sup>15</sup> Itt olvassuk: „Az emberi tehetetlenséget az indulatok mérsékelésében és megfékezésében szolgálásnak nevezem. Az indulatoknak alávetett ember ugyanis nem a maga ura, hanem ura a sors, s ennek annyira a hatalmában van, hogy gyakran, noha belátja a jót, mégis a rosszat kénytelen követni.”<sup>16</sup> Hogyan értelmezik ezt a tényt az ennyire törékeny emberek? Gyakran másban keresik szolgáltságuk okát: „azt hiszik, hogy maga a természet hibázott vagy vétett”.<sup>17</sup> Sőt talán maga az Isten.

Erre a lehetőségre Spinoza bonyolult módon reagál. A rossznak mutatkozó emberi cselekvésben úgyszólván két szintet különböztet meg. Az egyik az isteni, tehát a természet teremtőjének szintje, amely az adott cselekvést egyáltalán lehetővé teszi. A másik az emberi tevékenységé, amely hol tökéletes, hol tökéletlen, hol jó, hol rossz. Az első szinten csak szükségszerűen okozott tökéletességről lehet szó: „Az örök és végtelen lény ugyanis, amelyet Istennek vagy természetnek nevezünk, ugyanazzal a szükségszerűséggel alkot, amellyel létezik (...). Isten vagy a természet cselekvésének és létezésének egyazon alapja vagy oka van.”<sup>18</sup> Fontos tudnunk, hogy ez a kijelentés az *Etikában* csak ezen a helyen fordul elő. Egy hapax. Csak itt áll a latin eredetiben: *deus sive natura*.

Nos, a *sive* szó etimológiája legalábbis két jelentést enged meg. Az egyik szerint egymástól megkülönböztethető dolgok összehasonlítására szolgál, és magyarul „vagy-vagy”-ra vagy „szintűgy”-ra fordítható. A másik szerint a *sive* szónak azonosító szerepe van, és „azaz”, „vagyis”, illetve „más szóval” a magyar

14 Uo.

15 E IV. Előszó; SzS 195.

16 Uo.

17 Uo. 196.

18 Uo.

megfelelője. Ezt az értelmezést tartják helyesnek mindazok – és sokan vannak –, akik ebben a kijelentésben Spinoza panteizmusának, amely bölcséletének állítólag alaptétele lenne, kifejezését vélik megállapítani. Szerintük a két mondat, amelyben a *deus sive natura* formula áll, bizonyíték arra, hogy az amszterdami filozófus Istent a természettel azonosítja. A panteizmus-párti magyarázókat érdekes módon nem zavarja a tény, hogy Spinoza lényegi különbséget állít a „teremtő” és a „teremtett természet” között.

De két másik szöveget sem vesznek tudomásul. Az *Etika* első részében ezt olvassuk: Minthogy „Isten értelme egyetlen oka a dolgoknak (...), lényegüknek is, létezésüknek is, neki magának szükségképpen különböznie kell a dolgoktól mind lényeg, mind létezés tekintetében. Mert az okozat épp abban különbözik okától, ami az okból benne van (...), Isten értelme tehát (...) a mi értelmünkötől mind lényegre, mind létezésre nézve különbözik, és egyes-egyedül a névben egyezhet vele.”<sup>19</sup> „Egyedül a névben”? Ha ez így van, nem jogos-e arra következtetni, hogy Spinoza ott, ahol az „örök és végtelen lényről” beszél, azon egy kettős egységet ért, amelyet mint olyat szabad „Istennek vagy természetnek” mondani. Tehát egyedül a nevezés szintjén. Amennyiben ez a hipotézis helytálló, nem mond semmi ellent ennek a következtetésnek: a filozófus analógiát lát, azaz nagyon közeli hasonlóságot a természet léte és működése, valamint a valójában egyedül végtelen és örök Istené között.

A másik, a panteizmus-pártiak által kihagyott avagy eltussolt szöveg Isten és a teljes mértékben a természethez tartozó ember között tesz lényegi különbséget: „Akik az isteni természetet öszszezavarják az emberivel, könnyen tulajdonítanak Istennek emberi indulatokat.”<sup>20</sup> Tudvalevő, hogy Spinoza elviselhetetlennek ítél minden a népi vallásosságban elterjedt antropomorfizmust. Például azt, amely egy haragvó és bosszúálló Istent képzel el. Másrészt, ha hallgatólagosan is, nem mutatkozik a bibliai metaforák ellenségének, amelyek az Örökkévalónak az ember képére és hasonlatosságára tudást, beszédet és szeretetet tulajdonítanak.

A tudományos tárgyilagosság természetesen megköveteli, hogy analógia-tételünk két gyenge pontját se rejtjük véka alá. Az első abban áll, hogy nem tudjuk pontosan, milyen értelemben nevezheti Spinoza a nyilvánvalóan időbeli és véges természetet öröknek és végtelennek. Talán mai teológusok gondolatát előlegezve, akik szerint a Biblia alapján az örökkévalóságot is mint folyamatot, illetve „életet” lehet elképzelni, amelynek annyiban nem lehet vége, amennyiben mindig új lehetőségeket valósít meg. (Így gondolkodik például Wolfhart Pannenberg, de jómagam is.) De mindez csupán feltevés.

A második nehézség annyiban zavar, amennyiben azt állítja, hogy Isten és a természet nem csupán a cselekvés, hanem a lé-

<sup>19</sup> E I, 17; SzS 29.

<sup>20</sup> E I, 8; SzS 12.

tezés szintjén is a szükségszerűség törvényét követi. Itt talán az segít tovább, hogy a vitatott szöveg egy olyan összefüggésben áll, amelyben a fő téma az emberi szolgáltság és az abból való szabadulás. Itt pedig végeredményben inkább arról van szó, hogy az ember az isteni és a természeti tökéletességhez hivatott hasonulni, mint arról, hogy ő is szükségszerűen tegye azt, amit tesz. Ebben az összefüggésben elsősorban maga Isten, másodsorban a természet az erkölcsös életre hivatott ember mintaképe. A filozófus ezt így fogalmazza meg: „Jón tehát a következőkben azt értem, amikor biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképéhez mindjobban közeledjünk, rosszon pedig azt, amiből biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk ennek a mintaképnek.”<sup>21</sup> Az Újszövetséget ismerő olvasó nem fedez-e fel itt visszhangot a Jézus-szóra: „Legyetek tökéletesek, mint menyeyei atyátok tökéletes” (Mt 5,48)? Úgy vélem, hogy Spinoza szemében is nagyon szoros analógia áll fenn nemcsak a „teremtő természet” és a „teremtett természet” tökéletességének örök és végtelen távlatja között, hanem az Istenben természetszerűen megvalósuló és az ember által a természet útjain keresendő tökéletesség között is. Itt is hasonlóságokról és hasonulásokról van elsősorban szó, éspedig határtalan és mindig új lehetőségek keretében.

Összefoglalva mondhatjuk a filozófus Spinozát követve: Isten és a természet szükségszerűen tökéletesek, mind letükben, mind működésükben, mindegyik a maga módján, az első mint Teremtő, a második mint teremtmény. Az ember, aki létében és működésében tökéletlen, erkölcsi törekvése révén hivatott a tökéletesség megközelítésére.

### 3. Spinoza bibliai istenképe

Módszertanilag szükséges itt utalnom rá: Spinoza nagy súlyt helyez arra, hogy a teológiát elválassa a filozófiától.<sup>22</sup> Míg az előbbi „tudományág”<sup>23</sup> teljesen a bibliai kinyilatkoztatásra alapozza tételeit, az utóbbi egyedüli forrása a természetes megismerés marad. Ez a megkülönböztetés mindenekelőtt az Isten-témára vonatkozik. Jogos és lehetséges egy metafizikai istenfogalom kidolgozása, de éppúgy legitim és ésszerű egy teológiai istenkép is, amely egy szoros szentírásolvasatot tételez fel. A kettőt nem szabad összekeverni, de ugyanakkor tévedés lenne őket egymástól mint két egymást tagadó ismeretrendszer elszigetelni. Ha ez a szabály érvényre jut, akkor a filozófus azután, hogy Istent mint végtelen, örök, öntörvényű és szükségszerűen létező és működő

21 Uo.; SzS 197.

22 TPT 2; SzS 52.

23 TPT 11; SzS 217.

szubsztanciát határozta meg, a Bibliát tanulmányozva őt mint önmagát kinyilatkoztató, élő Istent írja, illetve festi le. Pontosan ezt teszi Spinoza, amikor az *Etikában* kidolgozott metafizikai istenfogalmat egy egészen más teológiai istenképpel egészíti ki. Hiszen önmagát is egyszerre tekinti racionális gondolkodónak és hívő zsidónak.

Melyek istenképének fő vonásai? A *Teológiai-politikai tanulmány* olvasójának, aki már az *Etikát* is olvasta, első benyomása, hogy ugyanaz az Isten, akit a filozófus mint a mindenséget okozó végtelen és örök lényt definiált, a teológia keretében magát az embernek szóban és tettben kinyilatkoztató Teremtőként és Szabadítóként jelenik meg. Beszélő Istenként, aki a bibliai elbeszélésekben híveivel szóba áll, személyes kapcsolatba lép, gondoskodik róluk. Más, mint az ember, de viselkedésében hozzá hasonló és közel áll hozzá. Léte nem magányos, hanem viszonyra képes lét. Olyan, mint amilyennek már az *Etika* is – minden elvont, metafizikai fogalomrendszere mellett – mutatta, amikor állította, hogy minden, ami van, Istenben van, és ő mindeniben.<sup>24</sup>

A *Teológiai-politikai tanulmány* jellemző módon azzal kezdődik, hogy Istent mint a prófétai igehirdetés tárgyát írja le. „A prófécia vagy kinyilatkoztatás valamely dolog biztos ismerete, amelyet Isten nyilatkoztatott ki az embereknek. Próféta pedig az, aki Isten kinyilatkoztatását tolmácsolja.”<sup>25</sup>

Aki itt emberi beszéd közvetítésével nyilatkozik meg, eltér attól az istenfogalomtól, amely benne az emberekre szükségszerű ok módjára beható végtelen szubsztanciát lát. Így nem tárgyasítja a benne hívőket, hanem mint személyeket kezeli őket, nem utolsósorban úgy, hogy soraikból választja ki „szószólóit”. Azokra bizza szavainak megfogalmazását és értelmezését. Mit tanít prófétái által? Sok mindent, ami „természetes megismerés” tárgya is lehet. Így az Isten igéjének hirdetése magában foglal olyan szavakat is, amelyek „megmagyarázzák a dolgok természetét és megtanítanak a helyes életmódra”.<sup>26</sup> Tehát nem csupán hittitkokról, hanem felvilágosító, ésszerű és gyakorlati jelentőségű tanításról is van szó. A teológus Spinoza nem tér el naturalista alapállásától. A prófétai szó nagymértékben természetes. Mindazonáltal az, amit Isten a próféták révén kinyilatkoztat és tanít, „túlmegy az emberi megismerés határain”.<sup>27</sup>

De milyen módon történik isteni kinyilatkoztatás? Mindig egy és ugyanolyan módon? Vagy különböző közlési formák által? Spinoza szentírás-magyarázata először is Mózes történetére utal: „Isten valamilyen valóságos hangot használt, mert hiszen Mózes valahányszor akarta, ott találta Istent, aki kész volt vele beszélni.” Eszerint az isteni beszéd nem csupán a próféta képze-

24 Lásd E. I,18; SzS 29. Vö. TPT előszó: „Benne élünk, ő meg bennünk” (1Jn 4,19), SzS 8.

25 TPT I,1; SzS 19.

26 Uo.; SzS 20.

27 Uo. 21.

letében létezett. Emellett valahányszor Izrael Istene az egyszerű néppel kívánja magát megértetni, hasonlatokhoz, példabeszédekhez folyamodik. Tehát önmagát, azaz, mint Spinoza mondja, „szellemét” hasonlítja össze az emberi szellem megnyilatkozásaival.<sup>28</sup> A hasonlatok, az analógiák, a metaforák, a képletes elbeszélések, a példabeszédek megkönnyítik a mondottak megértését. Ilyen módon hirdetett maga Jézus is igét.

Hogy a szavakban történő isteni beszéd nemegyszer látomásokra is támaszkodik, azt sem hallgatja el Spinoza. Természetesen a zsidó látnokok nem „színről színre” látták Istent, hanem csak képek és jelképek tükrében. Úgyszintén természeti jelenségek, mint a vihar, a mennydörgés által. Mindenesetre festett, faragott, tehát holt anyagba kényszerített isteni képek használatát a prófétai hagyomány mint bálványimádást ítéli el.

A kinyilatkoztatás kiváltságos eseményét Spinoza abban látja, amit maga Isten mond Mózeshez való viszonyáról: „Szemtől szembe szólok övele és nyilvánvaló látásban, nem homályos beszédek által, hanem úgy, hogy ő az Úrnak hasonlatosságát látja; azaz úgy lát engem, mint egy jóbarát, s félelem nélkül beszél velem.”<sup>29</sup> Azonban a viszonyuló Isten önkinyilatkozása nem Mózes történetében, hanem Krisztusében éri el csúcspontját. Spinoza a zsidó gondolkodóknál ritka nagybecsüléssel beszél róla. Neki tulajdonít egy olyan kinyilatkoztatás-közvetítést, amely a prófétait messze túlszárnyalja: „Ő szavak vagy látomások nélkül közvetlenül ismerte meg Isten határozatait, amelyek üdvösségre vezetnek az embereket, úgyhogy Isten Krisztus szelleme által nyilatkozott meg az apostoloknak (...). Isten bölcsessége, vagyis az a bölcsesség, amely fölötté áll az emberinek, Krisztusban emberi természetet vett fel.” Így lett Krisztus „az üdvösség útja”.<sup>30</sup> Ami az Isten és Krisztus közötti kommunikáció módját illeti, arról ezt olvassuk: „Ha Mózes színről színre beszélt Istennel (...), akkor Krisztus szellemtől szellemre beszélt Istennel.”<sup>31</sup>

Mi ez, ha nem egy jó adag zsidó krisztológia? Szabad talán ezt a furcsa kifejezést használni, hiszen Spinoza más helyen is egyedülálló jelentőséget tulajdonít a Názáreti Jézusnak, akit rendszeresen Krisztusnak nevez, aki minden látszat szerint egyet jelent a Messiással. Mindenekelőtt azonban benne látja Isten önkinyilatkoztatásának a prófétai szolgálaton túlmenő megvalósulását. A *Teológiai-politikai tanulmány* negyedik fejezetében ezt írja: „Krisztus nem annyira próféta volt, mint inkább Isten szája (...) Nemcsak a zsidókhöz, hanem az egész emberi nem tanítására küldetett (...) Isten közvetlenül nyilatkozott meg Krisztusnak, vagyis szellemének, nem pedig szavak és képek által (...) Tehát a kinyilatkoztatott dolgokat igaz és adekvát módon fogta

28 Uo. 23.

29 TPT 1; SzS 29. Itt a szerző Kiv 33,17-et idézi héberül.

30 Uo. 26.

31 Uo.

fel (...). Úgy cselekedett, mint Isten, tudniillik a nép szelleméhez alkalmazkodott, s ezért, habár kissé világosabban beszélt is, mint a többi próféta, mégis (...) gyakrabban hasonlatok által tanította a kinyilatkoztatott dolgokat (...). Ekként megszabadította” az embereket „a törvény szolgaságától, s mindamellet még jobban megerősítette és megszilárdította ezáltal a törvényt, s mélyen beleírta szívünkbe”. Ebből következik, „hogymindenki sem igazul meg a törvény szerint való cselekedetei által, hanem egyedül a hit által”.<sup>32</sup>

Mit olvashat ki a keresztény teológus ebből a szövegből? Aligha a Kalcedoni Zsinat (451) Krisztus-dogmáját az *unio hypostatica*-ról, azaz a Krisztus személyében egységet alkotó isteni és emberi természetről. Azonban Spinoza azzal a kijelentésével, hogy „Isten bölcsessége (...) Krisztusban emberi természetet vett fel”, közel áll Pál apostol tanításához, amely szerint „Krisztus Isten ereje és (...) bölcsessége” (1Kor 1,24; vö. 30). Az a bölcsesség, amelyet már az Ószövetség is több helyen nemcsak megszemélyesített, hanem egyben emberi és isteni, például teremtői tulajdonságokkal ruházott fel. Például ott, ahol a megszemélyesített bölcsességet a Teremtő munkatársnőjeként írja le (lásd Péld 8,22és 31), és akit Isten szeret. De Spinoza annyiban is követni látszik Pált mint az első nagy zsidó-keresztény teológust, amennyiben teljes mértékben Jézussal azonosítja. Így állítja róla, hogy mindazt, amit Isten neki közvetlen módon nyilatkoztatott ki, ő kortársaihoz alkalmazkodva főleg példabeszédekben adta tovább nekik. Ezen az úton tett számukra egy olyan üdvösséget lehetővé, amelyet nem pusztán az isteni szabályok betartása érdemel ki, hanem amelyben a kivőknek mindenekelőtt az élő hit alapján lesz osztályrészük. Ez az üdvösségtan emlékeztet Luther és Kálvin tételére, hogy a bűnös egyedül hite alapján és egyedül Isten kegyelméből „igazul meg”. De ugyanakkor átdereng rajta Spinoza személyes tiltakozása is az őt kiközösítő amszterdami zsinagóga-elöljáróság ellen, amely az üdvösséget főleg vallási szabályok, szertartások és hagyományok betartásától várta el, azzal kereste kiérdemelni. Hasonló álláspontot vetettek a protestáns keresztények is a „pápasták” szemére.

Mindenesetre Spinoza Krisztus-képe annyiban mutatkozik istenképe szerves részének, amennyiben az „egésztí ki” valójában metafizikai elvontsággal kidolgozott istenfogalmát, és az vezeti vissza a konkrét történelemre. Más szóval egy Krisztus-központú teológiával jut el ahhoz a következtetéséhez, hogy Isten nemcsak kéréllhetetlen szükségyszerűséggel hat az emberekre, hanem nagyon is emberi közeledéssel is. Főleg azzal. Bár ez látszólag ellentmondás: a legfelsőbb hatók szeretetre is képesek. Sőt abban áll a lényege.

De másban is közel kerül filozófusunk a keresztény teológiához. Nevezetesen abban, hogy Isten „szelleméről”, illetve „lel-



kéről” beszél. Ebben az összefüggésben először is arra utal, hogy a Szentírás Istent a nép szellemi korlátozottsága miatt hasonlítja az emberhez és ilyen értelemben tulajdonít neki az emberiekre emlékeztető érzelmeket és indulatokat.<sup>33</sup> Ez már a zsidó Bibliában is megtörténik, amennyiben az a héber „ruah” fogalmat, amely egyszerre jelent szelet, leheletet, értelmi és akarati energiát, szellemet és lelket, Istenre alkalmazza.<sup>34</sup> De ugyanakkor nemigen személyesíti meg, mint azt a „hokma”, azaz a bölcsesség fogalmával teszi. Hacsak nem közvetett és kivételes módon, amikor például azt állítja, hogy a bűnösök „megszomorítják Isten szentségének lelkét” (Iz 63,10), más szóval a Szentlelket. A „ruah” fogalom az Ószövetségben a Teremtőre alkalmazva inkább tárgyiasított jelleggel fordul elő, s így olyan mentális energiára utal, amelyet teremtményeinek is átadni kíván: „A prófétákban Isten szelleme lakozott, Isten az emberekbe öntötte lelkét, az emberek megteltek Isten szellemével és a szent Lélekkel.”<sup>35</sup> Ez alatt a szerző azt érti, hogy az Örökkévaló lelki erejében és igazsága ismeretében szószólóit is részesíteni akarja. Így azok többet láttak és erőteljesebben tudtak cselekedni, mint azok, akik csak a természetes megismerés és képesség birtokában voltak: a próféták „sok olyat is felfoghattak, ami kívül esik az értelem határain, mert hiszen szavakból és képekből sokkal több képzet alkotható, mint pusztán azokból az élvekből és fogalmakból, amelyekre egész természetes megismerésünk felépül”.<sup>36</sup>

Aki így vélekedik, azt nehezen lehet egyoldalú racionalistának vagy naturalistának tekinteni. Hiszen az ésszerű kijelentések feltétlen előnyben részesítése mellett elfogadja, hogy azoknak is van határa és első pillantásra nem felmérhető mélyebb jelentése. Ez a megismerésnek egy olyan dimenziója, amelyet sem a filozófia, sem a természettudomány nem képes maradéktalan bizonyossággal megismerni. Például ott, ahol az emberi élet értelme nyilatkozik meg. Erről inkább a képletes, szimbolikus, metaforikus, költői beszéd, nem pedig a pusztán logikus érvelés képes szavahihetően tanúságot tenni. Mégpedig olyan bizonyossággal, amely sajátja, amennyiben nem matematikai, hanem „morális” bizonyosság.<sup>37</sup> Ebben az összefüggésben érthető, miért állítja Spinoza filozófiai istenfogalma mellé az azt kiegészítő bibliai istenképet. A kettő egybefogását tartja minden látszat szerint szükségesnek az ember egyéni és közösségi kiteljesedéséhez, boldogulásához, üdvösségéhez. Vállalkozik arra a nehéz feladatra, hogy a két „tudományág”, a filozófia és a teológia, együttműködésétől várjon el ilyen eredményt, anélkül természetesen, hogy a két tudomány öntörvényűségét figyelmen kívül hagyja. Végeredményben itt is a természeti és az isteni valóság csere-

33 Lásd uo. 31.

34 Uo. 27.

35 Uo. 33.

36 Uo. 35.

37 Vö. uo. 37.

viszonyáról van szó, amely minden bizonnyal a kettő gondos megkülönböztetését tételezi fel. Episztemológiai kettős egység valósul meg ilyen módon, amelynek analóg változatát lehet látni a krisztológiai dogmában. Azaz abban a hittitokban, hogy Jézus Krisztus személyében az isteni és az emberi természet összekeveredés, átváltozás, megoszlás és szétválasztás nélkül alkot egységet.<sup>38</sup>

Egyben létezése és tevékenysége szintjén. Mármost ha ez így van, akkor a spinozai mottó: *Deus sive natura* nem „Isten, azaz a természet”-et, hanem „Isten és a természet”-et jelent. Nem a kettő azonosságát, hanem a kettő közötti, közös tevékenységet létrehozó hasonlóságot és az e célból történő egyesülést.

Ez a közös eredményt teremtő kettős egység a két szóban forgó tudomány egymáshoz való hasonlóságát is meghatározni látszik: „Azt mondom, hogy az írásmagyarázat módszere nem különbözik a természetmagyarázat módszerétől (...) Mert ahogyan a természetmagyarázat módszere főleg abban van, hogy a természet rajzát állítja össze, hogy belőle mint biztos adatokból a természeti dolgok meghatározásait vezessük le, úgy a Szentírás magyarázatához is annak hű történetét kell kidolgozni, s belőle mint biztos adatokból és elvekből a Szentírás szerzőinek szellemét kell helyes következtetésekkel levezetni.”<sup>39</sup>

Más szóval: a természetbölcselet és a természettudomány jellegében és módszerében más, mint a zsidó-keresztény teológia. De ez utóbbi megegyezik az előbbivel abban, hogy ő is racionális módon dolgozik, s éppen ezért nevezhető tudománynak. A természettudomány, amelyet Spinoza nagy becsben tart, a tapasztalati kutatás, a megfigyelés, a mérés, a számítás és a matematikai megfogalmazás eszközeivel jár el; a teológia pedig a bibliai források történelmi-kritikai elemzésével, amelyet a ma alaptudományának tekint. Így teszi lehetővé, hogy azok az ismeretek is, amelyek a természetes felismerés határain túlmennek, racionális formában lesznek hozzáférhetőek. Ez teszi lehetővé, hogy napjainkban is sok egyetemen a teológia is helyet kapjon a tudományok parlamentjében, és ott úgyszólván szavazati joggal rendelkezék.

Nem tulajdoníthatunk Spinoza egyszerre filozófiai és teológiai istentanáának elég nagy szellemtörténeti jelentőséget.

#### 4. Természet-Isten vagy a szeretet Istene?

Az *Etika* Szemere Samunak köszönhető magyar fordításához, amely 1968-ban jelent meg, Heller Ágnes kiadós kommentárt írt. Tette ezt abban az időben, amikor a Magyar Helikon a kötet-

38 Lásd Denzinger–Hünermann: *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Freiburg, 1991, 303. szám.

39 TPT 7; SzS 116.

hez írt reklámlapján helyénvalónak találta kiemelni, hogy Spinoza filozófiáját – „korlátai ellenére” – Marx, Engels és Lenin igen nagyra tartották. Maga Heller Ágnes inkább a neomarxista Leszek Kolakowskira utal, amennyiben az Spinoza gondolatrendszerét „pozitív ateizmusnak” nevezi.<sup>40</sup> Ezt az elnevezést ő is magáévá teszi, amennyiben benne nem Isten létének egyszerű tagadását látja, hanem inkább a keresztény hagyomány transzcendens Istenének helyettesítését egy, a természettel azonosított istenséggel.<sup>41</sup> Állásfoglalásában Heller Ágnes hallgatólagosan az *Etika* egyetlen egyszer előforduló kifejezésére: *deus sive natura*, amelyet „Isten, azaz a természet”-re fordít le, utal.<sup>42</sup> Ily módon a természetfelettinak hitt Isten megszűnik minden létező legfelső oka lenni, és teljes mértékben egybeesik az egyszerre metafizikai és anyagi értelemben vett természettel. Maradéktaulul „természet-Istenné” válik.<sup>43</sup> Ezért Heller Ágnes szerint az amszterdami filozófus rendszerét csupán némi fenntartással lehet panteistának nevezni, hiszen benne nem a mindenség lesz isté-  
nítve, hanem Isten lesz természetesítve.<sup>44</sup>

Ebben az összefüggésben maga az ember is feloldódik a természetben, teljesen beleintegrálódik.<sup>45</sup> Következésképpen elveszíti helyét a világ közepében, illetve csúcspontján. A természet így „dezantropomorfizálódik”, jobban mondva elember-telenedik. „Az ember – írja Heller – sem más, mint a természet modusza.”<sup>46</sup> Ezen a ponton a szerző egy kritikus megjegyzést tesz, ugyanis ellentmondást fedez fel az állítólagosan teljesen eltermészetesített ember és annak egyedülálló magas rendű értelmi képessége között.

Mint Spinozát ismerő teológus, tévesnek találok az itt felvázolt értelmezést. Egyrészt már módszertanilag is helytelen Spinoza filozófiáját kizárólag az *Etika* alapján és más művei, főleg a *Teológiai-politikai tanulmány* mellőzésével megítélni. Másrészt tévesnek látszik az a tétel, amely szerint az ember kizárólag intellektuális képességei miatt kapna, minden eltermészetesedése ellenére, kiváltságos helyet a természet világában.

Mindenekelőtt azonban nem tartom Spinoza állítólagos panteizmusát bebizonyított állításának. Már annyiban sem lehet szavahihető, mert egy-két, csakis az *Etikában* található és nehezen értelmezhető kijelentésre alapul. De azért még inkább gyenge lábón áll, mert elvonatkoztat Spinoza világos megkülönböztetésétől a teremtő és a teremtett természet között. Észertint a két természet egymáshoz inkább analóg viszonyban áll, főleg azért, mert mindkettő szükségszerűen és nem véletlenül létezik és mű-

40 E, SzS, 327.

41 Uo. 328.

42 Uo. 329.

43 Uo. 327.

44 Uo. 328.

45 Uo. 331: „Az embernek a természetbe való beintegrálása.”

46 Uo. 331.

ködik. De ez nem elég ahhoz, hogy azonosaknak tekintsük őket. Végül az is meggyengíti a panteizmus-tételt, hogy a filozófus mind az *Etikában*, mind pedig a *Teológiai-politikai tanulmányban* gondolatmenetét nem egy mindent magában foglaló természet-fogalom tisztázásával, hanem az istenfogalom részletes kifejtésével kezdi. Ennek folyamán állítja, hogy minden dolog Istenben van, és Isten minden dologban. Tehát filozófiájára inkább a „panteista”, mint a „panteista” jelző alkalmazható.

Mármost ami az embert illeti, nem csupán mint „gondolkodó dolog” (Descartes) és nem csupán megismerési képességei alapján foglal el kiváltságos helyet, hanem a szeretetre való képessége alapján is. Mert viszonyulni tud embertársához és magához Istenhez is. Így lesz méltóságának forrása az egységben gyakorolt ember- és istenszeretet, amelyhez hozzá kell tenni az egészséges önszeretetet is: „A léleknek Isten iránt való értelmi szeretete maga Istennek szeretete, amellyel Isten önmagát szereti”, úgyszólván ahhoz tartozik, annak „része”, abban „részesül”.<sup>47</sup> Hozzáfűzhetjük: nem ebben áll-e az Evangélium főparancsának lényege is: „szeresd uradat, Istenedet”, szintúgy „felebarátodat, mint önmagadat” (vö. Mk 12,30–31)? Itt az emberi, tehát természetes szeretet magára Isten önszeretetére lesz visszavezetve.

De Spinoza nem lenne a ráció bajnoka, ha nem tenné hozzá: „Ez az Isten iránti szeretet a legfőbb jó, amelyre az ész parancsa szerint törekedhetünk, közös minden emberben (...), s kívánjuk, hogy mindnyájan örvendjenek neki.”<sup>48</sup>

Egyébként filozófusunk tudatában van a szeretet sokféleségének, következképpen az *erosz* és az *agapé* közötti különbségnek. Annak, hogy az előbbi sokszor kimerül vágyódásban és kapni akarásban, míg az utóbbi önzetlen önátadásban valósul meg. *Agapéről* szól ez a mondat: „Aki szereti Istent, nem törekedhet arra, hogy Isten őt viszonszeresse.”<sup>49</sup> A kereskedelmi „adok, hogy adjál” itt nem kap helyet. Ingyenesen fordulunk az Örökkévalóhoz, mint ő is hozzánk, kegyelmében.

A felebaráti szeretetet Spinoza a biblikai főparancsnak megfelelően a „legfőbb jónak” tartja, és a jó fogalmát ugyanakkor az embertárs számára hasznos cselekedetben határozza meg. Az jó, ami neki jó. De mit fejt ki mint teológus erről a témáról? A zsidó-keresztény Szentírást követve jelenti ki, hogy Isten maga a szeretet. Csak ő az, végtelen és örök léte alapján. A természet nem szeretet, hanem könyörtelen szükségszerűséggel működő szubsztancia. Ebben is különbözik Isten a teremtett természettől. Egyedül a szeretet Istenétől várhatjuk el, hogy javunkat, azaz azt, ami használ nekünk, állandó jelleggel akarja. Olyasmit is, ami nem csupán értelmünk szemében, hanem érzelmeink szintjén is

47 E V; SzS 305.

48 E V 19; SzS 203.

49 Uo. 292.

szeretetre méltó. Ebben áll „a vallás lényege is”.<sup>50</sup> Főleg azonban a próféták és Jézus által hirdetett hité: „Az evangéliumi tanítás (...) nem tartalmaz egyebet, mint az egyszerű hitet; higgyünk Istenben, és tiszteljük őt, vagyis ami ugyanaz, engedelmességgel Istennek.” Hogyan? Az „egész Szentírás ebben az egyben áll, a felebaráti szeretetben”.<sup>51</sup>

Aki hisz, hitét nem mással bizonyítja, mint önátadó szeretet gyakorlásával, amely egyben igazságos is. Mint Jakab apostol írta, „a hit nem önmagában, hanem csak az engedelmességre való tekintettel üdvözít”. Tehát: „Mutasd meg nekem a te hitedet a te cselekedeteidből, és én meg fogom neked mutatni az én cselekedeteimből az én hitemet” (Jak 2,18). János első leveléből pedig ezt fűzi hozzá filozófusunk: „Aki szeret (ti. aki felebarátját szereti), az Istenből született és ismeri az Istent, aki nem szeret, nem ismerte meg Istent, mert az Isten szeretet” (1Jn 4,7).

Nem más Krisztus evangéliumának lényege és a krisztusi erkölcs fő parancsolata. A zsidó Spinoza nem áll meg az ószövetségi Törvénynél, főleg nem azoknál a szövegeknél, amelyek szerint a felebarát elsősorban a honfitárs és a hitsorsos. Amikor Krisztusra hivatkozik, egyetemes távlatot keres. Ebben az összefüggésben nevezi a szeretetre nem kész vallásos embereket „antikrisztusoknak”.<sup>52</sup> Velük állítja szembe – legyenek azok zsidók vagy keresztények – az igazi hívőket: „Aki azonban szilárdan hiszi, hogy Isten irgalmasságából és kegyelméből (...) megbocsátja az emberek vétkeit, akit ez a hit még jobban tanít az Isten iránti szeretetre, az valóban megismerte Krisztust szelleme szerint, és Krisztus benne lakozik.”<sup>53</sup>

Aki ezeket a zsidó-kereszténynek mondható szavakat írta, nevezhető-e még panteistának vagy „pozitív ateistának”? Aki arra törekedne, hogy mindennemű isteni transzcendenciát tagadjon és Isten létét és tevékenységét a természetes szükségszerűség olvasztótégelyében feloldja? Másrészt, jogos-e Spinoza nevében az Istenben hívő embert olyan létező szintjére redukálni, aki csupán intellektuális képessége alapján emelkedne ki a természetből? Nem áll-e vagy bukik a spinozai etika egész terve azzal, amit a kettős egységben gyakorlandó Isten- és emberszeretetről tanít? De ha ez így van, akkor már módszertanilag is elengedhetetlen az *Etikát* a *Teológiai-politikai tanulmánnyal* szimultán módon olvasni.

50 TPT III, 7; SzS 116.

51 Uo. 14; SzS 209–210.

52 Uo. 214.

53 Uo. 215.

MARNO JÁNOS

## Hajnalban, még a csendes éj előtt

A fájdalom a hús vagy akár egy  
plüssmedve széttépésében kap lángra,  
foszlik a szövet és kunkorodik,  
mint a férgek – a tévében valaki  
eltervezi az öngyilkosságát;  
rokonszenves fiú, az átlagosnál  
előbbre ugró, hatalmas állal.  
Előnyére válik ez az állatibb  
arányokat megidéző arcforma.  
Karácsony napja, illetve hajnala,  
egyelőre még csak a görcsöket  
érezzük örvényleni a szereplők  
tátogásában – a hangot levettük,  
lévén a szavaknak semmi értelmük.

## Jaj, szörnyet kell halni

Maga a szörny azonban szórtelen,  
mint egy csecsemő, és rózsaszínű és  
ráncos, a teste aszpikos disznó-  
sajtformájú, a helyiségben pedig  
válni lehet a füstöt. Nem egész'  
elmúlt időket élünk; a förtelmét  
különben sem a vágásra érett  
füstből származtatjuk, mivel az nagyrészt  
eloszlott, hasonlóan a gyarak,  
mozdonyok füstjéhez, és a mozdonyt  
ma mindennek látjuk, csak szörnyetegnek  
nem. Pedig háromévesen a poklot  
idézte meg nekünk. A szörnyet ott  
keresgéljük, ahol reszketni kezdtünk.

JÁSZ ATTILA

(ablakkereszt)

„A filozófia is rávezetés a halálra” (M. Krüger),

hiszen

minden újabb és újabb krisztusárnyékkal,  
mit házak, terek és utcarészletek csendjéből  
feszíték meghatározott keretbe, újra és újra  
átélem szenvedéseit, keresztbe teszem a láb-  
bam, ne látsszon szememen a ködpára, amin  
áthatol és megszületik a fény és árnyék ha-  
tárolta kép, újra és újra határtalan fájdalom-  
mal feszítve meg magam önmagam által,

hiszen

a fotográfia pillanatnyisága ablak az örök-  
ké valóságra és az örökké valóság pillanatai  
fotók az ablakról, amit bármikor kinyit-  
hatsz és ezáltal újabb ablakok nyílnak a pil-  
lanat örökké valóságaiba, benned, általad,

hiszen

a fénykép pontossága nem ténykép csupán,  
elfedi az idő homályosságát, meztelen fákat  
mutat, égboltot átszövő villanyvezetéket és  
kéményeket, háztetőket meg ablakokat, amik-  
ről kaparod a festéket, akarod, hogy az abla-  
kot időtlennek lássuk, és rajta át égboltot, fákat  
és villanyvezetéket, kéményt és háztetőket mu-  
tassunk a belső ablakszárnyat sarkig kítárva,

hiszen

a fotográfia is csupán rávezetés a halálra.



---

SZABÓ IMOLA JULIANNA

## rézvonások

Panírcú apám füléhez szorítja a harangot. Átkong a cson-  
tokon. Felszállnak a vasgalambok, ellopják a telet. Anyám  
havat lapátol, rozsdás karján ezerfelé szaladnak az erek.  
Jéghideg nappal vonja ránk fényeit, langyos a remény,  
elkerüli a csend. Egymást falja két megfagyott árny. Por-  
hó testű képek mulandó anyaga. Testek, amikből gyúrt a  
vágy. Évekre rá összeolvad a szoba a kerttel. Rezeg a mell-  
hártya, mint a vizespohár. Reped bennem valami áttetsző  
és idegen. Valaki, aki titkon ismeri az arcot, amit apám  
hord, mikor az ajtóból visszanéz délután.

## nővérem

Anyám egy madarat hord. Sosem hallotta énekelni. Se szí-  
ne, se tolla. Csőréből a mag kipereg. Anyám egy madárra  
gondol. Feketémnek becézi, a Nap felé fordítja, ha a szél  
húvösebb. Anyám egy madarat vár. Hátha egyszer kibújik.  
Hátha egyszer itt marad. Anyám egy madarat ás a kertben.  
Éj a haja, sár a ruhája. Éjjel jött, túl korán. Elrepült, mielőtt  
ideszállt volna.

## VILLÁNYI LÁSZLÓ

## Sor

Egy héten belül látja a férfit, amint egyre hangosabban sír, száraz levelekre potyognak könnyei, míg söpri a járdát háza előtt, s a hídon sírva bicikliző asszonyt, bizonyára így tekert tíz vagy húsz éve is, eszébe jut az ismeretlen lány vallomása: *mióta ismerlek, szebb lett a szám*, újra irigyelheti, akinek ilyen sort súgott a szerető száj, elhatározza, vöröshagymát vacsorázik, másnap elhagyja a borotválkozást, sőt haját sem mos, megírja az *egyedülvalóság* szócikkét, a csicsörkére gondol, nász idején merőlegesen száll fölfelé, s körözve ereszkedik párjához, vastag könyvet vesz kezébe, ötven vagy száz év múltán, egy éjszaka, unokájaként vagy dédunokájaként, mintha elmosolyodva újraolvashatná, ceruzával úgy jelöl meg  
egy sort.

GÖRFÖL BALÁZS

## A kegyelem tere

*Megváltás és messiásvárás Borbély Szilárd  
Nincstelenek című regényében*

A *Nincstelenek* már 2013-as megjelenése idején, Borbély Szilárd fájdalmas halála előtt rendkívül nagy szakmai figyelmet és elismerést váltott ki, illetve a szélesebb olvasóközönség érdeklődésével is találkozott. A regénynek nem kis szerepe volt abban, hogy az irodalmárok feltűnő involváltsággal, társadalmi tapasztalataik érvényesítésével és rég nem tapasztalt felelősségérzettel kezdtek el újra beszélni irodalom és szegénység, művészet és nyomor kapcsolatáról. Úgy tűnt, a *Nincstelenek* felkavaró erővel jelenít meg olyasvalamit, aminek nyomán a kritika fokozott érzékenységgel reagált később megjelenő kortárs magyar regényekre, és az előzmények számbavételére is igényt érzett: egy szatmári falu nyomorúságát a 60-as, 70-es években, annak mindenre kiterjedő, az emberi létezés legkülönbözőbb területeit átható és eltorzító nélkülözését. A szegénység ábrázolása látszott a regény legfontosabb rétegének, s ma is aligha képzelhető el olyan mérvadó értelmezése a műnek, amely ne tulajdonítana nagy jelentőséget a címbe emelt nincstelenségnek. Ugyanakkor egyes kritikusok nagyon hamar számot vetettek a könyv szociográfiai túlmutató, jöllehet azzal szorosan összefüggő dimenzióival is. S ha nem akarjuk megkerülni a kötet alcímét – *Már elment a Mesijás?* –, akkor figyelmet kell fordítanunk a regény metafizikai-teológiai vonatkozására is.

„E könyv világa maga a megváltatlan Világ.” – Margócsy István állítása<sup>1</sup> legalább két szempontból fontos, ha a *Nincstelenek* metafizikájáról szólunk. Egyrészt valóban lényeges, hogy a regény a nagy világépítő művek sorába tartozik: lapjain a he-

1 Margócsy István: Borbély Szilárd / *Nincstelenek – Már elment a Mesijás?* 2000, 2013. október. <http://ketezer.hu/2014/03/borbely-szilard-nincstelenek-mar-elment-a-mesijas/> [2015. március 14.]

lyek, az emberi viszonyok, az érzéletek, a történelmi emlékezés olyan tág összefüggései bukkannak fel, amelyek sajátos világot visznek színre. Másrészt ennek a világnak a megjelenítése olyan erőteljes, radikális és mindenre kiterjedő, hogy a maga lokalizálhatóságán túlmutatóan mintha az általában vett emberi létezésről alkotna víziót. És e szerint a látomás szerint a világ tényleg megváltatlanként tűnik fel, kiteve minden elképzelhető nyomorúságnak, szenvedésnek és bűnnek. Ennyiben releváns lehet, ha feltesszük a kérdést: hogyan van jelen a *Nincstelenség*ben a megváltás és a paratextusban is – ironikusan – kiemelt messiásvárás,<sup>2</sup> illetve mit mond a regény a megváltásról vagy annak hiányáról? Ám ahhoz, hogy bármifajta válaszban reménykedhessünk, előbb azt kell megvizsgálnunk, miként adódik egyáltalán számunkra a regény világa. Ugyanis a *Nincstelenség* elbeszélője – első megfontolásra legalábbis – egy öt-hat év körüli kisfiú.

A gyermek-elbeszélő szerepeltetése a regény alapvető és mindent meghatározó művészi döntése. E választás jó néhány következménnyel jár. Egyfelől a könyvborítóval, amelynek fülén a szerző gyermekkori fényképe látható, hangsúlyossá teszi az önéletrajzi megalapozottságot. Ezt tovább erősíti Borbély Szilárd *Egy elveszett nyelv* című esszéje,<sup>3</sup> amelyben a regénybeli falu világát saját gyermekkoriának világaként mutatja be, és önmagát kulturális migránsként jellemezve arról ír, hogy a falu elhagyásával hogyan válik szükségképpen a falu népének elárulójává, és miként veszíti el nyelvüket, ami által azzal is árulást követ el, hogy beszél róluk. Ez az életrajzi kapcsolat nem elhanyagolható, Borbély Szilárd megrendítő sorsa miatt sem lehet az. Ugyanakkor magyarázatul szolgálhat a regény elbeszélésmódjára és nyelvére is: a kisfiú perspektívájához és tudásszintjéhez igazodó, de attól minduntalan el is távolodó beszédmód kettőssége felfogható az elvesztett, de ismét megtanulni kívánt nyelv szükségszerűen korlátozott módon lehetséges imitálásaként, újra-elsajátításaként. Vagyis az elbeszélői nyelvhasználat következetlensége, az, hogy a narrátor hol kisgyermekként, hol reflektált, sőt rendkívül éles szemű és nagy tudással rendelkező „felnőttként” szólal meg, nem írói hiba, hanem egy nagyszabású törekvésnek, az elveszett nyelv újrafelfedezésének (és ily módon talán az árulás mérséklésének) a része.

A gyermeki nyelvhasználat másik, a témánk szempontjából lényegesebb következménye, hogy a *Nincstelenség* a kortárs magyar próza olyan kontextusába kerül, amelyben kevésbé a mélyszegénységgel összefüggő mozzanatai válnak hangsúlyossá. Azokról a prózai alkotásokról van szó, amelyek szintén gyermek

2 Borbély Szilárd számára a Messiás eljövetele és a megváltás egybeesik, lásd: „[a Gyermek] mindenkor a Messiásnak, vagy másként fogalmazva, a Megváltónak a megtestesülése.” Tünődések és megfontolások a Kaddisról. In: Borbély Szilárd: *Egy gyilkosság mellékszálai*. Vigilia, Budapest, 2008, 13–28., 21.

3 *Élet és Irodalom*, 2013. július 5. [http://www.es.hu/borbely\\_szilard;egy\\_elveszett\\_nyelv;2013-07-03.html](http://www.es.hu/borbely_szilard;egy_elveszett_nyelv;2013-07-03.html)

elbeszélőt alkalmaznak (vagy legalábbis a gyermek nézőpontjához igazodnak), és jelentős a hitbeli-vallásos dimenziójuk is. Ezekben a művekben – Barnás Ferenc: *A kilencedik*; Hály János: *Napra jutni*; Esterházy Péter: *Egyszerű történet vessző száz oldal – a Márk-változat* – alapvető kérdés, hogy a gyermeki tudat sajátos, a felnőttéhez képest szervezetlenebb, kevésbé kauzális, reflektálatlanabb működésének horizontján miként jelenhet meg egyáltalán az istenhit. Barnásnál a család ellentmondásos katolicizmusából fakadó hamis, a gyermeki nyelvhasználatban megőrződő és egyúttal folyton lelepleződő jámborság állandó akadály a autentikus hitnek, Hálynál a gyermeket érő traumatikus, a felnőttek számára közvetíthetetlen tapasztalatok kezdik ki az Istenbe vetett bizalmat, Esterházynál pedig a gyermek káini bűnössége erősebbnek bizonyul a hit felkínált mintáinál és elsajátításra szánt tartalmainál. Borbély Szilárd regénye leginkább Esterházyéval mutat rokonságot, mivel itt is a legalapvetőbb probléma a gyermeki eszmélet érzékiséghez-kötöttsége, amellyel radikális kihívásként szegeződik szembe minden nem-érzéki, eszmei, szimbolikus értelem.

A gyermek-perspektíva működtetése tehát leginkább az érzékelés megjelenítéséhez kötődik a *Nincstelének*ben. Az érzékelést pedig jelen időben viszi színre a szöveg, méghozzá oly módon, hogy az érzékelt dolgok a maguk közvetlenségében jelennek meg, többnyire értelmezés nélkül. Egyetlen példa a számtalan közül: „Megáll a bogár. Biztos érzi, hogy figyelem, mert megremevedik. Fekete minden része. A hátán hosszanti barázdák vannak. Megcsillan rajta a fény. Meg se moccan, várakozik. Majd mászik tovább. A fal és a beton találkozásánál araszol előre. Ha egy mélyedést talál, megpróbál bebújni. Kaparászik a lábával, erőlködik. De nem fér bele. Megint vár. Sokáig lapít. Majd mászik tovább. Próbálkozik megint, keresgél. Időnként megremevedik.”<sup>4</sup> Az idézet még hosszan folytatható lenne, de ennyiből is kitűnik a leírás érzéki jellege. Az értelmezés minimális („Biztosan érzi, hogy figyelem, mert [...]”), a hangsúly a pusztán megjelenítésen van. Az ehhez hasonló jelenetek a regény tekintélyes részét teszik ki, és közös bennük, hogy az érzékelt dolgok mindenestől lekötik az elbeszélő figyelmét. Ily módon egyrészt nem hagynak teret semmi más számára, és távol tartják mind a múltat, mind a jövőt, másrészt zsigeri, ösztönös reakciókat hívnak életre a gyermek elbeszélőből, így a bogár undort és gyűlöletet. A dolgok nem mutatnak túl önmagukon, nem transzparenssek: a bogár például nem mutat meg semmit a természetből, az állatvilágból, nem csillan fel rajta az élet vagy akár a teremtményiség semmiféle halvány visszfénye, nem kötődik hozzá semmilyen szimbolikus értelem, például az egyedüllété vagy a törékenysége. Az érzékelés jelenbelisége ezért nem szemlélődésként bontakozik

4 Borbély Szilárd: *Nincstelének. Már elment a Mesijás?* Kalligram, Budapest, 2013, 64. [A továbbiakban e kiadás oldalszámaira hivatkozom zárójelben.]

ki, hanem olyan feszítő közelségként, amelyre csak zsigeri válasszok adhatók: általában viszolygás, utálat, félelem. Minden az, ami, minden önmaga – és szinte minden szörnyűséges. A regény naturalisztikus részletességgel ecseteli a mindent beborító ürületet, a dögöket, a hányás, a szesz, a sárga fogcsonkokkal rágott bagó bűzét, a békát felöklendező macskát, a mindenhol terjengető testnedveket. A gyermek elbeszélő leírásai ezen önmagukat jelentő dolgok és az általuk kiváltott reakciók leírására korlátozódnak, amikor pedig az ettől a nézőponttól elkülönülő felnőtt nézőpont érvényesül, akkor is csak ugyanezekről a dolgokról és ugyanezekről a reakciókról jelenik meg alaposabb, élesebb, reflektáltabb, időbeli távlatokat is magába foglaló megfigyelés. Ami a szótériológia kérdése szempontjából azért is roppant lényeges, mert akár a bűn, akár a szenvedés, akár az Istentől való távolság legyőzéseként fogjuk fel a megváltást, szükség van arra, hogy az ember a hit, a remény, a szeretet által részesüljön a megváltás kegyelmében. Ám az a fő kérdés, hogy ebben a dolgok feszítő közelségének kitett (regény)világban nyílik-e egyáltalán tér a megváltás kegyelme számára? Van-e ebben a világban egyáltalán bármi, ami nem érzéki, vagy ami túlmutat az ösztönök és szükségletek közvetlenségén?

A gyermeki érzéki világszleléssel szembehelyezett nem-érzéki, szellemi, ideológiai világmagyarázat-igény nagy magyar mintája – és ennyiben a fentebb említett prózakötetek legfontosabb előképe – Nádas Péter *Egy családregény vége* című regénye, amelyben a nagyapa igyekszik beilleszteni a fiúk és az unokák generációjának hányattatásait a zsidó szenvedéstörténetbe, és ebbe az eseményeket értelemmel feltöltő integrációba az unoka elbeszélőt is próbálja bevonni a meséken és az emlékező történeteken keresztül. Borbély Szilárd regényében szintén az emlékezés és az elbeszélés tűnik fel a nem-érzéki, a szellemi elsődleges formájaként, de mind az emlékezés, mind az elbeszélés ellentmondásos, töredezett és gyenge.

Az emlékezés és az elbeszélés arra hivatott a regényben, hogy megteremtse a szereplők, elsősorban az elbeszélő fiú identitását. Ám ezek az identitásképző elemek minduntalan ellentmondanak egymásnak: a család származásával kapcsolatban a magyar, a román, a rutén, a hucul eredet is fölmerül, és mind kizárólagosan, a szülők kvázi vallásgyakorlata pedig bizarr módon ötvözi a zsidó, a keresztény és a babonás-mesei szokásokat és gondolatokat. Nagyon jellemző a következő párbeszéd a fiú nővére és a szombatot ülő, pászkat készítő anya között: „»Jézus feltámadt, ugye?«, kérdezi a nővérem. »Igen«, hagyja rá anyám. »De akkor most hol van?«, forszírozza tovább a nővérem. »A földön jár. Nem nyughatik. Keresi az anyját«, mondta anyám. »De erről nem szabad beszélned az iskolában. Senkinek sem.«” (57.) Ám ennél az ellentmondásosságnál fontosabb, hogy a család vagy a falu kollektív emlékezete kéz a kézben jár a felejtéssel: a zsidók elhurcolását, a kommunizmus előtti világot, a románok

kényszer-katolizálását hallgatás övezi, éppúgy, ahogy az apa származására is csak sanda célzások történnek. Ez a szelektív emlékezet azzal jár, hogy a falu és a család identitása csonka, nem épülnek bele azok az elemek, amelyek szembenézést, bűnbánatot, megbocsátást, egyáltalán tisztánlátást követelnének, az emlékezetben megőrzött tartalmak pedig gyengék. Hiszen hiába emlékezik vissza és beszél el az anyai nagyapa a család állítólagos román eredetét, a régi világ életképességét („Az Isten áldása volt a falun” – 163.), vagy a húsvéti misén hiába idézik fel az evangéliumban leírt történeteket, ha egyszer az emlékezetet nem hatja át mitomotorikus erő (Jan Assmann): a múlt felidézése nincs hatással a jelenre, nem ad erőt sem a jelen átformálására, sem a jövő megcélzására. Ahogy Margócsy István is kiemeli: „A »nagy« történetek semmi módon nem kapcsolódnak a »kis« történetekhez.”<sup>5</sup> Nem képződik olyan szimbolikus tér a szereplők körül, amelyben távolságot lehetne felvenni az érzéki közvetlenséggel adódó dolgokkal és az általuk kiváltott ösztönös emóciókkal s tettekkel szemben. Az egyetlen ilyen szimbolikus tér az elbeszélő kisfiú számára a prímszámok matematikai világa, amely nemcsak metaforikus értelme miatt fontos (a prímszámok éppúgy csak egyel és magukkal oszthatók, ahogy a család is kilóg a faluból), hanem – ahogy erre Szilágyi Zsófia felhívja a figyelmet – „tisztá, rendezett” világot jelent az „érzéki tapasztalat vad világával” szemben.<sup>6</sup> A prímszámoknak ugyanakkor nincs történetük, nem hordoznak eligazító vagy reménykeltő elbeszéléseket, de nem is olyan kétértelműek, mint a nyelv.

A regényben szereplő messiásvárást ugyanis a nyelv kétértelműsége határozza meg. A „várni a messiást” kifejezés elsősorban kiüresedett szófordulatként van jelen: amikor a gyerekek nem tudják, mitévők legyenek, és kivételesen nem verést kapnak, akkor az anya azt mondja nekik, várják a Messiást. Máskor az anya és a gyerekek jobb híján azt játsszák, hogy várják a Messiást. Odavetett szólamok és pótcselekvések helyettesítik a valódi messiásvárást. A nyelvi kétértelműség más esetben az aljasság eszköze: még a zsidók elhurcolása előtt a Mózsi nevű kereskedőt zaklató falubeliek „Itt a Messiás” felkiáltással zörgetik meg éjszaka Mózsiék házának ablakát. A „messiás” továbbá olyan jelölőnek bizonyul, amelynek más és más lesz a jelöltje: hol az apát várják úgy haza a gyerekek, mint a messiást, hol az elhunyt kistestvéréről mondják, hogy azt hitték, „ő lesz a mi Messiásunk” (264.), hol a falu szent bolondjáról, a szakállá miatt Mesijásnak csúfolt cigány férfiről kérdezik, elment-e a már Mesijás (innen az alcím metsző iróniája). Ám ugyanakkor ez a kiüresedett és folyton másra és másra átruházható nyelvi fordulat mégiscsak őriz

5 Margócsy, i. m.

6 ÉS-kvartett Borbély Szilárd Nincstelének című regényéről. *Élet és Irodalom*, 2013. november 8. <http://www.es.hu/es-kvartett;2013-11-06.html> [2015. március 14.]

valamit eredeti értelméből. A regény világa ugyanis olyannyira mindenre kiterjedően nyomorúságos, olyannyira nem részproblémák jelentik az elviselhetetlenségét, hogy valóban csak a teljes szabadulást hozó messiásra irányulhatna az igazi várakozás. Azt, hogy a regényvilág problémái nem csak a nélkülözéssel függenek össze, a nem kis számú és eddig a recepcióban nem igazán kiemelt infernális epizódok erősítik meg: a kisleány elbeszélő lidérces félelmei, a temetéseken elszabaduló hisztérikus téboly vagy az az egészen hátborzongató szokás, ahogy a zsákba tett macska agyonverésével szoktatják le a gyerekeket az álmokról. A szereplők azáltal, hogy üresen hagyják vagy mindig másra vonatkoztatják a „várni a messiás” fordulatot, épp arról tanúskodnak, hogy ténylegesen semelyikük nem bizakodik ennek a világnak a megváltásában, de a nyelvben megőrződik a mindenre kiterjedő megváltás reménye.

A *Nincstelenek*ben tehát ebben az egészen halovány, töredékes formában jelen van a megváltás távlata, de sehol nem képződik meg az a tér az érzékelésüknek, szükségleteiknek, félelmeiknek és gyűlöletüknek kiszolgáltatott szereplők körül, ahová beáradhatna a kegyelem. A cigány férfi, Mesijás alakja páratlanul pontos a regényben. Ő az a szelíd, beszédhibás, mindenki által lenézett és megcsúfolt figura, aki elvégzi a legmegvetettebb munkát a faluban: kitisztítja a megtelt budikat. Bár egyes kritikusok erőltetettnek vagy didaktikusnak tartották a Mesijás és Jézus között vonható párhuzamot, e hasonlóság nagyon lényeges. Épp azt fejezi ki, hogy Mesijás tevékenysége, amelynek során szó szerint megtisztítja az embereket, mennyire nem lehet szimbolikus értékű: az emberek semmivel sem lesznek jobbak Mesijás tettétől. S ebben a valóban megváltatlan, a megváltás kegyelmének semmilyen teret nem hagyó világban csakis Mesijás lehet az, aki őriz valamit Jézus megváltó alakjából: szelíd és aláztos, és hagyja, hogy kigúnyolják. Ennél többet nem tehet, de a regény világában már ez is rendkívül sok. Borbély Szilárd regénye úgy őrzi meg a megváltásra és a messiásra vonatkozást, hogy radikálisan szembenéz azzal, hogy a kegyelem számára teret nem teremtő világ a megváltatlanság világa, és minden affekció nélkül hordozza a fájdalmat, amely a megváltásnak az emberi cselekvés együtt nem működése miatti gyengeségéből fakad.



KOLOZSI LÁSZÓ

## Saját példány

*A nő önfelszabadítása a kortárs amerikai tömegfilmben*

### 1.

Katinka barátnőm negyedik lánygyermekként látta meg a napvilágot. Elmondása szerint, nem csekély mértékben erőszakos apja azért egyezett bele, hogy megtartsák, mert nagyon szeretett volna egy fiút a három lány után. Számítása nem vált be, negyedik gyermeke is lány lett. A legidősebb nővére tizennégy évvel idősebb nála, ugyanakkor a korban előtte következő testvérénél alig másfél évvel idősebb. Az apjával annak életében nem tudta lezárni egyre terebélyesedő konfliktusát, holott ő volt az egyetlen nem zúros lány a családban.

Talán ide vezethető vissza, az apjával való kapcsolatára, hogy szerelmi ügyei rendre félresiklottak. Egy multi könyvelője lett, majd pénzügyi igazgatója, kifejezetten jól keresett, helyes volt, talpraesett lány – rendszerint ő volt a társaság középpontja, ha egy buli hangosabb szegletében egymás mellé keveredtünk, nekem esélyem sem volt megszólalni – ám partnereit, finoman fogalmazok, ha ezt mondom, nem választotta meg körültekintően: első férje, a határőr, akkor került börtönbe, amikor lányával, Helgával teherbe esett.

Ekkoriban ismertem meg: egy közös barátunk miatt kerültem hozzá közel. Judit barátnőm osztálytársa volt egykor, a szegedi gimnáziumban.

Természetesen nem Katinkának hívják, nehéz is róla úgy írnom, hogy álnéven említem, de az elemi diszkréció, mivel elég sokat tudok róla, és elég sok mindent (azon traumáit, melyekről nekem sem szívesen beszélt) – a kortárs amerikai film ürügyén, mint láthatóvá válik – meg is osztok, úgy vélem, ez kötelességem.

Katinka harminc volt (akkoriban éppen szőke, és eléggé sportos, hiszen majdnem minden nap lement kocogni a töltésre), amikor megismerkedett Jánossal (őt sem így hívják, talán mon-

danom sem kell): János, ez már eléggé a kapcsolatuk kezdetén kiderült, férjéhez hasonlóan agresszív volt, hajlamos a dührohámokra. Talán két évig sem voltak együtt: ezen, nekem rövidnek tetsző, neki valószínűleg rettenetesen hosszúnak látszó idő alatt János átgázolt rajta. Katinka soványabb lett, az arca beesett, az egyébként olyan életvidám nőnek szavát sem lehetett venni. Az csak a szakításuk után derül ki, legalábbis számomra, hogy János rendszeresen megalázta, és egy alaposabb verés következtében el is vetélt.

Judittal a válásuk után fellélegezve, rendszeresebben jártunk Katinkához, aki egy jóra valósnak, kedvesnek látszó szobafestővel kötötte össze, nekünk meglepő módon röviddel a katasztrofális kapcsolata lezárását követő második hónapban már, a sorát. Géza élénk, alacsony, nagy szemű férfi volt, és azt hiszem, ő valóban szerette Katinkát. Katinka, talán mert annyira más volt Géza, mint korábbi partnerei, nem egyszerűen a felesége, hanem alattvalója, cselédje lett a férfinak: ha elmentünk inni egy pohár bort, izgatottan leste, nem hívja-e az ura, nem kell-e annak valami: az első szavára ugrott. Amikor Judit összejött jövendőbeli férjével, a léha, és mint később kiderült, pénzkeresetre alkalmatlan Gáborral, Katinka nem vette észre, hogy Juditnak milyen fontos a férfi: kimeríthetetlenül szapult Gábort, szinte követelte, hogy Judit szakítson vele. Sok mindenben amúgy igaz volt: jól érezte, hogy Juditnak kell majd fenntartani a családot; hogy Gábor, annak ellenére, hogy minden nap ötkor kel, medítál és tornázik, valójában egy lusta dög. Majdnem ugyanakkor, amikor Judit megelégedte Katinka rágalmait, és kerek-perec kimondta, hogy nem folytatja tovább kapcsolatukat, amiből kivesszett, szerinte, az őszinteségnek a lehetősége is, amiből kivesszett mindaz, ami miatt egy kapcsolatot érdemes fenntartani, Katinkát otthagytta Géza egy háromgyermekes anyáért. A nő három gyermekéből kettőnek ő volt az apja – az éveken át fenntartott viszonyról a szomorú végjáték után összeomló, összeroppanó Katinka mit sem tudott. Katinka bezárkózott, nem akart látni már engem sem, bejárt dolgozni, hazavitte a lányát az iskolából, és ki sem mozdult otthonról – úgy hallottuk, már nem is tudom, ki pletykálta, hogy iszik, elég rendszeresen, majdnem minden este, elég sokat. Nem tudom, ki vette rá – talán egy kolleganője, talán az a pap, akit gyakran látogatott, és aki lebeszélte, jó húsz évvel korábban, arról hogy apáca legyen egy kontemplatív rendben –, mindesetre elhatározta, hogy végigjárja a *Camínót*. Igyekeztem meggyőződni arról, hogy eléggé felkészült-e az útra. Abban biztos voltam, hogy nagyon elszánt, abban kevésbé, hogy pontosan tudja, mit vár el az úttól, tudja, hogy az korántsem veszélytelen erőpróba: beszélt Shirley MacLaine-ről, olvasott az útról, de mintha a felkészülése nem spirituális felkészülés lett volna, mint vártam. Úgy készült rá, mint egy hosszabb kirándulásra. A lányát egy barátójére bízta, úgy tervezte, az út három hétig fog tartani. Négy hétig maradt.

A visszatérése után pár nappal találkoztunk, s azt mondta, az úton mintha kicserélték volna, többször vérző lábbal haladt, nagyon sokat volt egyedül, nagyon sokszor szembesült legbelsőbb félelmeivel, többször hitte azt, hogy nem bírja tovább: ragyogott. Örül, hogy végigcsinálta, mondta, megváltozott, higgyek neki, és én tudtam hinni. Valahogy erősebbnek, nem is csupán erőteljesebbnek, de lelkesebbnek, határozottan nőiesebbnek láttam. Semmi jelét nem láttam annak, hogy fel fog adni mindent. Pedig feladott.

A találkozásunk után három nappal felmondott, Pestre költözött, a lányát a Kisképzőbe íratta be, és a telefonjainkat, a régi ismerőseiét nem vette fel.

Csak hónapok múlva futottam össze vele, véletlenül, az Oktagonon. Beültünk a Burger Kingbe. Kérdeztem, mi történt. Mintha a hangja is megváltozott volna: tudod, mondta, ha egyszer észreveszed, hogy az egész életed rohadt játszma sorozata, nem akarsz többé úgy élni, ahogy addig éltél, ki akarsz lépni a régi életedből, nem új életet akarsz kezdeni, nem ez a jó szó rá, hanem el akarod végre kezdeni az életedet. Nekem nem volt elég, hogy sokat tudok arról az útról, nekem kellett egy olyan útleírás a Caminóról, ami csak az enyém. Az én saját példányom. Úgy éreztem, homályos távoból beszél, messziről, mintha nem velem lett volna, de ez a távolság vonzó volt, szerettem volna követni, szerettem volna utolérni, hogy vele tartsak, holott tudtam, hogy rám, bárkire, aki régi életére, amit otthagyt, emlékezteti, nincs szüksége.

## 2.

A kortárs amerikai tömegfilm forgatókönyvét az írók speciális szabályrendszerek szerint építik fel: e szabályrendszerek, strukturális rendszerek alapjait az amerikai filmesek legismertebb gurui, forgatókönyv-oktatói fektették le. A legnevesebbek: Syd Field, a róla elnevezett strukturális paradigma atyja, Frank Daniel, a nyolc szekvenciális rendszer leírója, és Robert McKee, aki leginkább a háromfelvonásos rendszert vette védelmébe, meg-egyeznek abban, hogy a forgatókönyv egyik legfontosabb pontja az úgynevezett *Inciting Incident* (Syd Field könyvének fordításán dolgozva *Ösztönző Eseménynek* neveztünk el Köbli Norberttel). Ez a pont az, amely a protagonistát kimozdítja addigi, megszokott, és szokások okán megcsontosodott életéből. Ez egy olyan esemény, amely következik ugyan a főhős jelleméből, mégis kiszámíthatatlan. A főhőst ez az *Ösztönző Esemény* váratlanul éri.

Ahogy eme három rendszer alapját képező *Poétikájában* Arisztotelész is leírja, nem *tükhé*, vagyis véletlen folytán következik be, hanem a főhős hibája, *hamartiája* folytán: a főhős jellemébe bele van kódolva az esemény. E belekódolás a háttértörténet, a back story felvázolásával történik meg.

A kortárs amerikai film ritkán tesz meg főszereplővé egy nőt; tulajdonképpen az első jelentősebb film a klasszikus hollywoodi melodramakorszak után, amelynek egyértelmű főhőse nő, a *Thelma és Louise* (Ridley Scott), ez a kesernyés road movie-ba ojtott melodráma, amelynek első pillantásra szembetűnő, ugyanakkor nem legfőbb tulajdonsága, hogy majdnem minden férfi szereplője aljas, kisztílú, pöffeszkedő, borzalmas alak. Nincs film, ami lehangolóbb képet festene a férfivilágról, mint ez. A *Thelma és Louise*-ben két nő menekül a férfivilág elől, el, ebből a tesztoszterontól bűzlő hétköznapi-halomból, az amerikai Délből, melyben egy nőneműnek szinte meg sem engedett, hogy ön maga legyen, hogy végigjárja a maga Caminóját.

A hétköznapi élet minden hőstípus számára mást és mást jelent. Egy James Bondnak a hétköznapi élet a kihívásokat jelenti, és az Inciting Incident számára egy új kaland, egy a korábbiaknál nagyobb kihívást jelentő kaland kezdete. A *Thelma és Louise* hősnőinek hétköznapi világa szürke és kicsinyes, a férfiak uralkodnak, és mintha a nő is csak hűbérbirtokuk, hatalmuk jelképe lenne, nem több: azzal, hogy érző lény, nem is számolnak.

A *hamartia*, a hiba, melynek következtében a történet nekilendül, általában valamely negatív tulajdonságát jelenti a hősnak: James Bond vakmerő, léha. Thelma (Geena Davis), a fiatalabb nő, akit bátor és rámenős barátnője (Susan Sarandon) belerángat egy tragikusan végződő kirándulásba, egy hebrencs. A *hamartia* olyan tulajdonság, amely nem teszi taszítóvá és ellenszenvenné a hőst, ám leküzdéséért komoly harcot kell folytatnia: e negatív tulajdonság (önzés, harag, gyávaság stb.) ugyanakkor könnyen átélhetővé teszi az esetleg hasonló rossz tulajdonságaival küzdő néző számára is a karakter harcat. Thelma átlagos amerikai háziasszony, önálló gondolkodásra mintha már nem is lenne képes. McKee azt írja *Story* című könyvében – amely az egyik legtöbbet forgatott forgatókönyvírás tankönyv –, hogy a filmek második felvonása tulajdonképpen nem mutat be mást, mint a főhős küzdelmét e hibájával, bűnével, gyengeségével. Mivel a *hamartia* bűnt is jelent, ez jelen esetben nemcsak Thelma gyengesége, hanem Louise komolyabb bűne is: lelövi a parkolóban Thelmával erőszakoskodó cowboyt. A változás (*change*) – amely a konkrét cél eléréséért folytatott küzdelemmel annyiban függ össze, hogy hős nem tudná elérni célját, ha nem változna meg (nem tudná legyőzni a gonoszt, nem tudná megszerezni a gyémánt nyakéket stb.) – ebben az esetben az, hogy Louise a bűnt kiváltó haragját elengedi.

Syd Field szerint az Inciting Incidentre a válasz egy Plot Point, egy Fordulópont. E fordulópont lényege, hogy az Inciting Incidenttel keletkezett új helyzetben a hősöknek döntést kell hozniuk; és e döntés a fordulópont. Thelma és Louise elmehetne a rendőrségre, jelenthetné, mi történt, hogy a Thelmát védő Louise kezében elsült a fegyver, de nem ezt teszik – a back story szerint Louise-t megerősztolták Texasban és családott a rendőrségben: ez érthetővé teszi feldúltságát, a *hamartiát*, és azt is, miért nem

fordulnak a rendőrökhöz –, hanem a szökés, a menekülés mellett döntenek.

A történetet szintén a nő szemszögéből elmesélő rendkívüli mini-sorozat, a *Mildred Pierce* (Todd Haynes – James M. Cain regényéből egyébként Kertész Mihály is forgatott filmet, egészen más végkifejlettel) címszereplőjét férje elhagyja (Inciting Incident); Mildred úgy dönt, nem férje kegyelemkenyerén, tartásdíjából akar élni, hanem saját lábára áll. Döntése: belekezd egy vállalkozásba, éttermet nyit. Hamarosan, a második részre, az övé Los Angeles egyik legfelkapottabb helye. Az idei Oscar-jelöltek listáján is feltűnt nagyszerű egyszemélyes dráma, a *Vadon* (Jean-Marc Vallée) hősnőjéből az én Katinkámhoz hasonló döntést vált ki a vele történt számos réműletes esemény. Veszi a háti zsákját, és nekiindul a nagy amerikai túrának, végig akarja járni, gyalog, a legnehezebb túrák egyikét, a PCT-t (Pacific Crest Trail), amely több mint ezer mérföld, és aminek a vége az Egyesült Államokból kivezető Isten Hídja. Cheryl (Reese Witherspoon) útja a Mojave sivatagon, a Sierra Nevada havas hegycsúcsain, kietlen pusztaságon, csörgőkígyók miatt veszélyes kopár fennsíkokon és Oregon állam gyönyörű hegységein vezet át. Mialatt sétál, magában beszél, és kibomlik emlékezéseiből a háttértörténete: anyja halála volt az utolsó csepp a pohárban. A módszeresen bántalmazott anya életerős, optimista nő, szemben a lányával, aki, miután anyjával végez a tumor, lezúllik, mindent eldob, házasságot, munkát, a rendesnek mondható élet kellékeit. Az anyja halála zökkenti ki.

Az Inciting Incident, írja Syd Field, egy olyan *trauma*, amely után a hős nem tud többé úgy élni, ahogy korábban élt: azt az utat, amin addig haladt, el kell hagynia, arról le kell lépnie. Az nem folytatódik tovább.

A trauma tulajdonképpen tükör: ha nem trauma tükrébe nézünk, az önáltatás, a személyiséget mindig jobbnak láttatni akaró ego okozta optikai csalódás következtében egy ideális én-t látunk; egy olyan én-t, amelyet a saját magunkkal szemben támasztott elvárások szerint kiigazítunk. A traumában a valóságos, minden korrekció nélküli én-t pillanthatjuk meg, és ez, a saját valóságunkra rápillantás, legalább olyan nehéz lehet, mint maga a trauma. Az említett filmek főhősnői a trauma következtében olyan döntést hoznak, amely merőben szokatlan. Nem igazítják döntéseiket elvárásokhoz (ez a nézői elvárást is jelenti). A műfaji filmek egy ötletből bontakoznak ki: ez az ötlet olykor nem más, mint a hős szokatlan döntésének leírása. Thelma kiszakad a konvencionális háziasszony szerepből, akárcsak Mildred vagy Cheryl. Ami kiszakítja, egy rendkívüli trauma, aminek elviselése mindegyikük számára jelentős munkát: gyász munkát követel meg. Döntéseikben lesznek, és nem a traumákban, egyediek.

Hétköznapi életüket sok más millió amerikai életéhez hasonlóan látjuk. A kiindulópont nem egyedi, ellenben a döntésük (és annak következményei) azzá teszi őket, egyedivé, egyéniséggé.

A szinte mozdulatlanak tetsző hétköznapi élet leírásához a mintát az emberi játszmák adják. Eric Berne *Emberi játszmák* című könyvének elemzése a hétköznapiok játszmáit szálazzák szét. A saját hétköznapiaink legunalmasabb dallamait is e játszmák kottájából adjuk elő: már a reggeli felkelés utáni első sértődések, amelyekben a házasság mint nyűg észlelhető, is játszmákra futhatnak ki (nem elég meleg a kávé, sietnem kell, ne most mondd el – a sokszor ismételt mondatok mind egy játszmát villantanak fel), ahogy a szülő–gyermek kapcsolat is jelentősen terhelt játszmákkal.

A játszma olyan szituáció, amelyből nincs kiút, mely alapvetően negatív érzelmekkel telíti az abban résztvevőt, amely ismétlődő mintákra épül. A játszmákban az üldöző, áldozat és a megmentő szerepe cserélődik: az ajtón késő éjjel belépő férjet – ismét Katinka jut eszembe, aki szinte minden este ugyanazt a vitát folytatta le férjével – korholó asszony, amikor a férjének támad, mondván, miért jössz megint ilyen későn haza, azt mondtad, nyolcra itthon vagy, az üldöző, a férj, aki azt mondja, leragadt egy barátjánál, akinek segítenie kellett, az áldozat, a lányuk, aki belépve háborog, anyja felé fordulva, anya, hagyd már apát, látod, hogy fáradt, a megmentő. De a szerepek, amint a férj azt mondja, látod, a lányod sem ért veled egyet, egyszerűen csak leragadtam, nem is ittam sokat, megcserélődnek, a nő lesz az áldozat, a férfi az üldöző. A játszmák lényege nem az ismétlődés, hanem a kilátástalanság.

A *Thelma és Louise* bevezető jelenetei, amelyek a hétköznapiakat festik le, játszmaleírások: mikor jössz haza, kérdezi Thelma a férjét, későn, tudod, péntek van, mondja a férj. Igen, és mindenki pénteken akar szőnyeget venni, mondja Thelma. Még szerencse, hogy nem te vagy a marketingesünk, replikázik a férj. Ebből a szituációból nincs kiút. Cheryl azt mondja az anyjának, hogy ne igyon annyit, az anyja azt mondja, nem is iszik, csak keveset, és nem rendszeresen, holott tudjuk, mert láttuk, hogy ez nem igaz.

A férj úgy beszél Thelmával, mintha az gyerek lenne, nem felnőtt. Érintkezésük szinte minden mozzanatában észrevenni, az milyen kiegyenlítetlen. Mildred férje is apaként beszél a feleségével. Csak akkor, abban a pillanatban tekint rá felnőttként, amikor megmondja, hogy beleszeretett egy másik nőbe.

A kommunikáció szereplői – Berne leírása alapján – lehetnek Gyerekek, Szülők, Felnőttek. A Gyerek alapvetően szabad, kreatív, játékos, ugyanakkor segítségre szorul. A Szülő cselekvése kétirányú, egyrészt szabályoz, szabályokat fektet le, számonkér, mintákat ad, másrészt segít, gondoskodik. A Felnőtt és Felnőtt közti kommunikációban az irracionitásnak helye nincs, mindig itt és most zajlik. Ha egy feleség, mint Mildred, odafordul a férjéhez, hogy hova mész, akkor Felnőttként fordul oda, ellenben, ha a férj látszólag lekezelően, valójában a feleséget gyerekeknek kezelve, azt mondja, mit számít az, tudod, hogy úgyis hazajövök, mindig hazajövök, a kommunikáció – mivel úgynevezett

kereszt-kommunikáció – folytathatatlaná válik. Szó benn szakad. Ha egy tanítvány a tanárhoz fordul kérésével – mint a *Vadon* egy egyetlen játszódó epizódjában látjuk –, hogy nem tud felkészülni a vizsgáira, mert magánéleti problémáiba annyira belegabalyodott, hogy nem tud figyelni, és a tanár azt feleli, de-hogynem, tudom, hogy sikerülni fog a vizsgád, te minden órán ott voltál, szintén kereszt-kommunikációról beszélhetünk. Ezen kisiklott beszélgetések csak akkor zökkenhetőek vissza, ha a felek a megfelelő kommunikációs szerepbe térnek vissza.

Thelmát egy percre sem veszi komolyan a férje, Mildred azonban, aki köti az ebet a karóhoz, és újabb és újabb kérdéseket tesz fel, ki tudja zökkeníteni a férjét a Szülő szerepből. És a férje akkor vallja be, más nőhöz vonzódik, amikor Felnőtté lesz a szituációban. Thelmának mintha a hétköznapi csapdájából esélye sem lenne szabadulni. Mildred is rab. De az ő börtönőre nem olyan kegyetlen. És rab Louise is: a munka, az egyformán eltelt napok rabja.

Mindhárom filmben a főbb szereplők szabadulnának az emberi játszmák meghatározta világukból, ugyanakkor maguktól nem tudnak szabadulni, hiszen fel sem ismerik, hogy a játszmák rabjai: a szabadulás vágya a felismeréssel születne meg. Ami megvilágítja számukra azt, hogy játszmák határozzák meg életüket, az a *trauma*. Az életüket felforgató tükör-trauma, amibe belenézve megrémülnek. El sem tudják fordítani a fejüket e traumától, csak a harmadik felvonásban, a végjátékban. És amint felismerik, milyenek is voltak igazán – a rutincselekvések, a kibontakozásukat, az önmagukra találásukat akadályozó játszmák rabjai –, nem akarnak többé, és nem is tudnának, a régi módon, a régi keretek közt élni.

Nem a polgári házasság intézményének, hanem a hazugságokkal alábástyázott, a nőket az önmegvalósítás lehetőségéhez oda sem engedő játszma-életek éles kritikája mindhárom film. Hősnői kilábalnak az önmagukra találás felé vezető útra őket nem engedő életükből, amint felismerik, hogy a trauma segítségükre volt.

Thelma és Lousie kivételével mindannyian visszatérnek a régi életük díszleteibe (csak a díszletekbe): Mildred a férjével ugyanabban a lakásban él majd a záróepizódban, mint a film elején, Cheryl is a házasságot, a gyereknevelést választja. Ám életük alapvetően és gyökeresen más, nem hasonlítható ahhoz az élethez, amit akkor éltek, amikor még nem néztek bele a trauma tükrébe.

Thelma és barátinője nem tudnak visszatérni a régi otthonukba. Erre esélyük sincs. A férfivilág a szakadék szélére üldözi őket. És a visszatérés helyett inkább rálép Louise a gázra. A nőket főszereplővé előléptető mai kortárs amerikai tömegfilmek – ide lehetne még sorolni Debra Granik a kiskorú lány súlyos traumáit megmutató *A hallgatás törvénye* című művét, amelyben Jennifer Lawrence először mutatta meg tehetségét – epizódjában a hétköznapi lét bemutatása a játszmák bemutatására épül.

Azokat a játszmákat mutatja meg Granik is, amelyekben a lélek elkorcsosul, melyekben a kommunikáció torzul.

A háttértörténet reflektora bevilágítja, hogyan kerülhettek e nők e csapda-helyzetbe: rendszerint az otthon látott mintákat követik, anyjuk is folyton játszmákat játszott az apjukkal, velük. Az üldöző, áldozat, megmentő szerepe folyamatosan cserélődött, és ebben a körforgásban nem volt senki, aki egy pillanatra megállt volna, hogy azt mondja, elszédültem, nem akarom tovább e megnyomorító cirkulálást.

A nyolcvanas évek végére válik a nő a társadalom teljes jogú tagjává az Egyesült Államokban: a korábbi évtizedekben a szerepe a család ellátására, kiszolgálására szorítkozik. A nyolcvanas években fordul meg a trend, vállal egyre több nő munkát. Még ekkor is övék a háztartás oroszlánrésze; az csak a kilencvenes években és Európában lesz divat, hogy egy férfi is részt vesz a házimunkában. A klasszikus hollywoodi melodrázában a nőnek nem sok menekülési lehetősége van (Kertész *Mildred Pierce*-ében a címszereplő gyilkossá válik). A *Thelma és Louise* menekülőinek sincs visszaút a szélsőségesen konzervatív déli társadalomba. Nem fogadnák őket vissza, és nem is tudnának már visszamenni. A játszmák nélküli élet megtapasztalása érettebb személyiséggé formálja őket.

A játszmák nélküli élet: maga a szabadság. Amit megtapasztalnak, ami mámorral tölti el őket, amit a Grand Canyon szikláit jelentenek nekik, nem más, mint a szabadság. A valódi – nem a törvényekbe foglalt, a politikai beszédekbe szorult, hanem a valódi – szabadság.

### 3.

Katinka azt mondta nekem az Oktogonnál: nem tudott volna többé úgy élni, ahogy korábban élt. Kinyílt a szemem, mondta. És mit látsz, ha visszatekintesz a régi életedre. Tudod, mi volt benne a legszörnyűbb, kérdezte, hogy minden nap ugyanolyan volt. A napok változatlansága, kiszámíthatósága, ez volt a legrettenetesebb. Ezért nem is tartom már azokkal a kapcsolatot, akik a régi életemhez tartoznak: nem akarok egy pillanatra sem visszazuhanni a régi rutinba. Megértettem őt. Az életemet is úgy szeretném megélni, ahogy a Caminót, mondta. Legyen belőle egy személyes példányom, ami senkiével nem elcserélhető.

Thelma és Louise, Mildred Pierce és Cheryl traumája olyan trauma, amely kiszámíthatatlan. Nem a *tűkhé*, a véletlen műve, ugyanakkor mintha mégis valami rajtuk kívül álló okból következne be. Saját maguk felé fordítja őket. És olyan történetet kezdenek el írni valamennyien, amely senkiéhez nem hasonlítható, mely mentes minden játszmától. Történetük, mint minden jó történet, melynek hősei hétköznapi hősök, a szabadság választásának története.



UNGVÁRY RUDOLF

Belenézett a Napba,  
de szerencséjére nem vakult meg

*A rend A ragyogás könyvében*

A Zohár,<sup>1</sup> a ragyogás, a fény könyve a közkeletű értelmezésben a zsidó vallásos gondolkodás terméke, s mint ilyen, a misztikus hagyomány, a kabala egyik főműve. Az alkotókkal azonban előfordul, hogy a szellemi teremtés aktusában olyasmit hoznak létre, ami nem volt szándékukban, „álmukban sem gondolták volna”, és tudatosan még az utókor sem veszi sokáig észre az eredményt. Ott lapul a műben, és csak egy meghatározott nézőpontból vagy egy idő múlva válik felismerhetővé.

A Zohárból válogatás már 1990-ben,<sup>2</sup> szemelvények pedig 1997-ben<sup>3</sup> megjelentek. Uri Asaf a mű jelentős részét fordította magyarra, a kritikai kiadás igényével és olyan minőségben, hogy ez a könyv ettől kezdve végérvényesen a magyar kultúra része is. Ebből a szempontból nem számít, hányan ismerik. Mint minden, ami minőség, be fogja tölteni a szerepét. Az alábbiakban a könyvben megfogalmazott, egyetemes igényű fogalmi rend

- 1 *Zohár a Teremtés könyvéről*, fordította, az előszót írta és jegyzetekkel ellátta: Uri Asaf, a kísérő tanulmányt írta: Tatár György, Atlantisz, Budapest, 2014.
- 2 *Zohár, a ragyogás könyve*, válogatta és fordította: Bíró Dániel és Réti Péter, Holnap, Budapest, 1990.
- 3 *Zohar – ragyogó fény*, fordította, az előszót és a magyarító jegyzeteket írta: Istrayné Bíró Anna, Farkas I., Budapest, 1997.

szempontjából értelmezem a művet,<sup>4</sup> amely bizonyára jelentősen eltér a vallásitól.

### A veszélyes kísérlet

Semtov fia, Leoni Mózes (Mose ben Semtov de Leon, 1250–1304) vallásos hevületének rendkívüli ereje lehetett. Ennek köszönhető, hogy megpillanthatóvá tette azt a legmélyebb, minden konkrét tárgytól, így a vallástól is független, a gondolkodást magát meghatározó alapot, eszközrendszert, amelyben maga a gondolkodás, általa a szellem a leginkább „tetten érhető”. Azt, ami a transzcendenciát, vele például az a priori szintetikus ítéleteket is egyáltalán lehetővé teszi. Tette ezt persze beágyazva a zsidó vallási hagyományba, és megfogalmazva a kor gondolkodása által meghatározott nyelven. Ez a könyv ugyanis a fogalmiságra vonatkozó reflexiót is tartalmazza, és az átlagon felüli hevület tette lehetővé, hogy ilyen mélységbe, az ennyire rejtett tárgy (a fogalmiság) közelségbe juthasson. Ez akkor is így van, ha mindez nem a mai szemantika, fogalomelmélet és formális logika eszközeivel történt. Az eredmény ezért nem ez utóbbiak eredményeire jellemző logikai egzakttság, hanem ezekhez képest metaforikus rendszer.

A legújabb forráskritikák szerint a Zohár egyes részeit más szerzők is írhatták, sőt az egész mű valamiféle kollektív alkotás.<sup>5</sup>

4 Értelmeszerűen a fordítás kérdéseire nem térek ki. E tekintetben utalok Visi Tamás részletes, a magyar szöveg erőnyeit és hibáit tárgyaló, a források tudnivalóit is összefoglaló tanulmányára. Többek között ezt írja: „Lehetetlen olyan fordítást készíteni, amely az összes jelentésréteget egyszerre visszaadná. Az eddigi legkomolyabb kísérlet Daniel Chanan Matt angol fordítója, rengeteg lábjegyzettel próbálja menteni a menthetőt: az angol Zohárnak mintegy nyolcvan százalékát magyarázó-jegyzetek teszik ki. Figyelembe véve a magyarországi könyvpiac és könyvkiadás lehetőségeit, egy magyar fordítással szemben irreális az angolhoz hasonló követelményeket támasztani – ennek viszont sajnos az a következménye, hogy egy magyar kiadás jóval kevesebbet képes csak az eredeti jelentésrétegeiből visszaadni, mint az angol. Ez eleve behatárolja a magyar fordítás lehetőségeit függetlenül a fordító felkészültségétől és teljesítményétől.” Visi azt is leszögezi, hogy „jelenleg nincs olyan ember a földön, aki [az általa részletesen ismertetett] kompetenciák mindegyikével bírna és magyar anyanyelvű lenne”. Továbbá: „Összefüggő, értelmes, olvasható magyar szöveget jelentetett meg az Atlantisz kiadó, amely tényleg a Zohár eredeti arámi és részben héber szövegeinek magyar fordítása.” Visi Tamás: Ragyogás és setétség. A Zohár magyar fordításáról, Pilpul.net, 2014. október 23. <http://pilpul.net/komoly/tagyogas-es-setetseg> (Utolsó letöltés: 2015. március 10.)

5 „A Zohár legnagyobb része a 13. század végi, 14. század eleji Spanyolország területén jött létre, ebben továbbra is egyetértenek a mai kutatók Gershom Scholemmel, ám komoly kétségek merültek fel Mose de León szerepével kapcsolatban. Yehuda Liebes elmélete szerint (amit a *Studies in the Zohar* című 1993-as könyvében fejtett ki) a Zohárt egy szerzői kollektíva tagjai közösen írták. A kör tagja volt Mose de León is, ám annak spirituális vezetője Todrosz ben Jozsef Abulafia (kb. 1225–1285) volt, aki nemcsak kabbalával, hanem politikával is foglalkozott, magas posztot töltve be X. Alfonz kasztíliai király (1252–1284) udvarában, így korának talán legbefolyásosabb zsidó vezetője volt.” (Visi, i. m.)

Az, amit a továbbiakban majd a mű egyik – gondolati, rendte-remtő – lényegként tárgyalok, valószínűleg egy szűkebb-tágabb szellemi körben is meghatározó lehetett, mintegy „benne volt a levegőben”. A továbbiakban Leoni Mózes neve egyben ezek helyett is áll gondolatmenetemben.

Ez az átlagot, és valószínűleg kora átlagát meghaladó lelki állapot azért keletkezhetett, mert Leoni Mózes (vagy a Zohár szerzői között azok, akik fontos szerepet játszottak megalkotásában) minden eddigénél mélyebben próbálta (vagy próbálták) megérteni a Tórát, annak minden egyes szavát és betűjét. Mélyebben, mint pusztán az értelemre támaszkodó rabbinikus (a korabeli „ménsztrim”) közösség.

Akárkik voltak is a szerzők (a továbbiakban Leoni Mózes álljon értük helyt), nemcsak halálos komolyan vették a Tóra szavait (ez természetes volt, ám elsősorban nem a megszokott értelmüket), hanem a végére akartak járni annak, hogy ezek a szavak igazából mit is neveznek meg. Közvetlenül a szavaknál nehezebben megragadható fogalmak képviselte *bölcsesség* keretében akartak mozogni. Talán úgy mondanánk, hogy a szöveg *lelkét* akarták felfogni. Tatár György a Zohár utószavában Walter Benjamint idézve „koncentráló elmélyedésnek” nevezi ezt az állapotot.<sup>6</sup> Feltételezhető, hogy az átlagon felüli eredmény az elmélyedéssel együtt járó belső „fűtöttségnek” is köszönhető, amelynek terméke, víziója valami olyasmi volt, hogy létezik a bibliai szöveg gondolatisága mögött olyan fogalmi rend, melyre az egész Tóra épül.

Leoni Mózesnek bizonyára erre volt eredendő késztetése, és nem a tárgyakra (jelöletekre) támaszkodó *értelem* (az ész működése) elégitette ki (mint ma mondjuk a formális logika művelőit). Úgy is mondhatnánk, nem analitikus ítéletekre törekedett. Noha első látásra épp fordítva fest, hiszen nem elrugaszkodni akart a bibliától, hanem ragaszkodott az eredeti szöveghez, számára egy vessző elhagyása már mást jelentett. De az csak látszat az ő esetében, hogy a pusztá *szöveget* tisztelte volna félistenként. Az „eredeti” *gondolatot* tartotta mindennél fontosabbnak.

Ez az átlagon felüli lelkiállapot tette egyben lehetővé – feltételesen a legtisztább lelkiismerettel – a hamisítást. Úgy állította be, mintha a könyvet a kabbala „atyja”, rabbi Simon bár Jocháj és a tanítványai írták volna a 2. században.<sup>7</sup> A történeti kutatás ma már megegyezik abban, hogy ez a mű apokrif, azaz nem hiteles eredetű. Ez azonban semmit sem von le a jelentőségéből.

Átlagon felüli hevülete természetesen sok alkotónak volt, van és lesz, de ezen a téren a legnagyobb az „elhullás” – szinte teljes. A túlhevültség akadálya is az értelmes eredménynek, ha nem

6 Zohár a Teremtés könyvéről, i. m. 974.

7 „Liebes hipotézise szerint Simeon bar Joháj alakját Todrosz ben Joszéf Abulafiaról mintázták meg a Zohár szerzői, és a könyvben szereplő többi i. sz. 2. századi rabbi alakja mögött is az Abulafia-körhöz tartozó 13–14. századi kabbalistákat sejtethetünk.” (Visi, i. m.)

jut el egy – a szerző által nem feltétlenül felismert – adekvát, a műben létrejövő tárgyig. A mértéktelen hevület, rajongás esetén erre szinte semmi esély, de ha nagyon ritkán mégis, akkor keletkezik az az érték, amely kezdetben többnyire felismerhetetlen, vagy csak áttételesen hat. A Zohár esetében így hatott a későbbi humanistákra, akik maguk számára a művet felfedezték.<sup>8</sup>

A hevület, a rajongás mindig nagyon veszélyes út volt, marad és lesz, mert a faj jelenlegi mentális vértettségére kevés lehetőséget nyújt ilyenkor az önvédelemre. Olyan, mintha valaki túl sokat nézne bele a Napba. Maimonidesz, a Zohár bölcsességre törekvéséhez (mondhatnánk a „realizmushoz”) képest az értelem (mondhatnánk a „nominalizmus”) képviselője<sup>9</sup> nem hiába óvott ettől a „Tévelygők útmutatójában”. A tárgyi kapaszkodók híján az a veszély fenyeget, hogy az elme kiló a megfoghatatlanná váló, talajtalan semmibe.

### A megtalált fogódzó

Leoni Mózesnek azonban ez a semmi is eleven, létező dolog, mert *fogalom*. Pontosabban: azért létező, mert fogalom segítségével megragadható. Hiszen van róla fogalmunk. Azaz nem valamiféle tárgyat keresett a Semmi fogalmának terjedelmében, még ha talán azt is hitte. Mert akkor elveszett volna, hiszen a semmi fogalmának terjedelmébe semmi sem tartozik. A semmi fogalmának csak tartalma van. Félelmetes, elbizonytalanító tartalma; vele szemben csak a reménybe lehet kapaszkodni. Érzéki formájába, a „ragyogásba”. Bizonyára a fogalmakba kapaszkodás mentette meg a közönséges vajákosságtól, agymenéstől. Most sokan azt mondják róla, a rejtélyt kereste a Tánách sorai között. Valójában azt, hogyan kell igazán használni a gondolkodás esz-

8 A „keresztény kabbalistákról” a tömör összefoglalást lásd Jacobs, Joseph – Broydé, Isaac: „Zohar” *Jewish Encyclopedia*. Funk & Wagnalls Company <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15278-zohar#406>

9 E két (leegyszerűsítve a fogalmak létét is elismerő és csak a tárgyak létét elfogadó) irányzat a skolasztika korában meghatározó szerepet játszott a nem zsidó tudományos közéletben, noha valószínűleg a kor rabbinikus gondolkodóira se lehetett hatástalan, mint ahogy azt Láng Benedek is megpróbálta Lullus kapcsán kimutatni. (Láng Benedek: Raimundus Lullus és az *Ars Magna*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997. 1–2.) Quine már 1945-ben megfogalmazta, hogy a modern logika egyik legnagyobb jövőbeli kihívása lesz az egykori kettősség időszerűségének „feltámadása”, és eredménye meghatározza majd a logika fejlődését. Lásd: Quine, Willard Van Orman: Arról ami van, in Copi, Irving M. – Gould, James A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Gondolat, Budapest, 1985, 273–297. (Egy másik fordítása: Arról, hogy mi van, in Quine, Willard Van Orman: *A tapasztalattól a tudományig*, Osiris, Budapest, 2002, 115–135. <http://minerva.elte.hu/filtort/Quine/ArrolHogyMiVan.pdf>) A Duheim–Quine tézisében meg is fogalmazza, hogy a fizika és a metafizika (azaz a „tárgyiasság” és a „fogalmiság”) között nem vonható éles határ.

közeit: a fogalmakat. S ebben nem az a lényeg, hogy megoldotta volna e „hogyan” – attól még nagyon odébb vagyunk.

Leoni Mózesnek inkább erre lehetett tehetsége. A bölcsességet kereste, és megtalálta a Tóra meg a Kabbala keretei között – magukat a fogalmakat. Mindezt természetesen nem ezzel a tudattal élte meg. A Kabbala meg aztán pontosan az, ami kellett neki: a teremtés által adott térre, hogy a fogalmi késztetéseit kiélhesse. Akkor neki ez a keret jutott, nem az intenzionális logika vagy az informatikai ontológia.

A késztetéseit szempontjából szerencsés korban élt. A virágkorát élte a skolasztika, s annak két irányzata, a realizmus és a nominalizmus. Az utóbbiakat vallók szerint a fogalmak azonosak a terjedelmükkel, e terjedelmeken kívül nincs más. Amit fogalmaknak tartunk, azok csak valamiféle asszociatív, zavaros (ők még nem így mondták, mint a mai nominalisták) belső ügyek, „tulajdonságok”, és hát ugye nem a tulajdonságokra van szükségünk, hanem a tárgyakra. Ha szomjas az ember, akkor víz kell neki, nem a víz tulajdonságai.

Tényleg?

Első látásra csak a Tóra szövegének nagyon szigorú kezeléséről van szó a kabbalisztikus irodalomban, és mintha Leoni Mózes is csak a szöveghez tapadna. Tatár György a Zohár utószavában arról ír (969), hogy a kabbalisták „nem tartalmilag” közelítik meg a Tórát. A Zohár szerzőjének hasonló, szövegtisztelő igyekezete mögött azonban az a meggyőződés is munkálhatott, hogy a szöveg tartalma mögött kell lennie egy másik realitásnak, amely ezt a szöveget létrehozta, és e másik valóság rendjét kereste. Ez pedig valójában eminens tartalmi kérdés. S nem pusztán szövegtisztelő, még ha abból indul is ki.

A másik realitás, s vele a rend Leoni Mózes számára a legáltalánosabb fogalmakból (azaz nem pusztán az ún. általános fogalmakból, az univerzálékból) következett. Mert a rend, s vele a Tóra „láthatatlan, fogalmi valósága” valahogy ezekből sugárzik. Nála ebben a kérdésben a vallásos hit volt alapvető, de meg ez anélkül is. Az ő számára a Tóra fogalmi világa volt adott, hát abba veszett bele gondolatilag. Megúsztta nagyobb baj nélkül, és nem is volt ügyetlen, amire a Zohár részletekben közreadott korabeli nagy sikere a bizonyíték. Abban a korban, amikor már úgy-ahogy világossá kezdett válni: az embernél nincs nagyobb, még mindig megtörténhetett, hogy Jeruzsálem utcái iszamosakká váltak az arab és zsidó vértől, amikor a keresztiesek rendet teremtettek. A keréketörésről, a lovakkal négyfelé húzásról nem beszélve. Mindezzel szemben nagyon bele kellett kapaszkodni valamilyen mélyebb rendbe, és ehhez a Tóra szövegfelszíne már nem látszott elégnak (ez a gondolat így a kabbalisták körében bizonyára föl sem vetődött). A Tóra mélyét kellett faggatni, mert a rendnek ott kellett rejtekeznie. Azaz a fogalmi rendszer mélyét kellett faggatni, hogy megértsük, mit jelent megérteni.

Ez a „mély” pedig a legáltalánosabb fogalmak rendje.

Maimonidesz a *Tévelygők útmutatójában* kifejti, hogy a szent könyvek misztikus emelkedettség nélkül, racionális értelmezéssel is hozzáférhetőek. Elismeri, hogy bizonyára van mögöttük titok, de ez feltárható. Ő, aki legfontosabb vallásfilozófiai műveit szigorú logikai rendbe foglalva írta meg, vajon mennyire fogadta volna el, hogy a Zohár általános fogalmai is a rend egyik fontos – ma úgy mondanánk: szemantikai – változatát képviselik?

Az a vallásos vágy, hogy „mutasd meg nékem a te dicsőséged”, csak a fogalmak megértésén keresztül elégíthető ki. A kabbalisták abból indultak ki, hogy a „rejtélyt” a Sinai-hegy Mózesének ismernie kellett. Ha neki sikerült, akkor miért ne sikerülne nekem, Leoni Mózesnek is! (Azaz ki nem, ha én?) Ha belegondolunk, valójában eretnek önteltség... Ha a rabbinikus, racionális „ménusztrim” *igazán* megértette volna Leoni Mózes, aligha irgalmaztak volna neki. (Maimonideszt racionálisabbnak tekinthető vallásfilozófiai felfogása miatt ugyancsak fogadta bizalmatlanság a rabbinikus világ egy részéről.) Leoni Mózes rátalált valami konkrétabra: a fogalmi Rendre (pontosabban a legáltalánosabb fogalmak rendjére, de belőlük a fogalmak rendje is levezethető talán).

Joggal érezhette az, aki a Zohárt valahogy felfogta, hogy rajta keresztül immár tényleg az egész világot látja, mert a fogalmiságot is látja. Mintha rálátna arra, amin áll.

### A kor gyermeke

A skolasztika kora kedvezett annak, hogy a fogalmakat komolyan vegyék. Leoni Mózes kortársa, Lullus Raimund térben is közel élt hozzá. 1275-ben, amikor a Zohár szerzője már feltehetően dolgozott a művén, olyan osztályozási rendszert alkotott, amelyben a legáltalánosabb fogalmak szoros értelmi összefüggésben kapcsolódtak egymáshoz.<sup>10</sup> Az ennek alapján megkonstruált „gépe”, az Ars Magna csupa olyan együttállásokat eredményezett, amelyek fogalmilag jól formáltak.

Módszeresen a mű strukturálására először igazán Lullus meg Leoni Mózes alkalmaztak olyan fogalmi rendező rendszert, amely a legáltalánosabb, tehát legelvontabb fogalmakból indult ki. (Jeleztem, hogy lehettek többen is, és maguk a Zohárban tárgyalt legáltalánosabb fogalmak már korábban is megjelentek a kabbalisztikus művekben.) Arisztotelésznél ez még csak a két egyszerű operátor volt, a Subsztancia és az Akcidencia. De mindegyikük rendszerére érvényes, hogy – a fogalmi kiindulás következtében, minden vallási körítés ellenére – alapvetően az értelem (és csak másodsorban az ész) működésének a termékei.

<sup>10</sup> Lullus másként nevezte meg a legáltalánosabb fogalmakat, mint a Zohár szerzője.

Számos szerző foglalkozott azzal, hogy kimutassa, a két szerző valamiképpen tudott egymás műveiről, vagy legalábbis azokról a művekről, amelyek kettejüket inspirálták, noha egymással alapvetően ellentétes irányba.<sup>11</sup> Közös bennük azonban, hogy különböző céllal, de mindkettőjük öntudatlanul nagyon áttekinthető és logikus rendszereket alkotott. Lullus a keresztény teológiát, a Zohár szerzője pedig a zsidó hagyományt kísérelték meg tisztán fogalmi alapú rendező rendszerükkel valamiféle módszeres, ha tetszik, racionális formába öltöztetni.

Figyelemre méltó, hogy az Ars Magna, talán a latin műveltségnek és gondolkodásnak a rabbinikushoz képest gyakorlatiasabb jellege miatt is, olyan rendező rendszer, amellyel nem elsősorban szemantikai, hanem kijelentésképző, szintaktikailag szabályos együttállásokat lehet létrehozni. Ezért tekinti az Ars Magnát számos szerző a számítógép-tudomány titkos őseinek.<sup>12</sup>

Láng Benedek, akik Magyarországon részletesen foglalkozott a kabbalisztikus művek Lullusra gyakorolt lehetséges hatásaival, így ír erről:

*Lull rendszerét a kabbala nyelvelmélete csak részben fedi le. A nyelvet megelőző egyetemes generatív képesség tekintetében – úgy tűnik – hasonlít a véleménye a kabbalistákéhoz. Célja – mint láttuk – olyan filozófiai nyelv létrehozása, amelyben a szemantikai elemek viszonyait föltárva, az állítások igazságértéke egyértelműen meghatározható. De nem az elveszett lingua adamitát, a kinyilatkoztatás nyelvét kutatja, mint az ősi bölcsességre áhító mágusok, vagy az isteni tudást fölfedő kabbalisták, hanem egy ilyen nyelv létrehozására vállalkozik.*<sup>13</sup>

Leoni Mózes rendező rendszere ezzel szemben – mai szemmel nézve – hangsúlyosan szemantikai. Az általa hierarchikusan strukturált legáltalánosabb fogalmak rendszere akár a mai szemantikai névterek<sup>14</sup> és informatikai ontológiák „titkos” őseinek is tekinthető.<sup>15</sup>

11 Láng Benedek egyben rámutat arra a szálra, amely Lullus törekvéseit a leibnizti egyetemes nyelv formalizálásának későbbi kísérletével kapcsolja össze. (Láng, i. m.)

12 Például Perreault, Jean Marie: *Ramon Lull and the secret history of the computer*, Boca Raton, Fla. 1965.

13 Láng, i. m.

14 Ungváry Rudolf: A névtér mint kulturális szükséglet. A nemzeti aggregátor kitüntetett feladata, *Tudományos és Műszaki Tájékoztatás*, 2012/3. 320–326 [http://tmt.omikk.bme.hu/issue.html?issue\\_id=540](http://tmt.omikk.bme.hu/issue.html?issue_id=540). Lásd még a 18. lábjegyzetet.

15 Leibnizten keresztül az Ars Magna kétségtelenül a mai formális logikához kapcsolódik, amellyel azonban – egyelőre legalábbis – nem sikerül megoldani valamiféle szemantikai, végső soron a fogalmakat kezelni képes formalizálást. Már csak azért sem, mert a formális logika alapvetően a következetes tárgyiasítást követeli meg. Erről viszont kiderült, hogy súlyos ellenmondásokhoz vezet, ha minden esetben megkövetelik az áttérést a fogalomról a tárgyra. A fogalmak létének elismerése (mint ahogy annak nyomai az informatikai ontológiákban és a generatív szemantikában felismerhetők) azonban nem jár együtt azzal, hogy egyben formális kezelésük (vele a gondolkodás teljességének formalizálása) is megvalósítható lenne.

Annak ellenére így van ez, hogy a kabbalisták szerint – Lullus rendszeréhez hasonlóan – minden a betűk és a szefirák (a legáltalánosabb fogalmak) kombinációiból jön létre, maga a teremtés is. A Zohár alapvetően abban különbözik a kabbalisztikus irodalomtól, hogy a szefiráknak elsősorban tartalmi (tehát szemantikai) rendező szerepet tulajdonít (noha a betűk kombinációival, jó kabbalisztikus hagyomány szerint, maga is sokat foglalkozik).

Leoni Mózes ugyan zsidónak gondolta magát, de ember volt, akárcsak Lullus. Akkor mindenki valamilyen vallási fogalmiságban (is) együtt rezgett, a realisták és nominalisták dühödte közelmébe viszont zsidóként nem kapcsolódhatott be. A rajongását semmi sem fékezte, talán csak a rabbinikus „ménstrim” bizalmatlanabb része. Neki ezek voltak a nominalisták, de megkerülte őket. Eladható árut hozott létre, mivel fogalmilag, tehát gondolatilag tudta áttekinthetően rendezni a művét, és ez bölcseségként hatott.

Olvasói a Tóra-értelmezés valóban talán legtisztább formáját kapták.

A legáltalánosabb fogalmak rendszere a szefirot. A szefirot az egyik legkorábbi rabbinikus műben már a 7. században megjelent.<sup>16</sup> Egy-egy legáltalánosabb fogalom egy-egy szefirá.

Valóban, Isten (ha van) a fogalmakon (azaz a szefiroton) keresztül nyilvánul meg, és ezek mennél általánosabbak, annál közelebb kell hogy vezessenek hozzá. „A Teremtés, és azután Isten nap-napi munkája is a szefirot által lesz látható, érzékelhető ebben a világban” – írta a Zohár előszavában (10) Uri Asaf, aki fordításával a könyvet végleg beemelte a magyar kultúrába. Az idézetben szükséges köznyelvi sűrítés miatt megbocsátható, hogy nem láthatóvá tesz, noha a képzet vizuális valaminek tűnik. Világosabbá tesz. Azaz érthetővé, ami persze belső „látás”. Az érzékelhetőség, ha szó szerint vesszük, szintén nem pontos, noha a hit állítólag magasabb szintű érzékiség. A megértés érdekében ugyanis valamennyire tárgyiasítani kell tudni a tárgytalan elvontságot is.

### **Ami a gondolhatóság tetején megragadhatatlan: a Semmi megrendítő volta**

A fogalmiságban (a szefirotban) az ember számára megengedett csúcstól elérve a rejtély kutatója a szó szoros értelemben a Sem-

<sup>16</sup> A valószínűleg legrégebbi kabbalista szöveg, a Széfer Jecirá első fejezetében fordul elő először a szefirot és a szefirá fogalma. (*Széfer Jecirá*, fordította és kommentárral ellátta: Aryeh Kaplan, magyarra fordította: Dienes-Nagy Erika, Miski Zoltán, Dienes István, szerk., kiegészítő jegyzet és kislexikon: Bubits Antal, az ábrákat és a héber szöveget szerk.: Miski Zoltán, Stratégiakutató Intézet, Nagykovácsi, 2006.)



mivel<sup>17</sup> áll szemben. („En szof”, a határtalan semmivel; a filozófia nyelvén az abszolút, rejtett, végtelen és elbeszélhetetlen transzcendenciával). Amely nem tilt, nem parancsol, csak éppen nem enged tovább gondolkodni. Ezen túl ugyanis a nem gondolható terül el, és ostoba, aki ahhoz, ami nem gondolható, valamilyen terjedelmet akar hozzárendelni. Még csak nevet se lehet neki adni: megnevezhetetlen. (Blaszfémikusan hozzátehetnénk: legyen áldott!)

Idézzük a Zohárt a Semmiről, méghozzá egy olyan részletét, amely nem szerepel a fordításban!

*A Napok Kezdetének [istennév] három feje van. Három ősförmában nyilvánul meg, de a három egyet alkot. A 3-as szám jelképezi. Mind-egyik kölcsönösen meghatározza a másikat. [Ezek:] először a titok, a rejtett bölcsesség; efölött a Szent Ősi Egyetlen [istennév]; és efölött az, ami nem tudható. Senki nem tudja, hogy miben áll (mit tartalmaz). Minden fogalom (vagy: képzelet) felett áll. Ezért az ember számára a neve: nem-létező (héb. e[í]n). (Zohár, 288b).*

Talán ez volt az a perdöntő részlet Pico della Mirandola és számos, a keresztény kabbalistákhoz tartozó humanista szemében, amely értelmezésük szerint előrevetítette a Szentháromság dogmájának keresztény igazságát.<sup>18</sup> Ennek alapján fejtette ki korai munkásságában, hogy a talmudi, de főleg a misztikus források lényegében ugyanazt az Istenről alkotott képet tükrözik, mint az Ószövetség, csak más szavakkal megfogalmazva.

A legáltalánosabb fogalmak és a speciális fogalmak között végtelen a távolság. Végtelen sok fogalom gondolható két megadott fogalom között. Csak finomítani kell. Például: Víz, Átlászó

17 Ebben a tanulmányban szükség van arra, hogy a fogalmat megkülönböztessük nemcsak a terjedelmétől, hanem a megnevezésétől is. Gondoljuk meg: a Ló fogalma például se nem ló, se nem a „ló” szó. A továbbiakban a tárgyalt szavakat, ha hangsúlyosan azok fogalomnevező szerepéről van szó, azaz nem a szóról, hanem a fogalomról, nagy kezdőbetűvel írom. Az idézőjel erre azért nem igazán alkalmas, mert esetünkben nem sajátos érzelmi színezet vagy jelentésmódosulás jelzéséről van szó. A nagy kezdőbetű sem szerencsés, mert feladata a tulajdonnév jelzése. Fogalmak nevei esetében azonban köznevekről van szó. Választhatam volna a csupa nagybetűs írásmódot, de ez a szövegtükröt tette volna zilálttá. Mentségemre szóljon, hogy a kérdésben nincs kialakult gyakorlat.

18 Mirandola többek között a kabbalisztikus tanulmányai révén alakította ki azt a korai, szinkretista nézetét, hogy a különféle filozófiák legfontosabb tanításai elvileg összeegyeztethetők, és nagy vallások Istenről alkotott felfogásai lényegében azonosak, csak más szavakkal fogalmazzák ezt meg. (Mirandola, Giovanni Pico della: *Heptaplus, avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázatai*, ford. Imregh Monika, Arcticus, Budapest, 2002; továbbá többek között Wirszubski, Chaim: *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Massachusetts, 1989, 64.) Hasonló következtetésre jutott például német kortársa, Thomas Reuchlin is, aki – az eretnokség vádját vállalva – azt hangoztatta, hogy a Talmud nem tartalmaz keresztényellenes gondolatokat. (Brod, Max: *Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Fourier, Wiesbaden, 1965.)

víz, Hideg átlátszó víz, Hideg átlátszó tengervíz, Hullámzó hideg átlátszó tengervíz. A felsorolt karakterláncok mind egy-egy fogalmat neveznek meg, azaz általános vagy köznevek. Felmérhetetlen a fogalmak világa: manapság „deskriptív kontinuum” az egyik nominalista neve.

Ő „valójában szüntelen teremt!” Azaz a fogalmi rendszer a végtelenségig finomítható. Ami ma elgondolhatatlan, ugyanazon fogalmi rendszer által egyszer csak gondolható. „Minden készen van, csak meg kell fogalmazni!” – mondta Gauss, aki ebből valamit értett. A régi görögök abból indultak ki, hogy ha van Föld, akkor kell lennie Ellenföldnek is. Ők valójában földön az anyagilag létező összességet értették, azaz az Anyagot, és így gondolták, hogy van Antianyag. Aztán lett!

Ő, „a Szent”, „fényben fürösztí, teremti a földet”. Azaz minden fogalom megvilágosodás. Érted? – kérdezzük, vagy a szinonimájával: Világos? A fogalmak fényében fürdik a gondolhatóság világa.

A Ki a Zohárban a személyes Isten, a – kettős jelentésű – Mi pedig a dolgok, amelyek a válaszban keletkeznek, de ezen a szinten (hisz nem Ki, akivel kommunikálni lehet, hanem Mi) továbbra is rejtve maradnak (1b, 26). Az általam alkalmazott fogalmi megközelítésben: a fogalom érthető, a terjedelmébe eső tárgyak nem. Csak a fogalmak által érthetők. „Lenti világot teremtett a fenti világ mintájára...” (38b, 299) Egyszerűbben nyilván úgy mondjuk: a fogalmi rendszerünk (a *fogalmiság*) valamiért eddig bevált.

A Ki a *fenti*, a Mi a *lenti*. Másképp: „a... *lenti* hely... a *fenti* mintájára készült”. Az utóbbi tehát ezért vált be. És ezt csak az igazak lelkei látják, mert ők értik a fent és a lent szabályait. Azaz a bölcs – lehetne akár Lao Cse is; óriási távolságokat hidálnak át az összefüggések – tudja, hogy a fogalom nem azonos egyetlen tárggyal sem, mely terjedelmének eleme. A kettő azonban együtt van. Ez a belátás a hallatlan lényeg, de teljesen elvont, azaz csak a lélek látja. Ma azt mondanánk: csak az elme fogja fel.

„Faragott”? Ez azt jelenti, írott. Ami kezdetben volt. A magyar ezt áthágta az „ige” szóval, a többi nyelv szót mond (Wort, word), az inkább lehet írott. Fura ez az utóbbi, nyelvhez tapadó gyakorlatiasság, lévén, hogy csak az írásban rögzített törvény a biztosan megőrizhető és továbbadható. Az ige inkább gondolat, és hát én így gondolom, ő meg úgy, s ennek se vége, se hossza, de ha rögzítve van jelekkel, már tárgyas.

### **Ami a gondolhatóság tetején megragadható: a Valami és ami alatta van**

A szefirotban (a fogalmak rendszerében) legfelül a Korona áll, ez a „pogányoknak” ma a Valami (az informatikai ontológiákban a „thing”) fogalma. Ennél általánosabb nincs.

„Lull dignitásai hasonlóan viszonyulnak a Szentháromságot jelképező névtelen A-hoz, mint a tíz szefirot a megfoghatatlan En szofhoz” – írja a legáltalánosabb fogalmakról (ő nem így nevezi) Láng Benedek.<sup>19</sup>

Alatta mint következő osztályozó fogalmak a Bölcsesség (azaz a fogalmi, tartalmi tudás) és az Értelem (az ész, a tárgyasítási képesség). Tisztességes gondolat: elismeri ezt a kettősséget, méghozzá nem úgy, mint a nominalista, aki számára csak egyetlen egy a létező, a tárgy, a terjedelem.

A Bölcsesség statikus. Önmagában megáll. A mai informatikai ontológiákban ez az Endurant (minden, ami anyagi, megalapozott). Az Értelem dinamikus. A mai informatikai ontológiákban ez a Perdurant (az energatikailag megnyilvánuló valami, változás).<sup>20</sup> A Bölcsességből bármikor lehet Értelem (ahogy az anyagból energia – fordítva ez nem feltétlenül van így: ami értelmes, főleg pedig ami ésszerű, nem feltétlenül bölcs).

A következő osztályozó fogalom már az élet szintje: nem vagyunk meg nélkülük, ha létezni akarunk. Az Erő, amely azonban önmagában pokollá tenné a dolgot, és ezért meg kell jelennie ugyanannak a binaritásnak, mint amit a fogalmi tudás (Bölcsesség) és a tárgyasítási képesség (Értelem) kettőse képvisel: az Erőt ellensúlyozza az Irgalom. Magyarán, ha van Erő, akkor kell Irgalomnak is lennie. Fogalmilag ez nem lehet másképp.<sup>21</sup>

Ez mérhetetlen derűlátásra kell okot adjon. Leoni Mózes rajongásba átcsapó révülete teljesen érthető! Fenomenális élmény lehetett felismerni a bizonyosságot: ott él abban a pokolban (keréketörés, pestis), és mégis van remény. De tényleg! Hát hogyan vették volna a kor gyermekei annak idején azt, amit a ma-

19 Lényegében ugyanarról beszél, mint amikor azt írtam az egyik előző lábjegyzetben, hogy Lullus másként nevezte meg a legáltalánosabb fogalmakat, mint a Zohár szerzője.

20 Az Endurant, Perdurant és Minőség (Quality) olyan legáltalánosabb csúcsg fogalmak, amelyek minden ismeretterületen érvényesek (minden fogalom fölött állnak). Fölöttük már csak a Valami (Thing) fogalma létezik. Ezek a fogalmak alkotják a formális ontológiák csúcsontológiáját (upper ontology, top-level ontology). Mint ilyen, a legátfogóbb szemantikai kapcsolódást biztosító működtető (semantic interoperability) rendszer a végtelen számú lehetséges ontológiák között. Belőlük következnek a fogalmak hierarchikus struktúrái a kapcsolódó (asszociatív) összefüggésekkel együtt. Lásd például Lewis, D. K.: *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford, 1986.

21 Ennek a bináris együttállásnak a fogalmi szükségszerűségét már jóval korábban felismerték. Ez régi midrási hagyomány, amely legalább ezer évvel megelőzi Leoni Mózes korát. Hasonló dichotómiát fejez ki Izrael népének különféle istenfogalmaiból kikristályosodott két név, az Elohim (Isten, a hatalmas, a büntető) és a JHVH (az Úr, a könyörületes) fogalmainak együttállása is. Az *Aggaáikus Midrás (Exodus Rábá) Mispátim* című fejezete rámutat: már a Biblia első sora arra utal, hogy az erő (törvény) mértéke szerint teremtették a világot. Ez az Isten-név használatából kiderül: Elohim, aki az erő mértéke (héb. *midát hádin*). A teremtés után Isten látta, hogy a világ nem létezhet a *midát hádin* szerint, és aki ezt belátta, az egy másik névhez kötődik, a JHVH-hez (az Úr, görög nevén Tetragrammaton), amely a könyörület mértéke (héb. *midát háráchámim*).

gyarázataival a Tórából kihozott, akár a cukrot! Hiszen valahogy ugyanezt a reményből következő bizonyosságot érezték az olvasót, talán csak kevésbé rajongva. De azért bizonyára valami kevés megrendülés is eltölthette a korabeli olvasót, ha nem is értette, hogy ez igazából miért keletkezett benne. Ő mintegy „be-rezgett” a Zohár olvasán. Ez az együttrezgés később tompult. Átrendeződött humanizmusba, majd felvilágosodásba, aztán jött a Francia Forradalom, a terror, továbbá a technika diadalútja, meg a világűr.

Az Erő és az Irgalom a kultúra szintjének feleltethető meg. E szinten a műveltség, a személyiség játszik szerepet, ők hordozzák a felismerés lehetőségét, amelyből az innováció keletkezik.

A szefirot fogalmi rendszerében a következő, speciálisabb szinten mintha egy kis ideológia jönne elő. Leoni Mózes is csak korának gyermeke. Az Örökkévalóság és a Méltóság, mely szoros közelségben van a végső *lent*tel, a Királysággal. A földre érkezünk, és ez akkor a királyságok korszaka, az örökös uralkodásé, és a hierarchiáké, a méltóságteljességé. De másról is szó van: *lent* az esendő egyéniségek élnek a királyságokban. És nekik is van méltóságuk, mert lelkük van, és ezért örökké élnek. A bináris rendszer itt nem annyira az ellentétek relációjára épül, mint a Bölcsesség (fogalmiság) és Értelem (tárgyiasság), vagy az Irgalom és az Erő esetében, hanem elmosódóbb. Olyan, mint a térbeliség és az idő kettőse, a priori kategóriák, amelyekben élni adatott. Tér és idő csak *lent* van, a Királyságban. Fent, a Korona (a Valami) elvontsága tér- és időnélküli. Az Örökkévalóság (azaz a fennsőbbiség örökössége), a Méltóság, és e kettő kézzel fogható valósága, a Királyság: ez a civilizáció, a jog, az állam, az egyének szintje.

Ezen belül *leglent* a Királyság. Amiben élünk. A valóság. Ahol a gazdaság, az ipar, a megélhetés, a mindennapok vannak.

Középen egy sajátos binaritástörés. A fizikában felismert szimmetriasértés egyik esete a végtelen sok közül. A rajongó rétvület beletrafál egy természettörvénybe, hihetnénk, pedig csak asszociáltak a fogalmiság tengerén, a lehető legelvontabb formában.

Ez a törés a Szépség. Az Irgalomban volt elrejtve a Jóság is, a Rossz meg az Erőben. A Szépség önmagában áll, örömforrásként. A művészet, az érzéki boldogság meg minden. Forradalmi gondolat behelyezni a rendszerbe egy ilyen osztályozó fogalmat.

A Rondaságot nem tette bele, holott ha van Szépség, lehetetlen, hogy ne legyen Rondaság: Leoni Mózes is követhet el hibát. Talán abból a szerencsétlen, nominalista felfogásból indult ki, hogy ahogy nincs Rossz, mert az csak a Jó hiánya (tehát a Semmi), úgy nincs Rondaság sem, mert az meg a Szépség hiánya (tehát szintén a semmi). De ezáltal nem létezőnek tekintenek két

alapvető fogalmat, és vele két alapvető ellentétet. Mintha azt állítanák, hogy csak dagály van, az apály pusztán a dagály hiánya.<sup>22</sup>

Nyilván rokoníthatók ezek a legáltalánosabbnak tekintett fogalmak más rendszerekkel, többek között az újplatonikus emanációkkal, és az sem számít, hogy Leoni Mózes szerint fogalmai Istenen belüli dolgok. Ez „csak” hit, bár nyilván hegyeket mozgat.

### Amiért a Zohár hatott

A szefirotban leírt rendszer is egy fogalmi rendező rendszer, amelyet újabban az informatika tiszteletlenül ontológianak nevez. Az a része, amelyről Tatár György ír az utószóban (978) – a vallási és erkölcsi tettek nem múlnak ki –, nem igaz, hogy teljesen idegenek lennének a ma kultúrájától. „Mélységes mély a múltnak kútja...” – írta Thomas Mann. És a holokauszt hat millió áldozata is valóságos „lukat” ütött az euroatlanti kultúrában: azóta is beszélünk róla.

Az emberi világot csak a pusztá fizikai létszinten választják el áthidalhatatlan távolságok az univerzum többi részétől, azaz roppant elszigetelt a mi világunk. A fogalmiság szintjén ez egyáltalán nem érvényes. Amikor a kultúrában majd a fogalmak visszakerülnek az őket illető helyre (amely hely azonban ugyanúgy nem uralkodó, ahogy a tárgyaké sem), ez természetesebb lesz mindenki kultúrája számára.

Nyilván nagyon különféleképpen lehet a legáltalánosabb fogalmi szintekre asszociáló megnevezés-rendszert készíteni (modern formája a már említett Endurant, Perdurant, Minőség). Ahhoz, hogy egy ilyen rendszer az olvasókban az adott kultúra függvényében megfelelő képzeteket tudjon társítani (hogy beinduljon a képzelete, ahogy a szefirot megismerése nyomán beindulhatott az akkori ájtatos zsidó olvasókban), annak egzakt formában aligha megfogalmazható, mégis nagyon szigorú szabályai vannak, akárcsak a jó versnek vagy festménynek, vagy akár a jól formált mondatnak.

Pico della Mirandola valami ilyesmit értett meg, mikor beemelte a humanista műveltségbe a Zohárt. A kiegyensúlyozott, fogalmilag átgondolt, de a tárgyiasításra alkalmas rendező rendszert. A ma embere „fejcsóvál”, „elsápad” (Tatár György, 968), de ennek nincs nagy jelentősége. Nem a számmisztika számít, hanem az, hogy akkor egy rend született. És ennek mentén olvasható volt a Tóra. Egy kánon mentén, amely szöveg és értelmének

22 Alapja ennek az, hogy az igazság ellentéte ugyan a hamisság, de terjedelme csak az Igaznak lehet, hiszen ha a Hamis nem igaz, akkor nem lehet igazság-értéke. Ezért nominalistának, aki a fogalmak önálló létét nem ismeri el, az, ami hamis, nem létezhet (hiába használja a szemében „nem létező” Hamis fogalmát), tehát a Hamis fogalmának nincs terjedelme, azaz az, ami hamis, semmi. Figyelemre méltó: ahhoz, hogy ezt valahogy megértsük, (a nominalista nézőpontból nem létező) fogalmakat kell használni.

elválaszthatatlan egysége. Azzal, hogy ebben a tanulmányban a Zohár rendező rendszerének egy új „fordítását” kíséreltem meg, amelyben az én értelmezésem szerint jelent meg az „eredeti” tartalom, én is lebontottam az eredeti aurát (lásd Tatár hivatkozását Walter Benjaminra).

Leoni Mózes egy várakozó és vágyakozó közösséggel a háta mögött hajtotta végre azt a műveletet, hogy a maga rendező rendszere alapján felkutatta a Tóra „eredetijét”, és rendező rendszerébe helyezte. Szerencséje volt, hogy a rabbinikus „ménstrim” konzervatív része nem követte meg. Lehettek ugyanis, akiknek gyanús volt. Az pedig, hogy mereven a formához ragaszkodott, a szavak közötti távolságoktól az íráshibáig, másodlagos. Az ő világával meg a misztikával mindez velejárt.

### A magyar Zohár eddigi fogadtatása

A már idézett Visi Tamás rendkívül részletesen vizsgálja a Zohár most megjelent fordítását, és ezzel összefüggésben nemcsak a fordítás különösen nehéz kérdését tárgyalja, hanem képet ad az eddigi legteljesebb angol fordításról is, amellyel egy magyar változat a gazdasági lehetőségek korlátai miatt eleve nem vetezhet. Rámutat számos, általa hibásnak tekintett megoldásra, de egészében elismeréssel fogadja Uri Asaf munkáját.

Surányi László a fordításról írott kritikájában<sup>23</sup> pontokba szedte, amit fontosnak gondolt a Zohárból. Felismeri az értelmezést mint legfontosabb célt, és ezzel megelégszik. A női-férfi polaritás is a Zohár rendező rendszeréből következő binaritás, szerepe szintén értelmező, csak eléggé tradicionális, hiszen Éva csábítása szimbóluma a rossznak. A Zohár elitfelfogásának leírásával Surányi is csak értelmez, ahogy én, legfeljebb másképp. Nem ismerem eléggé a népi vallásosságot, de kétlem, hogy a fent és a lent egysége valamiféle prófétai szolidaritás újjáteremtését jelentené. Itt nekem inkább ízig-vérig a fogalmiság és a tárgyiaság alapvető élményéből keletkezett kettősség felismeréséről van szó. Nem érthetünk semmit, ha nincsenek terjedelmek, de akkor sem, ha nincsen tartalom (azaz fogalom).

Csáki Márton talmudi története (az *Élet és Irodalom*nak ugyanabban a számában) is csak egy osztályozó-rendező rendszer.<sup>24</sup> Az általa előadott történetben a Tóra allegorikus olvasata lemond komolyan vehetőségéről, misztikus olvasata beleveszik a részletekbe, szó szerinti olvasata pedig felborítja a rendet, mert olyasmit követel, ami lehetetlen. Leoni Mózes azonban egyszerre volt misztikus és szó szerinti, csak éppen allegorikus nem. Ezért

23 Surányi László: Egy 700 éves könyv aktualitása, *Élet és Irodalom*, 2014. október 11.

24 Csáki Márton: A szöveg lázadása, *Élet és Irodalom*, 2014. október 11.

a Csáki által előadott talmudi történet csak érdekes, de nem mellezte igazán tárgyát, a Zohárt.

Az viszont, ami Csáki kritikájában utána következik, a Zohár fenyegetése a rabbinikus kiegyensúlyozottságra (netán racionalizmusra, de ez azért sok volna), ugyanúgy információ az érdeklődő új olvasónak, mint az, hogy miért fogadta a kor „keresztény olvasója” szívesen a Zohárt: mert egyetemesebb volt az alkalmazott misztikus nyelv, és jobban hasonlított ezzel a kereszténységre.

Valójában azonban Leoni Mózes fogalmi megközelítése, továbbá hogy explicit fogalmi rendszer keretében tárgyalta a Tórát mint afféle megbízható sorvezetőt, megragadta a kortársakat, persze, ösztönösen. Csáki ezt úgy fogalmazza meg, hogy a Zohár „mindenben ezoterikus üzenetet keres... és talál”. Nem a kinyilatkozás mélységét sokallta Leoni Mózes, hanem megkereste a tartalmi mélységet. Ez minden fogalomban megtalálható; ezzel kapcsolatban írtam a legelején, hogy veszélyes vállalkozás, mert elvesznek a tárgyasítás (a terjedelmekbe való kapaszkodás) sorvezetői.

Csáki ezt felismeri: „itt valamiféle örületessé fokozott rendszerről van szó”, meg „rendszerre magasztosult tébolyról”. Amit meg Heinrich Graetzről ír, hogy mennyire rossz véleménye volt a Zohárról, igen fontos. Az eddigiek alapján nyilvánvalónak kell lennie, hogy egy igazi (és a 19. század minden felvilágosult naivitásával megvert) nominalistától, mint Graetz, mi mást várhatna el az ember. Graetz szerint a Zohár nyereségvágyból összefércelt hamisítvány. Mondhatná az összes elvont műről (az egész metafizikáról is Wittgenstein után hűségesen), meg a posztmodern versekről is. Az pedig, hogy a Zohárban hemzsegnek az idegen szellemi hatások? Kiebben nem? Az én szövegemben biztos így van. De Csáki kritikájának vége megértő. Leoni Mózes nagyon esendő ember lehetett, akárcsak Picasso vagy Thomas Mann. És Csáki is megfogalmazza a lényegét: a Zohár „az isteni értelem működését magyarázza”. Azaz próbálja kimeríteni, mi is lehet a szavakkal megnevezett fogalmak teljes tartalma. Mi is mindig hasonlókkal próbálkozunk, talán csak megfontoltabban, kisebb hevülettel.

### Összegzés

A kétezres évek elején, ugyanakkor, amikor Uri Asaf egyik házából a másikba települt, a magyar politikai világ, történelmét újra megismételve, már elindult újabb mélypontja felé. Feltámadt, rejtekezőbb formában, ami 1945-ben befagyott. Uri Asaf tudatosan nem ezt kereste – de ezt találta. Ebben az egyre mélyülő, beláthatatlanul hosszú hullámvölgyben az alapokhoz fordult: lefordította, kritikai kiadássá érlelte a posztbiblikus zsidó irodalom egyik kései darabját, a Zohárt (a Ragyogást). Látszólag teljesen elveszett tett. Lehet, nem gondolt arra, hogy így szegült

szembe a magyar történelemmel, amely az övé is (mint aki ennek gravitációjától sem szabadul). A 12–13. század fordulóján írott Zohár könyve az egyetlen Biblia utáni zsidó szentkönyv, amelyet a keresztény misztika és a reneszánsz humanista gondolkodói felfedeztek maguknak, s vele az egész zsidó-keresztény kultúrának. Ritka találkozás, amelynek köszönhetően ez a mű sajátos, misztikus rendszerező világával nagyobb hatással épülhetett be az európai kultúrába, mint maga a rabbinikus irodalom. Uri Asaf e fordítással a Zohárt speciálisan magyarrá is tette. Gondolhatja valaki, mit számít egyetlen ember cselekvése?<sup>25</sup>

„Az alatt a két és fél év alatt ›zohárul‹ gondolkoztam” – vallotta egyszer. Ezt a jelenséget már ismerjük Arany költészete óta: angol fordításainak köszönhetjük nem egy, emlékezetünk alaprétegeibe belesimuló balladáját. „(Zohár) végig súgott nekem. Abszolút asszimiláltam magamban azt a világot. Ez az ugráló fantázia, mint a Zohárnál..., ez teljesen hiányzik a magyar kultúrából.”

Most már nem.

25 Asafról részletesebben, Marno János költészetével összevetve: Ungváry Rudolf, okl. gépészmérnök: Összeáll, ami nem áll össze. Párhuzamosak, ha találkoznak, *Ex Symposion*, 2014/86. 49–56.



## A képek sűrű valósága

### *Rembrandt és a holland „arany évszázad” festészete*

A budapesti Szépművészeti Múzeum *Rembrandt és a holland „arany évszázad” festészete* című kiállítása reprezentatív módon mutatta be a művészettörténet egy olyan kiemelkedő korszakát, amely a festészeti ábrázolás hosszú hagyománytörténetében egy hangsúlyos paradigmaváltás egyértelmű tanúsítójaként is értelmezhető.

A tárlat a kor legnagyobb mestere, Rembrandt köre épült, akitől 20 remekművet láthatott a közönség. A csaknem 100 festő több mint 170 alkotását felvonultató kiállításon a Szépművészeti Múzeum gazdag holland gyűjteményének 40 alkotása mellé több mint 130 festmény érkezett magán- és közgyűjteményekből. A kiállítás mind horizontalitás, mind verticalitás tengelyén nagyon árnyalt és jól tagolt metszetekben mutatta meg e sajtós korszak festészetének páratlan gazdagságát.

Amennyiben elfogadjuk azt a feltételezést, hogy egy-egy korszak művészeti reprezentációi nem függetleníthetők azoktól a közösségszervező mentális tartalmaktól, amelyek egy kultúra intellektuális-művészi eszközkészletét létrehozzák, akkor a 17. századi holland festészet karakterisztikája nagyon tanulságos belátások levonását teszi lehetővé. A kiállítás megtekintője a képeket többször végignézve mindenekelőtt annak az előfeltevésének a megerősíté-

sét érezhette, amit a szakirodalom már nagyon korán rögzített, s amit a mai napig megkövesedett álláspontként maga előtt görget, hogy tudniillik a 17. századi holland festészet újra és újra a maga akkurátus tökéletességével a mindennapok kisvilágát ábrázolja. Az ügyesség, a pontosság, a technikai fölény talán semmilyen más korban nem alkotott ilyen intenzív, sűrű és maradandó művészetet, mint a „holland aranykorban”. Ez a tökéletesség azonban mint nehezeék rakódott rá erre a festői világra, s a ráirányuló műítélet leginkább a holland képek univerzumában megképződő hiány felől értelmezte ezt a korszakos teljesítményt. Elég, ha a kitűnő belga költő Émile Verhaeren véleményét idézzük, aki szuggesztív Rembrandt-könyvében – éppen a mester kivételes nagyságát hangsúlyozva – a következőket írja a festő kortársairól: „Jacob Cats, a 17. századi moralista költő megértette a holland szellemet. Ahogyan a házakat éppen a gátakkal egy magasságban építették, hogy a hullámok soha ne önthessék el a várost, az ő munkássága is éppen úgy igazodik népének erkölcsi és gyakorlati szintjéhez. Bölcsessége derűs, eszméi egészségesek, maximái vitathatatlanok. Ahogyan a szokások és erkölcsök festői, Cats is ellene van minden hevesységnek, minden mélységnek és minden magasztosságnak. Nem sokat ért meg, de amit felfed, az mindenki számára hozzáférhető itt, a föld színén, nem pedig odafönn, a csillagok között.”

Amikor Verhaeren a mélység és a magasztosság hiányát rója fel a németalföldi festészet alkotásait vizsgálva, akkor valójában ennek a festői gyakorlatnak a normatívitását, részletező realizmusát és profanitását teszi kritika tárgyává. Azok a műfajok, amelyek a holland festészet 17. századi horizontját alkotják, illusztratív gazdaságban jelentek meg a budapesti kiállításokon. A tengerképek, a zsánerképek, a csendéletek, az architektúra-festők munkái vagy a portrék egy olyan világról adnak hű tükröt (Svetlana Alpers). Mindennek legfontosabb sajátossága az a szemléletmód, amelynek jegyében az ábrázolt valóság lényegileg materialitások strukturált sorozataként adódik. A kiállítás anyagán keresztül tapinthatóvá válik az a folyamat, melynek során a látó-látás-látott viszonyában megképződő kép tárgyszerű státusza egy lényegi változáson megy keresztül. A folyamat középpontjában a kép többszintű profanizálódása áll. Az átalakulás egyszerre érinti a reprezentáció módusát, a szellemi tartalom képi megjelenítését, és a kép társadalmi valóságba ágyazottságát, azaz tárgyszerű létmódját is. Tehát nem pusztán arról van szó, hogy a festményeken a vallási témától elvonatkoztatott, mindennapi élet jellegzetes jelenetei, tipikus alakjai jelennek meg, hanem arról is, hova és hogyan illeszkedik a kép a társadalmi valóság egyre sűrűbb szövetében. Ha a folyamatot a szekularizáció fogalmával írjuk le, akkor elsősorban a kép szekularizációjára gondolunk: arra az eseményre, amelynek jegyében a műalkotás belép a gazdasági-piaci cserék olyan rendjébe, ahol a tiszta racionalitás elve szervez minden tranzakciót. A művészetet korábban mozgásban tartó egyházi-főúri megrendelés természetéből fakadóan

biztosította a kép szakrális vagy szakralizált beágyazódását, a valóság materialitási közti kitüntettségét. A 17. századi holland köztársaságban a kép úgy válik mindennapi valósággá, hogy a kulturális közösség önfelmutatásaként rendezi be vele a kialakuló nyitott társadalom élettereit. A kiállítás koncepciója ez tematikus rendje e tekintetben azt sugallta, hogy Hollandia történelmi-politikai önformálása, független állam-má szerveződése (1588) az aranyévszázad művészetének létrejöttében mint elengedhetetlen külső feltételrendszer jelent meg. A tárlat első szekciójának képei az eseménytörténeti háttérrel mutatják be. Ennek jegyében tengeri csatákat megörökítő képekkel indult a kiállítás Hendrick Vroomtól és id. Willem van de Veldétől, hiszen a függetlenségért folytatott harc, majd az Egyesült Tartományok világhatalomra jutása is a tengeren dőlt el. Orániai Vilmos szerepére síremlékének két ábrázolása utalt Bartholomeus van Bessentől és Gerrit Hoecgeesttől. Az 1609-ben kötött békeszerződést és az 1648-as münsteri békét is illusztrálta egy-egy festmény, de látható volt a gyarmatosítás sikerének allegóriája is. A politikai sikereknek köszönhető hatalmi felemelkedést és a művészeti felvirágzást mint egymást erősítő, egymást feltételező kölcsönösséget szituálja ez az exponálás. Ugyanakkor nem tekinthetünk el attól a tényről, hogy a 17. század festészete mennyire organikusan gyökerezik a 16. és 15. század németalföldi festészeti hagyományába. Ez a belátás azt mutathatja meg nekünk, hogy a művészet alakulástörténete elsősorban belső, önelvű és autonóm folyamat. Természetesen a hollandok büszkéek voltak vezetőikre. Láthatólag tömegével készültek a hadvezérekről és tengerésztisztekről kisebb-nagyobb portrék,

amelyek illetékes középületben vagy családjuk otthonában voltak kifüggesztve, de a lelkes hívek kandallója felett szintén ott függhetett egy-egy példány belőlük. Kétségtelen, hogy olvashatók ezek a képek egy közösség öntudatának, büszkeségének reprezentációjaként, de tekinthetünk rájuk olyan pusztá dokumentációként is, melyek voltaképpen a klasszikus *res gestae* hagyományának vizuális folytatásai, s összességük ily módon a szó szoros értelmében vett képes krónika. Valójában a kiállítás egésze, a portrék, zsánerképek, tájképek sokasága beilleszthető egy ilyen narratívába, hiszen ebből a szempontból szinte minden kép felfogható a 17. századi holland valóság egy-egy eseményalkotó mozzanataként. A filmkockaként egymás után sorakozó képek világos vonalakkal válnak el egymástól (ahogy szokás mondani: a holland festmények többsége a keretnél véget ér), mégis ugyanazon sorozat elemeit alkotják. A történelem „felhajtóerejénél” ezért talán fontosabb lehet az a művészeti valóságon belül megképződő külső hatás, amit például Caravaggio festői ábrázolásmódjának hollandiai asszimilációjában ragadhunk meg Hendrick ter Brugghen munkásságától kezdve. A drámai szerkesztésmód, a fény kompozícióteremtő hangsúlyossága rendkívül termékeny impulzusként modifikálta a holland festői hagyományt. Szinte utolsó lökést adott a saját, élő hagyomány tökéletesre formálásához akár a portré, akár a tájkép vagy a csendélet vonatkozásában. Svetlana Alpers kitűnő könyvében, a *Hű képet alkotni* című munkában világosan elkülöníti az északi és az itáliai festészeti kultúrát, mint amelyek okaikban, szándékaikban és megvalósulásukban két különböző paradigmát követnek. Alpers

többek között azt hangsúlyozza, hogy a holland képeknek egyszerűen nincs a festő egyéniségéhez köthető stílusa, az alkotót mintegy beszippantja a megörökített látvány, eltűnik tulajdon festményében. Másrészt utal a hollandok idealizálástól mentes valóság-, illetve természetábrázolására, amely annyira megkülönbözteti művésztüket az itáliai eszményítő festési módtól. Náluk nincs különbség az „élet után” vagy a „fejből” készített művek között, mert ez utóbbi csak a feben raktározott látványok megörökítését jelenti, és nem az eszményítést. „Élet után” pedig éppen úgy jelentette a művészeknek más műalkotásokról, szobrokról vagy nyomatokról, tehát a második természetről alkotott képeit, mint a tájképet.

Ezeket a direkt állításokat azonban mindenképpen árnyalja a caravaggeszk hangsúlyos jelenléte a holland festészet világában, hiszen az a két kultúra közös felületeiről tesz tanúbizonyságot, természetesen az Itáliából érkező impulzusok következményeként. Alpers az északi-déli megkülönböztetést igen kézzelfogható okkal magyarázza: „Az itáliai művészettől eltérően az északi művészetet nem könnyű verbálisan meghatározni. Nem alakult ki a maga sajátos terminológiája. Nem voltak kézikönyvei és értekezései, mint az itáliai reneszánsznak. Szakadék volt az északi gyakorlat és az itáliai eszmék közt.” Amennyiben azonban Caravaggio munkássága látható módon formálta ezt a festészetet, akkor azt a belátást kell megfogalmaznunk, hogy a verbálisan rögzített normarendszer mellett (vagy azon kívül) festészetet elsősorban csak festészet formálhat és alakíthat. Ez főként egy olyan festészeti kultúrára igaz, amely a látás és láttatás kultúrájának egy nagyon erős ha-

gyományára támaszkodik; az az egy olyan immanens norma-rendszerrel rendelkezik, mely a kép formájában elégszik meg önmagával. Mindenesetre a verbális környezet, a festészet köré szerveződő írott valóság hiánya azért is hangsúlyos és figyelemfelkeltő, mert a németalföldi térség kultúráltsága e téren egész Európa tekintetében kiemelkedő. 1650 táján Amszterdamban a férfiak több mint hetven, a nők ötvenegy százaléka tudott írni, még ha nem tudta is mindegyikük megfelelő színvonalon írásba foglalni szavait. (Ennek a kultúrtörténeti ténynek nyilvánvalóan meghatározó szerepe van a privát levélolvasás festészeti témaként való megjelenésében és népszerűségében. A kiállítás képei közül Pieter de Hooch *Levelet olvasó férfi* című munkája tartozik ide.) Ez az el-lentmondás azt jelezheti, hogy ebben a kultúrában nagyon jellemző a kép tisztán képként való jelenléte, olyan önmagára hagyottsága, melytől idegen más szellemi szféráknak a legitimáló jelenléte. Ez a helyzet, mondhatjuk, a képi valóságnak abból a sűrűségéből fakad, amelyben minden kép szinte egy másik képhez ér, tehát a festői valóságot maguk a festmények töltik be, nem engedve rést, repedést, hézagot más szemléletformáknak saját terükön belül. Ha a 17. századi holland festészet a kép szakrális státuszának és kontextusának a lebomlását paradigmatisálja, akkor ennek az eseménynek a kvalitatív összetevők mellett nagyon fontos kvantitatív elemei is vannak, melyek pedig gazdasági folyamatok következményeiként adódnak. A 17. században Hollandia az európai képereskedelem központja (is). A rendkívül élénk műkereskedelem és a nagymértékű művészeti termelés messze földről ide vonzotta a gyűjtőket, kereskedőket, műbará-

tokat. Gyakran idézik az angol utazó, John Evelyn naplóját, amelyben egyhelyütt megdöbbenve írja Rotterdamban időzve, hogy „a képek e bőségének és olcsóságának oka abból származik, hogy kevés a földjük, s ahhoz, hogy felhasználják tőkéjüket, mindennapos dolog, hogy egy-egy közönséges földműves 2–3 ezer fontot ad ki ilyen célokra. Házaik telve vannak velük, s vásáraikon nagy nyereséggel árulják őket.” Nagyon világos tehát a kínálatnak és a keresletnek az egymást gerjesztő lendülete, melynek következménye a kép piacosítása és a képtermelelés piacosulása. A festészeti gyakorlat valóságának a sűrűsödése abban is megmutatkozik, hogy Hollandiában a festők száma 1600 és 1670 között – Garas Klára által hivatkozott adatok szerint – több mint ötezer volt. Hofstede de Groot művészjegyzéke ugyanebből a korból negyven kiemelkedő holland mesternek kb. 18 000 festményét tartja számon. A rengeteg festőnek és a képek tömeges megjelenésének logikus következménye volt a nagyon éles piaci verseny, mely egyrészt a tökéletes munka irányába, másrészt a képek alacsony árában fejlette ki hatását. Szinte megdöbbenő ebben az összefüggésben De Gouffreuille Mathys Musonak írt levele: „Uram, mikor Antwerpenben voltam, elfelejtettem megkérni, hogy csináltasson nekem négy tucat tájképet, mint amilyeneket legutóbb adott el 36 forintért tucatját. Mégpedig két tucatot csigákkal, rákokkal és két tucatot szentekkel a csatolt feljegyzés szerint. Kérem Uram, legyen gondja rá, hogy jók legyenek, s csak felének legyen kerete, minthogy a többihez én aranyoztatok.” Szintén Garas Klára jegyzi meg, hogy Jan Steen, akinek több képét is láthattuk a kiállításon, csereviszonyban állt borkereske-

dőjével, s egyik képéért egy kis hordó bort kapott, vagy jellemző Abraham von Beyeren esete, aki nek egy 101 forintos öltöny elszámolásnál egy-egy képét 14–15 forintos áron számították be. Tehát elsőrangú festők képei kerültek így módon borkereskedők vagy éppen szabók életterébe. A festménynek ez a példátlan társadalmi viszony demokratizálódása lényegileg eltér a reneszánsz periódusban kialakult képhez kapcsolódó viszonyrendszerétől. A kép kivonulása a templomokból és a főúri palotákból annak a profanizálódásnak a nyitó fejezete, amely a szakralitás és művészet tapasztalatrendszerének és reprezentációjának végleges elkülönüléséhez vezetett a modernitás korára. A kép 17. századi piacosítása és társadalmi átírása tehát mintegy mintáját adja annak az általános érvényű történeti folyamatnak, amelyet a művészet szekularizációjának eseményeként ragad meg a mai megértésünk. Ebben az összefüggésben érdemes újraolvasni Hegelnek az Esztétikában írott, nevezetessé vált sorait a művészet radikális és visszavonhatatlan funkcióváltásáról. „Arról van itt szó, hogy a művészet már nem adja meg a szellemi szükségleteknek azt a kielégülést, amelyet régebbi korok és népek benne kerestek, és csakis benne leltek meg, azt a kielégülést, amely – legalábbis a vallás oldaláról – a legbensőségesebben a művészethez kapcsolódott. A művészeti érdek és a művészeti termelés számára ma általában olyan elevenséget kívánunk, melyben az általános nem törvényként és maximaként van jelen, hanem a kedéllyel és az érzéssel azonosulva működik, ahogy a képzetet is a konkrét érzéki jelenséggel egységbe foglalva tartalmazza az általánost és az ésszerűt. Mindezen vonatkozá-

sokban a művészet – legmagasabbrendű meghatározása értelmében – számunkra már a múlté, és azé is marad.” Mintha Hegel ezekben a sorokban a művészetnek azt a leíró, dokumentáló és az érzéki konkrétumokat megjelenítő „modern” természetét tenné felelőssé a művészet eredendő küldetésének a felszámolásáért, amely éppen sajátos jellemzője a holland aranykor festészetének. Persze Hegel a művészettörténeti eseményeket az eszményihez való viszonyban látta, ami mindig csak szellemi teremtmény lehet. Számára a szellem és a művészet szépsége egyértelműen magasabbrendű a természethez képest. „Csak a szellem az, ami igazi, ami mindent magában foglal, ezért minden szép csak akkor igazán szép, ha részese a szellem magasabbrendűségének, ha általa született meg.” Ha az Abszolút Szellem hegeli narratívájába helyezzük a 17. század holland festészetét, akkor nagyon is lényegiek ezek a belátások. Ha a művészet belső alakulástörténetét vizsgáljuk, akkor az látszik, hogy az autonóm művészet éppen annak köszönhetően születik meg, hogy leválik a nagy (elsősorban vallásos) narratívákról, és valójában önmaga narratívájaként állítja elő önmagát. Hegel ezt felismerve hangsúlyozza, hogy a Művészet végleg a múlté, a jelen pedig végleg a művészet profán valósága. Ebben a tekintetben a vallás valóságalkotó, társadalomformáló szerepe a kor Hollandiájában kevésbé hangsúlyos, mint amennyire ez a hatás várható lenne. Alpers is hangsúlyozza: annak ellenére, hogy ez a festészet egy protestáns államban bontakozik ki, mely állam vallási gondolkodása a hagyományos képteremtő folyamatok működését lehetetlenné teszi, s egyfajta vákuumot teremt, a művészettörténeti folyamatok nem

magyarázhatók pusztán hittételek következményeként. A szerző példaként Saenredam templomképeinek ökomenikus természetére utal, aminek jegyében a művész úgy igazítja képein a boltívek arányait, hogy különböző építészeti stílusokat vegyít, és elnagyolja a történelmi és felekezeti különbségeket. Jó példa a vallási normatívák mellőzésére az a Budapesten is kiállított Gijbert Jans Sibilla, aki Weesp polgármestere volt, s akinek több bibliai tárgyú képe született 1635 és 1654 között. Sibilla annak ellenére, hogy református volt, a weespi katolikus templomba is festett egy *Sírba-tételt*. Rembrandt vallásos tárgyú festészetének kiemelkedő nagysága is azt igazolja, hogy az imagináció a nagy festészetben mindig „belső vezérlésű”. A kép szekularizációja nem törvényszerűen esik egybe a kép-zelet, a szellem szekularizálódásával. A mindennapi élet eseményeit intim térbe záró falakra kerülő képek lényegszerűen más tárgyak, mint a templomtér atmoszférikus valóságát biztosító alkotások. Az egyik a piacként (aukcióként) megjelenő nyilvános, demokratikus tərből kerül az intimitás tereibe, a másik pedig a szakrális intimitás megjelenése a nyilvánosságnak szánt térben, a templomban.

A kép tárgylétének a módosulása, azaz a látás léptékváltása véleményem szerint két kiemelkedő festmény felkavaró azonosságában mutatható meg leginkább. Mindkét képet a szem, a tekintet megdöbbentő radikalitása uralja. Az egyik Rembrandt az 1660-as évek végén festett önarcképe, amelyen a festő tekintete szinte áthatol a képet néző személy testén. A másik pedig a kiállítás egyik legszebb képe, Vermeer 1669-es *A geográfus* című munkája, amelyen a tudós látást élesítő hunyorítása az ablakon át a végtelen térbe ha-

tol. A két tekintet függvényében válik érthetővé az a kíváncsi, aprólékos realizmus, mely a kiállítás minden képére oly jellemző, hiszen ez a realizmus valójában a festők tekintetének lényegi tükröződése egy kocsmai jelentben, egy hámozott citromon vagy éppen egy távoli malom látványában. Ezek a tekintetek minden láthatót pontosan és bravúrosan rögzítenek. De teljesen nyilvánvaló, hogy a Rembrandt és Vermeer képtekintete más dimenziókba hatol, belefúródik a mélybe, és azt láttatja. Nem pásztáz, hanem átvilágít. Ezeket a képeket nehezen bírják el az intim tér falai.

*A Rembrandt és a holland „arany évszázad” festésze* című kiállítás kitűnően szemléltette a kép maig ható státuszváltását: a Képből képpé válását. A 17. századi holland világ tengerképek, városképek, csendéletek és természeti tájak, meghitt interiőrök, portrék formájában a holland házak, ott honok falaira került. A hollandok festett képekkel vették körül mindennapjaikat, festmények tekintettek le rájuk saját tereikből. Ennek a nagyon modern történetnek köszönhetően születik meg a Kép Kultúrája, és jönnek létre a valóság olyan terei, amelyeknek a képek természetes elemei. Így születik meg egy olyan társadalom, amelynek tagjai képek között (képekben) élnek, lehetővé téve a látás újfajta szocializációját és kultúráját, s melyben valójában napjaink látáskultúrája gyökerezik. Az a képsűrűség, amely a holland térben a falakon megteremtődik, valójában a művészet társadalmi szintű privatizációja, azaz a privát térben való megjelenése – a privatizált művészet profanitásának minden izgalmával és ellentmondásosságával. (*Szépművészeti Múzeum, Budapest*)

Komálovics Zoltán

## Hermész, barátunk

### *Néhány gondolat B. Gáspár Judit És mégis (Összegyűjtött írások 1983–2015) című kötetéhez*

Figyelni nehéz, megosztani a figyelmet még nehezebb. Aki az odafigyeléssel dolgozik, egész életén át tanulja, hogyan kell figyelni, és mindig kész a meglepetésre, amit e folyamatban megtapasztal. Kész arra, ha megzavarják, s arra is, ha összezavarodik. Úgy kell rendeznie sorait, hogy helyet adjon a zavarnak – vagyis a másíknak.

B. Gáspár Judit kötete három évtized írásainak gyűjteménye – az odafigyelés könyve. A számok könyve is: *egy, kettő, három, sok*. *Egy* – a terapeuta figyel a páciensre. *Kettő* – tudatosítja magában a viszontáttétel meglétét, figyel önmagára. *Három* – figyel a külső betörésre, a terápia intimitását, dinamikáját megbontó erőre, a világra, hisz az, akivel a figyelem téré megalkotja és megosztja, a páciens, épp e betörés elszennvedője, akit a figyelemhiány tört meg, s aki épp az őt befogadni és követni képes, az egységet (az *egyét*) újraforrasztó figyelemért jött. *Sok* – felléphet a zűrzavar, a hangok polifóniája, a figyelem szétszóródhat, a közös tér megbomolhat, s ezt a terapeutának aztán újra kell alkotnia, figyelemmel.

De lehet másképpen is számolni, és a figyelem másfajta megnyilvánulásait is számba venni – ezt is áttekinti az odafigyelő gondolkodás tereit bejáró könyv. *Egy* – érzéki, érzékeny kapcsolódás köti össze az embert a léttel, nevezzük ezt figyelemnek. De, *kettő* – a figyelem nem tud forma

nélkül megalkotódní, szüksége van nyelvre, kifejezésre, s ekkor már a figyelem elbeszéléseinél járunk, a művészeteknél, filozófiánál, teológiánál, pszichoanalízisnél. Ám, *három* – a figyelem elbeszélései nem létezhetnek a befogadó, a beszélgetőtárs, az együttgondolkodó másik nélkül. És – *sok* – ezek mind beágyazódnak tágas és sokhangú lételemükbe, horizontálisan is, vertikálisan is, kultúrtörténetbe, társadalomba, interdiszciplináris kapcsolódásokat alkotnak, mondja a könyv.

Még egy számolási mód, amiről szó esik a könyvben – természetesen, hisz ez a legintimebb számsor: *egy*, én vagyok; *kettő*, a szerelmem, a barátom; *három*, a családi triász. De az utóbbi a transzcendens harmadik is lehet, kettősünk tanúja és foglalatja. Az első tíz alkotói esztendőttől öszszefoglaló 1993-as gyűjteményes esszé- és tanulmánykötet címe, a *Harmadmagam* pontosan erre a tágas értelmezési tartományra utalt.

Az *egy* és a *sok* páros fogalma más módon is visszatér B. Gáspár Judit írásaiban: mint az egység és a vele szemben álló szétszóróatás, a rend és a káosz, a teljesség és a polifónia pármetaforája. Legerőteljesebben mindig a teológiai vonatkozásokkal bíró gondolatmenetekben szerepel, lásd a Szabó Lajos és Tábor Béla pszichoanalízis-kritikájáról szóló előadást, vagy a két előadást a bűn fogalmáról („*Rettenetes a kísértés a jóra!*”, illetve *Javaslatok a bűn fogalmának újragondolásához*). A *sok* egyfelől az élet, az élők megszámlálhatatlan különbözőségét hordozó fogalom, másfelől pedig az eltérő érdekek összefeszüléséből fakadó szétszakadozottság, feszültség, az egymással való szembe fordulás oka. E kettőssége lehe-

tóvé teszi, hogy általa egyszerre lehessen pszichológiai meghatározottságainkról és a teológiai diskurzus bűn-fogalmáról beszélni. Korántsem egyértelmű, hogy e két közelítési irány összeegyeztethető, azt gondolnánk, a pszichológia emberképe kizárja a bűnösség állapotáról való beszédet, és fordítva, az ítélet stigmája nem egyeztethető össze a pszichológia rehabilitáló szándékával. De az a bűnfogalom, amelyet B. Gáspár Judit felajánl, éppen a megértés és gyógyulás lehetőségét készíti elő – más irányból pedig, az a pszichológia-értelmezés, amit felmutat, nem rántja magába az egzisztenciáról való gondolkodás többi szolamát, hanem dialógust keres. El kívánja helyezni a pszichológiát a teológia és a filozófia szomszédságában, közelségében, azon a helyen, amelyet valaha elfoglalt az emberi léttel foglalkozó többi diszciplína mellett. Ebben az esetben az *egy*: a közös tő, a megértés szenvedélye, a létezés kutatása – a *sok* pedig a megközelítések és beszédmódok szétszóródása.

A nyelv másik lehetősége, amely ma inkább a pszichológia ellenfelének tűnik, a művészet. Azt gondolnánk, a terápia veszélyt jelent az ihlet forrására, a sebre, s ha nincs törés, nincs fájdalom vagy feszültség, nincsen ösztönzés sem a művészet nyelvén való megszólalásra. B. Gáspár Judit megintcsak dialógust ajánl, művészetpszichológiai írásaiban azt mondja, hogy a terapeuta *olyan, mint* a művész. És fordítva. Mind magukból dolgoznak, a figyelmükkel, abból a benyomásból, amelyet világgal és a másikkal való találkozásból nyernek. De a terapeuta *olyan is, mint* az esztéta, a hermeneuta, a művészet befogadója, észlel, követ, értékkel a másikkal folytatott intenzív dialógusban. E metaforikus kötelék egyik aspektusát így foglalja össze a Ferenczi és Freud vitájától

induló, s a saját terapeuta-pozíciót körbejáró *Nyelvzavar és fordítás a mélylélektani gondolkodás történetében* című esszé: „Gondoljunk csak arra, milyen kinszenvedést jelent számunkra egy idegen értékrendet sugalló műalkotás befogadása. Ugyanígy az analitikus számára a tőle idegen ideológiáktól fűtött páciens elfogadása. Egész világ- és életérzésünket rengeti meg egy ilyen találkozás, ha egyáltalán képesek vagyunk rá, hogy hagyjuk hatni magunkra.”

A művészettel való találkozás és a pszichoanalízis közötti kötelék komolyanvétele számos következménnyel jár. Legyen akár alkotói vagy hermeneutikai jellegű folyamat a terápia, az bizonyos: nem birtokolhatja a másikat, a páciensre vonatkozó értelmezésnek nem lehet az ura. B. Gáspár Judit szavával: a *hatalomról* le kell mondania az analitikusnak, bármekkora is a kísértés arra, hogy a másikról való tudás megteremtőjeként és tulajdonosaként tekintsen magára. Az értő figyelem kísértése ez: foglyul ejteni a másikat, a tudás csendes dominanciáját gyakorolni fölötte. Számtalan fontos írás foglalkozik ezzel a kötetben. A dialogicitás, interdiszciplinaritás, a pszichológia visszahelyezése a szellemtudományi kontextusba mind a hatalom korlátozásának gesztusa is. Ennek szükségességére mutat rá a könyv egyik visszatérő referenciapontja, a Ferenczi-féle viszontáttétel, amely nemcsak az életen át tartó önanalízist, hanem a kölcsönös analízist, a szerepcserre megtapasztalását is szükségesé teszi, ahogy ezt *Pszichoterápia és hatalomvágy* című előadásszövegében írja B. Gáspár Judit. S bár ennek a szónak nem bukkantam nyomára a kötetben, mégis világos: a pszichoanalízis *alázatáról* van szó, a kapcsolódás és visszahúzódság finom, figyelemteli dina-



mikájáról. Küzdelem ez, hogy a szülői szerepbe belelépő terapeuta ne váljon mindenható atyává vagy anyává, miközben hordoz, s miközben a pácienst alkotótársa. Küzdelem ez a saját anyához való viszony megértéséért is, erről tanúskodik a *Kajászó* című gyönyörű családtrónt, és számos, a régebbi íráshoz csatolt friss szerzői kommentár.

A már idézett *Nyelvzavar és fordítás* című esszé radikálisan fogalmazza meg, miféle hermeneutikai szituáció alakul ki a terápiában, ki a kezdeményezője, és mi a célja: „Minden terápiás kérés... egyben hermeneutikai akció a páciens részéről. A páciens az, aki kommunikációba akar lépni az emberi önismereti folyamattal. [...] Terápiás céloom tehát a másik ember partnerre, beszélgetőtársra tevése, aki képes önmagát kifejezni konszenzuális nyelven, vagyis részesedik a kollektív önismereti folyamatban, árvasága enyhül (s ezáltal természetesen az enyém is).”

A cél tehát megtapasztalni, hogy *engem megértettek*, vagy, hogy *megértettük egymást*. Hermész, az értelmező, aki folyton mozgásban van, jön-megy, elillan, végig jelen van a könyvben, s számtalan állandó jelzővel szólíttatik meg, szinte becézik az írások. Jó ismerős, barát. A baráti, megértő és megismerő beszélgetés, a véget nem érő dialógus könyve ez, ezért is kerülnek bele friss, továbbgondoló kommentárok, és ezért olyan sok benne a megszólítás, a kérés az együttgondolkodásra, a személyesség. Meghívás nagyszerű beszélgetőtársakkal benépesített térbe: a művészetpszichológiai írásokban itt van Nadas, Brecht s a Leonardót elemző Freud; a mesterek közül Vikár György, illetve a sokat emlegetett Ferenczi; a filo-

zófiai referenciapontokat jelentő Ricoeur és Lévinas, és Tengelyi László. Itt van Kristeva, aki maga is sokat foglalkozik a pszichoanalízis elhelyezésével a művészet, filozófia és teológia által lakott térben. És végig jelen van az örök beszélgetőtárs, Balassa Péter.

„A barátság az egyik legnagyobb dolog az életben”, áll a szerzői előszó végén, és ebben az egyszerű, de nagyon erős mondatban az is benne van, hogy mi a pszichoterápia, és hogyan jelentünk egymás számára otthont, hogyan őrizzük egymás szabadságát.

Szűcs Teri

## A hit szociológiailag tájékozott modellje

### *Hans Joas: A hit választása (A kereszténység jövője)*

Az alábbi sorok feladata, hogy bemutassanak egy itthon kevésbé ismert neves német szociológust, vagy tágabb, de pontosabb kifejezéssel szólva társadalomtudóst, akinek a legújabb munkái világunk olyan központi szellemi tartalmait tárgyalják, mint amilyen a *vallás* vagy éppen az *emberi jogok* eszméje. A bemutatás egészen addig a pontig megy el, ahol az olvasó majd kézbe veszi Hans Joas magyarul most megjelenő könyvét, elgondolkodik rajta, és alkalomadtán másokkal is beszélde, sőt akár vitába is elegyedik róla. Joas számos egyetem professzora és vendégprofesszora volt Berlinton Erfurton és Freiburgon át Chicagóig; többek között elsőként töltötte be Regensburgban a XVI. Benedek pápáról elnevezett

professzúráját. Szociológusként és mindinkább társadalomfilozófusként a modern világ leghűsbavágóbb kérdései foglalkoztatják: az értékek keletkezése vagy éppen – a közismerten nyers érdekeken túl a legmagasztosabb értékekkel is összefüggésben – a háborúk problémája.<sup>1</sup> Egy magát katolikusnak valló szociológus töpreng vallási kérdésekről, mindenekelőtt a kereszténység jövőbeli lehetőségeiről ebben a legújabb könyvecskében. Ahogy a kutatás egyre tágul a legnagyobb emberi kérdések – Isten, ember és a világ viszonyai – felé, elkerülhetetlen és természetes, hogy mindinkább elmosódik a határ egyfelől a szaktudományként felfogott szociológia, másfelől egy átfogó igényű filozófia vagy akár teológia között.

Legyen szabad ezt a bemutatást egy nagy elbeszéléssel kezdeni, hogy mindjárt a nyugati világ számára legnagyobb szabású történetben helyezzük el. Rövidre fogva a történet így kezdődik: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet.” (Ter 1,1) Ezt követően Isten elrendezte a dologi és a természeti világot, majd megteremtette az embert, és benépesítette a földet. És most – hatalmas ugrással – rögtön a közelmúlta térve: vallási tettek és élmények, eszmények és értelmezések világtörténelmi renetege után, a tudományok világkorszakában, színre lépett a szociológia, és a „társadalom” nevében elkezdte módszeresen kétségbe vonni minden olyan történet igazát, amely világon túli elemekhez folyamodik a világ magyarázatára. Kétségtelen, hogy az első időkben nem hiányzott ebből a tevékenységből a provokáció, de a felszabadítás szándéka sem a sokféle elnyomottság alól. A cél a következő volt: a világ jelenségeit, bénító hatalmak és gondolatok fogásából kiszabadítva, végre-va-

hára a világ jelenségeire vezetni vissza – beszéljenek a világról és az emberről az úgymond mindenki számára befogadható és ésszel felérhető tények. A célhoz vezető út pedig sokféle: ahogy sok biológus a természettörténetbe, sok történész a dokumentálható eseménytörténetbe akarta bevonni az egész embert és az egész világot, úgy sok szociológus a társadalmi viszonyokból akart kimerítően levezetni minden világjelenséget: mindennek a mélyén társadalmi erőket, emberi viszonyokat, akaráásokat, érzéseket és gondolatokat gyanított.

Igy vált a világ mindenestül emberi alkotássá, benne az ember pedig olyan lénygé, aki a világ kihívásaira a legkülönbözőbb eszközökkel reagál: pattintott kőszerszámoktól birodalomépítményeken át vallási kultuszokig és hiedelmekig – hiszen a legmagasabb szintű eszköz a világ kezelésére nyilván egy magasabb világ, a vallási túlvilág. A világnak ezen a fertályán sok évtized hivatalos ideológiája képviselte azt a gondolatot, hogy a vallás torz társadalmi viszonyok önámító terméke, amelynek kábulatából e világ helyrezerőkentése fog majd felébredszteni. Nem volt ezért véletlen sokak, a nem bevonódottak gyanakvása és védekezése a szociológiával szemben. Be kell vallanunk, sok más tudományhoz hasonlóan mindig is megmaradt a szociológiában a hajlam a saját nézőpont kizárólagosságára, illúziók „leleplezésére” és az üdvözítő világjobbitásra. Így tekinthették egyesek Istent az ember, avagy éppen egy valóságos vagy eszményi társadalom kivetülésének.

A szociológia azonban sohasem volt egyetlen tagolatlan egység, amikor a saját eszközeit kereste az emberi élet jelenségeinek társadalmi szempontú magyarázatára. Egy jelentős több-

ség igénye beírta és beírta a vallás *funkcióinak* a feltárásával: mi az a szerep, feladat, amelyet a vallási tettek, érzések és gondolatok, a szervezett és kiépített vallási intézmények a társadalmi világ egészében betöltenek, egy jó, mondjuk hatékony, vagy akár egymással szolidáris társadalmi működés érdekében. A vallás, így tekintve, legalább erkölcsöt plántál a maga körül forogni hajlamos emberbe, közösséget teremt – és a magva ki is merül ebben. Így válhat elfogadhatóvá egy magát felvilágosultnak valló kor nyilvánossága és közmegegyezése számára, döntően a szekuláris ész szellemében.

Hans Joas egy másik jelentős társadalomtudományi hagyományt képvisel. Ez a hagyomány tudatában van a saját korlátainak: nem akarja érinteni, még kevésbé kétségbe vonni a vallás önállóságát, nem törekszik visszavezetni azt valami másra, vagyis valami nem-vallásra, ami – az illúziókon úgyszólván innen – a voltaképpeni lényege lenne. Joas professzor könyve egy opciót, a hit opcióját mutatja be, de nem annyira valami önkényes választási lehetőségként a rendelkezésre álló lehetőségek rengetegéből, hanem inkább olyan modellként, amely egy széles körben teret nyert szekuláris lehetőséggel szembesül.<sup>2</sup>

A vallások iránt kívülről érdeklődő tudományos kíváncsiság, mint ismeretes, egy radikálisan mozgásba jött történelem közegeiben támadt fel. A történelmi változások és a forgandóság újkori élményei könnyen hatoltak át a külső formákon mint időszerűtlen esetlegességeken, hogy végül aztán fokozatosan a legbensőségesebb hittartalmakat is kikezdejkék. Míg a vallásról való teológiai gondolkodás, a hit igazságát keresve, legtöbbször ortodoxia és heterodoxia kettősségében zajlik, a vallástudományokban így erő-

södött fel – az állandóság keresésével szemben – a változásokra, a történetiségre és a sokféleségre való fogékonyság. A tapasztalati tudomány az alakulások történetében keres eligazodást. Ami azonban minden változás közepe megmarad, az Hans Joas szerint a szakralitás mindig lehetséges élménye – ezt fejti ki egy korábbi könyvében *Szüksége van-e az embernek vallásra* címmel. A vallási modell ugyanis nem az emberi természet eredendő és ezért kiirtathatlan vallási természetén alapszik, nem is valami szükségképpen ellátandó egyéni vagy társas funkción, hanem az ember sajátos tapasztalatain. Az önmagunkon való túllépés nem mindennapi élménye minden vallás axiomatikus alapténye: az önmagunkból kiragadó szakralitás úgyszólván egyetemesen „éri” az embert. Az öntranszcendálás az ember-mivolt „bármilyen másra visszavezethetetlen adottsága”.<sup>3</sup> A felemelő elragadtatottság és a letaglózó megrendültség ugyanannak az élménynek a két oldala, esetenként más hangsúlyú változata – de mindkettőben közös a hálatalt lelkesültség valami olyasmért, ami meg nem érdemelt „adományként” mindig az ember növekedését szolgálja.<sup>4</sup> Az öntúllépés elemi, vagyis még az intellektualitáson inneni élménye persze mindig értelmezésre is szorul: a hit egyfelől az élmények, másfelől az egyéni és közös értelmezések folyamatos és szövevényes kölcsönhatásában mozog – sőt az értelmezés meg is előzheti az élményt, hogy egyáltalán lehetségessé tegye. Így bizonyulnak a vallások a szellemi, lelki, sőt testi vallásmozdulatok fokozatosan gazdagodó tárházainak.<sup>5</sup>

Egy „kontingens”, azaz a sokféleség közepette önmaga felől elbizonytalanodó világban azonban mintha gyökeresen megváltozott

volna a vallási helyzet. Egyre tisztábban látjuk persze, hogy a mai vallási sokféleségnek és egy vélt hajdani vallási egységnek a leegyszerűsítő kettősségét a történeti tények nem igazolják. Újdonságnak tűnik azonban a választási lehetőségek mára átláthatatlan gyarapodása, a személyes válogatás lehetősége. A túlterhelő alternatívákba való tragikus beleveszés valóságos lehetőség és életszerű tény. Viszonylagossá vált viszonyaink közt egyre kielezettebb elvárásnak bizonyul az „akarási” és „ugrási” a hit felé – de ez preferenciák közti hasznossági mérlegelés helyett mindig is személyes önatadás, amely – tudván tudva a lehetőségek végtelenségéről – érzelmi kötődéseken és személyes evidenciákon alapszik.<sup>6</sup> A sokféleség, mondja Joas, nem feltétlenül elbizonytalanító – mondjuk szekularizáló – körülmény, hanem inkább a folyamatos önreflexió stabilizáló ereje, egy nem statikus, hanem dinamikus stabilitás és „kontingens bizonyosság” felé. A sokféleség közepette tudatosan vállalt saját kötődés válik igazán saját opcióvá. Sőt, a vallások közti váltás könnyebbedése fokozhatja is a vallásosság intenzitását. Az ilyen módon egyre személyesebbé váló hit ráadásul – sokak felfogásával ellentétben – nem feltétlenül válik magánügygé, hanem a nyilvánosság tereibe is bevonulva keresi a közöset.

Ilyen közös tartalom az emberi „személy szentsége” – ami már egy másik könyv címe és alap gondolata, az előttünk fekvő kötet közvetlen előzménye.<sup>7</sup> Hans Joas itt a nyugati eszme- és vallástörténetet az értékek egyre általánosabbá válásaként, „univerzalizálódásaként” olvasa. A gondolatmenet újdonsága az emberi jogokról szóló irodalom tengerében az egyoldalú viszszavezetéstől való lemondás: se

nem a felvilágosodás levezetett találmánya, se nem egyszerűen zsidó-keresztény örökség, hanem az egyén fokozatos közösségi szakralizálódása, végül magától értődő újítás, különféle tapasztalatú értékgyománnyok és emberi szenvedéstörténetek hosszas érintkezésében. Az emberi méltóság vezéreszméjének egyik, jelesül keresztény gyökere és változata az emberi istenkép más mivolt tana, de az igényéhez és az evidenciájához ateisták és más vallások is csatlakozhatnak, ha átérzik az emberi méltóság nagyszerűségét.

Akárhogyan is, Hans Joas szerint az embertárs iránti fogékonyság, a másik szenvedése iránti empátia, amelyet a felebaráti szeretet keresztény parancsa képvisel, a kölcsönösség mégoly belátható ésszerűségénél is hatékonyabb alapja lehet az egyetemesség védelmének. A racionális leegyszerűsítések végessége helyett ez a „szeretetétosz”, a „személyesség”, a társakra utalt „spiritualitás” és a „transzcendencia” tágassága.<sup>8</sup>

Miközben tehát a szociológia a maga eszközeinél maradván sohasem válhat teológiává, olyan összefüggésekre nyithatja meg a tekintetet, amelyek a vallásos élet és a vallásos gondolkodás számára is egyre kikerülhetetlenebbek. A kereszténység a legújabb időkben megrendítő tapasztalatokat szerzett a vallásosság visszaszorulásáról, átalakulásáról, magánügynek tekintéséről, terrorizálódásáról vagy éppen a médiának való kiszolgáltatottságáról. A társadalomtudományok mindezekről a fejleményekről sokféle külső képet alkotnak, de közben talán egyre árnyalódik is a mondani valójuk: ezt a vallások belső látványai egyre nehezebben hagyhatják figyelmen kívül – a szemléleti különbségek feloldhatatlan maradékai ellenére. Különösen

így van ez az olyan „elfogadó” tudományos programokkal,<sup>9</sup> amelyen Hans Joasé, aki az „ebben a világban” való társadalomtudósi eligazodás jegyében nem adja fel a „nem ebből a világból” mozzanatát: vagyis az istenivel való kommunikáció embert felemelő vagy éppen elmélyítő lehetőségét.

Mircea Eliade, a minden vallás mibenlétét kereső vallásfenomenológia klasszikusa persze a következőt írta a vallások tudományos megközelítéséről: „egy vallási jelenséghöz a biológia, a pszichológia, a szociológia, a közgazdaságtan, a nyelvtudomány vagy éppen a művészet eszközeivel közelíteni annyit jelent, mint tagadni azt”.<sup>10</sup> De hát nem ezen a kényes úton jár-e végső soron a vallásról szóló minden tudós beszéd – akár még a teológia is? A gondolkodás és a nyelv elidegenítő esendőségének a kísértései közt próbál utat találni minden olyan komoly tudós igyekezet, amely az ember világbeli helyzetével és vallási lehetőségeivel számot vetve nem a misztika nyelv nélküli nyelvét választja. Ennek a komoly igyekezetnek a lenyomata a most megjelent kötet is. Hogy a keresztény hitet és hirdetést hogyan és mennyire befolyásolja a saját kor rajza és a kereszténység jövőjének szociológiai latolgatása, az most már az „ige” mai „hallóin” múlik. Történetiség és történelmen kívüliség, tudományosság és tudományon kívüliség elvi küzdelme zajlik tovább egy történeti-tudományos szemléletű világban – ezúttal a hittapasztalat „elevenségére” és „konkrétságára” támaszkodva. Ez a kereszténység esetében az önmagát feláldozó megtestesült Isten megváltó cselekedete. A voltaképpeni front azonban Joas szerint univerzalisták és partikularisták közt húzódik: a feladat a világ „univerzalistáinak szövetsége”.<sup>11</sup> Ennek a két gondo-

latnak az összekapcsolása tűnik az igazi kihívásnak. (*Vigilia, Budapest, 2015, Görföl Tibor fordítása*)

Hidas Zoltán

## Jegyzetek

- 1 Hans Joas: *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997; uő: *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Velbrück, Weilerswist, 2000. 2 Lásd Charles Taylor: *A Secular Age*, Harvard Univ. Press, 2007. 3 Hans Joas: „Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation”, in Friedrich Wilhelm Graf–Heinrich Meier (szerk.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, C.H. Beck, München, 2013, 264. 4 Többször is hivatkozott előzménye ennek a gondolatnak William James 20. század eleji pszichológiája: *The Varieties of Religious Experience*, New York–London, 1902. 5 Hans Joas: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg, 2014, 12. skk. Joas helyenként a vallásosság egy másik forrását is említi: „A hit vagy hagyományozott, az énképződés folyamata során elsajátított értékbeli és értelmi tájékozódásban gyökerezik, vagy pedig az öntranszcendencia tapasztalataiban.” Vallási gondolkodásának elvi súlypontja azonban az utóbbi, így az előbbi többnyire a neveléssel kapcsolatos elszórt megjegyzésekbe szorul. 6 I. m. 44. 7 Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2011. 8 Lásd a könyv 10. fejezetét, amely ezeket tekinti a mai kereszténység előtt álló legfőbb szellemi „kihívásoknak”. 9 Vö. Hans Joas: *Die Sakralität der Person*, amelynek a módszere egyfajta „affirmatív genealógia”, kifejtését lásd a kötet bevezetőjében. 10 Mircea Eliade: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Insel, Frankfurt a.M., 1986, 13. 11 Hans Joas: *A hit választása*, Vigilia, Budapest, 2015, 210. sk.

## A skorpió és a krokodil

*Péterfy Gergely:  
Kitömött barbár*

### Narráció és identitás

Kazinczy Ferencnek, a *Kitömött barbár* című regény szereplőjének egy igazán nagy története van, amit egész életén át magában tart, és csak a halálakor mesél el. Ez a finálé és a csattanó. A történetet Török Sophie, Kazinczy felesége beszéli el, úgy, hogy megfosztja a csattanójától, hiszen már az első fejezetben leírja a kitömött négert. Az olvasó ekkor tudja meg, várnia kell – mint kiderül egészen az utolsó fejezetig –, hogy megtudja a beharangozott titkot. Maga a kitömés ténye tehát nem lesz meglepetés, az igazi hangsúly az utolsó mondatra esik.

Ez a „narratív csapda”, ahogy Margócsy István nevezte az ES Kvarsett 2014. október 29-i beszélgetésén, felveti a kérdést: mi az oka ennek a késleltetésnek és elhallgatásnak? A feleség bosszúja? A sors ugyanis megadja számára, hogy ő beszélje el a „másik” történetét, és a csattanót már „saját magára” írja át. A saját kitömöttségével való szembesülés a váratlan – bár a szövegben előkészített – zárlat. A kitömött négerben magára ismer, és itt végződnék a különböző azonosulási és azonosítási folyamatok.

### Élő preparátumok?

Kazinczy a feleségét tárgyként kezelte, és Angelo is az volt a környezetének, csak használták őket a saját céljaik megvalósításához. Már életükben mindketten tárgygyá, mintegy élő preparátummá váltak, és talán ez a legfájdalmasabb abban a felismerésben, amelyhez Sophie Angelo kitömött

teste előtt jut el. Ezt a legmarkánsabban az jeleníti meg, amikor Angelo holttestét a saját barátai nyúzzák meg, és ez a hátborzongató jelenet „Jugurtha” életét vizsgáló szamenőleg is más megvilágításba helyezi. Sophie esetében pedig az, hogy Kazinczy a titok elmondásával is csak felesége szobrát fejezi be. Erre fokozatosan döbben rá az olvasó, főleg a szöveg végén megjelenő Skorpió-jegy kapcsán, amely Kazinczyt önmarcangoló zsarnokként azonosítja. Az ő alakja folyamatosan rajzolódik ki, a végére válik a skorpió metaforáján át az olvasó számára olyan férfivé, aki tárgyként használja asszonyát, és hasztalan próbálja Schiller feleségének képmására kopírozni vagy még életében halott szoborként megfaragva látni őt. Angelo pedig egész életén át hurcolja magával a kitömött krokodilt, mely teste eljövendő sorsának előképe.

Azonban Kazinczy is tárgygyá válik azzal, hogy bekerül a Pantheonba, félreleteszik, félreolvasásák. Egy olyan új generáció határozza meg a kultúrát ettől fogva, akiknek merőben új a nyelvhez való viszonyuk („szómágia”).

**Nyelvek:** *olyan, emember, rózsa*

Kazinczyt az egyszerű emberek nem tudják megnevezni, nincs rá szó, ami leírná őt, ezért *olyan*-nak bélyegzik. A *szabadkőműves* szó idegen a számukra; ennek bő elemzését találjuk meg a szövegben.

Herbert abbé álságos prüderiából nem engedi megnevezni a nemiséggel kapcsolatos és az alantának tartott testi tevékenységeket, így lesz például a székletből *rózsa*. A nyelv itt szépít és elfed valamit. Kazinczy számára a körülírás a nemi szervekkel kapcsolatban nem működik, mert neveltségessé válik (pl. *meredvény*),

ezért meghagyja a „barbár” szavakat (pl. *fasz, pina*, 154).

A nép számára a nyelvújítással létrehozott szavak nem jelennek semmit, Pepi szerint csak a referencialitással rendelkező szavaknak van jogalapjuk, így az *emember* szónak semmi keresnivalója a nyelvben. Ebben a szóban sűrítethető össze az irodalom idegensége Pepi számára, és ami idegen, azt kisebbségnek és nevetségesnek tartja. Akár az osztrákok szemében a magyar mentében sétáló úr Bécsben.

A nyelv által megismerjük, birtokoljuk, uraljuk a világot, ugyanakkor a világ is üzen nekünk, és jól kell tudnunk olvasni a jeleket, jelesül a kolera fenyegető közeledését. A világ megismeréséhez különböző nyelvek vezetnek: például a matematika, a természet nyelve. Born is saját nyelvet használ, metaforákban beszél, és a világot is nyelvként értelmezi. A megváltás, a feltámadás történeteként jeleníti meg az ásványtant és avatja be Angelót a szabadkőműves szimbólumok világába. A természet nyelvét az emberi nyelvvel szemben jobbnak találja, mert nem esetleges.

A szöveget szinte uralják az erőszak képei, akár a szexuális és egyéb alávetettség, akár a járvány okozta káosz erős leírásai. Ahogy a széphalmi házban Charlotte képe a repedéseket, úgy fedti el a brutalitás ábrázolása az elbeszélésben az ürességet. Az ürességet, amelyhez az „égi bölcsesség” (Sophia) elérése helyett eljutnak a szereplők. A különböző nyelvek működnek egy pontig, de utána már nem. Legyen szó alkímiáról vagy szabadkőműveségről: mindkét világmagyarázat érvényessége megkérdőjeleződik. Sophie az alkímiát meseként éli meg és olvassa, apja halálát ilyen hihetetlen történetként beszéli el. Amikor az alkímia idegenné vá-

lik Kazinczy számára, akkor más nyelv segítségével próbálja meg elérni az idealizált szépséget: „csak a nyelvet cseréltük le” (281).

A szöveg is játszik a metaforákkal, a Charlotte-képet is így használja fel a szeretet szóval elfedett gyűlölet metaforájaként a Kazinczy családban. A hangsúly a világról a nyelvre helyeződik át, Kazinczy már nem a természet, hanem a nyelv titkait akarja megfejteni: „Ami titok van, az csak a nyelvben van” (259).

### Nyelv és újítás

Kazinczy nyelvhez való viszonyának alapja a fordítás („a fordítás volt a mindene”, 63). Az imitáció által létrehozott szöveg úgy építhető fel, mint egy épület, ez az „elmebeli kőművesség”, amely erőt ad neki a börtönök alatt is. Azonban Kazinczy fél attól, hogy saját sorsa nem elég magasrendű ahhoz, hogy irodalom válhasson belőle, és úgy látja, nem elég érett a magyar nyelv, hogy „megemlje” (64). Ezért vállalkozik arra, hogy addig nem létező szavakat teremtsen. Török Sophie elbeszélésében azonban a bosszú aktuusaként is látjuk ezt tettet, amennyiben a nyelvújító ezáltal elveszi a nyelvet az osztrákoktól, idegenné teszi számukra a saját anyanyelvüket. Fontos, hogy a feleség értelmezésében látjuk így Kazinczy nyelvújító buzgalmát, mert érdekes párhuzam, hogy ő pedig férje történetét veszi el, és egy sajátot hoz létre belőle.

A kitömés és a nyelvújítás párhuzamba kerül, mert mindkettőnek hasonló a tétje: az ember üres kóc-e belül, csak a beléplántált tudás van-e bennem vagy van „igazi én”-je, lelke, ugyanígy a nyelvre vonatkozóan, az újonnan létrehozott szó üres, jelentésküli marad-e vagy lesz jelentése? Born számára is az az érdekes,

hogyan van-e *inas*ában tehetség, Angelo számára az is kétséges, hogy van-e egyáltalán a testében lelke, vagy csak egy mások által létrehozott kreatúráként tekinthet önmagára.

Kazinczyval halála után megtörténik a periratok gyötrő tapasztalata, amikor mások beszélnek el és értelmezik idegen nyelven az ő cselekedeteit.

### Kudarcs?

A regény zárata mégsem a kudarcról szól, mert az Angelo esetén esett botránynak értelmet ad maga az elbeszélés ténye. A történet elmondása már önmagában érték: „és megteszem az egyetlen megtehető: hogy elmondom mi történt velem. (...) Ez az egyetlen, ami megmentheti az egész ügyet.” (436) Más helyen pedig ezt találjuk: „el kellett hitetnie magával azt, (...) hogy amit átélt, ami megtörtént velem, az önmagában is érték, amelyet az elbeszélése tehet csak valódi kincssé”. (72) Hasonlóképpen az *Örök völgy* tömör, szentenciózus megfogalmazásához, amely efelől olvasva nem tűnik közhelynek: „Azért írunk, mert minden könyvnek meg kell íródnia.” Ha Kazinczy, a regény szereplőjének „a versek, a festmények, a nyelvek, a zenék” (57) jelentették az élet értelmét, akkor volt értelme élnie. (Budapest, Pesti Kalligram, 2014)

Bodroghi Csilla

### „...Énbennem pedig az Akarat lakozik”

*Liszt: Transzcendens etűdök*  
(Balog József, zongora)

*Lógok a szeren.* Emlékeznek az írásra Karinth *Tanár úr kérem* (1916)

című karcolatfüzéréből? Paradigmatikus szöveg, mely az emberi lélekműködések több alapképzetét is magába sűríti. Az egyik nyilvánvalóan a nagyot akarás versus gyors elcsüggedés, ennek folyamatát írja le felszíni rétegével a szöveg. Ennél azonban most számunkra fontosabb egy másik kulcsmozzanat: a humán univerzalitás eszméje, Test és Lélek, Anyag és Szellem kibékítése. Az ember hozzászokott ahhoz, hogy vagy ennek, vagy annak oltárán áldozhat, mindig a másik rovására. De hogy a kettőt egyszerre fejlesszük tökélyre? Ez jár a gyűrűn lógó kamasz fejében, mikor így morfondíroz:

*Nem tudhatjátok, hogy mi lakik bennem. Én is csak homályosan sejttem, borzongva gondolok rá, olyankor, mikor könnyedén simul rám a tornatrikó, és lábam gumicipősen szökdel a tornaterem csertörmelékében. Igaz: Wlach ötvenkilós súlyokat emelget, és Bányai Miklós megcsinálja nyújtón a nagyhalált. De őbennük, ugye, nyers erőik dolgoznak csak, formátlan ösztönök – énbennem pedig az Akarat lakozik. Bányai képtelen megérteni a „savoir” ige ragozását, és Wlachnak én csináltam meg az algebrai dolgozatot. Én másféle ember vagyok. Én értem a tudományokat, és egyelőre nem tudom megcsinálni a vállállást a korlátton – de mi lesz, ha egyszer mégis megtanulom? Csodálatos lény jelenik meg ez esetben a világ színpadán; tüneményes ember, akihez képest Jókai hősei közönséges tucatemberek.*

Liszt Ferenc (1811–1886) egészen fiatal volt, amikor a *Transzcendens etűdök* gondolata megfogant benne: tizenhárom éves kamasz, mint Karinthy hőse. Ami eszményképként megjelent előtte, ugyanaz, mint Karinthynál: egyesíteni és kompromisszum nélkül egyszerre valósítani meg kétféle



tökéletességet, a testit és a szellemit, ami esetünkben, a zene nyelvén megfogalmazva technikát és kompozíciós tartalmat jelent. Az etűd műfaját választotta, provokatívan a zenei vehikulumot, amely Cramer, Czerny (Beethoven növendéke, Liszt tanára) és mások munkásságában jórészt pusztán a hangszeres tudás fejlesztésének ügyét vitte előre, nélkülözve a számottevő muzikális értékeket. Liszt szeme előtt nyilvánvalóan kezdettől az az ideál lebegett, amely technikailag felülmúl minden korábban felállított mércét, ám ezzel egyidejűleg zeneileg is abszolút magasrendű, méltó a nagy példakép, Beethoven szelleméhez. Az első megfogalmazásban ez még csak részlegesen sikerült, a mérleg elbillent a külsőségek irányába – nem csoda, hiszen ez volt a fiatal Liszt „virtuóz” korszaka. Később azonban, a weimari években az érett zeneszerző visszatért a korábbi ciklushoz, gyökeresen átdolgozta, a már megjelent első változatot megtagadva és gyakorlatilag kiűzve életművéből. Az új, végleges változatban a *Transzcendens etűdök* már az, aminek ma ismerjük: a legmagasabb rendű zenei értékek tárháza, erőteljesen ábrázoló szellemű romantikus tablósorozat, korábban soha nem ismert hangszeres igényességgel párosulva. Ez az igényesség olyan nagy, hogy a ciklust sokáig egyedül Liszt volt képes lejátszani.

*Études d'exécution transcendante* – a címet *Felsőbrendű nehézségű gyakorlatoknak* szokás fordítani, de ez egy kicsit csikorgós. Meg aztán az ember hajlamos arra, hogy belekapaszkodjék a *transzcendens* szóba, és noha a sorozat semmilyen misztikus vagy vallásos tartalmat nem mutat, mégis valami „túlit”, „felettit” képzeljen a cím mögötti szándékba – nem teljesen

alaptalanul. Liszt a ciklussal egészen biztosan önmaga művészi meghaladását, az önmagán (és az emberi teljesítőképességen) való túlemelkedést próbálta megvalósítani – a végső eredményt tekintve sikerrel. És Liszt nyomdokain haladva máig minden művész, aki nekiveselkedik, hogy megtanulja és eljátssza e ciklust, le kell hogy győzze, meg kell hogy haladja önmagát, felül kell emelkedjen minden szellemi és fizikai nehézségen, hogy átlényegüljön e különleges sorozat által. Ez csak keveseknek sikerül. Koncerten a zongoristák legtöbbször csak válogat a sorozatból, a teljes ciklust az utóbbi évtizedekben Magyarországon csak ketten szólaltatták meg: Borisz Berezovszkij és Bogányi Gergely (ő sok év szünettel kétszer is). Legutóbb, 2014. december 17-én pedig *Balog József* (1979) – aki lemezbemutató koncerten játszotta el a teljes ciklust a Zeneakadémián.

Balog tapasztalt Liszt-játékos, már nem egy hanglemezt készített a zeneszerző műveiből, többek között egy történeti Érard zongorán is – olyan instrumentumon tehát, amelynek példányait a hangszerkészítő Érard családdal (a hangszermárka és a családnév írásmódja eltér) jó kapcsolatot ápoló Liszt maga is szívesen használta. Mindazonáltal alighanem a mostani 68 perc értékelhető a zeneszerző műveinek megszólaltatása terén eddigi legnagyobb vállalkozásaként. Mindenekelőtt szögezzük le: a rendkívül nehéz *Transzcendens etűdök* idiomatikus hangszeres kivitelben szólalnak meg keze alatt: a művész a különlegesen nagy erőpróbát reprezentáló sorozat darabjait technikailag tökéletesen uralja. Játékán a tizenkét tétel során a hallgató soha nem érzékeli erőfeszítés, az anyaggal való küzdelem nyomát, ez pedig

felszabadítja a művészt, és lehetőséget ad számára, hogy figyelmét a karakterek felé fordítsa.

Liszt a *Transzcendens etűdök* sorozatában a zongora-írásmódok, faktúrák valóságos enciklopédiáját alkotta meg: vannak itt aprókottás futamok, harmonikus figurációk kísérő szerepben, telt harmóniákban megfogalmazott dallamok, szédítő robajú kétkezes októvmenetek. Akadnak olyan részletek (például a *Mazeppában*), amelyeket Lisztnak nem két, hanem három kottasorban kellett lejegyeznie, a legelső sorba írva a basszust, amely gyakran maga is kettős- vagy hármashangzatokból áll, a felsőbe a hol októvokban, hol akkordmixtúrákban mozgó dallamot, a középsőbe pedig a hangzó teret kitöltő figurációt, amelyet a két kéz felváltva szólaltat meg. Liszt a legkülönbözőbb mozgástípusokból alkot bonyolult formulákat, ezek döntő módon hozzátartoznak egy-egy etűd karakterének kialakításához. Mindez a zongoristára óriási terhet ró: nyaktörő mutatványokat kell végrehajtania, de – és ez a sorozat nagy paradoxonja – a darabok esetleges heroizmusa soha nem szabad, hogy az anyaggal való küzdelemből fakadjon, mindig a zenei karakterekben kell megjelennie.

És persze a heroizmuson, ezen a 19. századi zenében (és ezen belül Liszt művészetében) oly fontos kategórián kívül még nagyon sok egyéb megszólalásmód változik a sorozatban, s Balog József valamennyihez adekvát módon közelít. Kezei alatt lágy pasztelltónusokkal, puha pianókkal kel életre a rugalmas 6/8-ban ringatózó *Paysage* (Tájkép – no. 3) szelíd romantikájú (s a pasztorális témához illő F-dúr hangnemű) hangulatképe, hatalmas erővel, küzdelmesen és diadalmas tartással viharzik az Hugo és Byron nyomán komponált *Mazeppa* (no.

4 – a későbbi szimfonikus költemény előképe), ugyanakkor a *Feux follets* (Lidércfény – no. 5) szétporladó diszkant-futamainak és -figurációinak hűvösen ezüstfényű megszólaltatásával és az egész tétel sajátos, „hideglelős könnyedségének” tökéletes reprodukciójával Balog megvilágítja a darab hovatartozását: a berliozsi tündér- és főként boszorkányszerzőkkel való rokonságot. A *Mazeppához* hasonlóan hugói ihletésű *Vision* (Látomás – no. 6) a tétel súlyához és komor tartalmához méltó tónust és hangsúlyokat kap a zongoraművész ujjai alatt. Balog fogékony arra a jellegzetesen liszti dramaturgiára, amely itt is érvényesül, de megfigyelhető a ciklus talán legnagyobb szabású és legnemesebb darabjában, az *Harmonies du soir*-ban (Esti harmóniák – no. 11) is: arra a folyamatra gondolok, melynek során a zene filozofikus meditációból fokozatosan himnikussá hevül, hogy végül apoteózisban kulmináljon.

A beethoveni ihletésű *Eroica* (no. 7.) feszes tartású, délceg induló karakter megformálására ad alkalmat Balog Józsefnek, markáns billentéssel és érces hangzással. Remek a *Wilde Jagd* (Vadászat – no. 8) szimfonikus hangzása, szenvedélye és irama; megejtő lírával közelít Balog a *Ricordanza* (Emlékezés – no. 9) recitativikus bevezetőjéhez és nosztalgikus Asz-dúr dallamának minduntalan feloldódó és cseppfolyóssá váló ritmikájához. És mindenképpen szólni kell a *Chasse-neige* (Hóvihar – no. 12) tolmácsolásának fő éreányéről, a remekül megérezett és közvetített liszti preimpresszionizmusról, a zeneszerzőnek arról a vonzó tulajdonságáról, amely itt is és máskor is számos alkalommal csodálatra készítet: a zenetörténet későbbi fejleményeit prófétai módon megjósoló komponálásmódról. A

*Transzcendens etűdök* teljes felvétele nemcsak Balog József egyre impozánsabb hanglemezkészítő munkásságának szép fejezete, de a teljes jelenkori magyar zenei előadó-művészetnek is figyelemre méltó értéke. (*Hungaroton, 2014*)  
Csengery Kristóf

## Néhány szerzőnkéről

- GÁNÓCZY SANDOR – teológus, francia állampolgár. A Magyar Tudományos Akadémia külső tagja. Tanított Párizsban, Münsterben és Würzburgban. A würzburgi Egyetemen harminc évig működött mint a katolikus dogmatika tanszékvezető tanára. Kálvin kutató. A Genfi Egyetem és a budapesti Károli Gáspár Egyetem díszdoktora. Jelenleg Párizsban él és szakirodalmi tevékenységet fejt ki.
- GERÉBY GYÖRGY – filozófus, eszmetörténész, CEU, Budapest. Önálló kötete: *Isten és birodalom*, Akadémiai, 2012.
- GÖRFÖL BALÁZS – kritikus, a *Jelenkor* szerkesztője, a PTE Esztétikai és Kulturális Tanulmányok Tanszék oktatója, Pécs.
- KOLOZSI LÁSZLÓ – MOMÉ és az SZTE dramaturgia és filmtörténet oktatója; író, forgatókönyvíró, komolyzenei kritikus. Elsősorban az európai (francia, orosz, magyar) filmekről ír, valamint kortárs és barokk opera, oratórium előadásokról. Legutóbbi kötete: *A farkas gyomrában*, Atheneum, 2014.
- LEAVY MÁTÉ OSB – Szt. Anzelm Apátság, Manchester, NH. USA.
- MÁRK MÓNIKA – tanár és klinikai szociális munkás. 2013-tól a Pécsi Tudományegyetem Demográfia és Szociológia Doktori Iskola Addiktológia és Egészségmagatartás Programjának hallgatója. Fontosabb publikációk: „Az élet duplája”: terápia és kutatás, in Erdős M. – Márk M. (szerk.): *Felépülő közösségek*, Pécs, Pro Pannonia Alapítványi Kiadói Alapítvány, 2014; A Jellinek-formula és alkalmazásának problémái, *Szociális Szemle*, 2014/1; Kelemen G.-vel: E. M. Jellinek elnémitott és elnémuló transzgenerációs története, *Psychiatria Hungarica*, 2013/ 4; Brettner Zs.-vel: Jellinek anti-hagiográfiája, *Szociális Szemle*, 2012/1; Kelemen G.-vel: E. M. Jellinek, a „szabadon lebegő” alkohológus, *Psychiatria Hungarica*, 2012/5; Mihaldinecz Cs.-vel: A terápiás közösség mint a változás kontextusa, *Addictologia Hungarica*, 2011/4.
- MIHALDINECZ CSABA – szociális munkás. 1999 óta Ashoka tag. A pécsi Integrált Nappali Szociális Intézmény Közösségi Pszichiátriai Ellátásának munkatársa. Fontosabb publikációk: B. Erdős M. – Brettner Zs. – Mihaldinecz Cs. – Kelemen G.: „Az eltűnt idő nyomában” – A drogfüggőség és a felépülés időélménye, *Addictologia Hungarica*, 2006/1; Mihaldinecz Cs. – Krajcsovics B. – B. Erdős M.: A test feltámadása: a test mint jel a színházterápia kontextusában, *Addictologia Hungarica*, 2010/1; Márk M.-mel: A terápiás közösség mint a változás kontextusa, *Addictologia Hungarica*, 2011/4; M. B. Erdős – J. Csurke – G. Mucsi – Cs. Mihaldinecz – Zs. Brettner: Methaphors of life and death in texts of recovering persons, in M. B. Erdős, G. Kelemen, J. Csurke, J. Borst (eds.): *Reflective Recovery. Helath learning in Twelve Step communities*, Budapest, Oriold, 2011; Márk M.-mel: A terápiás közösség mint a változás kontextusa, *Addictologia Hungarica*, 2011/4.
- TATÁR GYÖRGY – vallásfilozófus, az ELTE Filozófiai Intézetének nyugdíjas címzetes egyetemi tanára. Önálló kötetei: *Az öröklét gyűrtje. Nietzsche és az örök viszatérés gondolata*, Gondolat, 1989; *Osiris–Gond*, 2000; *Pompeji és Titanic*, Atlantisz, 1993; *A nagyon távoli város. Vallásfilozófiai írások és viták*, Atlantisz, 2003; *Izrael – Tájékp csata közben*, Osiris, 2000; Kalligram, 2009; „Egy gyűrtű mind fölött”, Akadémiai, 2009. A „másik oldal”. *Kabbalista esszék*, Kalligram, 2014.
- UNGVÁRY RUDOLF – gépészmérnök, író, politikai esszék szerzője. 1974-től az információkereső rendszerekkel, ezek szabványosított nyelveivel, informatikai ontológiával és fogalomelmélettel foglalkozik. Irodalmi művei, politikai esszéi a rendszerváltás előtt a szubkultúrában, utána folyóiratokban jelennek meg. Több könyv szerzője.

## „Feltámadunk!”

Amikor azt a megtisztelő felkérést kaptam, hogy a *Pannonhalmi Szemlé*ben a Regula és a megváltás, azaz a szabadulás, szabadítás témájában egy elmélkedést írjak, azonnal egy „Hungaricum” jutott eszembe. Ez a Hungaricum valószínűleg nem szerepel a hivatalos hungaricumok listáján, mert nem gasztrómiai, nem is művészeti jellegű, hanem amolyan lelki „hungaricum”.

Sőt, tudomásom szerint, ez a lelki hagyomány egyedülálló az egész világon. Magyarországon a katolikus temetők kapui fölött általában van egy tábla, amelyen ez áll: „Feltámadunk.” A helytől függően a tábla feliratát vagy egy mesterember segítségével, vagy házilig festik fel, a felirat jelentése azonban minden esetben megegyezik. Ez az egy szó kellő pontossággal ragadja meg a keresztény ember hitének lényegét. Egyfajta jelszóként, hívó szóként, amolyan mantraként áll előttünk, kifejezve minden olyan ember állásfoglalását, aki a temető kapuját saját vagy mások erejéből lépi át, a temetőbe gyászolóként vagy éppen látogatóként érkezik, annak kapuján élőként vagy halottként halad át. A temetőkapukról felénk kiáltó felirat folyamatosan arra emlékeztet minket, amiben keresztényként igazán hiszünk: iga-

zi emberi természetünkre, úti célunkra, végzetünkre. Ez az egy szó: „Feltámadunk”.

Ha a szó etimológiáját vizsgáljuk, nagyon érdekes megállapításokra juthatunk. A magyar nyelvtani rendszer szerint ez az ige, mivel alakja egyszerre egyszerű jelen, folyamatos jelen, illetve jövő idejű, következésképpen akár három lehetséges jelentéssel is bírhat. Így jelentése elég változatos, sokkal változatosabb, mint az angol megfelelőjéé. Ráadásul a szó etimológiájában két konnotáció is rejtve van, az egyik aktív, míg a másik passzív szerkezetű. Amikor a feltámadás szó alatt annak teológiai jelentésére utalunk, akkor abban a passzívabb árnyalat dominál – például amikor Krisztus feltámadásáról beszélünk. A másik – aktív szerkezetű – változat jelentése pedig felkelésre, fellázadásra utal.

Véleményem szerint a temetőkapuk táblái mindkét jelentésváltozatot kifejezik. Igen, hisszük, hogy Isten az utolsó napon fel fogja támasztani testünket az örök életre. Mindazonáltal az is igaz, hogy hitünkre a saját életünkben úgy tekintünk, mint valami aktív adottságra, készségre, amelynek erejében képesek vagyunk a halál és a sötétség ellen fellázadni, megtagadva végső hatalmukat fölöttünk. Nyilván itt úgy tekintünk a hitre, mint tudatos döntésre, és nem ösztönszerű cselekvésre. Összegezve tehát hiszem, hogy a keresztények számára életük legfontosabb témája a feltámadás. Ahogyan azt Szent Pál írja: „Ha tehát Krisztussal feltámadtatok, keressétek, ami fönt van, ahol Krisztus ül az Isten jobbján. Hiszen meghaltatok, és életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben.” (Kol 3,1.3)

A végső feltámadásra nem úgy kell tekintenünk, mint Isten utolsó ígéretére, amelyet földi életünkben még megvalósít, vagy első ígéretére, amelyben új és örök életünk kezdetén részesít majd minket, hanem mint olyanra, amely itt és most, fokozatosan, napról-napra megy végbe bennünk. Ezért is bátorkodtam úgy fogalmazni, hogy a „feltámadunk” kifejezést jó, ha mindig és mindenütt egyfajta mantraként állítjuk szemünk elé, és ismételtetjük azt szívünk mélyén. Hasonló ehhez Mózesnek az Izraelitákhoz intézett rendelkezése: „Véssétek szívetekbe, lelketekbe szavamat, kössétek őket jelül a kezetekre, legyenek ék a homlo-

kotokon! Írd fel őket házad ajtófélfájára és a kapudra.” (MTörv 11,18.20)

Úgy vélem, a „feltámadunk” feliratot nemcsak temetőink kapui, hanem otthonaink bejáratai fölött is elhelyezhetnénk, emlékeztetőként elménk és szívünk számára, hogy életünknek ezt a központi igazságát soha ne tévesszük figyelmünk elől. A leghasznosabbnak és legeredményesebbnek mégis talán azt tartanám, ha azt mantraként ismételnénk imádságainkban. Nagy Szent Leó pápa egyik nagybőjti homíliájában azt ajánlja híveinek, hogy a nagybőjt során, de az év minden napján „úgy éljenek, mintha már feltámadtak volna, mert valóban ez az igazság”.

Emberi természetünk másik sajátossága, hogy a valóságot egy lencsén keresztül engedi észlelnünk és szemlélnünk, következőképpen ez a látásmód – a lencse – erősen befolyásolhatja a realitásról alkotott képünket. A Talmudban erről azt olvassuk, hogy a valóságot nem úgy látjuk, ahogyan az önmagában van, hanem ahogyan mi magunk vagyunk. Nézőpontunk, megszozott véleményeink, előítéleteink, vakfoltjaink tehát jelentősen befolyásolják azt, ahogyan a világot és benne a jót-rosszat látjuk. Valójában úgy is fogalmazhatunk, hogy a lencse által, amelyen keresztül a világot szemléljük, adunk sajátos jelentést a világnak. Vegyünk például egy szöveget, amelyet kézbe veszünk, hogy azt elolvassuk. Azt tapasztaljuk, hogy olvasás közben elménk nem *tabula rasa* módjára működik. Az igazság az, hogy amikor a szöveget a kezünkbe vesszük, azt nemcsak olvassuk, hanem immár értelmezzük is, kibővítve saját továbbfejlesztett gondolatainkkal. Így adunk hozzá vagy veszünk el – jó és rossz értelemben egyaránt – a valóságról alkotott képünkből.

Vegyük most példaként Szent Benedek Reguláját! A Regula gyakorlati útmutatása és annak jelentése erősen függ az olvasó értelmezési készségétől – azaz a lencsétől, amelyen keresztül azt megérteni igyekszik. Hadd szemléltessem ezt egy példával! A 17. században DeRancé Armand, a „la Trappe” kolostor apátja a Regulát a „bűnbánat lencséjén keresztül olvasta”, ennek megfelelően annak szövegét bűnbánati programként értelmezte. Játszunk el azzal a gondolattal, hogy a Regulának számos értelme-

zése létezhethet, attól függően, milyen lencsén-olvasószemüvegen keresztül olvassuk sorait. Tegyük fel, hogy most a Regulát a feltámadás lencséjén keresztül olvassuk.

Fontosnak tartom kihangsúlyozni, hogy a Regulában nem találunk különálló, a húsvétról szóló fejezetet. Hogy miért? Talán azért, mert a Húsvét, a feltámadás annyira központi gondolata, szinte alapelve a keresztény életnek és liturgiának, hogy azt magától értetődő módon gondolták a Regula sorai mögé. Az én személyes tapasztalatom azonban azt mondhatja velem, hogy nagyon könnyű a feltámadás tematikájáról a Regula olvasása közben megfeledkeznünk. Azt tanácsolom tehát, hogy a Regulát a feltámadás gondolatának lencséjével olvassuk újra. Hogyan is tesszük ezt? – kérdezhetnétek. Hogyan hangzana a Regula szövege ebben a sajátos hermeneutikai megközelítésben? Ezt néhány Regulából vett példával szeretném szemléltetni.

Legfőként arra a megközelítésre gondolok, amellyel Szent Benedek szemlélte a monasztikus életet mint az úton levés életét. A szerzetes valahonnan valahová tart: a földi életből a mennyei haza, a halandó életből a halhatatlan élet felé. Nagyon érdekesnek találom azt, hogy minden olyan emberi megnyilvánulás, amelynek feladására Szent Benedek buzdít, az emberi lélek szempontjából halált hozónak számít. Ilyen: az engedetlenség, gőg, büszkeség, lustaság, tisztátalanság, gondatlanság, birtoklás, saját tulajdonhoz való ragaszkodás, kapzsiság, kiegyensúlyozatlanság, mértéktelenség, türelmetlenség, irigység, erőszak, haragtartás, mindenfajta erkölcstelenség, fegyelmezetlenség, gyűlölködés, zúgolódás stb. Mindezt a „*morbida acta*” (RB 2,8) Regulából vett kifejezésével tudnám összefoglalni, amely szó szerint annyit jelent, mint megbetegítő, halálos, halált hozó tettek. Mindazonáltal a *morbida acta* ellensúlyozására és orvoslására Szent Benedek a következőket ajánlja: légy alázatos, türelmes, engedelmes, legyen meg benned a jó buzgóság és a szeretet. Ezekre a jó eszközökre úgy is tekinthetünk, mint egész lényünk feltámadását elősegítő eszközökre, olyanokra, amelyekről az egész negyedik, *Melyek a jócselekedetek eszközei* című fejezet szól. Amikor tehát ezekkel az eszközökkel élünk, s azokat naponta

gyakoroljuk, valójában feltámadunk: folyamatosan szabadulunk meg a morbida acta lélekölő fogságából, és tapasztaljuk meg az acta salutaria életadó, üdvhozó erejét.

Számomra nagyon sokat jelent ez a reményteli, mi több, izgalmas megközelítés. Joggal gondolhatnánk, hogy Szent Benedek a Regulájában leírtak által próbál minket tanítani arra, hogyan juthatunk el az elveszettség és halál állapotából az életre. Arra ösztönöz minket, hogy felismerjük, húsvéti emberek vagyunk, akik keresztényi és monasztikus életük során folyton-folyvást átéljük a feltámadás titkát. Arra mutat rá, mennyire lényeges, hogy mindenelőtt húsvéti emberekként azonosítsuk önmagunkat.

Egyáltalán nem véletlen, hogy Szent Benedek Regulájának a negyvenkilencedik, *A negyvennapos böjt megtartásáról* szóló fejezetében többször ír az örömről, és hogy ez az öröm a Húsvéti öröme vonatkozik. Az örömről egyébként egy másik fejezetben is említést tesz, mégpedig a hetedikben (*Az alázatosság*). Az örömről itt a következőképpen olvasunk: „ha valaki úgy engedelmeskedik, hogy a nehézségek és kellemetlenségek között is, sőt az elszenvedett méltánytalanságok ellenére is, csendesen, jó lélekkel megőrzi türelmét (...) és az isteni jutalom biztos reményében örvendezve folytatja: 'De mindezeket győzedelmeskedünk azáltal, aki szeret bennünket' (Róm 8,37).”

Minél erősebben él bennünk az a felismerés, hogy Krisztussal már feltámadtunk, annál erősebb és nagyobb lesz örömünk. Teilhard de Chardin szerint: „Az öröm annak elvitathatatlan jele, hogy az Isten jelen van.”

Ferenc pápa több alkalommal hangsúlyozta, hogy az örömtelen keresztény nem igazi keresztény, sőt, az ilyen ember élete szöges ellentétben áll a keresztény élettel, amelynek örömforrása a felismerés: Krisztus feltámadt és mi vele együtt támadtunk fel.



## NAPLÓ

November 19-én volt a Pannonhalmi Területi Apátság plébániáinak közös *Szent Erzsébet-ünnep*e Ravazdon főapát úr vezetésével.

A gimnázium dísztermében 20-án **Marczi Mariann** zongoraművész és **Bársony Péter** brácsaművész adott koncertet. Műsorukban Schubert, Hindemith és Schulhoff egy-egy szonátája szerepelt.

Másnap, 21-én **Pári András** (szociológus, jogász, a Központi Statisztikai Hivatal tanácsosa, iskolánk volt diákja) tartott előadást *Egyből kettő – ikerszületések Magyarországon* címmel. Az előadáson szó volt az ikerszületések szociológiai, demográfiai és statisztikai érdekességeiről.

Az adventi időszak kezdetén, november 29-én a környékbeli hívek részvételével *ünnepélyes gyertyagyújtást* tartottunk a főbejárat előtti keresztnél, ezt követően a jelenlévők a Bazilikában részt vettek advent első vesperásán is. **Asztrik főapát úr** a Területi Apátság híveinek körlevelet írt az új egyházi év kezdetére: *A mai nappal ismét új Advent köszöntött ránk. Az Úrjövet ideje nemcsak az új egyházi év kezdete, hanem vágyaink szerint az újrakezdés ideje is. Az örök Isten időben eljött hozzánk, és most is eljön hozzánk, és mindig újra meghív bennünket. Hitünket, figyelmünket és készségünket kell felajánlanunk, hogy Ő lehessen életünk öröme és teljessége.*

December 3-án este *adventi istentiszteletet* tartottak a Bazilikában a környékbeli evangélikus lelkészek Ittész János püspök és Hafenschner Károly vezetésével.

Iskolánk öregdiákjai 7-én „vették birtokukba” a megépült tornacsarnokot. Az 1969 és 2006 között végzett diákjaink 18 csapa-

tot neveztek be az erre az alkalomra meghirdetett kosár-kupára.

Másnap, 8-án este *A Holokauszt és a családom* címmel megemlékezést tartottunk a gimnázium Asztrik-termében, ahol közreműködött **Bálint András** és **Takáts Andrea** színművész. Az előadók segítségével sok száz család bizalmas és egyedi történetéből alakult ki az összkép, a gondolatilag felfoghatatlan többszázézes létszámú gyilkosságról, a magyar Holokauszt-ról.

Budapesten 11-én közös imádsággal, visszaemlékezésekkel és agapéval, együttléttel ünnepelték meg a **Bencés Tanulmányi Ház** 30 éves és a **Szent Szabina Kápolna** 80 éves fennállását az épületek korábbi és jelenlegi előjárói, lakói és látogatói.

**Csorba László** történész, a Magyar Nemzeti Múzeum főigazgatója tartott előadást 12-én *Pap, tudós, hazafi – Vonzások és választások Rónay Jácint pályáján* címmel. Az előadó bemutatta a 200 éve született bencés tudós, Rónay Jácint változatos életútját és korát.

Másnap délelőtt **Szalai Gábor** biológus, a University of South Carolina (USA) kutatója *A DNS-ek csatája: a vírusok és az immunrendszer genetikája* címmel tartott előadást.

Advent idején a vasárnap esti gyertyagyújtásokkal, kézműves mesterek segítségével ajándékkészítéssel és a **karácsonyváró közös énekléssel** készültek diákjaink az ünnepre. Utóbbi keretében Nyíró József *Advent a havason* című művét adták elő diákjaink a volt tornateremből kialakított díszteremben.

Karácsony másnapján a Bazilikában **Áment Lukács** atya orgonahangversenyére került sor, amelyen közreműködött **Bojtár Imre** oboaművész.

A Pannonhalmi Apátsági Pincészet újjáélesztésével egyidős – immár tizenegy éves – hagyomány, hogy a Pannonhalmi Borvidék termelői Szent János napján (27-én) elviszik újborkorukat a főapátságba, a Bazilikába, ahol igeliturgia keretében **Isten áldását kéri a borokra** és a következő évi munkájukra. **Asztrik főpát úr** az olvasmányhoz fűzött magyarázatában a bor, a munka és a hálaadás összekötő erejéről beszélt, amely képes a sokfajta szőlővel dolgozó, sok helyről érkező embert egybefogni. *Fontos ez a mai nap, ez a sokféleség ebben a széthúzó hazában. Jó, hogy vannak olyan szigetek, ahol a tisztaszívű emberek hálával összejönnek, és Istennek hálát adva egymás iránt is tisztelettel vannak.* Az igeliturgiát követően a mintegy kétszáz termelő a gimnázium ebédlőjében folytatta az együttléttel. A borkóstolás közben Liptai Zsolt, az Apátsági Pincészet főborásza köszöntötte a vendégeket, Hortobágyi Cirill perjel atya háromszáz éves bencés anekdotákat olvasott fel, a nyúli borászok kórusa pedig énekelt. A Pannonhalmi Főapátság tizenegy évvel ezelőtt nemcsak a bortermelést indította újra, hanem a borkultúrához kapcsolódó közösségi hagyományokat is igyekezett újraéleszteni: idetartozik a Szent Vince-napi

- szólójárás és a Szent Orbán-napi keresztállítás, s ennek sorába illeszkedik a Szent János-napi bormegáldás is.
- Csendes *szilveszteri lelkigyakorlatos napok*at ajánlottunk fel fiatalok egy csoportjának, akik a bencés közösséggel együtt adtak hálát az elmúlt évért, s akik az év utolsó napjait csendben és imádságban töltötték.
- Január 6-án, Vízkereszt napján együtt ünnepelt a Bazilikában a bencés közösség a diákokkal és tanáraikkal; az eucharisztia vezetője és igehirdetője **Hortobágyi Cirill** perjel atya volt. Homíliájában többek között a következőket mondta: *A mai evangéliumi történetben az események kettős vonalát figyelhetjük meg: a történet szereplői között vannak, akik hallgatnak a szívükre, a belső hangra és keresik a megoldást, az igazságot, a változást, a megújulást, és áldozatra is készek érte, útra kelnek a bizonytalanba, az életüket elrendező nagy találkozás reményében. De vannak, akik nem képesek a változásra, nem képesek kimozdulni a megszokásból, így akadályozzák az igazság kibontakozását, sőt ezzel félelmet és zavart keltenek. A szívükre hallgató, haladást képviselők a mágusok: őszinte, nyílt emberek, egyszerűek, örömteliek. A bölcsek betlehem csillagát ismerték fel, és elindultak a keresésére, hittek benne, bátran vállalkoztak, nem tartóztatta őket vissza az utazás fáradalma, veszélye. Erre a nagy vállalkozásra szólít minket is keresztény hivatásunk.*
- Csermely Péter** akadémikus 9-én tartott előadást *A sikeres adaptáció összefüggése „A munka a láthatóvá tett szeretet” igazságával* címmel. Az előadó biokémikus, az MTA levelező tagja, a Semmelweis Egyetem professzora. Kutatási területe a stresszfehérjék működése, az öregedés és a hálózatok. 2010-ben tehetséggondozó tevékenysége miatt nevét (több ezer magyar tehetséggondozó képviselőjeként) beírták a Magyar Örökség könyvébe.
- A Gimnázium dísztermében 15-én került sor **Hámori Angelika** (zongora) és **Csóke Flóra** (celló) *Beethoven-estjére*, amelyen a zeneszerző négy szonátája hangzott el.
- A Gimnázium Asztrik-termében 16-án **Gelencsér Gábor** (ELTE BTK Művészetelméleti és Médiakutatási Intézet, Pannonhalmi Szemle) filmtörténész tartott elemző előadást **Zomborác** **Virág** fiatal rendező *Utóélet* című filmjéről, amit diákjaink az előző napokban tekintettek meg. A film több nemzetközi díjat, a rendező pedig legutóbb Junior Prima-díjat nyert el. Sajnos a művészről személyesen nem tudott eljőnni.
- Ökumenikus vesperást** imádkoztunk a Bazilikában a diáksággal együtt 22-én, amelyen **dr. Joób Máté** evangélikus lelkész hirdetett igét.
- Az Apátsági Pincészet munkatársainak kisebb csapata **Hortobágyi Cirill** perjel atya vezetésével néhány esztendeje immár az újjáélesztett tradícióhoz híven a *szólóültetvényekhez zárándokolt*, ahol Szent Vince napjához kapcsolódóan jó termésért imádkozott.

Január 25-én idén is kölcsönös imádsággal emlékeztünk meg a Pannonhalma és Montecassino közötti több mint nyolcszáz éves *imaszövetség*ről. Idén Asztrik főapát úr, valamint **Donato Ogliari**, az új montecassinói apát váltott levelet. Aznap este kezdődött a pannonhalmi bencés közösség háromnapos *lelkigyakorlata*, amelyet idén **Dr. Papp Miklós** atya, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanszékvezető tanára vezetett.

Kilencedik alkalommal került megrendezésre a Bencés Diákszövetség és a Pannonhalmi Alumni szervezésében 31-én a **Bencés Jótékonyági Bál** Budapesten a Larus Étterem és Rendezvényközpontban, amelynek fővédnöke Asztrik főapát úr és Habsburg György, háziasszonya pedig Szabó Borbála volt. A bál bevétele a Bencés Ösztöndíjprogram céljait szolgálja.

Február 6-án négy, politikai menekültként Magyarországra került vendégünk beszélt a *kurdok életéről*, történelméről, kultúrájáról saját tapasztalataik alapján. A jelenleg Törökország, Irak, Irán és Szíria területén élő népet fényképek, könyvek, valamint eredeti népi hangszereken, kurd, asszír és örmény nyelven előadott dalok segítségével mutatták be.

A pannonhalmi bencés közösségben **Richard Yeo**, az Angol Bencés Kongregáció prézes-apátja, valamint **Martin Werlen**, a svájci Einsiedeln bencés apátságának emeritus apátja tartott *kánoni vizitációt* február 9–17-e között. A négyévente megtartott kánoni vizitációk célja a középkori kezdetektől fogva az, hogy a szerzetesközösségek testvéri segítséget nyújtsanak egymásnak a külső megfigyelő szem és meghallgatás révén.

Az idei *farsang* is a szerdai karneváli felvonulással kezdődött február 11-én, pénteken *Össztűzön* mérték össze magukat a „párt”-ok, szombaton pedig lezajlott a királyválasztás. Ezen a hétvégén vendégünk volt a kárpátaljai Karácspfalva görögkatolikus gimnáziumának testvér-iskolai küldöttsége. 18-án, *hamvazószerdán* a szerzetesközösséggel együtt a reggeli szentmisével, hamvazással kezdtük a *szent negyvennapot*. A nagyobbít időszakára Szent Benedek a Regulában különleges módon hívja fel a szerzetesek és minden keresztény figyelmét, hogy a „*lelki vágyódás örömeivel várják*” a Húsvétot.

Gimnáziumunk 10. osztályai egyhetes művészeti kurzuson vettek részt két egymás utáni héten február közepén. A diákok három csoportban és témában dolgoztak: az osztály egy része fotókurzusra járt **Philippe Brame** fotóművész vezetésével, a másik harmaduk filmezést tanult, hogy rövidfilmet készítsenek életük egy epizódjáról **Hartyándi Jenő** (Mediawawe) vezetésével, a többiek pedig színjátszással ismerkedtek a színművész és drámapedagógus **Sophie-Marie Bouts** irányításával. Mindkét osztály Arisztophanész *Madarak* című darabjának egy-egy részletének előadásával mutatta be, hová érkeztek az egyhetes közös munka nyomán. A kurzus végén

a gimnázium Tetőtéri Galériájában állították ki legszebb fényképfelvételeiket az ifjú alkotók.

**Szabó Gábor** (fizikus-tudományfilozófus, MTA Filozófiai Intézet) tartott előadást 20-án *A kvantumelmélet és a tulajdonságok metafizikája* címmel. A kvantumelmélet interpretációja a kortárs tudományfilozófia egyik legizgalmasabb kérdése. Az előadás központi kérdése így hangzott: a modern atomfizika fényében mit is jelent az, hogy egy dolog egy tulajdonsággal rendelkezik.

**Nicole Taylor** amerikai opera- és gospelénekesnő tartott workshopot zenész diákjainknak 25-én, majd a Bazilikában a diákokkal együtt énekelt.

Szerzetesközösségünk az idén is lehetőséget nyújtott 11. és 12. évfolyamos diákjainknak, hogy február végén bencés közösségünkkel tölthessenek egy hétvégét. A monostorban lakva, közösségünkkel imádkozva, étkezve és beszélgetve betekintést nyerhettek hétköznapi szerzeteséletünkbe. Reméljük, hogy az életünkben néhány napra részt vevő diákjaink Pannonhalmáról majd az iskolai-közösségi élmények mellett egy olyan élő és személyes kapcsolatot is magukkal visznek, amelyhez később is visszatérhetnek.

*Hirka Antal*

*A Pannonhalmi Szemle  
szeretettel várja minden kedves olvasóját  
a 2015 áprilisától induló Szemle-esteken!*

*Az első esten a tavaszi szám szerzői és a  
szerkesztőség tagjai vesznek részt.*

## **Tavaszi Szemle-est**

Helyszín:

Nyitott Műhely  
Budapest, Ráth György u. 4.

Időpont:

**2015. április 22., szerda, 17:30**

## RÉSUMÉ

### *redemption*

*Our Savior's Love for Us... (Excerpt from a 4th Century Commentary on Saint Paul)*

*The Solidaristic God (Dialogues on the Basic Principles of Christianity)*

*György Geréby: „He Redeemed Them for His Name's Sake“*

Gregory Nazianzen found the explanation for the sacrifice of Christ as satisfaction. In his view the Son acted to glorify the Father. Gregory's view is the flipside of a tradition present already in Maximus Confessor, and then given a sharp formulation by Gregory Palamas. This tradition understands creation and in particular the divine image in man as serving God's plan, the "mystery which has been hid from ages" (Col 1, 26) being ultimately fulfilled by the Incarnation of the Word. This is manifested in the words of the Father at the Baptism in the Jordan and at the Transfiguration. The covenant with humanity, first with Noah, then with Israel, and last in the form of the Church (as the *third race*) manifests the saving will of God (his *philanthropy*). The Son, assuming human nature liberates man from the bondage of the evil not by satisfaction, but victoriously "trampling down death" by his own death to glorify the Name of God.

*György Tatár: The Ultimate Solution to Question of Being (Remarks to Martin Heidegger's Antijudaism in His History of Being)*

Martin Heidegger identifies the tradition of philosophical thinking with the fact that the Western metaphysical quest proved to be misleading. Thus, as a solution he suggests a return to the earliest Greek thoughts, which implies a re-birth of the human essence of being (*Dasein*) and its contextualization. Being viewed with the backgrounds of Franz Rosenzweig's system, Heidegger's suggestion seems to offer a certain type of redemption, following the two-millennium-old Western pattern of gradually alienating the Bible and the biblical concepts from their original, Jewish context. This arbitrary usage within a radically different framework yields to an antijudaistic scope of these concepts.

*Mónika Márk – Csaba Mihaldinecz: Twelve Steps Forward („I Drink, We Sober Up“)*

The paper discusses some aspects of the Twelve Steps of AA written in 1938 by William Wilson. Presently, AA is a global network of caring communities committed to spiritual values such as hope, devotion, care, reconciliation and openness to the energizing community experience of the transcendence. Practicing the Twelve Steps of the AA program empowers individuals through the acceptance of their own limitations. Therapeutic communities (TC) established worldwide based on the idea of the Twelve Step Program have a structure wherein social synergy can evolve: actions of the individual serve the interests of the individual and their group simultaneously. In helping to achieve processes of synchronization, some of these are promoted by rituals, underlying mythologies, and art. At the end of the paper the authors give examples of this process.

*Sándor Gánóczy: Spinoza's Philosophical and Biblical Concept of God*

The primary aim of the essay is to prove that Spinoza speaks about God not only as a philosopher, but also as a Biblical scholar with astounding expertise in both the Old and the New Testament. He holds that the prophets and Jesus, whom he consequently calls Christ, belong together

in their teaching and in their role to signal everlasting happiness to all mankind. His rather abstract metaphysical approach to God seems to contradict to this theological understanding: at times he writes about Yahweh, the self-revealing God, who entered human history for the faithful, while at other times he describes him as eternal and infinite substance, who relates to this world as an all-determining efficient cause. This ambiguity slightly blurs the concepts of divine intellect, will, creation, judgement, and love and leads to a rather wide and even controversial scope of modern interpretations. The present essay argues that Spinoza stands quite close to current Christian theology both as a pioneer in the application of the historical-critical method to the Bible and as one of the firsts to unfold a Bible-based creed. Thus, we have reason to describe Spinoza as a Jewish-Christian author.

**Balázs Görfföl: *The Space for Grace (Redemption and Waiting for the Messiah in Szilárd Borbély's Novel Nincstelenek)***

The paper examines how redemption and the waiting for the Messiah are represented in the novel of Szilárd Borbély, *Nincstelenek*. Unlike the majority of the book's former reception, my interpretation is not of a sociographic, but rather of a metaphysical nature. In my interpretation the characters, mostly the child narrator, are so defenseless against sensibility and immediate necessities that there is no space left for the grace of redemption.

**László Kolozsi: *Her Own Piece (The Self-redemption of the Woman in Contemporary American Genre Movies)***

Taking *Thelma and Louise* as a point of departure, the author explores how women's desire for self-fulfillment is portrayed in contemporary art, and specifically in contemporary American genre movies. He investigates how the dramatic structure of American genre film has become applicable to telling the stories of women yearning self-fulfillment and seeking to break out of social constraints. Also, he discusses how this by now fairly determined structural system has been able to portray female "role traps". The writing also examines when and how the Transactional Analysis outlined by Eric Berne appeared in popular cinema.

**Rudolf Ungváry: *He Looked into the Sun but Did Not Get Blind (Order in the Book of Radiance)***

The tersely concentrated cabalistic oeuvre *Zohar* has been translated into Hungarian and published recently by Uri Asaf. Its density creates not only a religious halo around the book but also – behind the biblical atmosphere – a distinctive texture of order which renders it akin to the basic concepts of order in contemporary research on informational ontology. Even though these concepts stem from the rabbinistic nomenclature, their semantic placement renders the parallelism explicit. A similar process took place in Raimundus Lullus' *Ars Magna*, with the difference that *Zohar* generates a system of rather general, semantic notions, while *Ars Magna* reveals a stative texture made of generalized syntactic collocations. Lullus concentrates on Christian theology, while the author of *Zohar* does the same on Jewish tradition, both making an effort to provide their objects with an abstract, yet systematic and willy-nilly rational superstructure, thus radiating a rarely defined optimistic view of the efficiently intuitive intellect.

**Máté Leavy: „We shall be raised!”**

**Poems by János Marno, Attila Jász, Imola Julianna Szabó, and László Vilyi**

**Simon T. László**

## **Újszövetség**

ÚJ FORDÍTÁS!

*(2015, második, javított kiadás, 880 oldal,  
ISBN 978-963-9053-96-0, ára: 3100 Ft)*

Az Újszövetség új fordítása arra invitálja az olvasót, hogy lapozza fel ismét, olvassa újra a kereszténységnek e meghatározó dokumentumait. A fordítás a kortárs szentírástudomány eredményeinek figyelembevételével készült. Az egyes könyvek közé illesztett bevezetések a szövegek elmélyültebb tanulmányozását szolgálják. A kiadás célja, hogy a keresztény Biblia második részének írásai az olvasó mindennapi útítársaivá váljanak.

„Az Újszövetség új kiadásának célját jól összegzi az a cím, amelyet a fordító az általános bevezetőnek adott: *Hitről valló és életre vezető szó az Egyház közösségében*. A hitükben az Újszövetség olvasása révén elmélyülni kívánó keresztény olvasók körét tekinti elsődleges célközönségének. A Szentírás keresztény olvasója pedig nem magányos vándor: Isten népe közösségében halad a Krisztus-követés útján. Ez a kiadás elsősorban útítársnak és útravalónak szánt zsebkönyv.” (Részlet Erdő Péter bíboros, prímás, érsek ajánlásából)

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