

PANNONHALMI SZEMLÉ

Főszerkesztő: Sulyok Elemér 2012 XX/4. Felelős kiadó: Várszegi Asztrik

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

T A R T A L O M

TAKÁCS ZSUZSA: Ámos Imre emlékezete 3

TANULMÁNYOK

SIMON T. LÁSZLÓ: „Ha az égbe hág is fel Babilon” (*Identitáskeresés
világbirodalmak árnyékában: adalékok a Ter 11,1–9 értelmezéséhez*) . . . 6
VASSÁNYI MIKLÓS: A törvénytől az istenszeretetig (*A misztika
etikája Hitvalló Maximosz Ambiguáiban*). 29
TATÁR GYÖRGY: A „másik oldal” 37
HANNES BÖHRINGER: Ó, a filozófia! 49

BALÁZS LAJOS: Rituális terek, térhatárok, emberi sorsfordulatok
a népi kultúrában 54
CSUHAI KLÁRA: Határesetek (*Egy körkép fogalmához*) 71

MŰVEKRŐL

KARSAI GYÖRGY: Egy pásztor a thébái palotában (*Határátlépések
Szophoklész Oidipusz királyában*) 85
ZALÁN VINCE: Nem történik, mégis történik (*Chantal Akermanről*) . . 114

FIGYELŐ

KOMÁLOVICS ZOLTÁN: Szinkronban lenni a világgal (*Hans Ulrich
Gumbrecht: A jelenlét előállítása*) 127
IGNÁCZ ÁDÁM: Ez aztán (a) kettős (*Thomas Adés – Steven Isserlis:
Lieux Retrouvés*) 134

GYÖRFFY IVÁN: Képköltészet a filmvásznon (<i>Vancsó Zoltán: Álomvölgy</i>)	136
HARDY JÚLIA: FoToNoIrE a Megállóban (<i>Minyó Sziert Károly: FoToNoIrE</i>)	139

A REGULA ÖSVÉNYÉN

FEHÉRVÁRY JÁKÓ: Átmenet és rítusok	141
--	-----

NAPLÓ

Folyóiratunk támogatói:



Nemzeti
Kulturális
Alap



CIB BANK

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

TAKÁCS ZSUZSA

Ámos Imre emlékezete

Kereszténynek lenni és maradni azt jelenti, hogy vállunkon hordjuk 33 és 45 között a magyar zsidósággal történtek keresztjét, a mulasztás átöröklött terhét. Ámos Imréért, a névtelenekkel és nevesekkel, Farkas István-nal, Anna Margittal, Vajda Lajossal és Júliával, együtt a végtelen hosszú menettel, amely a fenti időszakban – vagy évtizedekkel később – elpusztulásának végső helyére igyekszik. De miért is beszélek úgy, mintha elhinném, hogy van idő és hely, ha egyszer *ami történt, nem tud véget érni?* Csak egykori szenvedéstörténetekben való mai osztozásunk segít, csak így érezhetik a végtelen menetben vonszolódók, hogy nincsenek egyedül. Hogy szánjuk-bánjuk, ami történik. Ebben a tudatban kell írunk, festenünk és meghalnunk.

Ismerem tehát Ámos Imrét a születésem előttről, láttam, hogy Anna Margittal sétál egy Párizs-nak nevezett nem létező város utcáin, Margit fején félre sapott sapka. S ha már a múlt idő használatának elvetése, következzen valami látszólag más.

Ülünk az öcsém-mel (aki egy hete hal meg) a Kék Golyó utca sarki bérházának nyolcadik emeletén a mosókonyhából átalakított lakásban, a virágzó-pusztuló teraszon. Négy éve költöztek oda, a paladarabokkal, városi korommal, szennnyel fedett tetőn kertet alakítottak ki. Fogalmam sincs, hogyan hordták fel a több mázsányi földet, de felvitték tíz kilónként mégis. Az öcsém fügefát ültet hatalmas cserépbe, minden este megsimogatja leveleit, és már az intenzív diagnosztikai-terápiás osztályon fekszik, amikor a fa meghozza első gyümölcsét. Ülünk a teraszon, Rudnairól, a mesterről és Berényről, Ámosról beszélgetünk. Az öcsém *művészettörténész és italianista, és mindent tud, amit akar. Síró angyal* – mutatja (Papír, gouache, 580 x 450). Az angyal mindkét szeméből

alácsorgó könnyek. Eszembe jut Antonello da Messina *Síró angyalának* rózsálló arca, a kerek vállra ejtett ingpánt, az apró szájjal, melyet ha önmagában nézünk, mintha gyerekmosolyra húzódna; a síró szem és telt ajkak közötti ellentmondás, a rendezetten aláomló fürtök. Messina angyala másokért sír, míg Ámosé a torrához kap, a rémületbe egyik szárnya belesápad, alig látszik. Fekete tusvonásokkal rajzolt bordáit megtörésre gyilkosainak színté felkínálja. Az *Ukrán emlék*, a *Gettó*, majd a *Szőrnyű idők* 44-ből az Apokalipszis jelenései alapján készült rajz, sófárt, trombitát fújó angyalok. Azután János *Evangeliumának* bevezető szakasza, aminek lemezre vett szövegét az öcsém, az intenzív osztály egyes számú ágyának lakója, néhány hét múlva majd elkéri tőlünk. Ha nem volna szentségtörés, azt mondanám, harminc napon át úgy fekszik előttünk, mint a keresztről levett Krisztus. A gépek lélegeznek és alszanak helyette. Fekszik, hosszú szempillája verdes, de súlyos szemhéját nem tudja fölemelni, nem ül meg rajtunk tekintete, a zöld madár.

... nem baj. meg lehet és kell szokni... nem izgatnak a kósza hírek, és nem érdekel más, mint hogy Isten segítségével újra együtt legyünk... kérlek, ne emlegedj annyiszor, én mindig tudom, hogy mi a jó és mi a rossz... egyetek rendesen és ne idegeskedjete! – írja Ámos a feleségének, Anna Margitnak az utolsó nyáron. Szolnokról még hazakerül, de aztán századát Németország felé irányítják. A thüringiai Ohrdrufban még látják. *Üzenet* (1944, papír, tinta, 230 x 162 mm). Továbbá a *Sötét idők II.* – más néven *A sárga folt* – akvarellje. A síró félszemből lepergő szapora könnyek a fejen átnyúló létra alatt felszínre bukkant ásott koponyára hullnak. Könnytelen jobbszeme alatt fa gyökerei kapaszkodnak felfelé, a fa tetején madár gubbaszt. Istenem, mondom a teraszon az öcsémnek, mutass valami színeset is. Erre előveszi a *Virágáruslány* olajképét 1933-ból, az *Asszonyok a forrásnál* című 35-ös olajkép könyvmelékletet. Titokzatos nőalakjainak arcán, arca helyén elmosódott vonások, csupa Veronika-kendő. A Szinyei Társaság fiatal generációjának nagy ígérete, akit a szakma a legjobbak között jegyez első – csaknem – önálló kiállításán. „Az álmok országútját járja az ifjú messzevágó. Befelé fordult szemmel néz ennen lelkébe, miközben benne ábrándképek, vágyak és illúziók ébrednek!” – írja a festőt először minősítő Lázár Béla a katalógus előszavában.

A kórházi látogatás szünetében elrohanok a Városmajori uszodába. Vetkőzés közben lehunyom a szememet, láthatatlannak képzelem magamat, de sajnos mégis látszom. Hajdani kolléganőm megkocogtatja a hátamat, ma is kislányos hangján csevegést kezdeményez. Megpróbálok menekülni tőle. *Haldoklik az öcsém*, mondom neki. De hogyan is értene? Süket és vak, mióta ismerem. Konferenciát szervezünk harmincnégy évvel ezelőtt, meghívjuk az öcsémet, az ELTE fiatal tanársegédjét. Másnap pletykákra mindig kész férfi kollégám megszólít: *nem is tudtam, hogy maga zsidó, Zsuzsa. Magától hallom először*, válaszolom. Mi-

ért is nem azt mondom, hogy: *megtisztel, boldoggá tesz, lekötelez a pusztá feltételezéssel? Szabadkozik, J. M.-től hallotta*, mondja, ő ugyanis látta az öcsémet, és azt mondta, hogy *nagyon zsidós*. És tudtok kommunikálni, kérdez a kislányos hangú öregasszony. Tömb-arcába nézek és lefordul a szemem róla. Válasz nélkül ott-hagyom. Fejembe húzom a zöld gumisapkát, úszószemüveget illesztek az arcomra és elmerülök a mindent feloldó vízben.

SIMON T. LÁSZLÓ

„Ha az égbe hág is fel Babilon”

*Identitáskeresés világbirodalmak árnyékában:
adalékok a Ter 11,1–9 értelmezéséhez*

És még jobban megerősíti is fellegvárát: akkor is rátörnek parancsomra pusztítói – mondja az Úr.” Jeremiás utolsó szavai között, Babilon pusztulásának a bizonyosságát hirdető jövődölései sorában hangzik el ez a mondat (Jer 51,53). A népek – Izrael és Júda közvetlen szomszédai, de kivált Assíria és Babilon – ellen mondott prófécia Jeremiás korában már viszonylag hosszú múltra tekinthettek vissza. Ámosztól kezdve újra meg újra így kaptak szót aktuálpolitikai dilemmák, s a népek felett ítéletet hirdető jövődölések egyre áradóbban hömpölyögtek a próféták ajkán. A fokozatosan kanonikussá váló szövegekben azonban ezek a próféciaik egyre inkább elszakadtak a politikai aktualitás szférájától, és már a Biblián belül is szimbolikus tartalommal telítődtek. Ennek a folyamatnak alkalmasint egyik leginkább szembeszökő példáját a *Jelenések könyvében* találjuk. A „nagy parázna” homlákán „titokzatos” nevet olvas a könyv látnoka: „A nagy Babilon, a föld paráznáinak és undokságainak anyja” (Jel 17,5).

A Bábel tornyáról szóló, már-már aszketikus szűkszavúsággal megfogalmazott epizódot mintegy az „őstörténet” és az „üdv-történet” (*Urgeschichte* – Ter 1–11, illetve *Heilsgeschichte* – Ter 12-től kezdve) határán olvassuk (Ter 11,1–9). Különös, hogy a közös nyelvből fakadó elszántság és tetterekészség hangsúlyozásával kezdődő, illetve a nyelvi kommunikáció lehetetlenségének a konstataálásával záródó történetben egyetlen párbeszéd sem hangzik el. Az építők és Jhwh részéről egyaránt csak monológok tanúi lehetünk. S az is felettébb elgondolkodtató, hogy amikor félbeszakad a város és a torony építése, az építők reakcióját teljesen homályban hagyja a történet. Sem meglepetésüket

nem említi, sem haragjukra nem utal; de tiltakozásukról vagy elkeseredettségükről sem ejt szót.

A Bábel-epizód recepciótörténetének talán legmeghatározóbb vonulata a *confusio linguarum* értékelése szerint szerveződik. Ebből a rendkívül szövevényes folyamatból¹ csak három kortárs munkát említünk. George Steiner² kiindulópontja szintén a nyelvek összezavarása. Steiner bemutat számos magyarázatot, amellyel különböző korok és értelmezők a Bábel utáni nyelvi zűrzavarra reagáltak, s amelyek jól szemléltetik az epizód értelmezésének alakváltozásait. Steiner figyelmének fókuszában a fordítás problematikája áll. A fordítás klasszikus meghatározását – mely szerint a fordítás nem más, mint A nyelv transzferálása B nyelvbe – megkérdőjelezi. Saját tétele szerint a fordítás tulajdonképpen maga a kommunikáció, s ebből következően minden kommunikációs aktus elvileg és gyakorlatilag fordítás is.

A fordítás kérdése központi helyet foglal el Derrida³ olvasatában is. E sokszor idézett és sokat vitatott írásában Derrida egyfelől folytonos elbeszélésnek tekinti a Ter 10 végén olvasható Sém genealógiát és a Bábel-epizódot, másfelől elfogadva André Chouraqui erősen megkérdőjelezhető fordítását arra a következtetésre jut, hogy Sém fiainak törekvését bünteti meg Isten: „mert így akartak nevet szerezni maguknak, ők akarták megadni a nevet saját maguknak, maguk akarták megalkotni tulajdon nevüket, összegyűlni benne [...] mint egy olyan hely egységében, mely nyelv is, torony is egyszerre, az egyik éppúgy, mint a másik. Azért bünteti őket, mert így akartak, önerőből egyedi és egyetemes genealógiát biztosítani maguknak.”⁴

Magáévá téve Chouraqui bajosan tartható fordítását, mely szerint „Bábel” nem más, mint Isten saját neve, amit a városra kikiált, Derrida így érvel: „Vajon nem beszélhetnénk-e Isten féltékenységéről? Aki neheztelve e névre és az embereknek erre az egységes ajkára, saját nevét, mégpedig atyai nevét írja elő, és ezzel az erőszakos kényszerrel megkezdi a toronynak mint egyetemes nyelvnek a leépítését/dekonstruálását, megtöri a genealogikus folytonosságot. Megszakítja a láncolatot. Egyszerre írja elő és tiltja meg a fordítást. Előírja és megtiltja, kényszeríti arra – de mintegy a kudarcra – gyermekeit, akik ezentúl az ő nevét fogják viselni. [...] A fordítás tehát szükségessé, de lehetetlenné is válik a név elsajátításáért vívott harc következtében, mely szükséges

1 Lásd Arno Borst monumentális munkáját: *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über den Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 kötet, Stuttgart, 1957–1963.

2 Steiner, G.: *Bábel után. Nyelv és fordítás*, ford. Bart. I., Budapest, 2009. Steiner műve először 1975-ben jelent meg. A magyar fordítás az 1992-es átdolgozott kiadás alapján készült.

3 Derrida, J.: Bábel – térítők, in Józán I. – Jeney É. – Hajdu P. (szerk.): *Kettős megvilágítás. Fordításelemleti írások Szent Jeromostól a 20. század végéig*, Budapest, 2007, 268–308; lásd még: Bábel tornyai, ford. Flaisz E., *Pompeji*, 1994/4, 98–133.

4 Derrida, i. m. 272.

és tilos két abszolút tulajdonnév közti intervallumban. És Isten tulajdonneve annyira szétoszlik már a nyelvben, hogy végül zavarosan „zűrzavar”-t is jelent. És a háború, melyet ő hirdet meg, először az ő nevében belül kezdett pusztítani: megoszlott, kettéhacsadt, ambivalens, poliszemantikus név: *dekonstruálódott Isten*.⁵ „A fordítás lesz a törvény, a kötelesség és a tartozás, és a tartozástól nem lehet többé megszabadulni. Ilyen fizetéseképtelenség jelöli magának Bábelnek a nevét is: amely fordítódik is meg nem is egyszerre, tartozik is egy nyelvhez meg nem is, és kiegyenlíthetetlen adósságba keveredik önmaga felé éppúgy, mint más felé. Ez volna a bábeli teljesítmény.”⁶

Ez a derridai teljesítmény – kommentálja e megállapításokat Craig Bartholomew.⁷ Derrida, állapítja meg Bartholomew, sokkal inkább játékba hozza a szöveget, semmint jelentését kívánná kihüvelyezni. Olvasata így az *eiszegézés* példája lesz. Olyan kísérletnek bizonyul, ami teljesen ignorálja az epizód kanonikus kontextusát. Más szóval, amit ezekben a bekezdésekben olvashatunk: derridai *performance*.

Umberto Eco⁸ bravúros elemzések során mutatja be, miként tapinthatók ki az európai társadalomban bekövetkezett radikális változások a bábeli torony történetének a középkor utolsó évszázadaiból származó teológiai, majd az újkortól annak politikai és nyelvfilozófiai tárgyalásában. A *confusio linguarum* nemcsak azt példázta, „hogy az isteni igazságosság miként büntetett meg egy gőgös cselekedetet, hanem azt is, hogy ezzel egy történeti (vagy metatörténeti) seb esett, melyet valamilyen módon orvosolni kell”.⁹ A latin kulturális egynyelvűség felbomlása a kulturális elit számára évszázadokon keresztül olyan traumát jelentett, melyet értékpusztulásként, hanyatlásként értékelt, s élt át. Ennek következtében a Bábel-epizód az eredendő bűn folytatásként értelmeződött. Ezzel ellentétben az újkorban a nemzeti nyelvek önállósulásának az igénye és programja egészen másként aktualizálta az epizódot. A *confusio* fokozatosan a modern államok ideológiájában nyert új, pozitív jelentést.¹⁰ A romantika korának a szerzői pedig egyenesen „*felix culpa* gyanánt értékelik a *confusiót*. A természetes nyelvek szerintük éppen azért tökéletesek, mert sokfélék, az igazság ugyanis sokféle, s éppen azok hazudnak, akik egynek és véglegesnek tartják.”¹¹

A nyelv szerepét nem a Bábel-epizód villantja fel elsőként az „őstörténet”-ben. Az *’adam* – a föld porából (*’adama*) vététt és

5 Uo. 273.

6 Uo. 277sk.

7 Bartholomew, C. G.: Babel and Derrida: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation, *Tyndale Bulletin* 49 (1998) 311 [305–328].

8 Eco, U.: *A tökéletes nyelv keresése*, ford. Gál J. és Kelemen J., Budapest, 1998.

9 Eco, i. m. 32.

10 Uo. 321.

11 Uo. 325.

Jhwh leheletétől életre kelt, így önmagában példátlan feszültségeket egyesítő lény – néven nevezve veszi birtokba az állatokat (Ter 2,19). De a névadás a csúcspontja a „hozzáillő segítőtársat” költeménnyé izzó felismerésének is (Ter 2,23). Meglepő továbbá, hogy a Bábel-történet előtt olvasható genealógiában refrénszerűen ismétlődik a megállapítás, miszerint Noé három fiának a leszármazottai népesítik be a földet, „mindegyik a maga nyelve szerint, nemzetségekre és népekre tagolódva” (Ter 10,5, vö.: 10,20.31). Az is figyelemre méltó, hogy a Bábel-epizód és e nemzetségtábla között nem ez az egyetlen érintkezési pont. Maga a „Bábel” név is megtalálható a genealógiában Nimród országaként (10,10). Josephustól¹² kezdve dokumentálható az a hagyomány, amely a Torony építését Nimród vállalkozásának tekinti.

Eco¹³ szerint a 16. század vége felé a holland festészet kisa-játítja a témát, és számtalan változatát hozza létre.¹⁴ Ezek között különös figyelmet érdemel Bruegel Bécsben (*Kunsthistorisches Museum*) látható szignált és datált (1563) festménye. A Bruegel-kutatásban, állapítja meg Steven A. Mansbach,¹⁵ meglepően kevés hely jutott a művész Bábel tornyával foglalkozó képeinek. Nemcsak azért különös ez a hiány, mert Bruegel három képet is szentelt ennek a témának,¹⁶ hanem azért is, mert innovatív, sőt, provokatív témakezelése feltárja annak a humanista szellemi miliőnek az arculatát, amelyben Bruegel élt és dolgozott.

A bécsi táblakép ábrázolásmódjával kapcsolatban Mansbach¹⁷ leszögezi: a téma feldolgozása nem vezethető le a bibliai szövegből. A legfeltűnőbb eltérés abban áll, hogy Bruegel képen

12 Josephus: *A zsidók története* 1.113sk. David Goldstein (*Jewish Mythology*, London, 1987, 144) hívja fel a figyelmet arra, hogy a rabbinikus hagyomány (*Széfer ha-Jasar*, Noé 17a) szerint Nimród csellel megszerezte testvérei elől azt a Leviatán bőréből készült ruhát, amelyet Isten Ádámnak és Évának készített a kertből való kiűzésükkor. Ez a ruha láthatatlanná tette Nimródöt, így lett „nagy vadász”. Másutt meg arról értesülünk, hogy a torony negyven eszten-deig épült, és olyan magas lett, hogy egy évbe tellett, míg valaki a tetejére jutott. Az építőket rendkívüli anyagiasság kerítette hatalmába, adja tudtunkra ez a hagyomány. Ha egy ember esett le az építés közben, figyelemre sem méltatták; de ha egy téglát, akkor leszaladtak érte. Ami az építők bűnét illeti, ez a tradíció, mutat rá Goldstein, egyetlen felmentő körülményről tud. Nevezetesen arról, hogy az építők egyetértésben éltek. A nyelvek összezavarása egymás elleni harc forrása lett. Egy 14. századi ábrázolás szerint, mondja Goldstein, a torony építői követeket dobálnak egymásra, és törrel leszúrnák egymást. A rabbinikus hagyomány azt is kiemeli, hogy Ábrahám ellenállt Nimród szándékának, és nem vett részt a torony építésében.

13 Eco, i. m. 324.

14 P. Bruegel mellett F. van Valckenborchot vagy T. Verhaechtet említhetnénk. Sőt, utalhatnánk a Bábel-epizód máig eleven hatására. Lille-ben jelenleg is látható egy ennek a témának szentelt kiállítás: „Babel”, Palais des Beaux Arts de Lille, 2012. jún. 8-tól 2013. jan. 13-ig.

15 Mansbach, S. A.: „Pieter Bruegel’s Towers of Babel”, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 45 (1982) 43 [43–56].

16 A bécsi változat mellett ott van a Rotterdamban őrzött. Továbbá, tudunk egy elefántcsontra festett, de elveszett miniatúráról is.

17 Mansbach, i. m. 46.

a torony egy kikötőben és nem Sineár völgyében épül. A háttérben kirajzolódó táj, a különös gépek és a hangyaszerű munkások sokasága szintén a szabad témakezelés folyománya. S végül, a kép bal alsó sarkában látható királyi alak szintén egy olyan részlet, amelynek nyoma sincs a *Teremtés könyvében*.

Edward Snow¹⁸ szerint Bahtyinnak a reneszánszról mint egymásnak feszülő konfliktusok, egymással versenyre kelő eszmék és nyelvek világáról alkotott képe éppúgy alkalmazható Bruegelre, mint Rabelais-re. A Bahtyin által kidolgozott reneszánsz-fogalom, mondja Snow, kiváltképp alkalmas a bécsi „Bábel tornya” értelmezéséhez. Szembeszökő ugyanis, hogy egyfelől a torony sík terepen épül, odaszállított anyagokból. Másfelől viszont az is egyértelmű, hogy alapja egy szikla. Más szóval, Bábel tornya úgy jelenik meg, mint egymással szembenálló, kibékíthetetlen ellentétek gyújtópontja.

Az értelmezők többsége, állapítja meg Mansbach,¹⁹ a „megbűntetett gőg” példajaként vagy „a világ abszurdításának, s az emberi cselekvés arroganciájának” a kifejeződésekként értelmezte a bécsi képet. Mansbach szerint ez az interpretáció abból eredeztethető, hogy az értelmezők a *Teremtés könyvére* hagyatkoztak; továbbá, a király-alakot Nimróddal azonosították. Mint említettünk, ennek az értelmezésnek a kiindulópontját Josephusnál találjuk. Ezzel szemben Mansbach²⁰ úgy véli, a szentírási epizódnak Bruegel ábrázolásában marginális szerep jut.

Szemben a korban elterjedt ábrázolással, Bruegel urbánus kontextusba helyezte a tornyot.²¹ Néhány értelmező Szent Ágoston nyomán Rómával azonosítja a várost. Mások Hérodotoszra hivatkozva úgy gondolják, hogy nem Nimród, hanem Nagy Sándor a királyi alak. Következésképpen ezen interpretáció szerint Bruegel nem Bábel tornyának az építését, hanem a torony újjáépítését kívánta ábrázolni. Ezzel szemben Mansbach²² szerint a képen szereplő király nem más, mint a Flandriát elnyomó II. Fülöp spanyol király, akinek az uralmát több németalföldi humanista a *Babylonia occidentalis* modern manifesztációjaként értelmezte.

Az 1563-as Bruegel-kép a zikkurat formát a római Colosseummal ötvözi. Ennek ellenére, teszi hozzá Mansbach,²³ a kép üzenete nem merül ki abban, hogy a császári hatalom hanyatlását konstatáló, illetve remélő hírnök legyen. Bruegel itt is új jelentésréteggel gazdagítja a Bábel-epizód ábrázolásának ikonográfiai örökségét. Ezen a képen azt láthatjuk, hogy a hangyaszerű

18 Snow, E.: The Language of Contradiction in Bruegel's „Tower of Babel”, *Anthropology and Aesthetics* 5 (1983) 40 [40–48].

19 Mansbach, i. m. 43.

20 Uo. 44.

21 Uo. 45.

22 Uo. 46.

23 Uo. 47.

munkások hada sziszüphoszi küzdelemmel, a királyi hübrisz kényszere alatt miként alakítja át a természetet.

Mansbach²⁴ szerint Bruegel művét metaforaként is olvashatjuk. A festő vélhetőleg azt kívánta bemutatni, hogyan látták a korabeli flandriai politikai és vallási állapotokat annak a humanista körnek a tagjai, akik közé maga Bruegel is tartozott. A bécsi változat, teszi hozzá, több szinten értelmezendő. Mint a Bruegel előtti hagyományos ábrázolásmód példái, ez a kép is tekinthető a megbüntetett kevélység bibliai példázata képi ábrázolásának. Egy második szinten azonban Bruegel humanista kortársaihoz hasonló értelmezésétől ihletve korának politikai kommentárját festi meg.

Mansbachnak az a véleménye, hogy a rotterdami – későbbi (1564 és 1568 közötti) – képről a szignóval együtt a király-alak is hiányzik, és az individuumok sem jelennek meg úgy, mint a korábbi változaton. A rotterdamin nem egy átalakított sziklahalmot látunk. Alapjaitól fogva emberkéz alkotta mű áll előttünk. A spirálisan égbe törő épület így a befejezetlenség, a befejezhetetlenség nyomasztó előérzetét sugallva elővételezi a tragédiát.

Számos németalföldi humanista (Plantin, Franckert, Arias Montano), mutat rá Mansbach,²⁵ mélyen érdeklődött a nyelvi problémák iránt,²⁶ s a nyelvek (kivált a Polyglott Biblia) tanulmányozása révén remélt kiutat találni a vallási és politikai zűrzavarból. Következésképpen Bábel tornya közös aggodalmuk *toposza*. De nem annyira a kezdeteket jellemző egyetemes nyelv és egységes társadalom szétforgácsolódásának a metaforájaként, hanem annak a jövőbeni keresztény világnak a képe gyanánt, amelyben Nimród/Fülöp bűne gyógyulást nyer.²⁷ Amint a *confusio linguarum* értelmezésének, értékelésének a történetében, a németalföldi humanistákkal kezdődően paradox módon Bábel tornya önnön ellenképévé válik: a hübrisz büntetésének példája reményteljes utópiává lényegül át.

Snow²⁸ úgy véli, hogy Bruegel a Bibliában is jelenlévő ambiguitást tette még inkább szembeszökővé. A 16. század, teszi hozzá, megszállottként fordult újra meg újra a „Bábel tornya” felé, és saját korának valamennyi ellentétét felfedezte benne. Bruegelnél még erőteljesebben ölt formát a bibliai epizód ambiguitása. Snow²⁹ arra is rámutat, hogy Bruegel olvasata nem a toposz optimista vagy pesszimista értelmezése szempontjából jelentős, hanem elsősorban azért, mert a tornyot egyrészt mint az emberi konstrukció tárgyát mutatja be, másrészt létrejöttének

24 Uo. 48.

25 Uo. 54.

26 Különös fintora a sorsnak, hogy II. Fülöp sem flamandul, sem franciául nem beszélt.

27 Mansbach (i. m. 54) utal arra, hogy IV. Krisztián dán király Koppenhágában egy olyan tornyot építtetett, amely egyszerre szolgált templomtorny gyanánt, és adott helyet a királyi csillagvizsgálónak.

28 Snow, i. m. 43.

29 Uo. 44.

a folyamatát is ábrázolni kívánja. Így a kép részleteinek elmélyült vizsgálata mintegy a torony megépítéséhez hozzásegítő útmutató gyanánt is szolgál.³⁰ Bruegel tehát nem a gúny tárgyává akarja tenni a torony építését, illetve építésének szándékát, hanem az építés folyamatának az ábrázolása révén mintegy kontrollálni akarja magát a projektet.

Úgy tűnik, hogy a *Teremtés könyvében* olvasható epizód értelmezését döntően meghatározta, mondhatnánk kényszerpályára állította az az olvasat, amely a Babel-történet üzenetét az emberi kevélységben és e hübrisz büntetésében ragadta meg. Ennek az interpretációnak a legkorábbi adatolható variánsát a *Jubileumok könyvében* (10.18 – Kr. e. 200 körül) találjuk. Ez az értelmezés azonban a szentírástudományon kívül is fixálódott, és szinte megkérdőjelezhetetlen kultúrtörténeti legitimitást tudhat magáénak.³¹

A közelmúltban, állapítja meg Theodore Hiebert,³² ennek az értelmezési modellnek több, a modern bibliaértelmezés arzenáljával,³³ illetve a felszabadítás teológiájának, valamint a posztkolonialista olvasatnak³⁴ az eredményeivel felvértezett változata jelent meg. E megközelítés szerint a Babel-történet az emberi kevélységről és a hübrisz büntetéséről szól, de például Uehlinger és Croatto esetében a hübrisz mint birodalmi politika konkrétizálódik. Mindkettőjük szerint erre reagál a Babel-epizód. Üzenete: hogyan ítéli el Jhwh az Izraelt elnyomó Asszíriát, illetve Babilont. Az egyetlen nyelv hangsúlyozása a történet elején a birodalom abbéli törekvésére utal, hogy a helyi nyelveket és a helyi kultúrát elnyomja. Ez a magyarázat antik példákra mutatva vindikálja magának az egyedül helyes értelmezést. Mindenekelőtt Josephust idézi (A *zsidók története* 1.113sk), akinek az interpretációját széles körben elfogadta a hagyomány. Eszerint Babel építése birodalmi vállalkozás volt: Nimród (vö. Ter 10,8skk) tirannosz³⁵ féktelenségének következménye.

30 Uo. 45.

31 Az epizód értelmezésének a történetéhez lásd: Kugel, J.: *The Tower of Babel*, in uő: *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA, 1998, 228–242; Hiebert, Th.: *The Tower of Babel: Babble or Blueprint?* Calvin, Cultural Diversity, and the Interpretation of Genesis 11,1–9, in Alston, Jr. W. M. – M. Welker (szerk.): *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity*, vol. 2., Grand Rapids, 2007, 127–144; Hiebert, Th. (szerk.): *Toppling the Tower: Essays on Babel and Diversity*, Chicago, 2004.

32 Hiebert, Th.: „The Tower of Babel and the Origin of the World’s Cultures”, *JBL* 126 (2007) 29 (29–58).

33 Lásd pl. Ch. Uehlinger monumentális művét: *Weltreich und „eine Rede“: Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung [Gen 11,1–9]*, OBO 101, Freiburg – Göttingen, 1990.

34 Pl. Croatto, J. S.: *A Reading of the Story of the Tower of Babel from a Perspective of Non-Identity*, in Segovia, F. F. – M. A. Tolbert (szerk.): *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll, NY, 1998, 203–223; Sacks, J.: *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London, 2002.

35 Josephusnál olvassuk (A *zsidók története* 1.114): *kai periisza de kat’oligon eisz türannida ta pragmata*.

Az elmúlt években többen megkérdőjelezték ezt az értelmezést, és a Ter 11,1–9 szakaszt a kultúrák eredetéről szóló epizód-ként interpretálták. Bernhard W. Anderson³⁶ például, bár elfogadja a hübrisz és büntetése modellt, a történetet „centripetális és centrifugális erők konfliktusa”-ként olvassa, amely, mondja, arról szól, hogyan diverzifikálódott az emberiség az özönvíz után.³⁷

Az interpretációnak ebbe a vonulatába illeszkedik Hiebert heves vitát³⁸ kiváltó jelentős elemzése. Véleménye szerint a Ter 11,1–9 kizárólag a kulturális különbségek eredetéről szól, nem a gőgről s a hübrisz büntetéséről. Hiebert hangsúlyozza, hogy az általa képviselt értelmezési modell egyáltalán nem új. Elég csak emlékezetbe idézni, mondja, hogy a történetnek a judaizmusban közkeletű elnevezése „szétszóródás”, és erről már a *Genesis Rabbá* is tud (38,1–11).³⁹ Az emberek szétszóródása pedig, teszi hozzá, kezdettől fogva Isten terveinek a része volt (vö. Ter 1,28; 9,1). Abraham Ibn Ezra⁴⁰ volt az egyetlen értelmező, mutat rá Hiebert, aki teljesen függetlenedni tudott a hübrisz–büntetés paradigmától. Hiebert úgy véli, a Bábel-epizód, szemben az „őstörténet” korábbi epizódjaival (Édenkert, Káin és Ábel, az özönvíz), egyáltalán nem az emberi hübrisz és az isteni büntetés ritmusában artikulálódik, hanem a kultúrák sokszínűségének a kialakulására reflektál, s ezt a sokféleséget pozitívként értékeli.

E rövid és rendkívül töredékes körkép alapján is úgy tűnik, a Bábel-epizód lankadatlanul egymásnak ellentmondó értelmezéseket hív életre. Ezt példázza a nyelvi különbözőség értékelésére fókuszáló interpretációk sora éppúgy, mint a történet vizuális reprezentációjának vagy a kortárs egzegézis eredményeinek sokszínűsége.

Lássuk magát a perikópát!

¹Az egész földnek egy nyelve és egyazon szavai voltak. ²Elindultak keletről, és Sineár földjén egy völgyre találtak, és ott letelepedtek. ³Így szóltak egymáshoz: „Rajta, vessünk téglát, és tűzzel égessük ki!” A téglá lett a kövük és a földgyanta a habarcsuk. ⁴Ezt mondták: „Rajta, építsünk

36 Anderson, B. W.: The Tower of Babel: Unity and Diversity in God’s Creation, in uő: *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*, Minneapolis, 1994, 165–178.

37 Hasonlóképpen Ellen van Wolde (The Tower of Babel as Lookout of Genesis 1–11, in uő: *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden, 1994, 84–109); Terence Fretheim („Genesis”, NIB 1:410–414) és Walter Brueggemann (*Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta, 1982, 97–104) is.

38 LaCocque, A.: Whatever Happened in the Valley of Shinar? – A Response to Theodore Hiebert, *JBL* 128 (2009) 29–41; uő: *The Captivity of Innocence: Babel and the Yahwist*, Eugene, Oregon 2010; Strong, J. T.: Shattering the Image of God: A Response to Theodore Hiebert’s Interpretation of the Story of the Tower of Babel, *JBL* 127 (2008) 625–634.

39 Erről ld. Kasher, M.: *Encyclopedia of Biblical Interpretation*, szerk. és ford., H. Freedman, New York, 1955, 1:89–99.

40 *Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch*, ford. H. N. Strickman és A. M. Silver, New York, 1988, 136–145.

magunknak várost és tornyot, melynek orma az égig ér: szerezzünk magunknak nevet, hogy szét ne szóródjunk az egész föld színén.”

⁵Jhwh lejött, hogy lássa a várost és a tornyot, melyet az emberek építettek. ⁶Ezt mondta Jhwh: „Íme egyetlen nép, és mindnyájuknak egy a nyelve. Ez csak kezdete annak, amit tenni akarnak. Ezentúl semmi sem gátolja őket, hogy véghezvigyék mindazt, amit kitervelnek. ⁷Rajta, menjünk le, és zavarjuk ott össze a nyelvüket, hogy ne értsék egymás nyelvét!” ⁸És szétszórta őket onnét Jhwh az egész föld színére, és abbahagyták a város építését. ⁹Ezért nevezték el „Bábel”-nek, mert ott „zavarta össze” Jhwh az egész föld nyelvét, és onnét szórta szét őket Jhwh az egész föld színére.

„Ezek a nemzedékei” (élle tól’dót) formulát tízszer találjuk meg a *Teremtés könyvében*: ötszöt a Ter 1–11 szakaszban (2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10), ötször a Ter 12–50 részben (11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 37,2). Bár az előfordulások megoszlása mintha igazolná látszana az „őstörténet”–„üdv történet” tagolást, hiba lenne szembeállítani egymással a könyv e két nagy egységét úgy; mint mítosz, illetve történelem.⁴¹

41 Hogy mennyire félrevezető ez az alternatíva, jól szemlélteti Michael Fishbane (*Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985) Isa 51,9–11 szakaszhoz fűzött magyarázata. A 9. vers a kozmosz rendjének megformálását megelőző theomakhiára utal. Rahab és a tengeri szörny a Közel-Kelet mitológiájának öröksége: ugariti szövegek beszélnek el Baal harcát a Tengerrel, a mezopotámiai mitológiában pedig Marduk Tiamat elleni küzdelméről hallunk. Izajásnál Rahab és a tengeri szörny azoknak a kaotikus erőknek a megszemélyesítése, amelyeket Jhwh a teremteskor térdre kényszerített. Érdekes emlékezetbe idézni, hogy etimológiailag a Ter 1,2-ben szereplő *‘hóm*, ‘mélység’, Tiamathoz köthető. A bibliai monoteizmus azonban „tárgyiasította”, „mítosztalanította” ezeket a kaotikus erőket. Iz 59,10 az Egyiptomból való szabadulást idézi (vö. Kiv 14,16; 15,3.6.8). Az exodus úgy áll előttünk, mint a teremtes *antitypos*a. Másrészt maga is *typos*ként utal egy eljövendő szabadulásra, a babiloni fogságból való hazatérésre. E három vers szöttezésének a műfaja pedig imádság. Tehát a próféta értelmezés, ami az ősi theomakhia és az exodus között teremt hermeneutikai erőteret, itt imádsággá emelve, kérekként tér vissza az Örökkévalóhoz. Úgy is fogalmazhatnánk, állapítja meg Fishbane (i. m. 356.), hogy a próféta a tipológia továbbviteléért, érvényben maradásáért fohászkodik. Izajás szövegéből kiindulva Fishbane néhány általános megállapítást is megfogalmaz az antik izraeli történelemszemléletet illetően. A próféta a történelem kulcseseményeit úgy szemléli, mint a történelem előtti idők kozmikus *pattern*jének, modelljének megismétlődését. A kozmikus esemény megismétlődése a történelem keretein belül a mítosz historizálását is jelenti, ugyanakkor az izraeli kultúra (kultusz) áramába került elemek demitologizálását is. De Fishbane egy ellenkező irányú mozgásra is felhívja a figyelmünket. Maga az Ószövetség re-mitologizálja a történelem bizonyos eseményeit. A történelemben megvalósuló üdvösség, legyen az az exodus vagy a babiloni fogságból való hazatérés, a világrend helyreállításaként értelmeződik, Jhwh teremti erejének a történelem dinamizmusában való megismétlődését jeleníti meg. Ennélfogva a történelmi események új dimenziót kapnak, s az az általánosan elfogadott elképzelés, mely szerint az ókori Izrael történelemszemlélet kizárólagosan lineáris lett volna, kérdésessé válik; s a ciklikus–lineáris dichotómia mesterkéltnek bizonyul. A próféta számára annak megjelenítése, ami „kezdetben” történt, a *prototypos* újjáéledését is magába foglalja. Így, a történelmen kívüli, mitikus történet – paradox módon – metatörténelmi dimenziót ad a történelem egyszeri és megismételhetetlen eseményeinek.

A Ter 1–11 szerkezetét alapvetően meghatározza a genealógiák sorának, illetve a nemzetségtáblákat újra meg újra megszakító hosszabb-rövidebb narratíváknak az egymást váltó ritmusa. Joseph Blenkinsopp⁴² többek véleményét követve arra mutat rá, hogy a *tóldótok* sorában Noé nemzetségtáblája centrális helyet kap (6,9, illetve 6,9–9,29). Ezt követően három fiának a leszármazottairól van szó (10,1–11,9). Ebben a részben találjuk a Bábel-epizódot is, amelyet aztán Sém nemzetségtáblája követ (11,10–26). Valószínűnek látszik, hogy a J (jahwista) anyagát illesztették a P (ún. „Papi irat”) által már kialakított struktúrába.⁴³ Míg a P egyetemes perspektívában ábrázolja az emberiség történetét, s azt, miként ölt megtapasztalható formát a Teremtőtől kapott áldás, addig a J arra hívja fel újra meg újra a figyelmet, hogyan keríti hatalmába az embert a hatalom és a státus megszerzésére sarkalló törekvés. Kétszer hallunk arról, hogy Sineár földje új emberi kezdeményezés színhelye. Először Nimróddal kapcsolatban (10,8–12), aki nemcsak a vadászatban tűnik ki, hanem Káin városépítő munkájának (4,17) is a folytatója; másodszer pedig a város és a torony építésének a kudarcáról szólva. Míg a „Papi irat” szélesebb távlatokat rajzol elénk, addig a jahwista novelisztikus betétekkel színesíti a felidézett események sorát.

Blenkinsopp⁴⁴ szerint a Bábel-epizódot az előtte található listákkal (Jáfet genealógiája: 10,1–5; Hám genealógiája: 10,6–20; Sém genealógiája: 10,21–32) együtt kell olvasni. Ennek ellenére nem állíthatjuk azt, nyomatékossítja, hogy a torony története az előtte olvasható nemzetségtáblában említett események kronológiai folytatása.

A „Bábel tornya” perikópa számos enigmatikus részlettel szembesíti az olvasót. Az őstörténet korábbi epizódjaitól eltérően itt nem derül fény arra, vajon mi az emberek bűne.⁴⁵ Míg a keresztény hagyomány az emberi kevélységben, a mennyekbe törő, Istennel megmérkőzni akaró hübriszben látta a várost és a tornyot építők bűnét, addig a zsidó ezegézis az építők szétszórását emeli ki. A két értelmezésben közös, hogy a bűn – büntetés paradigmát tekinti meghatározónak.

A Ter 10 és 11 ábrázolásmódjában szembeszökő feszültségeket találunk, állapítja meg Gerhard von Rad.⁴⁶ „A toronyépítésről szóló elbeszélés vége nélkülöz minden kegyelmet, ezért aztán, amint már mondtuk, a legfőbb kérdés, amelyet az őstörténet az olvasóban támaszt, az, hogy miféle kapcsolatban állnak ezután a népek Istennel.” A Ter 12,1–3 kapcsán pedig megállapítja: „Sőt, mivel így módon összekapcsolódik az őstörténet és az üdvtör-

42 Blenkinsopp, J.: *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London, 1992, 59.

43 Blenkinsopp, i. m. 88; vö.: LaCocque 2010, i. m. 6.

44 Blenkinsopp, i. m. 90.

45 Tiltott gyümölcs megízlelése, gyilkosság, Lámek mások életét semmibe vevő magatartása, erőszakkal teli világ s rosszra hajló emberi szív.

46 Rad, G. von: *Az Ószövetség teológiája I.*, Budapest, 2007, 137.

ténet, Izráel egész üdvtörténetét a Jahve és a népek viszonyát érintő megoldatlan kérdés felől kell értelmeznünk.⁴⁷

A Ter 11,27–12,9 szakaszt a *Genézis*-kommentárok többsége az Ábrám-ciklus (Ter 11,27–25,11) bevezetőjeként, illetve az „őstörténet”-re adott válasz nyitányaként olvassa. Ezzel szemben Awabdy⁴⁸ szerint az Ábrám-ciklus nyitányát a Ter 11,1–9 szakaszra adott feleletként kell értelmeznünk. Olvasata mellett szól, mondja, hogy a Babel-epizód az olvasóban az Isten és ember kapcsolatát illetően több lakúnát is hagy, melyeket éppen a Terach-ról és Ábrahámról szóló elbeszélés simít el.⁴⁹

A Babel-történet leginkább nyugtalanító lakúnája, mondja, az a dilemma, miként alakul ezentúl Isten és ember kapcsolata. Ebből a szempontból figyelemre méltó: a Ter 11,1–9 egészen más hangfekvésben szólal meg, mint az özönvíz történetének reményt adó záradéka (8,15–9,17). Éppen ezért mondhatjuk, hogy a Terach-Ábrám narratíva válaszként artikulálódik az őstörténetre, sőt, teszi hozzá Fishbane⁵⁰ nyomán: az Édenben a földre, az emberi termékenységre és az ember munkájára kimondott átkok tipologikus ellentétéként is olvasható. Ehhez képest Awabdy által kíván továbblépni, hogy a Ter 11,27–12,9 szakaszt a Babel-történetre adott válaszként értelmezi. A két szöveg közé Sém ge-

47 G. von Rad, i. m. 138.

48 Awabdy, M. A.: Babel, Suspense, and the Introduction to the Terach – Abram Narrative, *JSOT* 35 (2010) 3–29.

49 A kommentárok egy része óva int a narratív olvasatot nemegyszer kísértő „hiper-koherencia” tételezésétől, ugyanis, így e vélemény, a *Genézist* alkotó epizódok laza fűzése több forrásra vezethető vissza. A Teremtés könyvének elbeszélő-művészetére fókuszáló elemzők (Alter, R.: *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, 112; Bar-Efrat, S.: Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative, *VT* 30 (1980) 154–173; Berlin, A.: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983; Sternberg, M.: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana, 1985) viszont azzal replikáznak, hogy a szöveget alkotó s egymástól világosan elválasztható hagyományok a *Genézis* végső formájában irodalmi szövéssé állnak össze (Erről ld. legújabban E. Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin, 1990), illetve D. M. Carr (*Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY 1996). Blum úgy gondolja, hogy a Perzsa Birodalom politikai ideológiája nem engedte, hogy a P (a papi szerzői kör) teljesen helyettesítse a nem P-től származó júdeai tradíció hozzáadát. Ellenkezőleg, arra kötelezték őket, hogy integrálják ezt a hagyományanyagot a Pentateuchusba. Hasonlóképpen érvel Carr. A P szándéka eredendően az volt, hogy helyettesítsen minden nem tőle származó tradíciót. Velük szemben Awabdy (i. m. 5) úgy véli, hogy mivel a J (azaz nem P) anyaga jelentősen eltér a P-ben megféleltethető hagyománytól, valószínűtlen, hogy a nem P anyaggal helyettesíteni akarták a P-t. Valószínűbbnek látszik, hogy növelni, kiegészíteni akarták. Több helyen azt is ki lehet mutatni, hogy a P bővíti, illetve új kerettel látja el a J (nem P) tradíciót. Eligazító Alter (i. m. 154.) meglátása: a bibliai szerzők, amikor a különböző perspektívát felmutató hagyományanyagot illesztették össze, nem törekedtek arra, hogy tökéletes fúziót teremtsenek. Inkább olyan narratív szekvenciákat hoztak létre, ahol a különböző nézőpontok montázsszerűen illeszkednek egymáshoz.

50 Fishbane, i. m. 372sk.

nealógiája (Ter 11,10–26) ékelődik. Mind a Bábel-epizódot, mind a Terach–Ábrám szakaszt egy-egy *tólédót* előzi meg, illetve vezeti be.⁵¹ A *Teremtés könyvében* a *tólédót*, nemzetségsfa, szakaszoknak rendszerint keretező szerepe van.⁵² A negyedik *tólédót*-formula a 10,1-ben olvasható: új szakasz kezdetét jelöli, amely a 11,9-ben fejeződik be. Ez azt is jelenti, hogy a Bábel-epizód a föld benépesüléséről szóló szakasszal (10,1–32) együtt olvasandó.

A *tólédót* szakaszok értelmezését sokáig Hermann Gunkel közelségem hízelgő véleménye határozta meg. A *tólédót* anyagát Gunkel a P forráshoz, illetve hagyományhoz kötötte, és úgy értékelte, hogy ezek a szakaszok merev és mesterkélt keretbe szorították a sokkal régebbi, eleven színekkel festett történeteket. A *tólédót*, a nemzetségtáblák, egy olyan kor sivár lenyomatát adják, mondja, amelyik teljességgel elveszítette költői auráját. Gunkel véleményével szemben a kortárs egzegézis az elbeszélői szekvenciákban kitapintható különböző hagyományok párhuzamos építkezéséből arra a következtetésre jutott, hogy a „papi irat” szerkesztői figyelemmel voltak a korábbi (J-nek és az E-nek tulajdonítható) tradíció iránt, és nem ezektől izoláltan formálták meg saját anyagukat.

Awabdy⁵³ azt a véleményt képviseli, hogy a Ter 10,1–32; 11,10–26; 11,27–31, illetve a 12,4b–5 szövege – amelyet a P-nek kell tulajdonítanunk – valójában elevenebbé teszi a Bábel-epizód teljesen J (nem P), valamint a Terach–Ábrám-ciklus bevezetőjének jórészt (12,1–4a) J (nem P) anyagát. A Ter 12,1–4a anyagát Erhard Blum⁵⁴ fogság alatti vagy fogság utáni interpolációnak tekinti, és Terach, illetve Ábrám vándorlásában (11,31; 12,5) a Babilonban levő vagy éppen hazatért zsidókat szem előtt tartó biztatást lát: a „nagy nép”, a „föld” és az áldás három síkon artikulálja ezt a reményt élesztgető „evangéliumot”.

Melyek a kapcsolódási pontok a Ter 11,27–12,9, illetve a Ter 11,1–9 között? Sém genealógiája nem tartalmaz J-nek (nem P-nek) tulajdonítható anyagot. A 11,27–30 szerzője pedig nem tartja tisztelben a *tólédót* formulák szokásos formáját. Vélhetőleg azért, hogy minél gyorsabban Ábrámhoz jusson. Joggal fogalmazza meg a kérdést Awabdy:⁵⁵ amennyiben a Ter 10-ben és 11-ben olvasható genealógiák szerzőjének a szándéka az volt, hogy avatott kézzel irányítsa az olvasó figyelmét a Terach–Áb-

51 Ter 10,1–32, valamint 11,10–26.

52 Pl.: 2,4–4,26; 5,1–6,8; 6,9–9,29.

53 Awabdy, i. m. 11.

54 Blum, E.: *Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984, 357. Bluméhoz hasonló véleményt képvisel J.-L. Ska („L'appel d'Abraham et l'acte de naissance de Israël [Gen 12,1–4a]”, in Vervenne, M. – J. Lust [szerk.]: *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. Breckelmans*, BETL 133, Leuven, 1997, 388 [367–389]). A Ter 12,1–4a – mondja Ska – a fogság utáni, gyökereit kereső nemzedék teológiai és antropológiai kérdéseire, kétségeire kíván választ adni.

55 Awabdy, i. m. 14.

rám-ciklus felé, akkor vajon miért szakította meg a genealógiát a Babel-történet beillesztésével?

Ezt részben azzal magyarázhatjuk, mondja, mivel ez a perikópa jól illeszkedik az „őstörténet” azon szakaszainak a sorába, melyeknek egyik alaptémája a hübrisz, az Isten elleni kevély lázadás és a teremtményi mivolt határainak átlépésére tett kísérlet. Mindez a Babel-epizódban helyénvaló zárókóknak tűnhetett mind a jahwista, mind a papi szerző számára.

Többen arra is felhívták a figyelmet, hogy a Babel-történet értelmezése jelentős mértékben függ attól, hogy kizárólag a J részeként – az imént említett hübrisz példajaként – olvassuk-e, vagy a P háttérében. Más szóval a kanonikus kontextus figyelembevételével ez utóbbi esetben az epizód a Ter 1,28-ban, valamint 9,1-ben megfogalmazott parancsnak való ellenszegülés példajaként áll előttünk.⁵⁶

Bill T. Arnold⁵⁷ szerint a népek listája (Ter 10) és a Babel-történet (11,1–9) egymásutánja szándékosan felborítja a kronológiai rendet (*dischronologized*). Amennyiben ennek a fordítottja lenne a két szakasz sorrendje, akkor a népek elterjedéséről szóló rész Isten ítéletének nyilvánvaló jeleként állna előttünk. A két szakasz tehát két különböző szempontból: pozitívan (Ter 10), illetve negatívan (Ter 11) értékeli a nyelvek sokféleségét.⁵⁸ A Babel-epizód és a Terach–Ábrám-ciklus bevezetője között leginkább szembezőkö kapcsolódási pont a hírnév problematikája. A „nevet szerezni”, illetve a „nagy név” szintagmának vélhetőleg a királyság ideológiájában vannak a gyökerei (vö. 2 Sám 7,9).⁵⁹ Az Ábrámnak adott, a földre és a népre vonatkozó ígértet a nemzetek listájára utal vissza; a nevet „nagygyá tenni” (*gdl*) ige pedig a Ter 11,1–9 egyik témájára rímel.

A 19. század második felében egyre inkább teret nyerő forráskritika a Ter 11,1–9 perikópában is dubletteket azonosított. A történet egy város és egy torony építéséről beszél. Jhwh kétszer jön le, hogy megnézzze, min munkálkodnak az emberek (vv. 5.7), és beavatkozása is kettős: összezavarja a nyelvüket, és szétszórja őket. Az epizódnak mintha két konklúziója is lenne.⁶⁰ A szöveg illetén szétaprózása – vallja a kortárs egzegéták többsége⁶¹

56 Harland, P. J.: Vertical or Horizontal: The Sin of Babel, VT 48 (1998) 532 [515–533].

57 Arnold, B. T.: Genesis, in *New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge, 2008, 118.

58 Hasonlóképpen Bartholomew, i. m. 313.

59 Erről ld. Uehlinger, i. m. 578.

60 Ezek alapján Gunkel (*Genesis*, Göttingen, 1911, 95–98) két, egymástól független hagyományanyag rekonstrukciójára tett az epizód értelmezését sokáig meghatározó javaslatot. Az egyik a város (vv. 1.3a.4[néhány részlete], 5[„a város”].6a.7.8b.9a), a másik a torony építéséről szolt (vv. 2.3b.4[néhány részlete], 5.6b.8a.9b).

61 Pl. Kooij, A. van der: The City of Babel and the Assyrian Imperialism: Genesis 11:1–9 Interpreted in the Light of Mesopotamian Sources, in Lemaire, A. (szerk.): *Congress Volume Leiden 2004*, SVT 109, Leiden – Boston, 2006, 2–5 [1–17]; LaCocque 2010, i. m. *passim*.

– felettebb valószínűtlen. A v. 3b például egyszerűen a 3a-t magyarázza. A v. 5-ben pedig Jhwh azért száll le, hogy lássa, mi történik; míg a v. 7-ben azért, hogy cselekedjék. A v. 8-at sem szükséges két részre bontani: a vers második fele a szétszóródás következményére utal.

Uehlinger⁶² jelentős monográfiájában stilisztikai alapon négy réteget különít el a szakaszban, majd ennek alapján arra tesz kísérletet, hogy a szöveg kialakulásának négy stádiumát rekonstruálja. Az epizód első változata, mondja, Júdában keletkezett Kr. e. 700 körül.⁶³ Dur-Šarrukin városára utal, amit II. Szárgon kezdett el építeni, de az uralkodó váratlan halála miatt építése félbemaradt. A „szerezzünk nevet” kifejezés az antik Közel-Kelet királyideológiájának a fordulata, még akkor is, ha ebben a történetben nem a királyról, hanem emberek sokaságáról van szó. Következésképpen a Ter 11,1–9 nem a nyelvek sokféleségére magyarázatot kereső aitiológia, hanem az Asszír Birodalomról és az államhatalomról eszmélkedő teológiai reflexió. Uehlinger⁶⁴ arra is felhívja a figyelmet, hogy az „egy nyelv” az asszír szövegekben a politikai retorika részét képező, a birodalom rendjére, illetve az asszír terjeszkedésre utaló metafora.⁶⁵ A Ter 11,1–9 megértéséhez tehát II. Szárgon feliratai, valamint Dur-Šarrukin városának építése ad jó hátteret. A szöveg legkorábbi változata tehát politikai-teológiai reflexió, amely II. Szárgon világuralmi törekvéseinek a kudarcára alludál.⁶⁶ A bibliai történet kialakulásának második rétegét II. Nabú-kudurri-uszur halála utánra, a fogság idejére datálja Uehlinger.⁶⁷ Itt a polémia pengéje Babilon, illetve az Újbabiloni Birodalom építkezési politikája ellen irányul. A történet formálódásának harmadik stádiuma az volt, amikor az eredetileg önálló történetet beillesztették az „őstörténetbe”, mielőtt a J-t a P-hez kapcsolták volna. Ekkor került a szövegbe a v. 2. Végezetül – a negyedik stádium: a vv. 4b.8a és 9b hozzáadása az akhaimenida időszakban.

Többen úgy vélik, hogy számos hasznos meglátása ellenére Uehlinger hipotézise nem meggyőző, ugyanis az általa eredetinek tartott szöveg annyira ösztövé, hogy inkább az epizód vázlatának tekinthető, semmint önálló történetnek. Aligha valószínű, hogy valaki egy ilyen rövid történettel előállt volna valaha is. A v. 9 széttagolása is nehezen valószínűsíthető. Másrészt ilyen komplex kialakulás-történetet bajosan lehet néhány szóra alapozni. Igaz például, hogy a Bábel név csak a v. 9-ben bukkan fel először, de ez még nem jelenti azt, hogy emiatt a vers másodlagos betoldásnak tekintendő. Az antik Közel-Kelet királyideoló-

62 Uehlinger, i. m. 329–343.

63 Vv. 1a.3aα.4aβγδ.5.6.7.8a.

64 Uehlinger, i. m. 426–438.

65 Uo. 445–482.

66 Uo. 503–513.

67 Olvasata szerint ekkor kerültek az epizódba a következő részletek: vv. 1b.3aβγ.4aα.9a.

giájával való kapcsolat plauzibilisnek tűnik, de a szöveg nem beszél sem királyról, sem világalurmi tervekről. Ergó, a Ter 11,1–9 egységként is olvasható.⁶⁸

Miben látta a jahwista Bábel bűnét? A legnépszerűbb javaslat szerint a Ter 11-ben szereplő torony nem más, mint egy zikkurat, hiszen Babilon minden jelentős városában volt egy. A Babilon városában található neve Etemenanki volt. A név jelentése: „a menny és a föld alapjának a háza”.⁶⁹ Többen a zikkuratot mester-séges hegynak tekintik. A hegy pedig a föld és az ég, az istenség és az ember találkozásának privilegizált helye. Ezek alapján több értelmező a Ter 11-ben polémiát fedez fel, ami szatirikusan ábrázolja Babilon kudarcát, hogy Istennel kapcsolatot teremtsen.

Többen kétséggel fogadták ezt az értelmezést. Lehetséges, mondják, hogy voltak, akik a Ter 11 ábrázolásmódját szatíráként értékelték, mégsem volna bölcs kizárólag erre a jelentésrétegre fókuszálni. Ami a leginkább meglepő: a Bábel-történet nem beszél zikkuratról, s arra sem találunk utalást, hogy a toronynak kultikus funkciója lett volna. A *migdál* szó, amellyel a Ter 11 a tornyot jelöli, az Ószövetségben nem utal kultikus épületre.⁷⁰ Claus Westermann⁷¹ arra hívja fel a figyelmet, hogy a Ter 11-ben olvasható elbeszélés központi témája nem Babilon, hanem a Sineár völgyében épülő város. A Bábel-epizód, hangsúlyozza, az „őstörténet” részeként olvasandó. Harland⁷² szerint is termékenyebb interpretáció lehetőségét kínálja, ha a Ter 11,1–9 szakaszt az Édenkertről szóló elbeszéléssel együtt olvassuk. A Ter 4–9 epizódjait Ádám és Éva bűnének (Ter 3) következményeként értelmezhetjük. Az első emberpár Istenhez akart hasonló lenni, és visszautasította azokat a határokat, amelyeket az Örökkévaló szabott ki. Az „őstörténet” valamennyi epizódja egy-egy kísérletet villant fel, amelyben az ember az Istentől kijelölt határokat akarja átlépni.⁷³

68 Harland, i. m. 519.

69 Umberto Cassuto (*A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem, 1964, 229.) szerint erre utal a Ter 11. Azt, hogy a Ter 11 szerzője ismerte a babiloni építkezési viszonyokat, jól mutatja, mondja Cassuto, a téglára, valamint a földgyantára való utalás. Mezopotámiában ugyanis napon kiégetett téglát és aszfaltot használtak az építkezéshez.

70 A *migdál* rendszerint toronyerődre utal (Bír 8,9.17; 9,46–52; Zsolt 48,13; 61,4; Eze 26,9). De lehet az erőnek, az ellenállásnak és a gőgnek a szimbóluma is (Iz 2,15; 30,25; 33,18). Néhányan a város és a torony építőinek a bűnét a bálványimádásban látják. Mindazonáltal bizonytalanra teszi ezt az olvasatot az a tény, hogy sem a Ter 11, sem az „őstörténet” egésze nem tesz említést arról, hogy ennek a kornak az embere bálványimádó lett volna. Sőt, monoteistaként ábrázolja az emberiséget.

71 Westermann, C.: *Genesis 1–11*, BKAT, Neukirchen-Vluyn, 1974, 719–721; vö.: van der Kooij, i. m. 8.

72 Harland, i. m. 523. A két fejezet közötti kapcsolatot nyomatékosítja, hogy mindkettőben (3,22; 11,7) Isten többes számban szólal meg.

73 Vö. Laurin, R. B.: *The Tower of Babel Revisited*, in Tuttle, G. A. (szerk.): *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford La Sor*, Grand Rapids 1978, 143 [142–145]; Miller, P. D.: *Genesis 1–11: Studies in Structure and Theme*, JSOTS 8, Sheffield 1978, 24.

A Ter 11,6-ban Jhwh fontolóra veszi, vajon mire lesz képes az ember. Jó emlékezetben tartanunk, hogy a teljes autonómia az Ószövetség világában magát a kreaturalitást teszi semmissé (vö. Jób 42,2). Jób, aki elismeri határait Isten előtt, ellenképe a torony-építőknek.⁷⁴ Westermann⁷⁵ felveti, hogy itt esetleg megszilárdult formulával van dolgunk. A *Genézis* világképe szerint ugyanis egyedül Isten tervezhet határok nélkül, és teheti azt, amit akar. Amikor a *zmm* igének az alanya az ember, akkor az ige valami végzetes szándékot, fondorlatos tervet jelöl.⁷⁶ A nyelvek össze-zavarása mint büntetés azt jelenti, hogy hasonló nem válhat újra valóra.⁷⁷

A Ter 3,5.22 és a 11,4 szerint, amikor az ember mindentől függetlenül kíván cselekedni, ez maga után vonja, hogy szétfeszíti teremtményi mivoltának a határait. Az „őstörténet” J rétege éppen ezt hangsúlyozza: az embernek az Isten által kijelölt határok között kell maradnia. Léte csak így teljesedhet ki. Amennyiben a határokat túllépi, teremtményi volta kerül veszélybe. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a J a civilizáció kezdeteit pozitívan értékeli. Ez utóbbi helyen pedig éppen egy város építéséről hallunk. Ennek hátterében egyáltalán nem meglepő, hogy a történet értelmezői nemegyszer arra a következtetésre jutottak: az építők bűne azt volt, hogy el akarták érni az eget.⁷⁸ Ennek ellenére Harland⁷⁹ valószínűtlennek tartja ezt az interpretációt. Az epizód a teremtményi mivolt hatáiról szól, de ez nem jelenti azt, mondja, hogy az építők szándéka az lett volna, hogy elérjék Jhwh lakhelyét. A narrátor nem utal erre, a szereplők pedig, jóllehet világossá teszik szándékukat, nem beszélnek erről. Az idiomatikus kifejezésnek – „melynek az orma az égig ér” – a jelentése: „nagyon magas”.⁸⁰ Egyszerűen egy hiperbolikus kifejezésről van szó. Hasonlóképpen a „szerezzünk magunknak nevet” szintagma is: a mértéktelen ambíciót hangsúlyozza.

Mennyiben módosul a kép, ha együtt olvassuk a J-t és a P-t, azaz ha figyelembe vesszük a szövegkörnyezetet? A kanonikus kontextusba helyezve jelentősen megváltozik a történet üzenete. A Ter 1,28-ban megfogalmazott, majd Noé és fia számára megismételt (Ter 9,1) áldás az egész földet az Isten képére teremtett

74 Mindkét szövegben előfordul a két szógyök: *zmm* és *b+r* (Ter 11,6, illetve Jób 42,2).

75 Westermann, i. m. 733skk.

76 Vö. pl.: Mtörv 19,19; Zsolt 31,14; 37,12.

77 Wenham, i. m. 240sk

78 A *Jubileumok könyve* (10,18); *Szibüllák jövőndölései* (*Oraculina Sibyllina*) 3.100; Josephus (*A zsidók története* 1,118) így értelmezi a Ter 11 elbeszélését. A modern értelmezők közül ide sorolhatjuk: Westermann i. m. 734; Wenham i. m. 245. V. P. Hamilton (*The Book of Genesis: Chapters 1–17*, Grand Rapids 1990, 356) azért érdekes, mert kontrasztot lát Jákob „lajtorjája” (Ter 28,12) és a Babel-történet között.

79 Harland, i. m. 525.

80 Vö. Mtörv 1,28 – lásd továbbá Uehlinger i. m. 378skk

emberre bízva. Mindkét szöveghely a P-hez tartozik. Más szóval az ún. „papi irat” szerint az Örökkévaló nemcsak a föld egy szegletét adja az embernek, hanem az egészet. Az emberiség szétszóródása pedig terveinek a része: Isten nem homogén világot, nem monolitikus kultúrát akart.⁸¹ A Ter 1,28, valamint a 9,1 fényében a J ábrázolásmódjától eltérő hangsúlyok kerülnek előtérbe. Nem a hübrisz itt a bűn, hanem az a szándék, hogy egy helyen maradjanak, „hogy szét ne szóródjunk az egész föld színén” (v. 4). A „nehogy” kötőszót megtaláljuk a Ter 3,22-ben, valamint a 19,15-ben is. Rendszerint valamitől való félelmre utaló mellékmondatot vezet be.⁸² Eszerint a félelem vezeti a bábelieket. Ezért fordulnak szembe Isten akaratával.

A „szétszórni/szétszóródni” ige kulcsszerepet tölt be az epizódban (Ter 11,4.8.9). Az igének lehet negatív⁸³ és pozitív⁸⁴ konnotációja egyaránt. A bábeliek egysége Jhwh-val szembeni ellenállásként értelmeződik: az Örökkévaló teremtéskor elrendelt szándéka ellen kívántak cselekedni, s tervük a termékenység és a növekedés kerékkötőjének bizonyult. Ahelyett, hogy teljesítették volna Isten parancsát, makacsul ragaszkodtak elképzelésükhöz, és ez katasztrófához vezetett. Ebben a rétegben a *midál* nem égbe törő toronyra utal, hanem erődítményre: célja nem offenzív, hanem defenzív. Citadella – mondja Uehlinger.⁸⁵ Amennyiben pedig a torony építésének a célja az, hogy megakadályozza a város lakóinak szétszóródását, és biztosítsa egységüket, akkor még távolabb kerülünk a zikkurattal vont párhuzamtól. Nem az isteni és az emberi szférát összekötő templomról van szó. A kanonikus olvasat így valószínűtlenné teszi, hogy a Ter 11,1–9 Babilonra utalt volna.

Hasonlóképpen a „név” (*šēm*) jelentése is nyitottá válik. Nem utal szükségképpen „hírnév”-re. Egyszerűen a szétszóródást elkerülni akaró csoportot jelölő apellatívumként is értelmezhető. Sőt, úgy tűnik, hogy ez az értelmezés még élenkebbé teszi az elbeszélésben működő szójátékot a „név” (*šēm*) és az „ott”, „on-nét” (*šām*) határozószó között. Isten szétszórja az embereket az egész földre, és az egy nyelv teremtette egység helyébe nyelvi sokféleség lép. A bűn és a büntetés a dantei *contrappasso* pontosságával illeszkedik egymáshoz. Amennyiben a Bábel-történet a hübrisz bűnét lett volna hivatott ábrázolni, akkor a büntetés – a kétszer is hangsúlyozott (vv. 8.9) szétszórattatás – nem felelne meg a bűnnek.

Harland⁸⁶ felteszi a kérdést: egyáltalán beszélhetünk-e arról, hogy az emberek a város és a torony építésével bűnt követtek el?

81 Erről lásd: Anderson, B. W.: The Babel Story: Paradigm of Unity and Diversity, *Concilium* 101 (1977) 64–69.

82 Vö. GKC 152w.

83 Vö. Ez 11,17; 20,34.41; 28,25.

84 Vö. Ter 10,18 vö. 10,32 – ez utóbbi helyen a *prđ* igét használja a szöveg.

85 Uehlinger, i. m. 372–378 – vö. Bír 9,50–57.

86 Harland, i. m. 530.

Amennyiben a szétszóródás Isten akarata, akkor vajon a vv. 8sk büntetésre utal-e, vagy egyszerűen azt kívánja nyomatékosítani, hogy aminek meg kellett történnie, az megtörtént? Ibn Ezra⁸⁷ például – mutat rá Harland – a tudatlanságban látja az emberek bűnét, és nem abban, hogy Isten ellen akartak volna fellázadni. A történet – az őstörténet korábbi epizódjaival ellentétben (Ter 3; 4; 6) – sehol nem utal a várost és a tornyot építők bűnére, és Jhwh szavai sem olvasandók szükségszerűen ítélet gyanánt.⁸⁸

A város és a torony építői nem bíztak Isten ígéretében (8,20skk; 9,1–17). A Ter 11,6–9, mondja Harland,⁸⁹ nem büntető intézkedés, hanem arról szól, hogy Isten határokat állít az emberi gonoszságnak: az emberek nem cselekedhetnek gonoszat osztatlan egységben. Másrészt a Ter 1–11 epizódjait úgy is olvashatjuk, mint olyan elbeszélésfűzért, amely újra meg újra arról szól, hogyan hagyják el az emberek Isten útjait. A Ter 6,1–4 kivételével valamennyi történet emberi lázadásról beszél. Következésképpen felettébb valószínűtlen, mutat rá joggal Harland, hogy éppen a záróepizód, a Babel-történet jelentene kivételt. Más szóval, ha a Ter 11,1–9 szakaszt az előző fejezettel együtt olvassuk, akkor több olyan rezonancia válik hallhatóvá, amely csak a J-re figyelve elsikkadt. Vitathatatlan, számos részlet amellettszól, hogy a Ter 10 és a Ter 11,1–9 két különböző hagyomány hozadéka. Mindazonáltal a *Genezis* végső szerkesztője egymás mellett megőrizte mind a kettőt. Az özönvíz után a *Teremtés könyve* újra meg újra hangsúlyozza a szétszóródást/elterjedést (9,1.7; 10,18.32), és az etnikai sokszínűséget áldásként értelmezi (9,1.7). A Ter 10 és 11,1–9 egymás mellé helyezésével a szerkesztő(k) azt kívánta(ák) hangsúlyozni, hogy az Örökkévaló áldása a sokféleségben, sokszínűségben, ítélete pedig a szétszórásban lesz nyilvánvaló. A népek listája a Babel-történet előtt olvasható. A népek – Noé fiai leszármazottainak – a sokfélesége nem értelmezhető ítéletként. A Ter 10 beteljesíti az 1,28-ban megfogalmazott parancsot. Miként a Ter 1 és Ter 2 két látószögből ábrázolja a teremtetést, úgy a Ter 10 és a Ter 11,1–9 is a különböző etnikai csoportok elterjedését két különböző módon mutatja be. A Ter 11,1–9 a nyelvi különbséget hangsúlyozza, és mivel a népek listáját követi, abszurdá teszi a város- és toronyépítők vállalkozását. Azt sem feledhetjük, mondja Harland (1998: 532), hogy a Babel-történet közvet-

87 Strickman, H. N. – A. M. Silver (szerk.): *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis/Bereshit*, New York, 1988, 140.

88 Van Wolde (i. m. 98–103) azon a véleményen van, hogy a Ter 11,6 nem a v. 4-re utal vissza, hanem egyszerű ténymegállapítás. Jhwh egyszerűen tudatára ébred annak, hogy mi lehet a következménye az egyetlen nyelvből adódó osztatlan egységnek, és világossá válik számára, hogy ez nem felel meg eredeti terveinek. A szöveg – hangsúlyozza Van Wolde – sehol sem tesz említést arról, hogy az emberek ambíciója Isten ellen irányult volna. Inkább azt nyomatékosítja, hogy egységre törekedtek. Nem büntetésről van tehát szó, hanem szükségszerűségről. A szétszóródás akadálya – az egyetlen nyelv – megszűnik. Isten ott folytatja, ahol elkezdte: Ter 12,8; 9,1.

89 Harland, i. m. 531.

lenül a patriarcha-történetek előtt áll. Az emberiség az özönvíz után is bűnös (Ter 8,21). Isten az Ábráhámmal kötött szövetséget használja arra, hogy a bűnös emberiséghez forduljon.⁹⁰ A Ter 11,31–12,9 cselekménye tudatosan megformált ellenképe a 11,1–9 szakaszban kirajzolódó cselekménynek. Még élesebbé válik a kontraszt azáltal, hogy Terach Háránban meghal (11,32). A zátonyra futott cselekményt Jhwh beavatkozása és Ábrám engedelmissége mozdítja ki a holtpontról. Az is meglepő, hogy míg az *Enúma Elis* Babilon alapításával – a világ teremtésének a története a város megépítésével – zárul, addig a *Teremtés könyvében* olvasható „őstörténet” egyáltalán nem törekszik arra, hogy ilyen közvetlen kapcsolatot teremtsen a választott nép története és az emberiség kezdetei között.⁹¹

Az epizód a nyelvről szól (v. 1), szögezi le Hiebert.⁹² Nemcsak a narrátor nyitó mondata, hanem Jhwh első szavai is ezt nyomatékosítják. Isten, akárcsak az elbeszélő ismételtén, használja az „egy” számnevet. A Bábel/Babilon aitiológia okán rendszerint úgy értelmezték az epizódot, hogy az a babilóniaiakra utal, jöllehet maga a történet, mondja Hiebert, éppen az események egyetemes voltát hangsúlyozza: „az egész föld” (vv. 1.2.4.8.9), „emberek” (v. 5). A Babiloni Birodalom kritikája kétségkívül jelen van a prófétáknál, ebben a történetben azonban hiányzik. Következésképpen az epizód nem a kulturális különbségek elnyomásáról szól, hanem a kultúrák különbözőségének az eredetét kívánja feltárni.⁹³ A kulturális sokszínűség kiindulópontjának „Bábel”-ként való elnevezése pedig nem Babilonnak a Bibliában betöltött szerepe felől értelmezendő, hanem mint a civilizáció bölcsője interpretálandó.⁹⁴

A „melynek az orma az égis ér” szintagma hübriszként való értelmezése, állapítja meg Hiebert,⁹⁵ egyaránt vall a kommentátorok képzelőerejéről és vakságáról, ugyanis éppen a legkézenfekvőbb magyarázatot hagyják figyelmen kívül. Nevezetesen azt az értelmezést, melyet maga a narrátor fűz a történetekhez: „hogy szét ne szóródjunk az egész föld színén” (v. 4). A város és a torony építése, a „név szerzése” ennek a célnak a szolgáltatásban áll. Az egy hely és az egy nyelv az emberiség kulturális homogeneitásának a kifejeződése.⁹⁶ Más szóval a torony építése

90 Uo. 532.

91 Ezért, mondja von Rad (i. m. 136): „A babiloni állam a szó mélyebb értelmében ‘világbirodalom’ volt, amennyiben egyetemes rendet testesített meg, egy kozmikus őszadottságot.”

92 Hiebert 2007, i. m. *passim*.

93 Uo. 35.

94 Uo. 35.

95 Uo. 35.

96 A LXX – mutat rá Hiebert (2007, i. m. 36) is – a *pn* kötőszót időhatározói értelemben fordítja (*pro* – „valami előtt”). Így már az Oszövetség görög fordítása azt sugallja, hogy Bábel építői tisztában voltak azzal, hogy szét fognak szóródni. Ez a fordítás bennfoglaltan azt is tartalmazza, hogy az építők bűnt követtek el azáltal, hogy ellenszegültek Isten terveinek.

nem cél, hanem eszköz, hogy egy helyen maradhassanak. Hiba volna tehát egy viszonylag mellékes részletet az epizód üzenetének tekinteni. Az „egy város és egy torony” (vv. 4.5.) egyszerűen hendiadionként értelmezendő.⁹⁷ Az epizód végén pedig a város kap nevet, és nem a torony (v. 9). A „melynek az orma az édig ér” egyszerűen retorikai klisé volt az antik Közel-Keleten (vö. Mtörv 1,28; 9,1).⁹⁸ Mezopotámiában ezt a kliséet használják a zikkuratok leírására. Az Ószövetség szóhasználatában, mondja Hiebert, a „nevet szerezni” szintagma sohasem utal egoizmusra, hiúságra vagy engedetlenségre. Ellenkezőleg, nemes törekvést jelöl; olyasmít, ami az identitást maradandóan meghatározza. A Ter 11,1–4 tehát a kulturális homogeneitás megőrzésére fókuszál. Ezt az egységet ebben a perikópában a közös nyelv és a közös élettér jelöli.

Az is feltűnő, mondja,⁹⁹ hogy az elbeszélő mennyire semleges hangfekvésben beszél az eseményekről. Ez a neutralitás, mutat rá, szöges ellentétben áll az özönvíz előtti epizódok¹⁰⁰ stílusával, ahol a J újra meg újra felhívja a figyelmet az ember engedetlenségére és bűnére. Más szóval az, hogy mi lehetett a város és a torony építőinek a bűne, függőben marad.

Az epizód második fele (vv. 6–9) mintegy ellentétes párhuzammal megismétli és a feje tetejére állítja az első részben leírtakat, jegyzi meg Hiebert. Isten a kultúrák sokszínűségét hozza létre. A „Jhwh lejött, hogy lássa” kifejezés a J teofániákat bemutató leírásainak konvencionális nyelvezetéhez tartozik.¹⁰¹ Amennyiben pedig elfogadjuk, hogy a kifejezés konvencionális fordulat, akkor el kell vetnünk azt a sokak által képviselt értelmezést, amely a hübrisz–büntetés paradigmát tételezve az emberek égbe törő terveivel szembeni metsző szatírárt lát e mondatban.

Az is elgondolkodtató, mondja, hogy Jhwh nem beszél a toronyról, reakciója az emberiség homogeneitását kommentálja: „Íme, egyetlen nép, és mindnyájuknak egy a nyelve” (v. 6). Szavai a narrátor bevezetőjére (v. 1) rimelnek. A „nép” (‘am) fogalma alapvetően a rokonsági alapon szerveződő közösséget jelöli.¹⁰² Sem fenyegetés, sem ítélet nem tulajdonítható ezeknek a szavaknak. Egyszerűen ténymegállapításról van szó. Szerinte a 6b-ben olvasható mellékmondatot is ugyanebben a hangfekvésben kell értelmeznünk: „ez az, amit tenni kezdtek”. Hiebert úgy véli, hogy a v. 6-ban „Isten felismeri, hogy az emberi faj önma-

97 A Ter 11,8-ban a LXX, a *Samaritanus Pentateuchus* és a *Jubileumok könyve* beilleszti a „torony” szót. Nyilvánvaló, másodlagos kiegészítésről van szó. Persze, ez annak a jele is lehet, tehetjük hozzá, hogy már nagyon korán elkezdődött az, amit Hiebert (2007, i. m. 37) az epizód „hagyományos” értelmezésének tekint.

98 A Ter 28,12-ben a *szullám*ról beszél, melynek a „teteje az eget érintette”.

99 Hiebert 2007, i. m. 41.

100 Vö. Ter 2,16sk; 3,11–19; 4,6sk; 6,5–8.

101 Vö. Ter 18,21; Kiv 3,8; 34,5.

102 Vö. Kiv 1,9; Szám 23,9; Ámo 1,5 (Arámról); Szám 21,29 (Moábról).

gára hagyva az egységes kultúra megőrzésére törekszik, és ez a felismerés ösztönzi Istent cselekvésre, amiről a vv. 7–8 beszél”. A v. 6 végén szereplő *zmm* ige sem utal, mondja Hiebert, fondorkodó tervezésre. Jelentése semleges. Isten azért lép tehát közbe, így Hiebert,¹⁰³ hogy kulturális sokszínűséget hozzon létre. Ennek érdekében két dolgot tesz: létrehozza a nyelvek sokféleségét, és szétszórja az embereket az egész föld színén.

A Babel név népetimológiai magyarázata a *bll*, „összekeverni” igével szintén félreértés kiindulópontja lett, állapítja meg Hiebert. Ez az Ószövetségben ritkán előforduló ige ugyanis nem tartalmazza a büntetés konnotációját (szemben a LXX által használt *szünkheó* igével, ami az előbbi jelentésen túl a „lerombolni”, „meghiúsítani” jelentésben is használatos az Ószövetség görög fordításában).¹⁰⁴ A „hogya ne értsék egymás nyelvét” (v. 7) sem tartalmaz semmiféle negatív jelentésárnyalatot, hangsúlyozza. Egyszerűen a soknyelvű világ leírására szolgál.¹⁰⁵ A v. 9-ben olvasható aitiológiai magyarázat nem egy gonosz birodalom képét hivatott felidézni, mondja, hanem a civilizáció bölcsőjére utal. Babel – Babilon – az a hely, ahol a kulturális sokszínűség elkezdődött. Babilon illetően bemutatása nem áll társtalanul az Ószövetségben. Mind a P (Ter 11,31), mind a J (Ter 11,28skk; 15,7) számára Mezopotámia Ábrahám eredeti lakóhelye, sőt a J Terach és Ábrám kapcsán mint „szülőföldjüket” említi (Ter 11,28; 24,7).

Hiebert merész értelmezésére alkalmasint André LaCocque válaszolt a legelmélyültebben. LaCocque¹⁰⁶ három szempont alapján teszi vizsgálata tárgyává Hiebert interpretációját. Hermeneutikailag, mondja, Hiebert figyelmen kívül hagyja a szöveg recepcióját. A forráskritika eredményeit mérlegelve LaCocque ugyan elismeri, hogy a J datálása nem perdöntő a jelen kontextusban, mindazonáltal, amennyiben a J-t a Kr. e. 6. századra datáljuk, akkor rendkívül valószínűtlen, hogy az elnyomó Babiloni Birodalom „Berchtesgaden”-je mint a kultúrák sokszínűségének a bölcsője szerepelt legyen benne. Végül arra vállalkozik, hogy filológiai érvekkel mutasson rá: a J a Babel-történetben rendkívül alaposan mérlegelt szóválasztással teszi egyértelművé Babel város- és toronyépítésének katasztrófáját.

Az a leginkább meghökkentő Hiebert olvasatában, hogy – úgy tűnik – teljesen figyelmen kívül hagyja a *Wirkungsgeschichtét*, a szent szöveg hatástörténetét. A recepció pedig egy olyan út, ahol két irányban zajlik a forgalom, hangsúlyozza LaCocque. Az olvasók történelmi közösségének pecsétje rajta marad azon a szövegen, amelyet olvas. Más szóval a Biblia szövege megke-

103 Hiebert, 2007, 46.

104 A *szünkhüszisz* főnév jelentése is sokrétű: 1) összekeveredés, összezavarodás; 2) keverék; 3) zavar, politikai zavar; 4) szerződésesség; 5) összeomlás, pusztulás, megsemmisülés.

105 Vö. Mtörv 28,48; Iz 33,19; Jer 5,15; Zsolt 81,6.

106 LaCocque 2009, i. m. 29.

rülhetetlenül „*textus receptus*”.¹⁰⁷ Ezzel szemben, amikor Hiebert a Ter 11-et úgy olvassa, mint ami Babilont az emberi civilizáció bölcsőjeként ünnepli, akkor minimálisra redukálja az ókori Izraelnek a szöveghez fűződő történeti kapcsolatát. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a negatív konszenzust, hangsúlyozza, amelyel az Ószövetség késői hagyománya, illetve a posztbiblikus tradíció egyöntetűen negatívan értékelte a Bábelt/Babilont. Következésképpen amennyiben a Babel-történetet a fogság idejére vagy a fogság utánra datáljuk, akkor olvashatjuk úgy, mint a fogságba hurcoltak reakcióját Babel/Babilon ellen.¹⁰⁸

Olyan tornyot építeni egy völgyben, amelynek a teteje az égig fog érni, már önmagában is nevetséges vállalkozás, mondja LaCocque.¹⁰⁹ Ami a Hiebert által tételezett közel-keleti kliséit illeti, LaCocque szerint nem bizonyítja a kifejezés semleges voltát. Lehetséges, mondja, hogy a babiloni szóhasználatban nem volt semmi negatív melléklengése, sőt pozitív tartalommal bírt, hiszen éppen az volt a zikkurat funkciója, hogy összekösse az eget és a földet; de Izraelben ugyanennek a kifejezésnek negatív konnotációja volt, sőt a blaszfémiát súrolta. Babilonban az ember megy fel az istenséghez, Izraelben Isten száll le hajlékából, hogy találkozzék az emberrel.¹¹⁰ Nem egy völgyben, hanem rendszert egy hegyen.

LaCocque¹¹¹ arra a következtetésre jut, hogy a Babel-epizód egyáltalán nem jelent kivételt az „őstörténet” epizódjainak a sorában. Sőt, az ember elfajulásának a csúcspontja a Babel-történet. A J számára az „őstörténet” és az „üdv történet” között nem Babel, hanem Ábrahám a cezúra.

LaCocque szerint az Ószövetség kapcsán nem beszélhetünk úgy, ahogy Hiebert teszi: „a soknyelvű világ egyszerű leírásáról”. A Mtörv 28,49; Iza 33,19 vagy Eze 3,5sk optikája szerint az idegen nyelvű népek – érthetetlenül beszélő népek – Izrael identitását veszélyeztetik. Az ApCsel 2,6 ezért ujjong azon,¹¹² hogy a különböző nyelvű népek újra kölcsönösen értik egymást. Más

107 Uo. 30.

108 LaCocque (2009, i. m.; 2010, i. m.) számos filológiai érvet is felsorakoztat, hogy megkérdőjelezze Hiebert értelmezésének a helyességet. Ezek mérlegelésétől helyszűke miatt el kell tekintenünk.

109 LaCocque 2009, i. m. 36.

110 Pl. Kiv 19,11.18.20; 33,9; 34,5.

111 LaCocque 2009, i. m. 38.

112 Az ApCsel 2,4–12, mutat rá LaCocque (2009, i. m. 39), arra vet fényt, hogy az *Endzeit* nem csupán az *Urzeit* másolata: a minden nép közül az ég alatt érkező zsidók mindegyike a saját anyanyelvén hallja az apostolok szavait. A qumráni közösség eszkatologikus váradalmi között szintén szerepelt a pogányok beszédének érthetővé – tisztává – tétele. Pl.: 4Q464 („Elbeszélések a patriarchákról”), frg. 3. col. I. 9. sor: „[...] tiszta ajkat [...] adok a népeknek” (Fröhlich I. ford., in uő: *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia 1, Pilisszabai – Budapest, 2000, 334). E szöveg ihletői között minden bizonnyal Szofo 3,9-et is számon kell tartanunk: „Akkor majd tisztává teszem/a népek ajkát./ Mindnyájan az Úr nevét/hívják segítségül,/és őt tisztelik egy akarral.”

szóval, Hiebert olvasata, amely a nyelvi sokféleséget szerencsés fordulatnak tekinti, anakronisztikus.

E sorok olvasója alkalmasint könnyen magáénak érzi a Prédikátor rezignált konklúzióját: „Se vége, se hossza a könyvek írásának, a sok tanulás pedig elfárasztja a testet” (Préd 12,12). A Sineár völgyi epizód által életre hívott interpretációk forgataga mintha a „bábeli zűrzavar” részesévé tenné. Azt is mondhatnánk, hogy ez a történet az értelmezés határainak problémájával is szembesít.

Továbbra is kérdéses a jahwista és a „papi irat” egymáshoz való viszonya, vitatott keletkezési idejük. Az látszik valószínűbbnek, hogy mindkettőt a fogság idejére, illetve a perzsa kor kezdetére datáljuk. Természetesen, az is kétségen felül áll, hogy mindkettő korábbi hagyományanyagot is tartalmaz.

A babiloni fogság kora és a fogság utáni időszak nemcsak a zsidó diaszpóra kialakulásának az ideje, hanem Izrael irodalmának a fénykora is. A judaizmus ebben a korban válik egyre inkább a könyv vallásává. Ország, királyság és központi szentély híján a Tóra lesz a „hordozható haza” (Heine).¹¹³

Az Újbabiloni Birodalom már a múltté. Izrael a mezopotámiai diaszporában és Palesztinában egyaránt a Perzsa Birodalom árnyékában és védelme alatt él. Nemrégiben Albert de Pury és Thomas Römer¹¹⁴ mutattak rá, hogy ebben a korban lesz az Exodus-hagyomány a judaizmus „hivatalos” eredetmítosza. Egyiptom jelen van az Ószövetség szinte valamennyi rétegében, s majdnem kivétel nélkül úgy jelenik meg, mint Jhwh és Izrael *par excellence* ellensége. Ezzel szemben a Perzsa Birodalmat sohasem illeti nyílt kritika. Ezért látszik valószínűnek, mondja de Pury és Römer, hogy a *Hebrew Bible* kiadóit a mezopotámiai diaszpórában kell keresnünk. Mint fentebb említettük, több egzegeta kontrasztot lát a Sineár völgyi kísérlet és Ábrahám meghívása között. A patriarcha alakja azonban nemcsak a Babilonból Palesztinába való visszatérésre sarkalló példaként működött, hanem mint olyan *Identifikationsfigur*, akivel a Babilonba száműzöttek éppúgy azonosulhattak, mint azok, akik Palesztinában maradtak (vö. Eze 33,24), vagy azok, akik a fogság földjét diaszpóráként értelmezték újra (vö. Iz 41,8sk; 51,2sk), és tették otthonossá.¹¹⁵ A Bábel-epizód tehát nem Asszíria vagy az Újbabiloni Birodalom kudarcaira fricskázó polémia. A történetbeli város és torony építése vitathatatlanul zsákutca. De a *Teremtés könyvében* „Bábel tornya” az őstörténet és az üdvtörténet határán „a hit lovagja” meghívásához biztosít kontrasztos hátteret. Birodalmak árnyékában.

113 Idézi Assmann, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. Hidas Z., Budapest, 1999, 105.

114 Pury, A. de – Th. Römer: *Terres d'exil et terres d'accueil. Quelques réflexion sur le judaïsme postexilique face à la Perse et à l'Égypte, Transeuphratène 9* (1995) 28skk [25–34].

115 Ábrahám alakjáról lásd legújabban pl.: Mühling, A.: *„Blickt auf Abraham, euen Vater”: Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels*, Göttingen, 2011.

A törvénytől az istenszeretetig

A misztika etikája Hitvalló Maximosz Ambiguáiban

Bár a „misztika etikája” nem tekinthető magától értetődő fogalomnak, mégis van okunk ezt a kifejezést alkalmazni Hitvalló Szent Maximosz (580–662) erkölcsoteológiájának csúcsára. A két filozófiai-teológiai főműből, a *János-* (628–630), illetve a *Tamás-Ambiguából* (634 körül) látjuk ugyanis, hogy – egyfelől – még a misztikus unió állapotában sem válik értelmezhetetlenné az ember mint szabad akarattal rendelkező, etikus lény fogalma. Ezt a tézist legalkalmasabb a 7. ambiguum (*János-Ambigua*) alapján vizsgálni, ahol Maximosz kifejezetten tárgyalja a problémát. Másfelől kiderül az is, hogy a hívó a természeti, majd az írott törvényen alapuló etikai stádiumok után elérhet egy harmadik erkölcsi habitust is, melyet a misztikus istenszeretet stádiumának nevezhetünk. E három etikai stádium tana a 10. ambiguum alapján fejthető ki a legjobban. Úgy tűnik továbbá, hogy e két misztikus teológiai tézis között az akarat, illetve az ész „elnyugvásáról” (ἡρεμία) szóló tan is létesít logikai összefüggést.

Vizsgáljuk először a szabad akarat kérdését a misztikus unió állapotában! Az akarat szabad működése az Istennel való egyesülés állapotában azért tekinthető problémának, mert Maximosz az uniót a célbaérés, a beteljesedés állapotaként értelmezi, amelyben elvileg megszűnik minden mozgás. Az eszkatologikus, az idők végezetén történő egyesülés nemcsak az üdvözültek célbaérésének állapota, hanem az egyetemes célbaérésé, az egész Teremtés Istenbe való visszatérésé is. A teremtett világ, amely eddig minden ízében mozgott, most bizonyos értelemben el-

nyugszik: Istenen *túl* nem lehetséges további célpontokat találnia mozgásának. Ezért ekkor elméletileg az emberi akarat mozgásának is meg kellene szűnnie; és ha e karakterisztikus működés megszűnik, akkor elvész az alapjául szolgáló sajátos lényeg vagy belső természet is.

Az akarat működésének egyszerű megszűnése azonban azt jelentené, hogy az üdvözült ember és az Isten közötti lényegi különbség, *differentia realis* egy fontos eleme nem észlelhető többé, miáltal felmerül az emberi és az isteni szubsztancia összetéveszthetőségének és összekeveredésének veszélye. Ember és Isten különbsége azonban a misztikus unió állapotában is legalább kettős kell legyen: a *lényeg* (οὐσία), avagy természet (φύσις), és a természetből fakadó *működés* (ἐνέργεια) különbsége. Maximosz khalkédóni megalapozású, ortodox misztikus teológiája következetesen kizárja a két lényeg összefolyásának lehetőségét: a végtelen nem *fuzionál* a végegessel, hanem *összetapad* vagy *összenő* vele. Ezért nem lehet minden további nélkül feladni az akarat sajátosan emberi működésének tanát a misztikus egyesülés állapotában sem.

Lássuk erről a kérdésről a 7. ambiguum misztikus etikai tanítását! Maximosz Nazianzoszi Szt. Gergely 14. beszédének (Πεὶρ φιλοπτωχίας, A szegények iránti szeretetről) 7. fejezetéhez szánta értelmezésül ezt a hosszú misztikus antropológiai tanulmányt.¹ Amikor az ember – eksztatikusan vagy eszkatologikusan – egyesül Istennel, mondja Maximosz, az akarata legalábbis „belesimul” Isten akaratába. Amint megjelenik a „végső vágyott dolog” (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν), szükségképp megszűnik az Istentől különböző dolgok felé történő, vágy szerinti szabad mozgás (ἡ κατ’ ἔφεσιν ἐξουσιαστικὴ κίνησις).²

Az *eszkatologikus* unióban az üdvözültek ontológiai szempontból úgy viszonyulnak az isteni szubsztanciához – érvel Maximosz egy origenészi hasonlatra támaszkodva –,³ ahogyan az áttüzesedett vas a tűzhöz vagy a megvilágított levegő a fényhez. Ez az isteni jósággal való, konszubsztancialitás nélküli közösség (μετοουσία) állapota. Ez a közösség Istennel egyfajta alávetettség (ὑποταγή), amely abból ered, hogy Krisztus aláveti az Atyának azokat, akik ezt akarják.⁴ Ezt akarni pedig nyilván nem

1 A szegények szeretetéről / Πεὶρ φιλοπτωχίας / *De pauperum amore*, 7. fejezet, *Patrologia Graeca* (a továbbiakban PG, szerk. Migne) 35, 865 C 2–8. Vö. Nazianzoszi Szent Gergely *beszédei*, ford. Vanyó László, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 88. (*Ökumenikus írók* 17.)

2 „Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τῆς κατ’ ἔφεσιν τὰ πάντα περὶ τι ἄλλο παύσασθαι ἐξουσιαστικῆς κινήσεως, τοῦ ἐσχάτου φανέντος ὀρεκτοῦ καὶ μετεχομένου...” (PG 91, 1076 D 1–3.)

3 A *ferrum ignitum* hasonlat forrása Origenész *A princípiumokról* című művének 2. 6. fejezete. A Krisztus kettős természetét tárgyaló szakasz szerint az emberi lélek (*anima*) úgy van mindig az Ige isteni természetében, mint vas a tűzben, *quasi ferrum in igne*.

4 „Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἰσὺς ἡ ὑποταγή ἣν [értsd: ἡ] ὁ θεὸς Ἀπόστολός φησι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὑποτάσσειν τοὺς ἐκουσίως δεχομένους τὸ ὑποτάσσεσθαι.” (I. m. 1076 A 10–13.)

képes más, mint a tökéletesen jó, megtisztult akarat. Az akarat Istennek való alávetése itt – első közelítésben – a *szabad akaratról való lemondásnak* tűnik az *isteni akarat javára*. Az emberi akarat ebben az állapotban ugyanis csak azt akarja, amit Isten.

Ezen alávetés által, teszi hozzá Maximosz sokatmondóan, meghal a halál („ὁ ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος”, 1Kor 15, 26). Így végre beteljesedik a megváltás műve, megszűnik a bűn hatalma, az emberi természet megigazul Isten előtt, és megszabadul a gyökeres rosszra hajlásától. Paradox módon azáltal válik tehát magasabb erkölcsi értelemben szabaddá, hogy *aláveti magát* az isteni akaratnak. De ebben az alávetett állapotában vajon az *ember* akaratának nevezhető-e még?

Az *alávetés akarása* feltétele az alávetés megtörténtének. Ezért azt mondhatjuk, hogy ez az akaratú aktus még a szabad és autonóm emberi akarat megnyilvánulása. De vajon nem az *utolsó* megnyilvánulása-e, ha egyszer innen kezdve már – úgy tűnik – nem a maga törvényeinek engedelmeskedik, hanem heteronómmá válik?

Maximosz szerint azonban az akaratról az idők végezetén való lemondást nem úgy kell elgondolni, hogy ekkor egyszerűen *megszűnik* a szabad akarat. Ezt a misztikus unióban lévő személy szerkezete és a krisztusi személy kettős akarata közötti *analógia* is kizárná! Krisztus személyében is megmarad elkülönülten (ἀσυγχύτως) úgy az emberi, mint az isteni akarat, és mindegyik saját külön működéssel (ἐνέργεια) működik. A krisztusi személy ideáltípusát tükröző antropológia ugyanezen minta szerint épül fel. Az akarat alávetése ezért egyfajta visszavonulás Isten akarata előtt, vagy inkább *térnyitás*⁵ annak befogadására (ἐκχώρησις γνωμική,⁶ a Karoling-kori Johannes Scottus Eriugena latin fordításában *excessus intellectualis*), melynek során az akarat nem *megszűnik*, hanem éppenséggel szilárdra és elválaszthatatlanná válik. Maximosz felfogása szerint azonban ezzel nem veszíti el a szabad választásra, önmeghatározásra való képességét, az *autexuszion* (αὐτεξούσιον) jelleget.⁷ Annak ellenére sem, hogy ebben az állapotban a végtelen és tökéletes akarat megjelenése folytán már *nem képes* mást akarni, mint amit Isten.⁸

A Hitvalló atya Krisztus és Pál példájával igazolja,⁹ hogy az eszkatologikus unió keretében történő „akarat-elnyugvás” az akarat *evilági* fejlődésének is ideáltípusa és paradigmája, megva-

5 „...τοῦ αὐτεξουσίου... ἐκουσίως καθ’ ὅλου ἐκχωρηθέντος Θεῶ... τῷ ἀργεῖν τοῦ τι ἐθέλειν παρ’ ὃ θέλει Θεός...” (I. m. 1076 A 15–B 4.)

6 I. m. 1076 B 13; lásd a következő lábjegyzetet.

7 „Οὐ γὰρ ἀναιρεῖσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαι φημι, ἀλλὰ θεῖσιν μάλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἡγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν...” (I. m. 1076 B 10–13.) Maximosz az 5. lábjegyzetben idézettek ellenére állítja ezt!

8 „...ἄλλοθι φέρεσθαι μὴτ’ ἐχούσης λοιπὸν μῆτε δυναμένης, ἢ σαφέστερον εἰπεῖν καὶ ἀληθέστερον, μῆτε βούλεσθαι δυναμένης...” (I. m. 1076 C 2–4.)

9 „Πλὴν οὐχ ὥς ἐγὼ θέλω, ἀλλ’ ὥς σύ.” (I. m. 1076 B 6=Mt 26, 39.) „Ζῶ γὰρ οὐκ ἔτι ἐγώ· ζῇ γὰρ ἐν ἐμοὶ Χριστός.” (I. m. 1076 B 9 = Gal 2,20)

lósítandó és legalább részben megvalósítható mintája.¹⁰ Az istenihez hasonló evilági akarat fokozatosan egyre inkább alárendeli magát a tökéletes akaratnak, minek folytán egyre nagyobb mértékben szabadul meg a *pathosztól* (πάθος), és közeledik az isteni *apatheszhöz* (ἀπαθείς), szenvedélymentességhez – és ameddig ez a közeledés tart, mozog.

Maximosz megfogalmazásai azonban a misztikus unió, a *theószisz* (megistenülés, θεώσις, *deificatio*) állapotában lévő akaratnak is tulajdonítanak bizonyos működést vagy mozgást. Azt olvassuk többek között, hogy az ember az egyesülés állapotában Istentől vágyik megkapni nemcsak a létét, hanem a mozgását is.¹¹ Feltételezhető, hogy Maximosz, aki itt a már nem megtapasztalhatóról, az Írás alapján csupán remélt dolgokról (τὰ ἐλπιζόμενα) fogalmaz meg egy valószínűségi (κατ' εἰκασίαν μόνον), tapogatózó (στοχαστικῶς) elméletet,¹² arra céloz, hogy Isten akaratja a Teremtés célba érése után sem válhat tétlenné. A legtökéletesebb lény létének értelme – így rekonstruálhatjuk a gondolatmenetet – egyfelől természetesen kimeríthetetlen és beláthatatlan a véges eszes lény számára. Másfelől azonban Isten bizonyosan passzivitás és potencialitás nélküli tiszta működés (aki minden létezőt mozgat). Ezért Isten lényegében a világ Istenbe érése után is fenn kell maradnia egyfajta természetes szellemi működésnek.

Az a tézis tehát, hogy „az emberi akarat az egyesülés állapotában már nem mozog semmi Istenen kívüli dolog felé”, eszkatologikusan annak figyelembevételével értelmezendő, hogy Istenen kívül ekkor már nincs is *semmi*: minden Istenben van, Isten az egyetemes körülíró, behatároló (περιέχων, περιγράφων). Az Istenen *kívül* lévő dolgok felé való mozgás tagadásából ezért nem következik az isteni akarral való *együttmozgás* tagadása.

Ezért az üdvözült emberi akarat a már véget ért idő hipotetikus nézőpontjából tekintve (*sub specie temporis*) mozdulatlan, de az örökkévalóság nézőpontjából tekintve (*sub specie aeternitatis*) működik Istenben. Ebből a perspektívából nézve Isten működése lesz az egyetlen működés, ἐνέργεια, amelyet elnyer a képmás, az ember akarat is („...midőn a képmás elnyeri az isteni működést...”).¹³ Ez azonban az emberi akarat Istennel való együttműködését tételezi fel, nem a megszűnését.

A 7. ambiguumban körvonalazódó komplex álláspont szerint tehát az emberi akarat a misztikus unióban mintegy megszűntetve megőrződik: működésben marad, és megmarad az ember differenciájának, bár önként befogadja a magasabb rendű akarat

10 Maximosz ugyanakkor világossá teszi, hogy a 7. ambiguumban mindennek-előtt az üdvösség állapotáról beszél: „Εξ ὧν στοχαστικῶς τὴν ἐσομένην, ἀλλ' οὐ τὴν γεγεννημένην καὶ παραφθαρεῖσαν, τοῖς ἀξίοις τῆς ἀγαθότητος μετουσίαν κατ'εἰκασίαν μόνον λαμβάνομεν...” (I. m. 1076 A 5–8.)

11 „...ἵν' ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθῆσωμεν...” (I. m. 1076 B 13–15.)

12 Lásd a 10. lábjegyzetben idézetteket.

működését.¹⁴ Ezt az értelmezést támasztja alá – minden *szellemi* működés elnyugvására nézve – az Areopagita Szt. Dénes *Isten nevei* című művéhez valószínűleg Maximosz által írott magyarázat (*scholion*) is.¹⁵ A *Logosz aszkétikosz*, Maximosz megváltástani-etikai dialógusa, valamint az *Opuscula theologica* viszont nem tárgyalják az akarat misztikus unióbeli elnyugvásának kérdését.

Nézzük most második tézisünket a misztikus unió etikai aspektusáról! Mondottuk, hogy ez a 10. ambiguum alapján fejthető ki a legjobban. Ez az igen hosszú és teológiaiilag fontos szöveg alapjában véve Nazianzoszi Szent Gergely 21. (Szent Athanasziosz dicséretére mondott) beszédének 2. fejezetéhez fűzött, „oldalazva” előrehaladó kommentár,¹⁶ amely Andrew Louth felosztásában 51 pontból áll. Ez az értekezés a különböző, egymás után felmerülő, magyarázatot követelő fogalmak taglalásába nagy mennyiségben vonja be szentírási passzusok spirituális értelmezését is. 23–26. pontjai egy hosszabb elmélkedésbe, pontosabban szemlélődésbe (θεωρία) ágyazódnak bele,

13 „...ὥς τῆς Θείας ἐπειλημμένης ἀτῆς εἰκόνοσιν ἐνεργείας...” (I. m. 1076 C 5.)

14 Ehhez nagyon hasonló felfogás fejeződik ki az akarat Istenben való „tevékeny elnyugvásáról” az *Isteni színjáték* utolsó soraiban, a Paradicsom 33. énekének zárásában, ahol Dante így ír: „Qual è l’ geometra che tutto s’affige / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond’elli indige, / tal era io a quella vista nova: / veder voleva come si convenne / l’imago al cerchio e come vi s’indovna; / ma non eran da ciò le proprie penne: / se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne. / A l’alta fantasia qui mancò possa; / ma già volgeva il mio disio e l’ velle, / sì come rota ch’igualmente è mossa, / l’amor che move il sole e l’altre stelle.” Babits Mihály fordításában: „Miként a mérnök, ki a kört szeretné / megmérni, töpreng, hogy titkába lásson, / de mérő elvét hasztalan keresné: / olyá tett engem ez új látomásom / töprengve tudni, hogyan egyesüle / kör a képpel, s hogy árad át egymáson, / de szárnyam ahhoz hasztalan feszüle – / míg villám fénye tárta szememet fel / és égő vágya eké-ként teljesüle. / Csüggedtem volna, lankadt képzelettel, / de folyton-gyors kerékként forgatott / vágyat és célt bennem a Szeretet, mely / mozgat napot és minden csillagot.”

15 Az Areopagita így ír az *Isten nevei* 1, 4 végén: „...túl az isteni dolgok minden emberi megismerésén [νόησιν], szellemi működéseinket [τὰς νοεράς ἐνεργείας] beszüntetve vesszük fontolóra a létfelletti ragyogást [ὕπερρουσιον ἀκτίνα]...” A műhöz valószínűleg Maximosz által írott *Scholion* szerint azért *nyugszanak el* (ἀπόπταυσιν) az ember szellemi működései (τῆς νοεράς ἐνεργείας), mert az ész az isteni természet felfoghatatlanságát (τὸ τῆς Θείας φύσεως ἀκατάληπτον) nem foghatja fel a maga *mozgásával* (τῇ κινήσει τοῦ νοῦ). A megismerés (ἡ νόησις) helyett épp a saját *nyugalma-val*, működéstől való mentességével tudja – paradox módon – felfogni a felfoghatatlant, amennyiben adományozott, világos és teljes meggyőződés birtokába jut a Felfoghatatlan közelében: „πρὸς τινα ὁμολογουμένην καὶ τρανὴν πληροφορίαν φέρεται παρὰ τὸ ἀκατάληπτον, ὅπερ τῇ οἰκειᾷ ἀνεργητοῖα καταλαμβάνεται” (PG 4, 200 A 10–15).

16 Vö. Louth magyarázatát: „Because of its length, we get a glimpse, too, of how Maximus’ mind worked. The movement of his mind is that of one who ponders and meditates, patiently drawing together all sorts of apparently diverse concerns. It is what is sometimes called ‘lateral thinking,’ i.e. his mind does not move straight ahead in conformity to a linear, logical argument, rather it moves sideways, and gathers together a collection of considerations that are gradually made to converge.” (Louth, A.: *Maximus the Confessor*, Routledge, London and New York, 1996, 94. The Early Church Fathers)

melynek fő témája Mózes istenlátásának misztikus magyarázata, illetve az aszkézis általi istenismeret és az aszkétikus etikai ideál ennek kapcsán kifejtett elmélete.

E pontok szerint a keresztény ember etikai fejlődése a *természeti törvény* (φυσικός νόμος) felismerésével kezdődik, amihez nem szükséges kinyilatkoztatás. A hívő az Isten léteiről való tudását ekkor a világ tökéletes szerkezetéből következteti ki, a világot bölcsen kormányzó Gondviselés megfigyelése és imitációja révén pedig ezzel párhuzamosan elsajátítja az erényeket is.¹⁷ Ezt tették a mózesi törvény előtt élt biblikus hithősök is, akik természetes módon (φυσικῶς) foganták meg magukban az írott törvény előképét, és az istenfélelem (εὐσεβεία) és erény (ἀρετή) példáiává lettek a törvény alatt élők számára is. – Ez az elgondolás lényegileg a fiziko-teológiai istenérvből levont morálfilozófiai következtetés, amely nem ismeretlen a kora újkori racionális teológiában sem.¹⁸

Az etikai fejlődés második fokán a Mózesnek adott *írott törvény* (γραπτός νόμος) parancsolatainak követése és az erények megfelelő moduszainak felvétele révén lehetségessé válik a tökéletesebb istenismeretre való eljutás.¹⁹ Ezen a fokon fel kell ismerni, hogy a természeti törvény és az írott törvény lényegileg egy és ugyanaz.

A hívő azonban természeti és írott törvénynek egyaránt fölébe emelkedhet, és hatókörükön kívülre kerülhet az etika *misztikus stádiumában*. Ekkor az Isten iránti szeretet révén megszűnik minden létezővel való relációja *noészisz* (σχέσις), és minden érzéki, értelmi és észbeli működés elnyugvása után eljut a létfölötti Istenbe. E stádium vázlatos jellemzésébe be kell vonnunk Maximosz ontológiáját és a vele korrelációban álló lélekfilozófiáját is (10. ambiguum, 3. pont, a lélek hármasságáról).

Az említett passzus szerint minden létező természet vagy szellemi, vagy érzéki. A szellemiek örökkévalóak, az érzékiek időbeliek. Az emberi megismerési formák közül a νόησις (intuitív racionalitás) irányul a szellemi természetekre, az *aiszthészisz* (αἴσθησις, érzékelés) pedig az érzékiekre, hiszen erre determinálja őket relacionális sajátosságuk (σχετικὸν ἰδίωμα): az ember minden létezőre az annak megfelelő részével vagy képességével

17 „...ἀπὸ μὲν κτίσεως κόσμου τὴν περὶ Θεοῦ γνῶσιν εὐσεβῶς ποριζόμενος, ἀπὸ δὲ τῆς τὸ πᾶν σοφῶς διοικήσεως Προνοίας τὰς ἀρετὰς κατορθοῦν διδασκόμενος...” (PG 91, 1149 D 6–9.)

18 Vö. Locke, J.: *Quaestiones de lege naturae* (Kérdések a természeti törvényről), 1660 körül keletkezett kézirat. Kétnyelvű kiadása: Locke, J.: *Essays on the Law of Nature*. The Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his Journal for 1676. Edited by W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1954, 1988.

19 „...πρὸς δὲ τοὺς κατὰ νόμον διὰ τῶν ἐντολῶν εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ ἐν αὐταῖς ὑπηγορευμένου Θεοῦ δι' εὐσεβοῦς ἐννοίας ἀναγόμενος, καὶ τοῖς καθήκουσι τῶν ἀρετῶν τρόποις δι' εὐγενοῦς πράξεως καλλωπιζόμενος...” (I. m. 1152 A 4–8.)

irányul. Isten azonban abszolút meghalad minden létezőt: „Isten egyszerűen és behatárolás nélkül minden létező felett áll.”²⁰ A létezők közé tartozik az idő és a hely is, amelyek magukban foglalják a mindenséget: Isten ezeket is meghaladja.

Ezért aki bölcsen felismeri, miként kell szeretni a minden értelem és tudás fölötti, minden relációtól és természetétől független Istent, az maga is meghalad minden érzéket és szellemi, abszolút minden helyet és időt: „minden érzéki és szellemi dolgon és minden időn és örökkévalóságon s helyen viszonyulás nélkül túllép majd”.²¹ Végül minden érzékszervi és értelmi és észbeli működést természetfeletti módon levetközve²² kimondhatatlanul és felfoghatatlanul beletalál az értelem és ész fölötti isteni gyönyörűségbe,²³ azaz – a kegyelem működése folytán – magába Istenbe. Az ilyen ember már nem viszi magával se a természeti, se az írott törvényt, hisz túllépett mindenen, és elhallgattatott mindent, ami kimondható vagy tudható.

E leírás kulcsfogalma erkölcsstani szempontból az istenszeretet, *to eran tu theu* (τὸ ἐρᾶν τοῦ Θεοῦ). Ezt a misztikus etikai stádium sarkalatos erényének nevezhetjük. A tökéletes istenszeretet stádiuma egybeesik ugyan a misztikus unióval, de – mint az is – ismer fokozatokat. Ki-ki annyira tudja megvalósítani, amennyire a természete szerint láthatatlan Istent a maga erkölcsében láthatóvá teszi (vö. 10:3 ambiguum). Ezért a misztikus istenszeretet és istenismeret *etikai* stádium is, hiszen a két megelőző etikai stádium alapján álló felépítmény. A misztikus istenszeretet fontos sajátossága még, hogy etikai jellege ellenére nem valósítható meg önerőből, hatóoka az isteni emberszeretet, amely a kegyelem révén képesíti az embert az Isten felé való mozgásra.

Gondolatmenetünk elején felmerült az a sejtés, hogy a misztikus unió két etikai aspektusa között az akarat, illetve az ész elnyugvásának elmélete logikai kapcsolatot létesít. Mint azt a szűkebb értelemben lélekfilozófiai 10:3-as ambiguumból megtudjuk, a misztikus egyesülés egyik pszichológiai jele az, hogy az ész megszűnik a létezők körül mozogni, és így a saját természetéből következő működést elhagyva, elnyugszik.²⁴ Ez a misztikus teológia ortodox elmélete szerint ismét nem értelmezhető úgy, hogy megszűnik karakterisztikusan emberi működés lenni.

20 „ὁ δὲ Θεὸς ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστί.” (I. m. 1153 B 7–8.)

21 „πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχετῶς παρελεύσεται.” (I. m. 1153 B 15–C 2.)

22 „πάσης τελευταίων ὅλης τῆς κατ’ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας ἐαυτὸν ὑπερφυῶς ἀπογύμνωσας...” (I. m. 1153c2–4.)

23 „ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύξεται.” (Uo. 4–5.)

24 „...τὸν δὲ νοῦν τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα καὶ αὐτῆς τῆς καθ’ αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἡρεμοῦντα τῷ Θεῷ προσκομίσαντες...” (I. m. 1143 B 3–4.) Az ész elnyugvásának tana Evagriosz Pontikosz *De oratione* / Περὶ προσευχῆς c. művében is megjelenik az ima állapotára vonatkoztatva (12. fejezet).

Itt is inkább arra kell gondolnunk, hogy az Istent szerető ember a célba érés állapotában is ember marad, emberi működésekkel, de megnyílik, teret nyit magában az isteni működés előtt.

A misztikus unió homogénnek tűnő állapota tehát várakozásunk ellenére tagoltnak és dinamikusnak, belsőleg differenciáltnak mutatkozik. Bár az Istennel való eszkatologikus egyesülés állapotában már az isteni működés működik az üdvözült emberben, ezt az állapotot mégis indokolt *etikainak* nevezni, amennyiben meghatározott értelemben lehetséges, sőt szükségszerű benne az akarat működése, és amennyiben megalapozása is etikai. Miután azonban ezt a terminust kétségkívül csak speciális megszorításokkal alkalmazhatjuk az unió állapotára, ezért a misztikus uniót etikai tekintetben ésszerű *határhelyzet*ként jellemeznünk. Itt már nem a primér etikai normák és célok érvényesülnek, hiszen a szigorú értelemben vett etikai fogalmak nem tudják leírni azt az állapotot, amelyet Maximosz maga másutt a 'Felfoghatatlan közelében levés' állapotaként jellemez.²⁵ A misztikus stádium *etikájáról* tehát elsődlegesen annyiban beszélhetünk, hogy az üdvösségben megvalósuló unió az evilági élet során kialakított erkölcsiség, etikai habitus következménye lesz, s annak kiválóságával arányos mértékű lesz. Az üdvösség elméletével elmélyülten foglalkozó bizánci misztikusok, különösen Maximosz, mindazonáltal bepillantást engednek abba a világba, amely majdnem minden földi fogalmunk tagadásának színhelye: olyan hely, ami nem hely (a helyfogalmat felülmúló hely Ágostonnál),²⁶ időtlen idő, örökkévalóság. A misztikus erkölcsstan így arra tanít, hogy a primér etika erényeit a szekunder etikai stádium kedvéért kell kiművelnünk magunkban – tehát hogy a primér etika végső soron nem autonóm, és nem is primér. Maximosz tanítása összekapcsolja a két (jelenvaló és azon túli) világot, amelyeknek ő egyaránt polgára, s melyek határán áll, mindkettőt látva. Arra emlékeztet ezzel, hogy valójában mi is mindig ilyen határon állunk, és arccal a Hitvalló mutatta irányba kellene fordulnunk.

25 Vö. 15. lábjegyzet.

26 Vö. Szent Ágoston: *Vallomások*, X. könyv, 26. fejezet.

A „másik oldal”

1.

Alig hat héttel azt követően, hogy Gershom Scholem 1963 kora nyarán megkapta Hannah Arendt frissen megjelent könyvét a jeruzsálemi Eichmann-perről,¹ heves levélvita robbant ki közöttük, nem először. Arendtet ebben az időben megszámlálhatatlan támadás érte a könyve miatt, s amennyire ez tudható, minden kritikát visszautasított, a legtöbbször nem is válaszolt. Hamar kialakult az a meggyőződése, hogy cionista körökből irányított kampány folyik ellene, s még majd Scholemnek is a szemére veti, hogy e támadásoktól befolyásolva nem képes elfogulatlanul olvasni a könyvét. Ugyanakkor a régi barátság okán, valamint e támadó szellemi rangja miatt, Scholemmel többszöri levélváltásba bonyolódik. A könyv körüli vihar, s azon belül kettejük vitájának azóta már bőséges irodalma támadt, ám a szenvedélyes kritikák és kifakadások mára jórészt a múlt politikai és ideológiai kódéba vesztek. Filozófiai értelemben csupán egyetlen kérdés élte túl a vitát, s annak valamennyi egykori résztvevőjét.

Június 23-i keltezésű, hosszú és részleteiben igen átgondolt levele végén Scholem váratlanul rátér Arendt könyvének a címére, és leszögezi: „Könyvének végigolvasása után, ami a Gonosz banalitását illeti, melynek kidolgozása lebegett nyilván a szeme előtt, ha hihetünk az alcímnek, a legcsekélyebb mértékben sem lettem meggyőzve.” Röviden utal Arendt korábbi művére a totalitárius uralomról, és megállapítja, hogy ott a radikális Gonosz fogalmát lényegesen meggyőzőbbnek találta, míg itt a

1 Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, 1963.

Gonosz banalitását egyszerűen üres közhelynek, divatjelszónak (*Schlagwort*).²

Arendt rendkívül éles, bár tegyük hozzá, a Scholeménél nem élesebb hangú, ugyancsak hosszú levéllel válaszol, amely pontról pontra ver vissza mindennemű kritikát. Érdemes megjegyezni, hogy egyetlen kritikai pont akad, amire nem reagál. Ez Scholem felháborodását érinti egy félmondaton Arendt könyvében, ahol a szerző az utolsó berlini rabbit, Leo Baecket „Jewish Fuehrernek” nevezi, méghozzá idézőjelben. Scholem ezt a szóhasználatot – a kézenfekvőbb Jewish leader helyett – stílusosan szándékosan hamisnak és sértőnek minősíti, lássuk be, teljes joggal.³ Arendt egy szóval sem reagál erre a megjegyzésre, de a szóban forgó félmondat nyom nélkül hiányzik könyvének valamennyi további kiadásából.

Arendt is csak levele legvégén tér rá Scholem utolsó kifogására, ahol is örömmel nyugtázza, hogy végre akadt valami, ami-ben Scholem nem értette őt félre. Valóban, állapítja meg, szándékosan nem használja immár a radikális Gonosz kifejezést, bár nem világos a számára, miért nevezi Scholem a „Gonosz banalitását” divatjelszónak, hiszen – amennyire ő tudja – senki más nem használta még eddig. Majd a következőképp indokolja az új kifejezést: „Ma már valóban azon a véleményen vagyok, hogy a Gonosz mindig csupán szélsőséges, de sosem radikális, nem bír mélységgel [...] Képes elpusztítani az egész világot, éppen mert gombaként burjánzik végig a felszínen. Mély és radikális azonban mindig csak a Jó.” Arendt ezzel voltaképp csak elismételte könyvének alapállítását, igaz, nyomban hozzáfűzi, hogy szándékában áll más összefüggésben részletesen tárgyalni ezt a kérdést, de a konkrét modell ott is Eichmann lesz.⁴

Scholem vagy három héttel későbbi viszontválaszában megpróbálja tisztázni azokat a pontokat, ahol vagy nem ért egyet Arendt válaszaival, vagy úgy véli, hogy vitapartnere félreértette őt. Még egyszer, és nagyon élesen visszatér arra a kérdésre, amit a könyv egészének hangütésén kívül a legsúlyosabban kifogásol, nevezetesen hogy Arendt személyesen át nem élt, és mindkette-jük számára elképzelhetetlen körülmények közé került emberek magatartása fölött ítélik. Levelének megint csak utolsó bekezdésében újból visszautal a mű címére: „A Gonoszról és annak bürokratizálás általi banalitásáról (vagy a bürokráciában történő banalizálódásáról), amiről Ön azt gondolja, hogy bizonyította, s amely bizonyítékból én semmit sem vettem észre, bizonyára fogunk még egyszer társalogni. Talán létezik, de akkor a filozófiában másképpen kell megragadni.” Majd miután röviden még egyszer utólagos ártalmatlanításnak (*Verharmlosung*) minősíti a Gonosz banalitásának szófordulatát, a levél zárómondatában

2 Arendt, Hannah – Gershom Scholem: *Der Briefwechsel*, Hgg. von M. L. Knott und D. Heredia, Berlin, 2010. 433. sk.

3 Uo. 430.

4 Uo. 444.

utal a vitájukkal párhuzamosan Arendtnek elküldött saját könyvére: „Azt remélem, hogy egyszer tényleg ír nekem az én kabbala-könyvemről, amelybe sok mindent beszállásoltam, amit talán észre is vett.”⁵

A szóban forgó könyv: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala* (Az istenség misztikus alakjáról. Tanulmányok a kabbala alapfogalmaihoz). A gyűjtemény hat tanulmányt tartalmaz, melyek mindegyike a középkori zsidó misztikus gondolkodás egy-egy központi fogalmát tárgyalja. Csak gyanítani tudjuk, bár jó okkal, hogy Scholem a sorban második írásra céloz, amelynek címe így hangzik: *Sitra achra. Gut und Böse in der Kabbala* (arámiul: A másik oldal. Jó és Gonosz a kabbalában). Meglehetősen valószínű, hogy Arendt nem értette, mire céloz Scholem, vagy még nem olvasta el a szóban forgó szöveget, mert válaszelevelében ezt írja: „Hogy Ön a kabbala-könyvében igen sok figyelemre méltó dolgot »beszállásolt«, azt tudom. Éppen ezért nem akartam véleményt nyilvánítani, mielőtt az egészet, méghozzá alaposan el nem olvastam.”⁶ Majdnem egy hónappal későbbi levelében válaszol csak Scholem utolsó kifakadására a Gonosz banalitásának kérdésében. Ezúttal leszögezi, hogy Scholem már megint félreértette ezt a szót. Arról van szó, fejtí ki, hogy „a Gonosz egy felszíni jelenség, nem pedig arról, hogy »banalizálódnék« [...] Ellenkezőleg. A döntő az, hogy tökéletesen átlagos emberek, akik természettől sem gonoszak nem voltak, sem jók, ilyen borzalmat vihettek végbe.”⁷

Arendt fogalmazásmódjából minden alkalommal kitűnik, hogy Eichmann szürke és középszerű hivatalnokkarakterének banális volta mosódik számára össze a Gonosz banális természetével. Tekintsünk most el attól a tényről, hogy Arendt nem ismerhette még az ún. Sassen-jegyzőkönyveket, amelyek csak jóval később kerültek napvilágra, s amelyek határozottan azt a benyomást keltik, hogy Eichmann a per során tudatosan játszott el a kisstilű és középszerű íróasztal-gyilkos szerepét. Valójában az *Endlösung* egyik legfontosabb kezdeményezője, invenciózus szervezője volt, akinek a neve pártkörökben már 1939-ben ismertté vált. Szerepjátéka azonban sikeresnek bizonyult, s Arendten kívül is mindenkit megtévesztett, bár jórészt Arendt könyvének köszönhető, hogy a nyugati köztudatban ez a szerep rögzült.

Vitájuk azonban más szintre válthatott volna, ha már olvasta volna Scholem említett tanulmányát, és ha felfigyelt volna Scholem levelének arra az „elharapott” félmondatára, amelyik a Gonosz „banalitásával” kapcsolatban megjegyzi, hogy „talán létezik, de akkor a filozófiában másképpen kell megragadni”. Óhatatlanul felmerül bennünk a kérdés, mi helyett kellene a fi-

5 Uo. 453.

6 Uo. 455.

7 Uo. 458. sk.

lozófiában másképpen ragadni meg a Gonosz problémáját. Ha Scholem tanulmányát „A másik oldal”-ról válasz gyanánt olvasuk erre a kérdésünkre, világossá válik, hogy számára Arendt valamennyi magyarázata a Gonoszról mint felszíni jelenségről, mint ami legfeljebb szélsőséges, de semmi esetre sem radikális, mint aminek a Jótól eltérően nincsen mélysége, egyöntetűen a platóni–újplatonikus filozófiai hagyomány nyomvonalán jár.

Személyes benyomásait és gondolatait Arendt annak a filozófiai tradíciónak a fogalomkészletével ragadja meg, amely a Gonoszt (vagy a Rosszat) a hiány és megfosztottság, a nemlétezés vagy alig-létezés összefüggésében kezeli. E sokszázados hagyományban a Jó és a Rossz nem bírnak azonos „sűrűségű” létezéssel, mivel a Rossz, akárcsak az anyag és a sötétség, csupán pozitív megnevezése valami nem-létezőnek, „csökkentlétűségnek”. Scholem e „hatalmas eszme zsarnokságáról” beszél, mely szerint a Gonosz az a majdnem egészen semmi, ami már-már a lét határán átbukva éppen a semmibe készül foszlani, valahol az emanációs lánc alsó végpontjánál. Ahogyan a fény hatókörén túl ugyan sötétségről beszélünk, de valaminek – ti. a fénynek – a hiányát értjük rajta.

A *Sitra achra* (a „másik oldal”) a középkori zsidó misztikusok egyik legfontosabb gondolati eszköze volt, amellyel megkísérelték a kitörést a görög fogalomvilág e „zsarnokságából”. A kabballa számos eredeti eszméje között ennek jutott az a feladat, hogy lehetővé tegye a vallásos gondolkodás szembenézését a Gonosz kétségbevonhatatlan realitásával, s hogy ne kényszerüljön követni a filozófia ugyanannyira mély, mint amennyire nagyszabású „köntörfalazását”.

2.

Gyakorlatilag ugyanabban az időben, amikor Arendt megírta a jeruzsálemi Eichmann-perről szóló beszámolóját, egyik legrégebbi ifjúkori barátja, az amerikai emigrációban élő Hans Jonas közzétesz egy tanulmányt a következő címmel: *Halhatatlanság és modern egzisztencia*.⁸ A hihetetlen gondossággal és egyben költői erővel megírt szöveg összefogja Jonas fordulatokban bővelkedő, mégis egységes szellemi életének motívumait. Az egykor teológiával foglalkozó Bultmann- és Heidegger-tanítvány, a késő antik gnózis egyszerre tudományos kutatója és szellemének feltárója, majd évtizedeken át egy új etika létrehozásán fáradozó természetfilozófus, mondandója kifejtésének kellős közepén egyszer csak visszanyúl ahhoz a platóni eszközhöz, amely mes-

8 Jonas, Hans: Unsterblichkeit und heutige Existenz, in uő: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main, 1994. (Magyarul: *Halhatatlanság és mai egzisztencia*, ford. Mezei Balázs és Szalay Máttyás, *Pan-nonhalmi Szemle*, 2006/4.)

terséges mítosz teremtésével fejez ki metafizikai sejtéseket. Aho-
gyan Platón is igazságnak látott, de bizonyíthatatlannak talált
sejtéseit történetekké formálva beszélte el, úgy kísérli meg Jonas
„elbeszélni” a természet történetfilozófiáját.

Ez utóbbi kifejezésünk, „a természet történetfilozófiája”, csak
a mai fülnek hangzik meghökkentően. A klasszikus gnózis vagy
akárcsak a német idealizmus felől tekintve egyetlen meglepő
mozzanat akad csupán Jonas megközelítésében: a modern koz-
mogónia, és egyáltalán a természettudományok elméleteinek és
leletanyagának kiterjedt használata. Jonas szeme előtt az ősob-
banás-elméletnek az a sajátossága lebeg, miszerint a világrayag-
nak ebben a kezdeti állapotában nem fedezhető fel semmiféle
természettörvény, nem utolsósorban azért, mert ez egy termé-
szet előtti állapot. Ha így van, akkor semmiféle szükségszerűség
vagy törvény nem diktálhatta sem az ősobbanást magát, sem a
keletkezőben lévő kozmosz kezdeti állapotait. A természettörvé-
nyek születését nem írják elő törvények. Kissé frivolan fogalmaz-
va úgy is mondhatjuk, hogy a mindenség keletkezésének egy-
részt semmilyen kényszerítő oka nem volt, másrészt ekkor még
az „őslevesnek” sem lehetett semmiféle „elképzelése” arról, szer-
kezetileg hogyan kell anyaggá válni. Minden, ami ekkor „van”,
lehetne éppen máshogy is, beleértve; hogy az egész lehetne nem
is. Ezt az önmagában fizikai–kozmogóniai spekulációt fordítja
le Jonas egy metafizikai mítosz elbeszélésére. Eszerint „kezdet-
ben” a Lét isteni alapja (a *Grund* szót használja, mint korábban
Schelling, ami egyben *okot* is jelent) számunkra kifürkészhetet-
len választásból kiszolgáltatta magát a véletlennek, a kockázat-
nak, és a keletkezések és pusztulások vég nélküli sokaságának.
Belebocsátkozván tér és idő kalandjába, nem tartott vissza magá-
ból magának semmit, amivel beavatkozhatna a teremtés sorsába.
A transzcendencia tökéletesen lemondott magáról a világ imma-
nenciájának kedvéért: Isten lemondott tulajdon létéről, hogy a
világ létezhesék, alakulhassék, s talán hogy végül visszanyerje
magát „az idő Odüsszeiájából”. Az istenségnek ez a végtére ki-
alakuló arca hordozni fogja az időbeliségben keletkezett tapaszt-
alatokat, s magának az időbeliségnek a tapasztalatát, felmagasz-
tosultan vagy talán eltorzultan.

Jonas emelkedett költői beszéddel kíséri végig az anyag lét-
módjának keletkezéseit, szüntelenül szem előtt tartva, hogy so-
káig még a természettörvények szükségszerűségei is csak kelet-
kezőben vannak, törvények születnek véletlenül és hunynak ki,
lehetőségek valósulnak meg vagy maradnak meg a lehetőségek
örök rengetegében, míg végre a mindjobban megszilárduló ter-
mészet ölen a világ esetlegességei közt megjelenik az élet első
moccanása. A létezés isteni alapja az evolúció végtelen bősé-
gében, keletkezéseinek és pusztulásainak rengetegében gazda-
godik tovább, egészen az emberi tudat és szubjektivitás vélet-
lenszerű megjelenéséig, amit Jonas mélyértelműen „a valóság
belsejének”, befelé fordulásának nevez, az önmagát időben meg-

élő örökkévalóság eszmélkedésének. A szubjektivitással megjelenik egy olyan belső dimenzió, amelyről az objektív természet még csak nem is álmodhatott. Az emberrel együtt az univerzumban felmerül a szabadság, s vele Jónak és Rossznak természet feletti, s ezért az anyagi kozmosz számára láthatatlan és hallatlan megkülönböztetése.

Ebben a szövegben, szem előtt tartva az egész tanulmány összefüggését, Jonas még elsősorban az emberi halandóság problémájára koncentrált, arra, hogy mítosza szerint az ember tettei, halandósága ellenére, valami halhatatlanra és örökre gyakorolnak hatást. A Rossz ellenében és a Jó érdekében való cselekvésével az ember a szenvedő és halhatatlan istenség segítője lehet. Írása záró részében Jonas még a harminchat igaz ember zsidó legendáját is felidézi, feltételezve, hogy ennek a történetnek is hasonló a titka, mint az ő mítoszának.

Bár különböző természetfilozófiai előadásáiban és írásaiban ettől fogva is fel-felmerülnek e „hipotetikus mítosznak” a töredékei,⁹ teljes tanulmányt legközelebb 1984-ben szentel neki. A tübingeni egyetem evangélikus teológiai fakultásán ebben az évben vesz át egy díjat, amelynek átvételére ünnepi beszéddel kell készülnie. Miután tudomást szerez arról, hogy a díj névadóját Theresienstadtban ölték meg, a feleségét pedig Auschwitzban, ugyanott, ahol Jonas édesanyját is, úgy dönt, hogy előadásával valamiféle választ próbál nyújtani azokra a segélykiáltásokra, amelyekre a maga idejében Isten nem válaszolt.

Ugyanezzel a tárggyal foglalkozó 1968-as angol nyelvű esszéjét dolgozza át, és adja elő németül. Előadásának címe így hangzott: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó megszólalás).¹⁰ Előadása a magáról lemondó Isten fenti koncepcióját formálja át, hogy ezúttal arra a kérdésre keressen választ, hogyan engedhette meg a létezés alapja a Gonosznak ezt a rászabadulását a világra. A „hipotetikus mítosz” minden részletében változatlan, de hangsúlyai átrendeződtek. Jonas sorra vizsgálja Isten három hagyományos attribútumát: jóságát, mindenhatóságát és – az ember számára valamilyen szinten megvalósuló – érthetőségét. A mindenhatóság fogalmát már önmagában is ellentmondásosnak találja, de a megoldhatatlan fő problémát abban látja, hogy a Gonosznak a teremtésben való jelenléte összeegyeztethetlenné teszi e három isteni tulajdonságot. Auschwitzra vonatkoztatva megállapítja, hogy Isten vagy jóságos, vagy mindenható, de a kettő nem állítható egyszerre, mert akkor cselekedeteinek a végső soron való érthetőségét kellene feladnunk, ami viszont a kinyilatkoztatást változtatja értelmetlenséggé. Jonas számára így nem ma-

9 Pl. Jonas, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main, 1988.

10 Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, 1987. (Magyarul: *Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok*, ford. Mezei Balázs, 2000, 1996. augusztus)

rad más, mint az önmagáról való isteni lemondás jelentésének olyan irányba történő kibővítése, ahol a világ önálló létezésének kedvéért a teremtő mindenekelőtt a mindenhatóságáról mondott le. Ebből az a „megnyugtató” következtetés adódik, hogy Isten nem azért „hagyta” megtörténni Auschwitzot, mert nem akarta megakadályozni, hanem mert nem volt képes rá. A világban elszabaduló Gonosz kizárólagos forrása az emberi szív, valamint az isteni önlemondással létrejövő emberi szabadság. Az abszolút szuverenitás kezdeti döntése tehát az erről a szuverenitásról történő abszolút lemondás volt. A mindenhatóságot megsemmisíteni egyedül a mindenhatóság képes.

Írásának befejezéséhez közeledve Jonas még a korábbi megfogalmazásaihoz képest is erőteljesebben hangsúlyozza mítoszának azt a jelentését, miszerint az abszolút voltáról létezésünk kedvéért lemondó Istennek már nincs mit adnia számunkra. Mindent odaadott, így hát most mirajtunk a sor: mi tartozunk neki azzal, hogy ne legyen oka teremtetését megbánni.

Előadásának legvégén emlékezteti hallgatóságát, hogy az isteni szuverenitás kérdésében a zsidó tradíció távolról sem olyan egyöntetű, mint amilyennek a hivatalos kép mutatja. Név szerint hivatkozik a kabbala mélyáramának feltárójára, Gershom Scholemre, s azokra a misztikus tanításokra, amelyek Isten sorát függővé teszik a világsorstól. Saját mítosztát a luriánus kabbaláé mellé állítja.¹¹ E kabbalisztikus elgondolásban a teremtetést megelőző isteni mozdulat a végtelen isteni lét (az *Éjn szof* = szó szerint: *A Nincs-Vég*) „összehúzódása” volt, ami létrehozta Isten mellett azt a semmit, amiből megteremtette a valamit, ti. a világot. Ezt az isteni „összehúzódadást” (*cimcum*) azonosítja itt Jonas a saját önlemondás-fogalmával, amelyet azért ítél még a Luriáénál is radikálisabbnak, mert a luriánus *cimcum*, ez a negatív emanáció, nem totális, azaz Isten csupán részlegesen mond le benne a létről, létezésének csak egy részét áldozza fel a világ kedvéért.

Megítélésem szerint ebből az összehasonlításból inkább a kabbala jönne ki előnyösebben, amit jól meg lehet itt világítani egy alig észlelhető, parányi hibával, amit Jonas követ el. Szóban forgó mondata így kezdődik: „Um Raum machen für die Welt, musste der *En-Ssof* des Anfangs, der Unendliche, sich in sich selbst zusammenziehen...” stb. (Hogy teret szorítson a világnak, a kezdet *En-szofjának*, a Végtelennek, össze kellett húzódnia önmagába.) A német szöveget azért kényszerültem idézni, hogy kiderülhessen: a hímnemű névelő (*der*) kétszer is megjelenő használatával van a probléma. Scholem számos helyen törekszik kifejezni az *Éjn szof* kabbalista terminusának jelentését. E fogalom legegyszerűbben a rejtett Istent jelöli, Istent önmagában, az abszolút lényt, amint nem csupán nem nyilvánul, de nem is tárgya rá irányuló nyilvánulásnak. Az istenség, ahogyan soha nem jelenik meg a Bibliában, merthogy éppen a meg nem jelenő

11 Uo. 45. sk.

Istent jelöli. Ez a kizárólag magára vonatkozóan létező aspektusa Istennek értelemszerűen tökéletesen személytelen, szemben a bibliai isteni személlyel, aki heves kölcsönhatásban áll minden-
nel, amit teremtett. Ennek a személytelenségnek az aláhúzása érdekében fejti ki Scholem, hogy az *Éjn szof* terminusának „der Endlose”-ként való fordítása félreértés, tényleges jelentésének a „das Endlose” felel meg. Példákkal is szemlélteti, miféle körülírásokkal (ti. tárgyra irányuló vonatkozó névmással) jelzik a korai kabbalisták a héber nyelvben nem létező semleges nemet.¹²

A kabbala Istene éppen a teremtés aktusában ölt – vagy kezd el öltetni – személyes karaktert, míg Jonasé ekkor mond le róla. A kabbala nagy alkotásaiban, így a *Zóhárban* és a luriánus hagyományban, bármily bonyolult metafizikai áttételeken át is, de az isteni személy és az ember személye állnak élő kölcsönviszonyban, kölcsönösen építve és rombolva egymáson. Jonasnál ez a függés teljesen egyoldalúvá lesz: az egészen a nemlétezésig passzív istenség szenved el a világ és az emberi cselekvés viszontagságait. Annak következtében, hogy Jonas már a kezdet kezdetén személynek láttatja Istent, aki tehát létezésével együtt személy voltáról is lemond, rákényszerül, hogy a Gonoszt minden gyökerével és forrásával egyetemben kizárólag a teremtés oldalára telepítse. A Rossznak ebben a mítoszban nincsenek metafizikai gyökerei, egyszerűen a teremtett szabadság paradoxonából fakad. Az eljövendő istenkép szempontjából persze előnyösebb volna, ha ez a szabadság inkább a Jóban öltene testet, de ez a szabadság nem áll viszonyban Istennel, aki az időben csupán a megfigyelő státuszában „létezik”. A Megfigyelő és a szabadság közt nem lehetséges reális viszony. A Gonosz banalitása a szabadság banalitásán alapszik.

3.

Jonas mítoszának legkülönösebb vonása, hogy a Gonosz immár elvágott metafizikai gyökereit szabadon lengeti benne a szél, mert bár befolyással van Istenre, de egyébként semmi köze hozzá. Hogy végső soron miben áll ez a befolyás, az természetesen homályban marad, hiszen a mítosz nem mer odáig elmenni, hogy Istennek az időbeliség tapasztalataiból kiemelkedő önképe egy gonosztevő arcát mutathatja. Ha viszont egyedül az ember arca alakulna végül egy örült gonosztevő arcává, akkor ugyan visszajutunk a bibliai Vízözön előestéjéhez, ám nem válaszoltuk meg a „miféle Isten hagyta ezt megtörténni?” kérdését. Ebben az esetben – Jonas szavával – Isten veszített, mi meg csak annyit tehetünk hozzá, hogy majd legközelebb bizonyára nem mond le a mindenhatóságáról. Ha Hannah Arendt gondolta volna ki Jonas

12 Számos helyen, pl.: Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main, 1980, 13.

mítoszát, alighanem azt a címet adta volna neki, hogy „A világ banalitása”. Itt ugyanis maga a világ az, aminek nincsen mély-sége, a Lét alapja maga a csalódottságon túl érintetlen marad a világban tevékeny Gonosztól, ahogy ez a Gonosz is érintetlen a Lét isteni alapjától.

A kabbala hagyományát azonban mind egy lehetséges Jó–Rossz dualizmustól, mind a Jóval szemben pusztán árnyéksze-rű, csökkent létű Rossz eszméjétől mindvégig távol tartotta egy bibliai hely komolyanvétele. Ézsaiás 45,7 így szól (saját fordítás-ban): „Aki világosságot alkot és sötétséget terem / békét cselek-szik és gonoszt terem / Én JHVH cselekszem mindezeket.” A kabbalista olyan valóságban tudja magát, ahol a teremtett világ Istennel szembeni szabadsága nem csorbítja az isteni valóság-nak és a világ valóságának az összefüggését. Egyik sem létezik a másik helyett. Az immanencia modern felfogásával szemben az ember minden cselekvése, beleértve a belsőket is, az egész való-ságra vannak kihatással, nem csupán a fizikai univerzum belát-hatatlan tágasságára, de a magasabb, szellemi világokra is. Az ember minden tette és gondolata hullámokat vet a valóság min-den kiterjedésében, s rezgése csak a végtelenben enyészik sem-mivé. A mai nyugati szemlélet az erkölcsi tettnek a közvetlen erkölcsi környezetén túli hatására, az emberi társadalom határán túli befolyásának gondolatára nagyjából úgy tekint, mint azokra a mutatóvonalakra, amikor fizikai tárgyakat igyekeznek koncent-rálással kimozdítani a helyükből. A kabbalában azonban magá-nak a teremtésnek a fogalma lett úgy elgondolva, hogy abban a Gonosz realitása ugyan az embervilág cselekvésének a függvé-nye, lehetőségének alapja azonban ontológiailag a Teremtő belső életében gyökerezik.

A Gonoszt ugyan az ember által elkövetett bűn hozza a világ-ban a felszínre, de amit a felszínen hatékony valósággá tesz, an-nak alapja a teremtés mélyszerkezetében rejlik. A kabbala érdeklődésének előterében ezért az emberi cselekvés összefüggése áll a Rossz metafizikai gyökerével. Meggyőződésének legmélyebb indítéka, hogy az emberi cselekvés hatással van a Rossznak erre a metafizikai gyökerére, azaz befolyásolja az egész teremtett min-denség mélyszerkezetét, végső soron az isteni szféra életét. Ha filozófiai fogalmakban akarnánk fogalmazni, amiben nagy segít-ségünkre vannak a kései Schelling erősen a kabbala fogalomkö-rében mozgó töredékei,¹³ azt mondhatnánk: a véges létezők való-ságát az a tiszta és végtelen Lét előzi meg, amit a kabbalisták *Éjn*

13 Elsősorban a következőkről van szó: Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Leipzig, 1925. (Magyarul: uő: *Az emberi szabadság lényegéről*, ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes. Budapest, 1992); uő: *Stuttgarter magánelőadások*, ford. Weiss János, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007; uő: *Die Weltalter*. Erstes Buch, in *Schellings sämtliche Werke*. Erste Abteilung, Achter Band, Stuttgart und Augsburg, 1861; uő: *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx, Hgg. S. Peetz, Frankfurt am Main, 1998.

szofnak neveznek. A teremtés előtt e végtelen Léten kívüli valóság nem létezik, minthogy egyáltalán nem létezik semmi *külső*, hiszen e végtelenséget semmi sem határolja kívülről. A végtelennek nincsen „másik” oldala, végtelenül „egyoldalú”. A másik oldal a végességgel születik. Schelling fogalmait használva tehát ez a végtelen Lét egyáltalán nem „létezik”, mert a létezés viszonyulás, nyilvánulás. Létezni csak más létezők között lehetséges. Schellingnél a tiszta Lét maga nem létezés, a létezés tehát már a nemlétezés tevékeny meghaladása, a külsőbe való kilépés. Ahhoz, hogy Isten létezzék, létre kell hoznia a rajta kívüli „külsőt”, nyilvánulnia kell. Létezni annyi, mint nyilvánulni, s az erre irányuló potenciának előbb le kell küzdenie a Lét ellenállását, ami nem akar létezni. Ez a létezni nem akaró a másik potencia, ami magába zárkózni akar, rendületlenül megmaradni akar. Ez a mindennemű kinyilatkoztatásnak ellenszegülő erő a rejtett alapzata minden kinyilatkoztatásnak. Schelling megfogalmazásában ez a rejtett alapzat Istenben az, ami nem Isten. Ez az, amit Isten múlttá változtat önmagában, hogy átléphessen a szellem életének jelenébe. Létezni annyi, mint jelen lenni, ám ennek a jelennek feltétele a kifelé nem-létezés múlttá süllyesztése. A kabbalában ez az *Éjn szof*, a kinyilatkoztatás eleven Istenének rejtőzködő „oldala”: Isten önmagában és magáért valóan. Az örök múlt. De ez a személytelen önlét és a Biblia tevékeny és beszélő istenszemélye – mindamellett Egy Isten. A kabbala – tőle telhetően – nem engedi semmilyen metafizikai dualizmus felszínre törését, ami szétrepeszthetné az Egyhez való viszonyát.

De mi az, ami biztosítani képes a személytelennek és a személyesnek ezt az egységét? Schellingnél ez a potenciák vagy erők mindjobban kibontakozó eleven sokasága. A kabbalista tradícióban a személytelen és magánvaló istenség, valamint a Biblia személyes Istene között a *szefirák* közvetítenek. Ők a híd a rejtőzködő és a megnyilatkozó között. A minden kabbalista irodalom alaptanításához tartozó *szefirák* (többes számban: *szefirot*) az a tíz isteni potencia vagy erőnyilvánulás, amelyekben az isteni Lét kilép abból a rejtettségéből, amelyben önmaga számára létezik, és amelyről ezért egyáltalán semmit sem tudhatunk. A *szefirák* tehát Isten tudhatóságát, mert önmagán kívüliségét reprezentálják. Eredeti összefüggésük harmóniája minden valóságot áthat, s e harmóniát külön-külön is végtelenül ismétlik önmagukban. Szimbolikus ábrázolásai leginkább egy közlekedőedényekből álló bonyolult rendszer képét mutatják, amelyben minden irányban az isteni élet áramlik. Ebben a gondolkodásban élet és valóság azonosak, ami nem eleven, az nem létezik.

Az élő valóságnak ez a harmonikusan pulzáló rendszere testesíti meg az isteni Jóságot. Ugyanakkor ez a *szefirot*-világ nincs híján benső feszültségeknek, amelyek veszélyeztetik elemeinek egységgé illeszkedését. A kabbalisták által legtöbbször tanulmányozott két szefira a nagyjából emberalakot formáló rendszernek mintegy a két vállánál helyezkedik el. Baloldalt azt a szefirát

találjuk, amely a „szigor”, az elzárkózást, az ítéletet hozó és korlátozó erő minőségét képviseli. Héber neve a *Din* (szigor, ítélet) vagy *Gvuráh* (erő, hatalom), és igencsak emlékeztet Schelling minden megnyilatkozást tagadó, önkorlátozó isteni magába zárkózására, melyet olykor *Selbstheit*nek (önmagaság) is hív. Vele szemközt helyezkedik el a *Cheszed* nevű szefira, amely az isteni szeretet attribútumát képviseli. Az önmagát önfeledt szenvedéllyel szerteajándékozó, és a teremtést meleg fényével besugárzó jóság e szefirájának neve egyszerre jelent kegyelmet, szeretetet, jótettet és hűséget. Ezeknek az erőknek, akárcsak az összes többinek is, az érzékeny és eleven oda-visszahatásai, egyensúlyai és összefüggései, minden valóságban és minden világban megismétlődnek, le egészen a mi világunkban élő ember belső felépítéséig. S a két említett szefira, a *Din* és a *Cheszed* finom egyensúlyának felborulása nyomán, egymással való kapcsolatuk meglazulása nyomán betör a valóságba a Gonosz. Tombolásának gyökere a létezés alapzatát jelentő szefira-világban rejlik.

Az isteni szigor fogalma a kabbalisták számára azonos Istennek – a Bibliából ismert – lángoló haragjával, ami természetesen a teljesség egyik minősége. Mindaddig, amíg ez a szefira az összes többinek az eleven harmóniájában fejt ki tevékenységét, egyáltalán nem tekinthető gonosznak, még ha annak forrásává képes is válni. A vele átellenes *Cheszed*-del való kapcsolatának megszakadásával azonban önállósul, lángja immár csillapítatlanul tör ki és zúdul a valóság olyan összefüggéseire, amelyek védtelenek, s ahol semmi keresnivalója nem volna a szeretettől csillapítatlan pusztító ítéletnek.

Ennek a fékezhetetlen ősharagnak az elszabadult tüze füstöl-gő salakhegyeket és salakhéjakat hagy maga után, amelyeknek a mélyén azonban ott izzanak az egykorvolt harmónia parányi fényszikrai. A *Zóhár* nyelvén ez a kiegészített salakvilág nem más, mint a „másik oldal”, a *Sitra achra*. Ez áll szemben a szentség világával, s törekszik azt magához vonni. A „másik oldal” tehát az isteni harag önmagából kilépett és önállósult tüze. Schelling gondolkodásában a Lét önállósodása felelne meg neki a létezéssel szemben, ahol a magába zárkózás önzése maga alá gyűri a szeretet expanzióját. Ez nem egyszerűen a világ vége volna. Ez Isten végét jelentené, ha ennek a kifejezésnek volna értelme. Az örökkévalóság vége – nem egy értelmezhető gondolat. De az örökkévalóság időbeli életének vége értelmezhető.

4.

Hóseás próféta könyvének első két fejezetéről nem tudjuk, hogy a próféta személyes élete és igehirdetése helyezte-e őket egymás mellé, vagy a szöveg titokzatos redaktora. Mind stílári tekintetben, mind hosszúságukat illetően különböznek egymástól. Az első fejezetben Isten olyan szimbolikus tettek sorát parancsolja

meg a prófétának, amelyek máig nem lanyhuló vitába sodorták a filológusokat és teológusokat arról, hogy vajon életrajzi adatokkal vagy metaforákkal állunk-e szemben. Végy magadnak párázna asszonyt, hangzik az utasítás, olyant, amilyen az ország. Hóseás engedelmeskedik, és az asszony egymás után szül neki három gyermeket, akiknek Isten személyesen ad nevet. Az első fiú a Jezéel nevet kapja, mert Jéhu ott elkövetett véres tettei miatt azon a helyen fog véget vetni Isten az északi királyságnak. A párázna nők közül választott feleség másodjára lányt szül, aki a *Lo ruchamah* nevet kapja (jelentése: nem-kap-kegyelmet), mert nem kegyelmez többet az Úr Izraelnek. Végül az asszony ismét fiút szül, akinek Isten a *Lo ammi* nevet adja (jelentése: nem a népem). A név indoklása rettenetes: „Mert nem vagytok a népem, és én nem leszek nektek.”

Igen valószínű, hogy még maga a próféta is megérte jövődőlésének beteljesülését, de beszédének végső szerkesztői bizonyosan. A külső történelemben átcsapó isteni harag lávaömlése végigsöpört a Jezéel völgyén, Izrael északi királyságából csak üszkös salakhegyeket hagyva maga mögött. A szöveg szerkesztésébe belemerült redaktor kiegészített szavak s helyenként még mindig lángoló szövegtöredékek füstölgő salakhalmi közt bolyongott, az után vizslatva, akad-e valahol, a pusztulás sötétjének mélyén olyan prófétai beszédnyom, ami föl-fölszikkra az isteni szeretet vagy irgalom fényét őrizné.

Gondos kezek tisztították meg a hamutól, és simították olvashatóvá Hóseás könyvének második fejezetét, amelynek helyére illesztésével a két *szefira*, az „igazságos szigor” és az „ajándékozó hűség” újból kölcsönhatásra léphetett egymással, egyikük határok közé fogta a másikat, míg a másik csillapította az első haragját. A két szövegrész elfoglalja a helyét egymással szemközt, az isteni élet áramlásától összekapcsolva. A fejezet utolsó szavaiban válaszol az előző fejezetnek, anélkül hogy elfedné azt, ami ott elhangzott: „A Nem-kap-kegyelmet-nek kegyelmezek, a Nem-a-népemnek azt mondom: A népem vagy, és ő azt mondja: Istenem.”

Ó, a filozófia!

1.

A filozófia, ez a régi görög észvallás paradox. Minden nagy filozófus megpróbált a végére járni, és így máig mindegyre meghosszabbította (megújította?).

A filozófia fogalomköltészet. (A kifejezést Friedrich Albert Langétől eredeztetik, de a szót nála nem találtam meg.) A filozófia mítoszokat mond el a logoszról, történeteket fogalmakról, mozdulatlan mozgatóról, alapról és okról, ürességről és atomokról, a szubjektumról, a szellemről, az egzisztenciáról. A filozófia megfigyeli és megvizsgálja (szkepszisz és dzétészisz) a határolt és a határtalan közti küszöböt, partot, határt. Ez Anaximandroszsal veszi kezdetét és máig tart. A megnevezések természetesen változnak: *natura naturans* és *natura naturata* (Spinoza), meghatározottság és meghatározatlanság (Schelling), ész és értelem (Kant, Hegel), akarat és képzet (Schopenhauer), részegség és álom (Nietzsche), lét és létező (Parmenides, Heidegger), zúgás és értelem, és így tovább.

Thalészt tartják az első filozófusnak. „Tanítványa” Anaximandrosz minden dolgok alapját, a vizet a határtalannal helyettesíti. „Minden dolog ugyanis vagy alapelv [arkhé], vagy alapelvből való, a végtelennek [apeiron] azonban nincsen alapelve, mert ez határt [peras] szabna számára. Továbbá a végtelen, mint-hogy alapelv, nem teremtett és nem múlandó, hiszen ami megszületik, szükségképpen véget is ér, s a vég teljes pusztulást jelent.”¹

Ezt Arisztotelész írja, és elődjét már a maga módján értelmezi. Az apeiron Anaximandrosz számára valószínűleg még nem

1 Arisztotelész: *Fizika* 203b 6, in *Görög gondolkodók 1. Thalésztől Anaxagoraszig*, Kossuth, Budapest, 1993, 18.

volt a teljességgel végtelen, hanem ahogy Homérosz és Hésziodosz értette: egy adott helyről nézve határaiban nem átlátható, nem felmérhető.² Anaximandrosz térképész volt.

Mindenek kezdete és alapja, az arkhé beláthatatlan. Az ember egy határhoz érkezik, és azon át kinéz valamire, ami a horizonton túlmenő. A filozófáló határok, behatárolások, definíciók után kutat, terminusokat keres. Csak a határok előtt válik számára egy dolog érthetővé. Aminek nincs határa, ami határtalannak látszik, nem fogható fel. A fogalom elvétí a kezdetet. A kezdet, ha egyáltalán történet, akkor téveteg történet.

A határtalan nem feltétlenül isteni, talán csak félelmetes és fenyegető. Tehát korlátok közé kell szorítani. Nem szabad, hogy a behatároltat, védettet, szilárdat formátlanságával és mértéktelenségével elárrassa. Az isteni attribútum talán csak egy kísérlet a határtalan megfékezésére, távoltartására. De megint csak nem túl távol. Mert a végesre mégiscsak rá kell vetülnön az isteni visszfénye. A behatárolt nem szakadhat el ellentététől és eredetétől. Hiszen a határtalan sem volna határ nélküli, ha volna határa a behatároltnál.

A filozófusok megfontoltak és mértékletesek kívánnak lenni, szilárd talajon akarnak állni, amikor a háborgó tengerre tekintenek. Biztos távolságból élvezik. A határmegfigyelés aztán könnyen határőrizetté válik számukra. Nem akarják elveszíteni az uralmat. Legalább önmaguk fölött uralkodni akarnak. A határtalan bensőjükben is fenyegeti őket, a szenvedélyek, az egyre több és több utáni vágy. A filozófusok szabadok akarnak lenni. Szabadság csak határok között van, de a határtalan híján nincsen. Csak ez kölcsönzi az egyes ember számára kimeríthetetlen gazdagságát és sokértelműségét, és teszi elviselhetővé a behatároltat.

Határ nélkül a határtalant egyáltalán nem lehetne felfogni vagy elgondolni. Ezért írja le Plátón is hasonlatokban, képekkel, mitikus történetekkel. Ha ugyanis az ember egyenesen a Napot nézi, magát a jót, amiben – határok között – minden részesül, elfeketedik a szeme.

2.

Anaximandrosz a filozófiát tartósan a peras és apeiron határának őrizeteként állította be. Mikor kezdődik a filozófia? Anaximandrosszal és a Szókratész előtti többi bölccsel vagy Platónnal és az ő Szókratészével? A platóni Szókratész az isteni tudással szembeni iróniával, a bölcsességgel kezdi. A bölcsesség szerete, a filozófia ironikus. A delphi orákulum, isteni szó, bölcsesség, tudatja Szókratész egyik barátjával, hogy ónála senki sem böl-

2 Gemelli Marciano, M. L. (szerk.): *Die Vorsokratiker*, Bd. 1. Düsseldorf, 2007, 56 f.

csebb.³ Szókratész nem tudja elhinni (valójában miért is nem?), és az emberek kikérdezésével próbálja az órákulumot megcáfolni.

Az irónia felcseréli a tudást és tudatlanságot, a kérdést és a választ, az utat és a célt. A jó tudásának keresése már maga a cél. Léven a keresés feszültsége jótékony hatású a lélekre. A megérkezés, a cél ezenközben átmenti szünetté, pihenéssé, felderüléssé válik. Olyankor Szókratész fantasztikus történeteket mesél kutatása végéről.

Az irónia finom gúny, egy módja annak, hogy a nehezet könnyűnek lehessen tekinteni. A gúny nem ejti el a nehezet, hanem felemeli és megtartja, de lazán és nem szorosan fogja. A gúny nem mondja föl a tárgyahoz fűződő viszonyt, de játéka és tréfája révén mozgásszabadságra tesz szert. A gúnyolódó nevet azon, amit gúnyol, de komolyan veszi, nem neveti ki.

A filozófia gúnyolódás a magabiztos tudás felett (amely saját szélén túl nem látja a mérhetetlen nemtudást), és később, ha túllontúl biztosnak érzi magát, gúnyolódás a filozófián is. „Igazán filozofálni annyit jelent, mint magán a filozófián gúnyolódni.”⁴ Szókratész gúnyolódása eltörölte a tragikus bölcsességet, egy egész korszakot, amely a művészetben alapult, mondja Nietzsche. Amikor „minden filozófusra félig bizalmatlanul, félig gúnyosan tekint”,⁵ akkor ezt Szókratész miatt teszi. Vele kezdődik a ressentiment tombolása, e világnak egy túlnani javára történő leértékelése és ezzel az élet tagadása. A kereszténység „platonizmus a nép számára”, és Platón Szókratész tanítványa. A bölcsesség tudománnyá válik, mondja Nietzsche. A filozófia az igazságra tekintettel leértékeli az illúziót, a művészetet, anélkül hogy észrevenné: ez az igazság maga is illúzió alapul. A filozófusok költenek maguknak egy világot, amelyet kibírnak, és amelyben életben tudnak maradni. A maguk fennmaradásáról, a beteges és gyenge fennmaradásáról van szó, és nem az erő túláradásáról, egy életről, mely egyszerűen kiengedi erejét.

A Szókratész utáni filozófiát gúnyolva Nietzsche a filozófia jövőjéről álmodik, az igazi szabadgondolkodásról, új nagyszabású művészetéről és az emberfeletti emberről: megváltás a ressentiment-tól, kigyógyulás a gyengeségből, az erősséggel való önáltatásból.

A filozófusok az erőre fogadnak. Ez még Nietzsche is érvényes. Erőre akarnak szert tenni, és másokat is erőhöz akarnak juttatni, mondja Pascal, de félreismerik az ember természetét. A filozófusok hiába törekszenek a tudás és a kedély rendíthetlenségére. A dogmatikust a szkeptikus követi, aki megint csak

3 Apologia 21a

4 A magyar fordítás ettől eltérő: „Semmibe venni a filozófiát azt jelenti, hogy igazán filozofálunk.” Pascal, B.: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Gondolat, Budapest, 1978, 8.

5 Nietzsche, F.: *Túl jön és rosszon*, 4. <http://hu.scribd.com/doc/32005748/Friedrich-Nietzsche-Tul-jon-es-rosszon>

mindazt kétségbe vonja, ami szilárdan megalapozottnak tűnt. Pascal számára a filozófiatörténet a dogmatizmus és a szkepticizmus közti szakadatlan ide-oda. (Később Kant kritikus filozófiájával megkísérel e hullámnak véget vetni.) Pascal gúnyolódása, miként Nietzsche, olyan nagyságokhoz igazodik, mint a szkeptikus Montaigne és a dogmatikus, modern Epiktétosz: Descartes.

A szkepszis kikutatja az ember eszének gyengeségeit és ezzel természete gyengeségeit is. A filozófia azonban nem akarja ezt elismerni, szkepszise révén mégis mindegyre szembesül vele. Sem belátás, sem gyakorlás nem képes megszilárdítani az embert. Inगत marad, egy nádszál, mely gondolkodik. Ezért is nem akarnak az emberek tudni, hanem inkább fogadást kötnek. Mert még a tudás is egy tét megtétele. A fogadás szerencsejátéka összeköti a tudás gyengeségét a véletlen erejével.

A filozófia nem képes egyszerre az ember erősségét és gyengeségét, nagyságát és nyomorúságát egybegondolni, csak felváltva az egyiket vagy a másikat, és csak remélni tudja a gyengeség meghaladását. Az ember e különös magatartására értelmes magyarázattal csak a bűnbeesés bibliai története szolgál. Az ember olyan, mondja Pascal, mint egy trónfosztott király, egyszerre lesújtott és felfuvalkodott, nagy és nyomorúságos. Az igazi filozófia a kereszténység. Csak ez képes arra, hogy kibírja az embereknek azt a látványát, amilyennek valójában mutatkoznak.

Vannak, akik úgy űzik tovább a filozófiát, hogy véget akarnak vetni a filozófiának. Mások föladják a filozófiát olyan megbízható tudományok javára, mint a pszichológia, szociológia vagy neurofiziológia. A nagy gúnyolódók belülről robbantják szét a filozófiát. A szókratészi ironia leszakította a filozófiát a bölcsességről. A filozófiai gúny a filozófia vakságára, „idealizmusára”, önmegettévesztésére irányul. Az emberek ingatag alakok, álmodozók, fantaszták, szerencsejátékosok (Pascal), hamiskártyások (Nietzsche), és a filozófia gúnyosan szemlélve nem egyéb, mint gátlásos művészet vagy vallás.

3.

Mindazonáltal a filozófia felett is eljár az idő, a philosophia perennis az egyetemek rovatai közé sorolódik. Ott azonban kéretik egy jó maradványkonyhát működtetni. Az olyasféle maradványok ugyanis, mint amilyeneket a filozófia gondoz, nem tűnnek el egyszerűen, hanem megmaradnak. Ha kidobják, előbb vagy utóbb vissza kell hozni a szemétből, mert nélküle nem megy.

A filozófia nem kezd újra, hanem folytat. Természetesen távol akar kerülni múltja elhasznált, hamissá vált gondolatformáitól, és mégsem tehet mást, mint továbbgondolni, folytatni, megkísé-

relve a pótlásukat. A folytatásnak azonban az újakezdés frissességével kell rendelkeznie.

A maradványkonyha művészete abban áll, hogy nem elég az előző napi ételeket felmelegíteni, hanem olyan maradékokat kell előállítani, amelyekkel az ma, holnap és holnapután is folytatható; konyha minden napra, anélkül, hogy ráunnánk, mert hosszú időn keresztül is ízletes, változatos, tápláló és jóleső.

A filozófiai maradványkonyha azt gondolja, ami megmarad, így a peras és az apeiron határvédelmét és a nagy gúnyolódást. Ez megnyitja a művészet, a vallás, a tudományok és a kortárs élet felé. Hegel történelemfilozófiájához hasonlóan a filozófiai maradványkonyhának is fel kell fognia kora szellemét. Ennek során a hagyomány gondozójaként észreveszi, mi hiányzik abból és mi hiányzik belőle. Mint az étkezésnél: tulajdonképpen semmi sem hiányzik, csak nem ízlik. Nem ízlik a hagyomány, de a korszellem sem. Hiányzanak a finomságok, a régi fűszerek és a friss zöldségek, a kontrasztáló és összekötő nűánszok, a régi és új kapcsolata.

(Tillmann J. A. fordítása)

Rituális terek, térhatárok, emberi sorsfordulatok a népi kultúrában

Az emberi lét mindennapi tereinek számbavételére teszek kísérletet, hogy még jobban megértsem – s ha sikerül, megértessem – egy közösség, sajátosan Csíkszentdomokos népe, s rajta keresztül mások által megélt, belakott élettere, lelki, szellemi világa közötti látható és nem látható, de érzékelhető kapcsolatainak emberi sorsokat meghatározó kisugárzását. Hangsúlyozni kívánom, hogy a lokális példák természetesen az általános magyar paraszti, de sok vonatkozásban az egyetemes emberi létszemléletre is érvényesek lehetnek.

Az általam tanulmányozott szellemi világ tereinek nincs mértékegysége, nem fejezhetők ki semmiben: nincs hosszúságuk, szélességük, felületük, nincsenek kicövekelve.¹ Noha többségüknek létezik fizikai valósága, mégsem abból adódó funkcióját tölti be, illetve nem abból adódó funkciója fontos a számunkra. Többségüknek fizikai valósága van, de egy adott helyzetben és időben, adott szereplők ebben mozdulnak el, s így a fizikai terek elvonttá, spirituálissá válnak, mágikus erővel telítődnek, a sorsfordulat tereivé válnak. Olyan terekké tehát, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ez a népi kultúra proxemikája, sajátos térszemlélete: az ember és tér, tér és ember viszonya, ami soha sem véletlen és ötletszerű. Ezek a terek, amelyekről még mindig elvontan szólok, inkább tanúk: valami valakivel megtörtént ott, ahol illet, és attól fogva sorsa társadalmilag, biológiai-lag, lélektanilag, vallásilag megváltozott.

A *tér* problematikájának a sorsfordító szokásokra történő vonatkoztatásával csupán enyhítettem a helyzetem, hiszen így rá-

1 Ugyanilyen bonyolult a népi időkategória meghatározása is.

jöttem, hogy a sorsfordulat mint rendezői elv ebben a kultúrában a *tér-helyzetek* végtelen sorát hozza elő.

Különös sorsfordulat és tér összefüggését látom Káin és Ábel testvérharcában. (Azért merészelek bibliai példához nyúlni, mert az Ószövetség csaknem teljes egészében az akkori idők folklórjának szintézise.²) A bibliai történet összetettebb, mint gondolnánk. Nemcsak a testvérgyilkosság mítoszát kell látni benne, hanem két ősi mesterség, az állattartás és földművelés harcát, isteni, vagyis a legfelsőbb hatalom preferenciáját az egyik (az állattartás, azaz egy korábbi állapot) mellett egy másik (a földművelés, azaz egy új állapot) ellenében. A vándorló és letelepedő térhasználat alternatívái (egyben a civilizáció alternatívái) ütköznek itt. De látni kell, és ez érdekel most, a tér ártatlan vér által való fertőzésének hiedelmét. „Mit tettél? [...] Ezért átkozott leszel, bujdosni fogsz a földön, amely megnyitotta száját, hogy beigya kezedből testvéred véré. Ha műveled a földet, nem ad neked termést. Hontalan és bujdosó leszel a földön.” (Ter 4,10–12)

Frazer felső-szenegáli hiedelmeket idéz, melyek szerint egyfelől a megsértett földet áldozattal meg kell szelídíteni, ki kell engesztelni, másrészt a gyilkost három évre száműzni kell. (Frazer 1995, 41) Melyik a súlyosabb vétek, a testvérgyilkosság vagy a vért vérért népi jog elvének társadalmi szintű láncreakciója, ami potenciálisan elindulhat és tömeges éhínségbe torkollik, mert a vérrel fertőzött terület bosszúból természetlenné válik?³ Az isteni döntés látszatra az okot, a testvérgyilkosságot tekinti súlyosabbnak, de mert az Isten igencsak jártas a népi kultúrában,⁴ racionálisan gondolkodik. „Isten jelet tett Káinra, hogy senki, aki találkozik vele, meg ne ölje” (Ter 4,15), és úgy intézkedik, hogy ismeretlen helyre távozzék. A térség népe megmenekül az éhezéstől.

Analóg sorshelyzetet kínál Csíkszentdomokos is. 1599. november 3-án két helybéli atyámfia – Nagy Kristály András és Ördög Balázs – Pásztorbükkén⁵ megölték a menekülő Báthory Endrét, Erdély fejedelmét és „kardinálisát”. A falu kétszáz esztendei bűnttel bűnhődött: a közösségi emlékezet szerint hét esztendőn át sem Szentdomokos, sem Felcsík határában semmi nem termett csak, „katánkóró/csengőkóró”. Általános lett az éhínség. Míg nem engesztelő búcsút nem kezdeményeztek, amit mai napig tartanak október első vasárnapján a gyilkosság helyén, és amelyen egész Felcsík népe részt vesz.⁶ Mindez bizonyosága annak, hogy egy lokális bűncselekményből – „ártatlan vér kiontása” –

2 Ezt Sir James George Frazer *Folclorul în Vechiul Testament* című könyve bizonyítja.

3 Az animista világkép szerint tudniillik a Földnek lelke van.

4 Itt egy nagyon lényeges üggyről van szó, amit mai szóval közéleti megnevezünk.

5 A faluhoz tartozó erdőrész.

6 2012-ben, vagyis az idei búcsúra a csíkszentdomokosi önkormányzat és közbirtokosság a korábbi, de romlott állapotú kápolna maradványaira új, nyitott kápolnát és oltárt építtetett.

hogyan lett mai szóval kollektív bűnösség, aminek lelki terhet és árnyékát valami mitikus eredetű büntudat kényszeríthette ki. Az egész térségre kiterjedő isteni csapás megszüntetéséhez a tettek, akik a domokosiak emlékezete szerint megkapták a román Mihai vajda jutalmát,⁷ a népi mítosz szerint egy éjszaka rejtélyesen mindörökre eltűntek a faluból,⁸ akárcsak a bibliai Káin a vérrel fertőzött tér környékéről.

A sajátos sorstér tudatát olvasom ki a megkeseredett sorsú menyecske lelki kifakadásából-átkából is, amivel a békonyoló aszsony – nem a papot és nem a jegyzőt – megátkozza: „Törött volna el a lába, *amikor ide jött*, hogy engem itt békonyoljon.” (Saját gyűjtés.) Megjegyzem, ebben az átokban nemcsak egy válságossá vált asszonyi sorsról van szó, amelyben egy adott hely játszott szerepet, hanem egyben (egy teljesebb kontextusban lefolytatott kutatásom szerint) civilizáció- és kultúrtörténeti adatról is: a kereszténység előtti házasságkötési rítus rejtett bizonyítéka.

Listaszerűen említhetnek sok csíkszentdomokosi és máshonnan teret, amelyek az emberi sorsfordulatokban jelentkeznek:

Elsőként, mely furcsamód szintén bibliai térbe billent át, a Jordán vizét. Csíkszentdomokos és a Jordán vize között hatalmas a távolság, mégis a csíkszentdomokosiak lelke ezen a vízen kel át az evilági partról a túlvilági szellemi tér partjára. Hogy kivédje és legyőzze a víz sodrását, Csíkszentdomokoson ma is *gyertyapálcát* tesznek a halott koporsójába vagy sírjába.

A túlvilág térképzetét, amelyben földrajzilag is, de főleg társadalmilag felismerhetők az evilági terek, emberi viselkedések.

A háromfele ágazó csomópontokat, útelágazásokat, a jóslások és benefikus–malefikus mágikus praktikák színhelyeit.

A fekete mágia ortodox világában (Moldvában) működő rejtélyes tereket, amelyeket az egész Székelyföldről felkeresnek, iskolázottsági szintől függetlenül.

A temető „szent földjét”, „szent útját” és az öngyilkosoknak elkülönített parcellákat.

A szentkép alatti házi teret, ahova az új párt ültetik.

Azt a gypsizetet, amit nem kaszálnak meg, mert valaki legény először ott törte fel azt, akit kívánt, illetve ott „verte le róla a harmatot”.

Azt a kicsi kenderföldet, amit a menyasszony kap a szüleitől, és ahova – termésidőben – a vőlegénnyel elmennek egy ún. első szerelmi együttlétre (bizonyos esetekben „pinapótléknak” is nevezik).

A mesék tiltott tereit, tiltott erdőrészeket, amelyeket óriások, boszorkányok (vö. térkamerák!) őriznek, a kastélyok/paloták tiltott szobáit, folyók, tavak öbleit, „göbéit”, melyek határát, küszöbét ha átlépi a vándor, ha halászni mer a legény, akkor vagy nagy veszélybe kerül, vagy halálfia lesz.

7 A momentumot Teodor Aman román festő meg is festette.

8 A mítosz szerint az „ördögök vitték el”. (Saját gyűjtés.)

A templom- és kápolnaépítés misztikus tereit, mágikus kiválasztását,⁹ a kultikus helyek kultuszait, amelyek közül több a középkortól búcsújáró helyé válik.

A szimbolikus kerteket, birtokot, ahol aranyalma terem, de a termést minden éjszaka gonosz lények dézsmálják stb. Ez a tér a jellemnevelés, hűség és a birtokvédelem iskolája.

A sötét erdőt, ahol kilenc fiú szarvassá változott, s ahonnan elvadulásuk miatt a visszatérés a meghódított és elért civilizáció világába már lehetetlen. Bartók *Cantata profanája* az olvasatomban ettől a regressziótól, ettől a tértől, az ebbe való visszazuhanástól félt az emberiséget.

Idetartozhat a kettéválasztott, össze semmiképpen nem kapcsolható szent tér, amelyben az egyik szeretőt „temették ótár elejibe, / Másikot temették ótár háta mögi”. (Kriza 1975, 37)

A falu határán túli térről, ahova a harmadik fiú mindig elmegy, hogy családjá igényeit, képességeit, mindennapi szükségleteit meghaladó feladatokat, küldetéseket teljesítsen, aztán hazatérjen szerzett vagyonával, tudásával, tapasztalatával és nem utolsósorban közössége génállományát frissítő, érte megküzdött biológiai „bankjával”.

Valamennyi sorsfordító eseményhez kötődik: minden térváltás egyéni vagy közösségi sorsfordulatot idéz elő, vagy fordítva: minden sorsfordulat akarása egy új tér akarása is. Példáim meggyőzőek lehetnek, ám sokakban hagyhatnak hiányérzetet is. Igazi szándékom érzékeltetni a tér és egyéni sorsfordulat viszonyát, de ugyanakkor azt is, mindez mennyire sajátosan alakul egy adott társadalmi környezet saját, s nem intézmények által modellált kultúrájában. Az említett példák és a következő elemzések azt próbálják bizonyítani, hogy ebben a kérdéskörben egy egységes világtképről, látásmódról, szemléletről beszélhetünk. Számomra ezek a példák összefüggő háttérrel biztosítanak a születés, házasság, halál szokásvilágában előálló fizikai–mentális terek, proxemikai megfigyelések, értelmezések megértéséhez, kibontásához. Bizonyára már az eddigiekből sejthető, hogy a népi kultúrában, a folklórban mindenfajta tér szubjektív képe dominál, hogy a mentális tér sajátos térszerkezetet alkot ugyanazon terek fizikai jellemzőivel szemben. A népi kultúra terei olyanok, mint a népi kultúra szimbólumai: érdekeket szolgálnak. Ezért dinamikusak, idomíthatóak. Elsősorban nem fizikai entitások, hanem tudatformák, lelkiállapotok.

Rituális terek, térhatárok

Bernea jegyzi meg, hogy a terek az élethez kötődnek, de olyan tartalmakkal is bírnak, amelyek a szellem világához tartoznak.

9 Lásd az Argyasi kolostor román balladáját.

(1985, 104) A proxemikai megfigyelés a térhasználat ismétlődő, céltudatos, funkcionális jelek és szimbólumok kódrendszerét vizsgálja. (Vö. Keményfi 2002, 139) Meglátásom szerint a sorsfordító rítusok tereinek, térelemeinek szubjektív képe mind a két megközelítési módot magába foglalja.

Elvi szempontból már megállapítható, hogy nemcsak a valósi, társadalmi, világi események számára fontos a fizikai/mentális/spirituális, a cselekvési/kibontakozási tér, ahol és ahonnan adott közösségek kommunikálnak, hanem a sorsforduló rítusok számára is. Ezt kiemelten szemlélteti Csíkszentdomokoson a gyermek beavatásának rítusa az útszéli keresztfánál, házi bekontyolás, otthoni keresztelés, haldokló megkerítése stb. Ez utóbbiak abban különböznek el az előbbiektől, hogy elsősorban nem egy közösség, hanem az átmenetekben levő egyén szempontjából fontosak, illetve abban, hogy az egyén és közösség viszonyáról üzennek, amiért az egyéni sorsváltozás megvalósulásának nélkülözhetetlen részei.

A hagyományosan ismétlődő rituális terek, térhatárok bejárása, megtétele nélkül a sorsfordulók nem nyernek egyezményes legitimitást. Más szempontból tekintve, olykor az átmenetek cselekvési térhasználatának jogát vonják meg – a hagyomány törvénye szerint –, éppen azért, hogy azzal nyilvánítsák illegitimmé a nem „tisztesseges” átmenetet, vagyis a térhasználat jogának megvonásával szankcionálják a hagyomány ellen vétőt. A törvénytelen gyermek, törvénytelen házasság, öngyilkos halál stb. közösségi térkezelésre gondolok.¹⁰

Próbáljuk számba venni (távolról sem a teljesség igényével) az átmeneti rítusok inkább reprezentatívnak mondható mentális tereit, térhatárait, proxemikai elemeit, vagyis azt, hol lelhetők fel, mik azok az amúgy mindennapi térelemek, melyek az átmeneti rítusok kibontakozásának folyamatában rituális térpályákká válnak.

A lakóház egészen leegyszerűsítve a mindennapi profán lét tere. A sorsforduló rítusok idején, akárcsak a vallásos események alkalmával, „szakrális tartalmat kap, minőségileg mássá lényegül át, kiemelkedve profán környezetéből”. (Bartha, idézi Keményfi 2002, 139) A ház átlényegülése, metamorfózisa nemcsak tudatállapot, illetve életérzés kérdése: az átmeneti rítusok idejére külsőségeiben is megváltoztatják, ünnepélyessé teszik, hiszen az egyén egyedi ünnepének színhelye lesz. Felfüggesztődik hétköznapi léttérrel jellege, ünnepi térére alakul át, szinkronba kerül az egyén ünnepi öltözetével, mely szintén egyedi ruha, aztán visszaáll hétköznapi, mindennapi állapota, amikor az egyén átmeneti rítusai lejárnak, illetve beavatódik új környezetébe.

A lakóházból viszik az újszülöttet keresztelni: a küszöb mint térhatár átlépése előtt megfogalmazott „szándéknyilatkozattal”:

¹⁰ Ezek a szankciók a népi jog hatáskörébe tartoznak, külön kell tárgyalni őket.

„Pogányt viszünk, keresztényt hozunk”, és a templomi rítus után szintén itt jelentik ki az egyén spirituális átlényegülését: „Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk.” Ezzel a pillanattal a lakóház és a benne lakók veszélyeztetettségi állapota megszűnik. Nem arról van szó tehát, hogy innen viszik, mert máshonnan nem is vihetik, hanem arról, hogy a legszorosabb élettér káosz állapota visszatér a kozmosz állapotába, s nem élnek tovább „pogánnyal egy földél alatt”. A születés mint átmeneti szokás- és rítussor sajátossága, hogy az átmenetel mind a három szakasza – eltekintve a keresztelő templomi rítusától – ugyanabban a lakóházban zajlik, és az új állapotnak több évre szóló távlata van. Ezért a házba való beavatásnak külön rítusa jött létre; az egyházi beavató rítus a lakás központi terében megkettőződik.

Az asztal alá bújtatás rítusát úgy értelmezem, hogy az újszülött nemcsak társadalmi, egyházi/vallási közösséghez, hanem a lakóház közösségéhez, a családhoz és magához a lakóházhoz is kell szellemileg, mágikus vonzalommal kötődjék. Óvakodom az oktalan spekulációtól, mégis van egy olyan sejtésem, hogy az asztal alá tevés a földre tevés egy változata, és bár játéknak fogják fel, nem egyszerű játéknak tűnik az sem, hogy épp az asztal alá teszik a frissen megkeresztelt gyermekeket. Eliade írja, hogy „a vallásos ember szemében háza valóban a világ központjában áll”, hogy „a lakóhely egzisztenciális és szent tér [...], amely sok transzcendens kapcsolatot hoz létre”. (1987, 38) Másik munkájában tovább árnyalva ezt a gondolatot azt írja, hogy „a világ közepének elérése voltaképpen felszentelés, beavatás, melynek során a tegnap még profán és látszólagos létezés átadja helyét az új, immáron valódi, tartós és hathatós életnek”. (1998, 37) Analogikusan továbbgondolva: ha a ház a világ központja, akkor a ház centruma minden hagyományos közösségben az asztal volt.¹¹ Az asztal családi kohéziót hordozó, családi hierarchiát fenntartó, szocializáló erővel is bíró bútordarab. A kör misztikumát is figyelembe véve fontos lehetett épp az asztal által jelképezett családi körbe mint központba beavatni „a keresztényt”. Ez a beavatás, amely a Seres gyűjtötte ürmösi és a csíkszentdomokosi adatok szerint csaknem egyenértékű lehetett a templomi beavatással, nem jöhetne létre a rítus és az asztal jelölte tér találkozása, egy rítus és egy spirituális tér találkozása nélkül. Különösnek tűnik, hogy egyik 76 éves férfi adatközlőm beavatástörténetében a ház mint térelem minden másnál sokkal nagyobb nyomatókat kap: „Egy pogánt átvittünk a keresztény hitre, s a házba új keresztény lépett be. Máshol még jobban kibővítik, de a végén csak kell jöjjön az, hogy a pogány gyermekeket átvitték a keresztény hitre, s a keresztény gyermekeket beléptettük a házba.” (Kiemelések tőlem –

11 „A lakóház bizonyos objektumai [...] szent funkciót töltenek be. Ezek az asztal, a tűz, tűzhely, kemence.” (Pócs 1983, 191; kiemelés tőlem – B. L.)

B. L.) A házban történő beavató rítus tehát egy vágy, a kozmikus béke visszaszerzési vágyának rítusa.¹²

Az átmeneti rítusok és lakóház viszonyán tűnődve rájöttem, hogy a halál esetében részben a fentinek ellenkezője történik. A lakóház ez alkalommal hangsúlyosabban ünnepi külsőt nyer, belső térelemeit, részeit úgy alakítják, hogy a halott olyan térben helyeződik el, amelyet életében a legkevésbé használt, élvezett: *a tisztaszobába*.¹³

Mihelyt kiviszik a halottat a kapun, a ravatal minden terítőjét felfordítják, a ház minden ajtóját, ablakát kinyitják, hogy sem az ő lelke, sem másé vissza ne térjen, hogy a halál elkerülje a házat, ne jöjjön el újabb élőért. Vagyis a halál szellemét elűzik a háztól.

A lakodalom társadalmi tartalmai vitathatatlanul elsőrendűek, fölötte állnak a másik két sorsfordulónak,¹⁴ s emiatt nemcsak társadalmi státusváltással, de szervezethez is jár. Az elmozdulás térreferenciája kitágul: a lakóház és udvar, tehát az alapvető társadalmi kötődés két meghatározó tere, és az ezeket más terektől elválasztó térhatárok – küszöbök, kapuk, lépcsők – az eltávolító, beavató rítusok retorikájának, eszmeiségének fő elemeivé válnak, s így létrejön a tér- és térhatárfüggőség állapota. Az előző állapot tereinek elhagyása, térhatárainak átlépése csaknem egyenrangú rítusok a kinyilatkoztatással: mindenik egy-egy intermedialis (preliminális) átmenetel. A házasságkötés rítusa a liminális állapot, az átmenetel csúcsa, de a legény- és leánytársadalomból való fokozatos kiválást térbeli korlátok lebontása is jelzi. Emlékeztetek a vizitába járás, pontosabban a két pár érzelmi és társadalmi közeledése minőségi alakulásának és a térhatárok fokozatos bevetelésének, illetve feladásának párhuzamára. Gondolok előbb a kapuig, aztán a házig, majd a házba való belépés szabadságára, illetve mindezek megtiltására; az érzelmi fejlődés, térhatárok átlépése és térbejárás diszkrét szinkronjára. „Hamar nem mentek bé a házba. Csak a kapuig. A kapun túl nem! Legalább egy jó pár hét kellett, akármiilyen szorosan vótak a fiatalok. Aztán bémerészkedett a legény, s nagy félve elkérte a leányt táncba. Jó párszor még kellett menjen, amíg megkérte a szülőktől, hogy engedjék, hogy bėjárhasson.” „Az én időmben az a szokás járta, hogy a szülők a gazdasági, vagyoni tényezőt előbb fontolóra vették. Miután tisztázódott a vagyoni helyzet ki-

12 Pócs Éva európai kutatásokat összegezve fogalmazza meg azt a népi szemléletet, amely szerint a ház a világmindenség modellje, a mikrokozmosz nem egyszerűen kis része az egésznek, nem egyik eleme a világmindenségnek, hanem inkább a világmindenség kicsinyített és az egészet reprodukáló mása. (Vö. Pócs 1983, 193)

13 Ez a szoba, rendszerint az út felől eső, a Székelyföldön, de az egész magyar parasztság lakáskultúrájában „reprezentációs tér”-nek számít. A megnevezés I. Nagy Katalintól származik. (1981, 143)

14 A ház és a lakodalom összefüggéseiről figyelemre méltó tanulmányt írt Bart-ha Elek. (1983, 381–388)

látása, a szülők engedélyezték az udvarlást. A legény ettől kezdve béjárt a házba.”

A kapu, udvar, küszöb, lakóház tehát társadalmi, szociális, érzelmi és gazdasági érdekszempontrú, ezeket megjelenítő terek és térhatárok: a menyasszony és családja szuverén területei, felségterületei. Az udvarlás szándékával közeledő legény, a menyasszonyért érkező násznép csak bizonyos feltételek teljesítése után léphetnek be, közeledhetnek (ld. erőpróbák, értelmi próbák stb.). Az udvarba és házba való befogadás előrehaladása a párválasztás emberközti helyzetének és állapotának progresszióját, stagnálását vagy regresszióját közvetíti.

A küszöbön belül a ház belsejének egyes térségei a lakodalom ideje alatt differenciált értékrendet hordoznak az amúgy is hagyományos belső térhierarchia következtében. A már említett tisztaszoba a lakodalmi főasztal tere, de korábban itt állítják elvitelre a menyasszony kelengyét, itt történik az irogatás, itt öltöztetik a menyasszonyt, itt gyülekeznek az asszonyok, amíg megérkezik a kikérő násznép, és ha már reprezentatív tér, ide ültetik a lakodalom reprezentatív vendégeit. S ide kívánczik – bár csak egy napra – a nyugtalanságában költözködő haldokló férfiember, mert életében egy éjszakát sem töltött benne. Második szobába ültetik a távolabbi rokonokat és szomszédokat, barátokat, fiatalokat, gyermekeket.

A lakóház térhatárai

Csíkszentdomokoson a lakóház fogalma, a ház tere szinonima a családdal. Ebből adódóan érdekes az a párhuzam, hogy miként a leány családja nem végleges közösség a leány számára, ugyanúgy a családi házat sem tekintik örökös lakhelynek. Ilyen értelemben lírai nyilatkozatnak is tekinthető a menyasszonyi búcsú néhány sora: „Ma virágzott éltém derült hajnalára, / Bízta én magamot Isten parancsolatjára, / Akadtam életem jövőndő párjára, / Akarok indulni annak szállására.”

A szülői házhoz és családhoz fűződő véges, tehát lezárandó idő még nagyobb nyomatókat nyer az *Ágsíratóban*: „Adjon Isten lelkem-szívem édesapám s édesanyám! / Fogadjanak bé csendes hajlékjokba! / Nem kérem sokára, csak egy éccakára, / Hogy alhassam ki magamot szívem nyugalmára, / Utajára.”

A menyasszonybúcsú, amelyet küszöbön belül mondott el az elmenő leány,¹⁵ leitmotívuma a háztól való megválás: „És most Isten veled kicsinyke hajlék, / Ahol ifjúságom idáig lezajlék...” Az eddig lakott ház a faj fenntartása szempontjából improduktív fészek. A házcsere egy társadalmi küldetés beteljesítésével gyökérszakítással, gyökereresztéssel jár. Minden helyváltoztatás

15 Az utóbbi évtizedekben a ház tornácán, lépcsőjén vagy a kijárat előtt is mondja, hogy a násznép is hallja.

– jegyzi meg Bernea – a múlttól való elszakadás, és egyben természetesen szenvedés is, mert a múlt nélküli gyökértelen élethez való alkalmazkodás kíséri. (1985, 34–35)¹⁶

A lakóház küszöbe, egyáltalán a küszöb az átmeneti rítusok liminális helyzeteiben – az intermediális, a preliminális helyzetekre is gondolok – fokozottan spiritualizálódik. Az átmenetel társadalmi realitása, annak egy pillanata a küszöb átlépésének mint térbeli elmozdulásnak és a rituális szöveg, formula, emotív reakciójának szinkronja által realizálódik először. Keresztelőbe induláskor kilépés előtt mondják „Pogányt viszünk, keresztényt hozunk”, visszajövetelkor, a küszöb átlépése pillanatában ennek múlt idejű változatát jelentik be, tehát azt, hogy az átmenetel megtörtént. A halálhoz kapcsolódó szokások eltávolító rítusainak küszöb-helyzete a koporsó sírgödörbe való beeresztése és az ezt szinkronban kísérő kitörő rituális sírás, töredezett búcsúszavak mondásának pillanataiban következik be. Ettől kezdve a beépítő rítusok indulnak el. A lakodalom háború előtti időszakában a menyasszony, amikor a szülői ház küszöbét átlépte, azzal egy időben mondta: „Úristen, hozzád nyújtom szavamot, / Mert szüleim házából kiveszem a lábomot. / Nyújtsd ki jobb kezednek sugarát, / Viseld az én szüleimnek öregségben jó gondját.”

A küszöb tehát a csíkszentdomokosi sorsfordulók liminális rítusainak terében eszmei, érzelmi oppozíciót jelentő határ.¹⁷ És minden vonatkozását nem is merítettem ki. A fizikai küszöb és bármilyen határ spirituális tartalma azért rendkívüli, mert a társadalmi áthaladás, státuszváltás szimbolikus tereit szakaszolja,¹⁸ és az átmenetelt érzékelteti azáltal, hogy szent pillanatokat hoz létre. Ha ezek nincsenek, tudati szinten elsikkad, nem valósul meg a rítussor misztériuma. Az akár pillanatig tartó felfüggesztések, térátlépések, várakozások lélektani szerepe fontos minden átmenetben. Turner figyelmeztet, hogy a beavatandó státusza a liminalitásban más, mivel az egyén ilyenkor „a társadalmi struktúra köztes részeiben foglal helyet [...], a társadalom margóján van”. (2002, 139)

A küszöb átlépésének másfajta emocionális (vágy) és spirituális töltete is van: a küszöb átlépésének módja jövőt alapozó erővel is bír, befolyásolhatja a házastársak viszonyát, együttlétét.

16 Bernea különbséget tesz a parasztember és a városi házhoz fűződő lelkisége között. „A ház morális állományát – írja – a városi ember már nem őrzi”, viszont „a parasztember a ház iránt, ahol született és élt, mély szomorúságot érez, ha arra kényszerül, hogy el kell hagynia”.

17 A menyasszony kilépője, a küszöbnél mondott búcsúszövege hasonló tartalmú, szándékában, üzenetében mindenképpen azonos a székely kapu feliratával – pl. „Úristen, légy velem kimenetelemben, oltalmaz és áldj meg visszatérésemben” –, illetve a hitbuzgó zsidó szavaival, amit a főkapun kiléptek mond: „Az Úr védelmezzon kiléptemben és visszaléptemben, mostantól fogva mindörökké.” (Van Gennep 1996, 32)

18 A küszöb átlépése egy új világba való behatolást jelent. Fontos aktuusa a házassági, befogadási, felkenési, temetkezési szertartásoknak. (Vö. Van Gennep 1996, 29)

A küszöböt jobb lábbal kell átlépni a szerencsért, a boldogságért, „amire erősen figyelmeztetik ma is a menyasszonyt”. Ha pedig kilépett, „vissza ne nézzon, vissza ne lépjen, mert nem lesz szerencséje”. A templomból kijövet és az új házba belépéskor a menyasszony „nem léphet a küszöbre... Aki realép, nem jóféle... Aki átlépi, alázatos lesz... A menyasszony lépjen be csendben az új házba, akkor békében lesznek.” Csíkszentdomokoson azt tartják, amelyik elsőnek a küszöbre lépik, az lesz a gazda. De ezt – és ez rendkívül érdekes, noha apró adat – nem csak itt hiszik így. A marokkói lakodalmi szokásokról jegyezték fel, hogy „az ifjú pár vetélkedése dönti el, ki lesz az úr a házasságban”. (Földessy 2000, 274)¹⁹

Van Gennepet tanulmányozva egy különös, ezúttal egészen jelképes küszöb-jelenségre is felfigyeltem a csíkszentdomokosi lakodalmi rítusok kelléktárában. „Azt a rítust – írja –, amely egy kettőbe vágott tárgy, *két ág közötti* vagy valamilyen *tárgy alatti* áthaladást tételoz fel, közvetlen átmeneti rítus gyanánt kell értelmezni, aminek az az alapgondolata, hogy kilépünk előző világból azért, hogy átlépjünk egy újba.” (1996, 28; kiemelések tőlem – B. L.) Ez történik a csíkszentdomokosi hazai leányasszonnyal az ágsírató rítusának esetében, amikor leánysági állapotából lépik ki, nemi közösségét hagyja el, attól búcsúzik, illetve amikor a lakodalom napján családi fészket hagyja el, amikor a vőlegény házába, jövendő otthonába lépik be – mindenik esetben *két fenyő ág között* halad át, és a többi proxemikai elemmel, határral minőségi sorsfordulat következik be életében.

Csaknem hasonló utat tesz meg a vőlegény is. Átmeneti rítus az átmeneti rítusban! A menyasszony átmenete a Van Gennep-i kép szerint Csíkszentdomokoson azzal is teljesebb, hogy nemcsak két fenyő között lépik ki, hanem *fenyőgírlánd alatt* is, ami fehér virággal díszített, tehát a *szüzességi állapotából való kilépésének* szimbolikus vizuális rítusa, amely szintén a házhoz kötött, másrészt pedig a két fenyőt összeköti, egyesíti.

Rituális tér- és intézményként értelmezem a *szomszédságot* mint társadalmi közeget, szocializált teret, amely Csíkszentdomokoson, a Székelyföldön mind a három sorsfordulóban szerepet játszik. A falu társadalmi rendszerének építkezésében egy különösen érdekes közösségi sejt, amely egyszerre stabil és mozgó természetű. Kor, nem, nemzedék, vagyoni helyzet szempontjából heterogén, viszont az egymás közelében való lét olyan senki által nem irányított szervező és működtető elv, aminek köszönhetően a szomszédság fölötté áll csaknem valamennyi, a falu életében működő közösségi formációnak (egyletek, társulatok stb.). Minden család szomszédsági köre jobbról, balról, szemből elv-

19 Földessy arról tájékoztat, hogy az „otthoni uralomért való versengés” egyik rituális játéka például, hogy az ifjú pár közül „ki tudja hamarabb megdobni a másikat papucsával”. A vetélkedés módja, eszközei igen hasonlóak: Csíkszentdomokoson küszöbre lépés, Marokkóban lábbelivel érintése a másíknak.

ben 8 családig²⁰ terjed. Ez a stabilitási tényező egy adott család szemszögéből, de a családhatárok perifériája már tovább kődik, ami pedig a szomszédság intézményének mobilitását jelzi. A kötődések foka differenciált annak függvényében, hogy valaki tőszomszéd, szomszéd vagy távolabbi szomszéd; lehetnek affektív vonzódások, de az egyéni és közösségi élet nagy eseményei a szomszédságot azonos irányba mozgósítják. A nagyobb emberi munkaerőt igénylő szezonális munkákban lehet egymást, egymáson, hívásos vagy önkéntes alapon segíteni, egyiknek a másik helyzetét szükségében felvállalni, akár képviselni. Ebből az következik, hogy egymás között a legszorosabb és mindennapi a kommunikáció: általában jobban ismerik gondjaikat, mint a rokonság. A szomszédsági kapcsolatok intim, bizalmi jellegére példa az is, hogy egymásnak meghagyják, mibe temessék, és hol található az előkészített halotti ruha. Bernea fogalmaz találóan, amikor azt mondja, „a szomszédság olyan társadalmi egység, ami a család és falu között működik”. (1985, 40)

Térszempontról tekintve, a szomszédság a családi tér meghosszabbítása, és mint ilyen az emberi sorsfordulók szervezésében, teendőik felvállalásában, titkaik ismeretében *kölcsönösség-elvű elsőrendű támasz*. A szomszédasszonyok a terhes asszony többnyire jóhiszemű követői, a problémás terhesség ismerői, a bába-asszony leghamarabbi segítségei, a gyermekágyas idő alatt a ház mindennapi teendőinek (napi takarítás, mosás, főzés stb.) ellátói. A szomszédság részvétele a súlyos beteg testi, de még inkább lelki gondozásában, a végórákban, a gyászban a Székelyföldön ismert hagyományos gazdasági-társadalmi szokás másfajta megvalósulása. A már felvázolt mindennapi léthelyzetekben, a szükségben egymást támogató szándék – a kaláka – ezúttal lelki, érzelmi síkon is megvalósul a fizikai segítségnyújtással párhuzamosan. Nem véletlen bizonyos helyzetek látszatra inadekvát szóhasználata: az imádkozóba úgy hívják a szomszédot, hogy „...legyen szíves jöjjön el, az imádságot *segítsen* elvégezni”; az imádkozó végén, a búcsúztató szövegben megköszönik, hogy szép imáikkal *felsegítették* a családot; a halotton *segíteni kell imával*, alamizsnával, hogy szabaduljon stb. És az sem véletlen, hogy a család ezt a fajta segítséget is étkezéssel jutalmazza/viszonzozza: végyacsora, kétszeri alamizsnaosztással, miképpen a lakodalom segítőt is a visszahívással. Tehát a szomszédság lelki segítsége a halálban és gyászban a kaláka modelljéhez hasonló. Az átmenetek rítusaiban való részvétel és a velük való emberi szolidaritás csíkszentdomokosi gyakorlata a közösségi kohézió egyik legfontosabb belső fenntartója. A szomszédság mint szocializált tér egzisztenciális tér is, aminek kihasználásában, harmonikus működtetésében, egyensúlyban való tartásában hagyományos

20 A görög mitológiában az egyik leggyakrabban előforduló numerikus szimbólum. A 8+1 modell szerint a meghaladást jelenti a 8-cal szemben, amely a teljesség jelentését hordozza. (Ld. *Szimbólumtár* 2001, 274)

konvenciók, normák szerint kiegyeznek a szomszédok. A szomszédokkal fenntartott lelki, érzelmi jó viszony egyéni és közösségi érdek a gazdasági, társadalmi, munkaviteli kooperáció tekintetében. Ezért a szomszédság az emberi sorsfordulók elsődleges interaktív élettere is.

Az átmeneti rítusok térhasználatába beletartozik az út – az átmenetel fizikai pályája –, amely szintén nem mentes spirituális tartalmaktól. Az út lehetőséget nyújt a közösség előtti reprezentáció megejtésére, a közösség nyílt tájékoztatására: kik a keresztszülők, hányan vannak; milyen mennyiségű és minőségű a menyasszony perefernuma, aztán, milyen összetételű a násznép, sokan kísérik-e a halottat stb. Az út, melynek megtétele során a beavatandó ki van/lehet téve a legtöbb sérülésnek, támadó, rontó praktikának. A híd, hidacsok, útkeresztezések, útszűkítések nemcsak a közlekedés szempontjából jelentenek/jelenthetnek hátráltatást, késleltetik az előrehaladást, hanem az átmenetek előrehaladásában is.²¹ Az említett útelemelek a rontások, a balsiker rítusok végrehajtásának potenciális helyei.

Az úttal összefügg az irány, ami az átmenetek esetében pszichikailag fontos. Más élethelyzetekben az irányvétést könnyen lehet korrigálni, az átmenetek során elkövetett vétés viszont lelki teherré változik az egyén számára, hosszú időn át számon tartja a kollektív emlékezet is.²² Az előre szó helyet jelent és irányt, az átmenetel pozitív elégtétele. A menyasszonynak se visszalépni, se visszanézni nem szabad; szerencsésnek tartják, ha a násznép útközben disznót lát, mert „előre tőr”,²³ tyúkkal találkozni szerencsétlenség, mert hátrafele kapar. A jobb kéz fele indulás, kezdet szerencseszavató,²⁴ „minden sikeresebb, ha jobbra kezdik, jobb kéz fele csinálják”.²⁵

A kör elsődlegesen a szellemi népi kultúrában egy képzelt spirituális térforma, Aniela Jaffé²⁶ szavaival, „ősvalónk szimbóluma [...], amely magába foglalja az ember és a teljes természet kapcsolatát”. (1993, 240) Gondolom, sikerült érzékeltetnem, hogy mind a három sorsfordulat eltávolító, beavató rítusaiban összetett eszmeiségű rítus-szimbólum. Mint említettem, Csíkszentdomokoson kört járnak a csecsemővel, menyasszonnyal az oltár körül, a keresztelő és házasságkötő rítus után,

21 A néphit szerint ezek a különböző tettek, tapasztalatok, cselekedetek helyszínei, a mágikus rítusok végrehajtásának kedvező médiumai. (Vö. Bernea 1985, 52)

22 „A visszalépés gyötrő tényező” – írja Bernea. (1985, 59)

23 A malac az európai néphitben szerencse-malac.

24 A jobb-bal olyan bipolaritás, amely kormányozza a világot, a társadalmi életben is jelen van, és érvényesül a hiedelmek rendszerében is. (Vö. Bernea 1985, 60)

25 „A balra futás általában a tudattalan, míg a jobbra (az óramutató járásával megegyező) forgás a tudat felé irányuló mozgásra utal. Az előbbi »baljós«, az utóbbi a jó, a »jobb«. Tibetben a balra forgó szvasztika az ellenvallás, azaz a fekete mágia jelképe.” (Jung 1999, 44)

26 Jung-tanítvány.

a szabaduló anyák a csecsemővel az útszéli keresztfa körül, kört írnak gyertyával a haldokló körül, haldokló fölött. Mintha a körjelkép univerzalizását akarnák újabb példákkal illusztrálni: „A mágikus kör hiedelmének gyakorlati alapja az, hogy a védekezésnek, védhetőségnek a kör a legtermészetesebb formája.” (*Jelképtár* 1995, 128)

Miért szellemi tér a kör a sorsfordulók rítusaiban, és miért ezeket a kegytárgyakat, szakrális helyeket kell megkerülni az átmenetek főszereplőinek? Az átmeneti rítusoknak miért visszatérő jelképes motívuma Csíkszentdomokoson a rituális körüljárás? Egyértelmű válasz helyett talán néhány, a nagy kultúrkörökből idézett analóg példa segít az emberi lélek, a vágyak újabb titkainak megértésében.

A valami körül – ház, vetés, falu, legelő stb. – vont, ásott, szántott, épített, járással képzett körre és hiedelmeire számtalan példát találni az egész magyar szokásvilágban. Pócs Éva írja, hogy „az archaikus világszemléletnek a maradványait őrzik azok a hiedelmek, amelyek szerint a saját, ismert világot, a mikrokozmoszt – a falut és határát – az idegen, a természetfölötti lények, a halottak, kísértetek helye veszi körül. Ez az archaikus univerzum az »evilági-túlvilági«, »élők-holtak«, »bent-kint« oppozíciókkal írhatók le.” (1990, 619)

Nyilvánvalóan ez a hiedelem érvényesül a haldokló megkerülésekor is: a körbejárás, körírás Csíkszentdomokos egyik különleges rítusa.²⁷ A gyertyával vont lángkörön nem tud behatolni a Gonosz, így nem lehet hatalma a lélek fölött, a „periféria” tartományába kényszerül, szorítódik vissza. Megjegyzem azonban, hogy míg a *bekerítés* ismert példái a földi létet, az egzisztenciát védik, addig a csíkszentdomokosi *megkerítés* a lélek túlvilági létét óvja. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ismeretlent az ismeretlentől. És mivel ezt a nagy ismeretlen küszöbe előtt végzik, preventív rítusnak is tekinthetjük.²⁸

A szabadulás látszatra ellentéte a megkerítésnek: a tisztuló asszony a kisedével megkerüli háromszor az útszéli keresztet és imát mond. A szabadulás rítusában mi és ki szorul védelemre? Erre a kérdésre a magyar folklorisztika ismereteim szerint nem adott kielégítő választ. Meglehet, azért, mert a szabadulásnak, beavatásnak ezt a rítus-módját, a csíkszentdomokosit nem ismeri.

27 A csíkszentdomokosi megkerítés rítusához négy hasonló adatot találtam, olyan formában, hogy a halottat, a ravatalt, a halott házát járják körbe égő gyertyával: Kunt 1987, 115; Jung 1982, 127; Dobossy 1989, 118; Virt 1987, 33–34. Az MNL és az MN viszont nem említik.

28 A helyiek szóbeli kommunikációja alapján a *megkerítés* állapotjelző rítus is. Az érdeklődő kérdésére ugyanis, „Hogy van a beteg?”, a beteg állapota szerint így is válaszolhatnak: „Már megkerítették.”

Körben

Aniela Jaffé *A kör szimbolikája* című tanulmányában azt írja, hogy „a kör szimbólum, akárhány változatban jelenik meg, mindannyiszor az élet egyetlen, legalapvetőbb vonatkozására, annak végső teljességére utal. [...] A pszichológiai szimbolika nyelvén szólva az ellentétek egyesítését fejezi ki: az ego személyes, időhöz kötött világnak a nem ego személytelen és időtlen világgal való egyesülését.” (1993, 240–241) Úgy vélem, nem túlzok, amikor azt mondom, hogy a csikszentdomokosi megkerítés szokása, rítusa mind szertartásosságában, mind szellemiségében egyfajta egyetemes világszemlélet, túlvilág-filozófia rezonanciája.

A szabadulás rítusát tekintve továbbra is Jafféhez fordulok, akinek tanulmányából az is kicseng, hogy a kör a valamihez való tartozást is jelképezi, illetve annak gondolatát. „[...] a pszichológiai szimbolika nyelvén szólva az ellentétek egyesítését fejezi ki”, olvastuk Jaffénál. (1993, 24) Eme csak látszatra egyszerű értelmezésen meditálva ismételten megdöbbsentem a szimbólumok mélységén, és jutottam el arra a gondolatra, hogy amikor a menyasszony és csecsemő megkerülük az oltárt, amikor a tisztátalan asszony a csecsemővel megkerüli az útszéli keresztet, minden bizonnyal és szándék szerint leányi és asszonyi, pogány és keresztényi, korábbi és a szülés miatti tisztátalanság képzeteket szembesíti, vagyis életének ellentétes entitásai egyenlítődnék ki. És mindez a valamivel való szövetség (az új közösséggel), a valamihez való tartozás (az új közösséghez, az élet természetes medrébe való) a megtisztult asszony visszatérési szándékának, *vágyának* távlatával. „A kör őszvalónk szimbóluma – mondja szintén Jaffé –, mely magába foglalja az ember és a teljes természet kapcsolatát.” (1993, 240)

Tovább ragozva a kör szimbólumának és a centrumának középpontjait, vegyük észre, hogy a megkerítés rítusában a haldokló áll a kör központjában, mert neki kell kapcsolódnia a másik, a holtak világához. A szabaduláskor viszont az újszülöttnel kerülük a keresztet mint szent szimbólumot, amihez kapcsolódnunk akarunk. Az első az elvont világhoz, a második a látható világhoz való kapcsolódását szolgálja az embernek.

Eliade „vallásos honvágy”-ról is beszél, ami alatt azt érti, hogy a kozmosz, amelyben az ember él, „olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremtető kezéből kikerült”. (1987, 60) Úgy gondolom, a keresztelés és a templomi esküvő utáni oltárkerülés, útszéli kereszt megkerülése, a haldokló megkerítése rítusai által – egytől egyig népi rítus – az egyén, család, közösség „vallásos honvágya”, a kozmoszba, egy fizikai tér fölötti térbe, szellemi térbe való visszatérés vágya, az oda (is) tartozás vágya elégül ki.

Az útszéli kereszt megkerülésében a transzcendens világ utáni vágy mellett egy másik, mély emberi természetű vágyat is sejtek érvényesülni. Egy adott fizikai térhez való tartozás vá-

gyára gondolok, amely Eliade értelmezésében épp a kereszt szimbolikája által szent tér és egyben „a Világ Közepe”. (1999, 238) Cíkszentdomokoson azonban mindennek a megfoghatósága sem mellékes. Egy faluközösségen belül felállított keresztnek valamikori, valamiféle térfoglalásszerű emléke, tehát mítosza van.²⁹ Egy közösség egy területet elvben egyszer foglal el, de a hajdani foglalók/mindenkori védelmezők közösségét folytonosan újítani kell, s ez egyben a fennmaradás egyik titka. Ezért a térfoglalás tettét rituálisan folyton meg kell ismételni, ami által létrejön az első foglalók és az utódok titkos kötődése, spirituális szövetsége, akár kis térségek szintjén is. A rítusnak ez a vetülete, szellemi szubsztrátuma eltér, illetve túlmutat a „megszentelt világ” képzetén, mágikus–vallásos tartalmán.

A térfoglalás cíkszentdomokosi rítusa tagadhatatlan szakrális tartalma mellett a térhasználat társadalmi jogának elnyerését is megcélozza a közösség előtt. Ebből a szempontból az újszülött társadalmi beavatásának más, sajátos vetületét vélem felfedezni. A közösséghez és annak teréhez való tartozás spirituális megvalósítása is lehet a megkerülés, amit azonban rítus által kell közölni a közösséggel. A modern lélektani kutatások vallják azt a nézetet, hogy a kölcsönös függésen alapuló kulturális kontextusban élő egyén (mint amilyen a mi közösségünk is) fel kell mutassa magát, jelét kell adja annak, hogy igenis része a közösségnek.³⁰ Egyébként is az önfelmutatás/ önmegmutatás a sorsfordító szokások akár alapvető filozófiai elve gyanánt is felfogható. A szabadulni menő asszony vissza kell kerüljön a közösség sorába, és ezt rítussal hozhatja nyilvánosságra. Egyben csecsemőjét jelképesen beavatja abba térbe: a kereszt jelölte tér szellemi körébe, emberi közösségébe, hogy odatartozónak számítson.

A térben való elmozdulás időbeni elmozdulást is jelent, illetve feltételez. Ez a realitás mind a három, általam kutatott sorsfordító szokásban is érvényesül. A *születés* esetében szólni kell a „prenatális térről”, de a vele összefüggő, kilenc hónap időtartamú prenatális időről is. Az első kategóriát Andrek Andrea amerikai kutató alkotta, mondván, „a terhesség az ember első individuális ökológiai helyzete, az anyaméh pedig az első ökológiai környezet”. (1996, 9) A második kategóriát pedig, az előző analógiájára és párhuzamára, magam találtam szükségesnek felállítani. Távol áll tőlem holmi új térkategória erőltetése. Csupán jelezni kívánom, hogy az anyaméh tér- és időállapota óriási szellemi kultúra- és tudásgeneráló tényező; hogy a népi kultúra évszázadok óta felfedezte azt, amire az orvostudomány – a prenatális

29 „A spanyol és portugál konkviztádorok Jézus Krisztus nevében vették birtokukba az általuk felfedezett és leigázott szigeteket és földrészeket. Cselekedetük igazolására keresztet állítottak, ám ezzel föl is szentelték az új országot: a kereszt fölállítását a keresztelést (a teremtető cselekedetet) ismételte meg, s ez egyenlő az »új születéssel«.” (Eliade 1998, 26–27; kiemelés tőlem – B. L.)

30 Vö. *Kultúra és pszichológia* 2003, 209.

tudomány – a múlt század hatvanas éveiben jött rá. Vagyis arra, hogy a magzat és természeti, társadalmi, kulturális környezete között állandó élő kapcsolat létezik, amiben a mediátor szerepet az anya tölti be.

A *párkeresés és házasság* kimagaslóan csakis a tér és idő dialektikájában érthető meg, a gyermekkori szeretőzéstől a nemi vonzódás alkonyáig. Az ifjúvá érés, a biológiai és társadalmi pubertás, lélektani fejlődés progressziója minden nép kultúrájában párhuzamosan halad az absztrakt idő és a beélt terek mind nagyobb és nagyobb koncentrikus köreinek meghódításával, megélésével, a tértíllalmak, tértabuk lebontásával.

A *halálról* mint sorsfordulatról, mivel vele kapcsolatban a legtöbb közhely fogalmazódik meg, csak annyit mondok, hogy visszafordíthatatlan tér- és időcserét hoz az életünkben, de a kultúra, sajátosan a népi kultúra szempontjából nem vákuumszerű állapotot: más emberközti, lélektani, komportamentális, rokoni stb. tereket, társadalmi térvizonyokat alakít ki maga után.

Egy szó, mint száz: ha a sorsfordulatok hagyományos és konvencionális tereinek rituális bejárása elmarad, az a sorsfordulók sérülését, átminősítését vonja maga után. Ez az állapot a paraszti kultúrában, a nyelvi kommunikáció szintjén így jelenik meg: „a gyermeknek nevet adtak, mint a kutyának”, „a fiatalok összeálltak, mint a kutyák”, „a halottat elásták, mint a kutyát”.

Mindent összevetve: hogy mi lesz ezeknek a tereknek az üzenete emberi lényegünkre vonatkozóan akkor, amikor a keresztelő/beavatás térhatárai elmaradnak, amikor nem érvényesül a népi teológia, a gyakorlati és élő dogmatika, amikor a házasságokat tengeraltjárókban vagy repülőgépen kötik, vagy a halott hamvait repülőről az úrbe vagy folyóvízekbe szórják, szökőkutak vízsugaraira hintik, nos, mindezekről a tértorzulásokról talán majdani kutatásaim nyomán fogok beszámolni.

Irodalom

- Andrej, Andrea: A kompetens magzat, in Hidas György (szerk.): *A megtermékenyítéstől a társadalomig*, Dinasztia, Budapest, 1997.
- Bartha Elek: A lakodalom és ház kultikus összefüggései, in Novák László – Ujváry Zoltán (szerk.): *Lakodalom*, Debrecen, 1983, 381–388.
- Berneat, Ernest: *Cadre ale gândirii populare românești*. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității [A román népi gondolkodás keretei. Adatok a tér, idő és okság reprezentációjához], București, Cartea Românească, 1985.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. A vallás lényegéről, Európa, Budapest, 1987.
- Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*, Európa, Budapest, 1997.
- Földessy Edina: 2000 Magrebi esküvő, in *A megfoghatatlan idő* (Tabula Könyvek 2.), Néprajzi Múzeum, Budapest, 259–281, 1997.
- Frazer, Sir James George: *Folclorul în Vechiul Testament*, București, Editura Scripta, 1995.

- Gennep, Arnold van: *Riturile de trecere*. Polirom, Iași. 1995.
- Hoppál Mihály, Jankovics Marcell és mások: *Jelképtár*, Helikon, Budapest, 1993.
- Jaffé, Aniela: A vizuális művészetek szimbolizmusa, in Jung, C. G.: *Az ember szimbólumai*, Göncöl, Budapest, 1993, 231–251.
- Jankovics Marcell: *Mély a múltnak kútja*, Csokonai, Debrecen, 1998.
- Keményfi Robert: Lokális vallási modellek szerkesztési lehetőségei, *Néprajzi Látóhatár* 11. 2002/1–4. 137–156.
- Kriza János: *Vadrózsák*, Kriza János székely népköltési gyűjteménye (gondozta: Faragó József), Kriterion, Bukarest, 1975.
- Lun Lan Anh, Nguyen – Fülöp Márta (szerk.): *Kultúra és pszichológia*, Osiris, Budapest, 2003.
- Nagy Katalin I.: A paraszti kultúra tárgyainak továbbélése, *Folklór–Társadalom–Művészet* 7. (1981) 131–156.
- Pócs Éva: Tér és idő a néphitben, *Ethnographia* 94. 1983/2. 177–206.
- Pócs Éva: Néphit. In: *Magyar Néprajz* VII. (1990) 527–586.
- Turner, Victor: *A rituális folyamat*, Osiris, Budapest, 2002.

CSUHAI KLÁRA

Határesetek

Egy kórkép fogalmához

Pályafutásom elején volt alkalmam találkozni határeseti betegekkel egy olyan pszichoterápiás intézmény teamjének tagjaként, ahol súlyosabb esetek kezelését is vállalhattuk, osztályos és ambuláns keretek között egyaránt, komplex pszichoterápiás eszközökkel. Akkoriban, a nyolcvanas évek elején kezdett megjelenni nálunk a határeset fogalma, de senki nem tudta igazán, mit is kell érteni alatta. Igazi kihívást és izgalmas szellemi kalandot jelentett számomra felkutatni és elolvasni a fellelhető szakirodalmat erre vonatkozóan. Több tanulmányban és előadásban összefoglaltam az olvasottakat, és remélhetőleg ezzel mások számára is érthetőbbé tehettem a határeseti betegek problémáit.

Határ, de mi között? – A fogalom története

A határeseti kórképek a múlt század közepétől kerültek egyre inkább a figyelem középpontjába. Kezdetben jelentős vitákat kavart, nem lehetett tudni, hogy pontosan mit takar a fogalom. Többféle értelemben használták, jelentése nagyban függött a kontextustól, az elméleti háttértől. Felmerült a kérdés, hogy új mentális betegséggel állunk-e szemben, vagy a korábban már ismert, jól definiált betegségek arca változott meg a bekövetkezett társadalmi, életmódbeli változásoknak köszönhetően. A társadalmi változások azt is eredményezhették, hogy másképp definiáljuk a normalitást, máshova kerül a normalitás és abnormalitás határvonala, az enyhébb zavarokkal szemben nagyobb lett a tolerancia. De az is lehet, hogy a mentális zavarokkal kapcsolatos ismeretek jelentősen felszaporodtak, sokkal differenciáltabb ké-

pet alakítunk ki az egyes betegségekről, mint korábban. S végül lehetséges, hogy a pszichoterápiás segítséget kínáló rendelők beteganyaga változott meg.

Valószínűleg mindegyik állítás igaz. Mindenesetre a határeseti betegek száma növekszik, s problémájuk egyre nagyobb hívást jelent a környezetük és a szakemberek számára egyaránt.

A viták jelentős haladást hoztak egyrészt a határeset fogalmának értelmezésében, másrészt az elméletek, kezelési technikák fejlődésében, így ma már sokkal világosabb, differenciáltabb a róla alkotott képünk.

A határeset fogalma először a század elején a pszichiátriában jelent meg. Bő fél évszázaddal azután, hogy az elmebetegekről lekerült a bilincs, többé nem bűnözőnek, hanem betegnek tekintették őket, a pszichiátria pedig megfelelő helyet kapott az orvostudományban. A már bőséges ismeretek birtokában körvonalazódott a pszichózisok, az elmebetegségek kategóriája. A határeset fogalma itt az elmebaj tünetileg enyhébb eseteit jelölte: olyan betegekre utalt, akik nem igényelnek feltétlenül kórházi kezelést, ambuláns terápiában is egyensúlyban tarthatók.

Később kapcsolódott a fogalom Freud tanainak kibontakozása, a pszichoanalízis elterjedése nyomán körvonalazódó másik nagy betegségcsoporthoz, a neurózisokhoz. Ezen a területen a súlyosabbnak látszó, olykor az elmebajra emlékeztető tüneteket is mutató, a standard kezelési technikával alig kezelhető betegekre utalt. A két betegségcsoport között a tünetek különbözőségén, súlyosságán túl a legfőbb sajátosság a *beteg valósághoz való viszonya*. A neurotikus betegek tisztában vannak a fantázia és a valóság közötti különbséggel, sőt annak is tudatában vannak, hogy tüneteik, panaszaik valamilyen módon a saját termékeik. Azaz van betegségtudatuk, még akkor is, ha segítség nélkül tehetetlenek. Kisebb-nagyobb nehézségek árán együtt élnek velük, alapvetően képesek a normális életvitelre, feladataikat ellátják. Ezzel szemben a pszichotikus betegek a saját fantáziáikkal helyettesítik a valóságot, nehézségeiket a külvilágnak tulajdonítják, nem is tartják magukat betegnek. Képtelenek az önállóságra, feladataik ellátására, ezért védett környezetre van szükségük.

A két nagy betegségcsoport körvonalazódásával a határeset fogalma egyre inkább a mentális zavarok egész körét kezdte jelölni, amely egyfajta közbülső helyet foglal el: egyik csoportba sem sorolható, de mindkettőre emlékeztet, súlyosság tekintetében pedig a kettő között helyezkedik el. Néhányan úgy képzeltek el, a két hagyományos betegségkategória valójában két egymást átfedő kör, és az átfedés területe volna a határeset. Azonban ahogy a normalitás és abnormalitás között is nehéz éles határt vonni, úgy a betegség fokozatai között szintén; sokkal inkább egy folytonos vonal képzelhető el a normalitástól a legsúlyosabb elmebajig, s ezen helyezkednek el az egymással határos „esetek”.

Egy új fogalom bevezetésének azonban csak akkor van értelme, ha az valami specifikusat jelöl, és nem csak „szemétkosár”

funkciót tölt be, ahova minden bedobható, ami máshova nem való. Korábban ezt a funkciót a két nagy betegségcsoportba nem besorolható mentális zavarok széles skálájának jelölésére a pszichopátia fogalma töltötte be. A tudomány fejlődésével viszont a pszichopátia fogalma önálló jelentést nyert, alapvetően a moralitás körüli zavart jelöli, és így könnyen átadta a helyét a határeset elnevezésnek.

A további fejlődés során azonban a határeset jelentése is lassan megtelt önálló tartalommal, amely a pszichoanalitikus gondolkodás és terápia fejlődésével fonódik össze. Már az 1920-as évektől megjelentek olyan pszichoanalitikus írások, amik egy önálló harmadik betegségekategória körvonalait rajzolták fel: nem a két, már jól definiált kategória tüneteivel viszonyították, hanem önálló jellegzetességeit próbálták megragadni. A vizsgálódás ezután a tüneti, leíró szint helyett a személyiség struktúrájára és kapcsolati dinamikájára helyezte a hangsúlyt.

Az első kiemelkedő tanulmány Schmeideberg (1959) nevéhez fűződött, aki már önálló betegségekategóriaként kezelte a határesetet, és kijelentette, hogy jellegzetes vonásait nem a tünetek képezik – azok ugyanis igen változatosak és változékonyak, emlékeztetnek a neurózisra, a pszichózisra, pszichopátiára egyaránt –, mivel azok keveredése, kombinációja minőségileg eltérő képet hoz létre. Legfőbb jellemzője a határeseti betegeknek a „*stabilitás az instabilitásban*”. Ezt követően tanulmányok sorában mások is nagyon hasonló jelenségeket írtak le. Alapvetően a kapcsolatok és a realitáshoz való sajátos viszony problémájáról van szó: a betegek olyan zavarokat mutatnak, amelyek *életük csaknem minden területét* áthatja. Hétről-hétre változtatják tüneteiket, *alacsony frusztrációs tolerancia* és *rossz impulzuskontroll* jellemzi őket, így a frusztrációra extrém dührohammal vagy éppen pánikkal reagálhatnak. Tele vannak *diffúz szorongásokkal*, én-határaik labilisabbak, védekezéseik primitívebbek, kapcsolataik utánzó jellegűek vagy elsődlegesen szükségletkielégítők, hol autisztikusan elkülönülnek, magányosak, izoláltak, hol szimbiotikus összeolvadást mutatnak.

Fejlődéslélektani adalékok

Jelentős fordulatot hozott a pszichoanalitikus gondolkodásban egyrészt az, hogy a pszichoanalízist gyerekek pszichés zavarainak kezelésére is elkezdték alkalmazni, és sokan leírtak a felnőtt határeseti betegek kezelésében megfigyeltékhez hasonló jelenségeket. Másrészt az ismeretek jelentős bővülését hozták a gyermekmegfigyelések, fejlődéslélektani kutatások, amiknek eredményeivel összevethetővé váltak az addigi, valójában a felnőttek analízise során megfigyeltékből visszakövetkeztetett feltevések a személyiség normális és patológiás fejlődésére vonatkozóan.

A személyiség fejlődése az idegrendszer érési folyamata, valamint a kultúra által előírt élethelyzetek, kihívások, alkalmazkodási feladatok mentén halad, amelyben szakaszokat jelöl ki bizonyos képességek megjelenése, az azokhoz kapcsolódó problémamegoldás, a tipikus konfliktusok. A kialakuló képességek, funkciók egyre bonyolultabb struktúrába szerveződnek, integrálódnak, és a személyiségnek még azt a feladatot is el kell látnia, hogy ezt a struktúrát kellő rugalmassággal, mégis stabilan fenntartsa. Ilyen szakaszhatárt jelez az integráltságnak, képességeknek és konfliktusoknak az az együttese, amit Freud Oedipus király történetével ábrázol, és a neurotikus beteg alapvető problematikájának tekint. Ám ez a személyiség fejlődésének már meglehetősen előrehaladott, fejlett szintje. Felmerül a kérdés, milyen út vezet idáig, milyen kritikus tényezők határozzák meg ennek normális, egészséges, sikeres elérését. Erre a kérdésre a Freud utáni pszichoanalitikus elméletek, iskolák keresték a lehetséges válaszokat.

Az ember alkalmazkodása nem egyszerűen ingerekre adott veleszületett vagy tanult és begyakorolt reflexes, ösztönös válaszokból áll. Az ember alkalmazkodását elsődlegesen a dolgok jelentéséről, értelméről kialakított képe vezérli. Hogyan alakítjuk ki ezt a képet belső világunkban? Milyen zavarok keletkezhetnek a jelentésalkotás folyamatában, azt mi okozza, és milyen következményekkel jár? Éppen ebben a vonatkozásban jelentett komoly kihívást a pszichoanalitikus gondolkodók számára a határeset azzal, hogy a klasszikus, alapvetően a verbalításra alapozott értelmezésekkel dolgozó, egyébként elég furcsa pszichoanalitikus technika a határeseti betegeknél nem működött. Míg a neurotikus betegeknél a sikeres értelmezések a „téves kapcsolások” belátásához vezetnek, így azok korrigálhatók, következőképp a tünetek enyhülnek, vagy akár el is tűnnek, addig a határeseti betegek az értelmezésekre gyakran „negatív terápiás reakciót” adnak, támadásként, sértő kritikaként, vagy akár csábításként fogják fel, inadekvát válaszuk pedig olykor indulatvezérelt cselekvések formájában jelenik meg. A szavak jelentésére nem lehet biztonságosan támaszkodni, sokkal nagyobb hangsúly van a viselkedésen. A terápia kereteit, szabályait kevésbé tartják be, gyakran megsértik a határait. A terapeuta ezért gyakran kényszerül direkt szabályozó lépésekre, s hosszú ideig főként a feltételek megteremtéséről, a megfelelő kapcsolat kialakításáról és fenntartásáról szól a kezelés. Míg a neurotikus betegekről néhány találkozás után eléggé koherens kép alakulhat ki a terapeutában, addig a határeseti betegről szerzett benyomások hosszú ideig kaotikusak lehetnek, s nehezen áll össze a kép. A terapeuták gyakran úgy utalnak rájuk, hogy „zűrös beteg”, ami nagyon megterhelő a számukra. Legtöbbször *elhúzóódó serdülőkori válság* képét nyújtja: szélsőséges hangulatingadozásaival, hol túlzott impulzivitásával, hol erőtlenségével, lelkesedésével vagy máskor elégedetlenségével. Gyakran keverednek rendkívüli, izgalmas, sokszor

veszélyes kalandokba, szinte hajszojják az intenzív élményeket, valószínűleg a belső üresség gyötrő élményének elkerülésére, amiről sokszor panaszkodnak is. Ennek keretében nem ritka a túlzott drog- és alkoholfogyasztás, az öndestruktív aktivitás, az öngyilkossági kísérlet – bár nem feltétlenül az önpusztítás szándékával. Úgy tűnik, csak az intenzív izgalmak, fájdalmak jelennek megélhető élményt.

Az 1950-es évektől kezdve éppen a határeseteken demonstrálva jelentős hangsúlyváltások, új irányzatok, iskolák jöttek létre a pszichoanalitikus gondolkodásban; mondhatni a határeseti kórképek a pszichoanalízis ügyévé váltak. Előtérbe került a belső reprezentációk és ezek kisgyerekkori fejlődésének kérdése. A gyermekmegfigyelések és -kutatások eredményei is azt igazolták, hogy a pszichés fejlődésben elsődleges fontosságú az anya-gyerek kapcsolat minősége, az abban zajló kommunikáció mozzanatai, a közöttük zajló jelentésalkotó folyamat. Ezzel párhuzamosan a terápiában is az értelmezés helyett a terapeuta és páciens közötti kapcsolati történések, az úgynevezett áttételes-viszontáttételes viszony természete, az interszubjektív folyamat került a figyelem középpontjába.

A belső reprezentációk világában a szubjektív és objektív elkülönítése az élettelen tárgyak esetében viszonylag egyszerű. Motoros, manipulációs eszközökkel elkülöníthető a tárgyak szemléltetőtől független léte, s a kisgyerek gyorsan fejlődő mozgásos képességeivel viszonylag korán kialakul belső élményében a tárgyak állandóságának élménye és azon műveleti sémák rendszere, amikkel az újabb, addig ismeretlen tárgyak is tesztelhetők. Az igazi kihívást az élő tárgyak, az emberek jelentik, ugyanis viszonylag állandó külső megjelenésük ellenére változó élményeket adnak. Hol a kielégülés kellemes élménye, hol a frusztráció kellemetlensége követi szükségszerűen a velük való találkozást. Érzéketlen jegyek, az élettelen tárgyak esetében bevált motoros műveletek, manipulációk nem teszik megjósolhatóvá az eseményeket. Kritikus, konfliktusokkal teli fejlődési szakasz következik, amelyben a kisgyereknek fel kell fedeznie, hogy a másik ember és ő maga is a szem elől viszonylag rejtett belső jelentésalkotó, vágyakat, elvárásokat, szándékokat tartalmazó belső világgal rendelkezik, és fel kell fedeznie azokat az eszközöket is, amikkel ebben a belső világban tájékozódhat.

Ezek az eszközök az érzelmek, amik eddig viszonylag differenciálatlanul az élmények gyenge ingerlés nyomán előálló kellemes, valamint az intenzívebb ingerlés nyomán keletkező kellemetlen minőségű csoportjait különítette el. Ezek most a két póluson belül elkezdene differenciálódni.

Talán jól érzékelteti ezt a fordulópontot a másfél-kétéves gyerek, aki kíváncsiságtól hajtva négykézláb közeledik a falba szerelt konnektorhoz anyja nem kis rémületére, hogy ujját beledugva megvizsgálja azt. Anyja hangját felemelve, szemöldökét összevonva, talán kicsit még a gyerek kezét is meglegyintve

azt mondja, nem szabad, és megakadályozza az akciót. Ennek néhány ismétlődése után a gyerek megtanulja, hogy megállítsa mozdulatát, de mégis újra meg újra megpróbálkozik, miközben válla fölött hátra tekintve figyel anyját és csillogó szemmel várja a már ismert reakciót. Majd örömmel nyugtázza: az történt, amit várt, így kapcsolati játékká alakítva a helyzetet anyjával együtt nevelhetnek a csibészésen, és mindketten örülhetnek, hogy értik egymás szándékát.

Éppen ezt a fejlődési szakaszt vizsgálták behatóan a modern pszichoanalitikus iskolák szakemberei a határeseti betegekkel szerzett tapasztalatok és a gyermekmegfigyelések, a fejlődéslélektani kutatások eredményei alapján.

Az egyik kiemelkedő kutató ezen a területen Margaret Mahler, aki gyermekorvosként kezdte a pályafutását. A személyiség fejlődéséről kialakított elméletét gyerekek viselkedésének, az anya-gyerek interakcióknak a gondos megfigyelésére és az anyákkal készített interjúkra alapozta. A gyerek megnyilvánulásai között igyekezett megtalálni a későbbi határeseti beteg jellegzetes viselkedési jegyeinek előfutárait, később pedig a felnőtt határeseti betegekkel folytatott terápiákban megfigyelteket a fejlődés sajátos fázisainak jellegzetességeihez kötni. Elméletét 1975-ben munkatársaival írt könyvében mutatta be.

Felfogása szerint a kisgyerek kezdetben az anyával pszichés „szimbiózisban”, „duál-unióban” él, amely az önfenntartás ösztönében és képességében nagy hiányokkal születő emberi csecsemő túlélésének, fejlődésének, majd különálló egyénné válásának alapfeltételeit biztosítja. Ebből „kikelve” azonban hamarosan kezdetét veszi kb. fél éves korban a szeparáció-individuáció folyamata, annak jellegzetes szakaszaival. Az első szakasz a „differenciáció” nevet kapta, aminek kezdetét az idegen ember megjelenésére adott szorongásos reakció jelzi. Míg korábban minden emberi arc megjelenése mosolyt, érdeklődést váltott ki, most a kisgyerek meglepődik, sírva fakad, elhúzódik, ha ismeretlen arccal találkozik. Ez a jelenség jelzi, hogy különbséget tud már tenni más emberek és anyja között, akiről már elég stabil, felidézhető emlékképet őriz, s ez összevethetővé teszi más arcokkal a távollétében is, továbbá várakozást kelt megjelenésére vonatkozóan. Az lehet az ijesztő, hogy nem a várakozásnak megfelelő arc jelenik meg.

A következő szakasz a „gyakorlás” fázisa, amelynek során a fejlődő motoros, helyváltoztató képesség lehetővé teszi az anyától való térbeli eltávolodást és a környezet intenzív vizsgálatát, önálló felfedezését. Mahler megfigyelése szerint ezt mámoros felhangoltság kíséri, a kisgyerek láthatóan élvezi a képességeit, felfedezéseit, s úgy tűnik, a közben adódó eseményeket, sérüléseket fel sem veszi, megy tovább, szinte megmámorosodva önállóságától.

16–17 hónapos korban aztán jelentős változás következik be. A gyerek anyja távollétében lehangoltta válik, állandóan az

ő holléte foglalkoztatja, nélküle gyámoltalannak látszik, a jelentéktelen sérülések is nagy katasztrófát jelentenek. Minduntalan igyekszik rávenni anyját, hogy vegyen részt a játékaiban, tárgyakat visz neki, követelőzően megragadja a kezét, hogy azt csinálja, amit ő akar, aztán a segítséget mégis elutasítja, mintha maga sem tudná, mit is szeretne. Úgy tűnik önállósága megnövekedett tudatában ráébredt arra, hogy a világ nem hajlandó mindig a vágyai szerint működni. Nemcsak hogy nem mindenható, de valójában nagyon kicsi és sokszor tehetetlen, szüksége van a segítségre. Újra közeledik anyjához, vágyakozva a régi összeolvadásra, de *ambivalens módon*, hiszen így önállósága elvesztése fenyegeti. Ambivalenciája nyűgössé teszi, ráadásul tapasztalnia kell, hogy már nem értik meg egymást olyan zavartalanul, mint korábban, sőt még anyja mindenhatóságáról is le kell mondania. Ez a konfliktus 18–20 hónapos korra kiéleződik, Mahler megfogalmazásában „újráközeledési krízishez” vezet. Ebben a szakaszban különösen fontos az anya megfelelő reagálása, érzelmi elérhetősége. Képesnek kell lennie tűrni és elfogadni a gyerek ambivalenciáját, szeszélyes viselkedését, elengedni és biztatni egyéni funkcionálását, mégis megbízható érzelmi támaszt nyújtani. A krízis sikeres megoldását a beszéd ekkor felgyorsuló fejlődése segíti elő, amely a beszéd révén a kapcsolat folytonosságának fenntartásával lehetővé teszi az optimális távolság kialakítását az önálló tevékenységhez.

Mahler ennek a fejlődési fázisnak a jellemzőit ismeri fel a határeseti betegek sajátosan ambivalens, követelőző, mégis elutasító, *indulatokkal teli huza-vona jellegű kapcsolódási módjában*. Ebben a korai fejlődésben több dolog is zavart kelthet, például az anya mentális betegsége, személyiségzavara, vagy csak ebben a kritikus szakaszban mutatkozó alkalmatlansága, de lehetnek sajátos életkörülmények, traumák is. Vannak, akik a gyerekkori szexuális abúzusok tipikus következményének tekintik a határeseti kórképeket, ami valószínűleg túlzás, ez csak a lehetséges traumák egyike, ami külön tanulmányt érdemel, és kétségtelenül súlyos és nehezen korrigálható nyomokat hagy maga után a személyiség fejlődésében.

A másik kiemelkedő szerző Winnicott, aki szintén gyerekorvosként kezdte a pályafutását, és a pszichoanalízis modernkori történetében elsőként használta a határeset fogalmát. Átfogó elméletet ugyan nem dolgozott ki, de adott néhány fogalmat, amikkel bizonyos jelenségeket, folyamatokat magyarázott, s tette velük érthetőbbé a határeseti betegek alapvető problémáit.

Winnicott az átmeneti jelenségek egész sorát írja le az ujszópástól kezdve a sor végén egy-másfél éves kor táján egy valódi tárgy, egy takaró, puha anyag, játék mackó kiemelkedésével, amely „átmeneti tárgy”-ként különös jelentőséget nyer a gyerek számára. Winnicott szerint mindez a szimbólumhasználat kezdetét jelzi. Az átmeneti tárgy az anyát helyettesíti, mintegy az ő szimbóluma. Mégsem szimbolikus volta a legfontosabb, hanem

ténylegessége, valódisága. A gyerek számára nem egyértelműen szubjektív, nem is objektív, hanem valahogy a kettő együtt. A tárgy objektivitását a rajta végrehajtott motoros akciók, manipulációk adják, amelyek ekkorra már a gyerek számára a tárgyi világban való tájékozódás eléggé megbízható eszközét adják. Az átmeneti tárgy szubjektivitását viszont a hozzá fűződő érzelmi viszony teremti meg. A gyerek maximális jogot gyakorol felette; a beleegyezése nélkül nem cserélhető ki; egyaránt tárgya szeretetének és gyűlöletének, amit az átmeneti tárgynak túl kell élnie. Az egészséges anyák ezt a viszonyt értik és tiszteletben tartják. Nem felejtik el, hogy minden sétára vinni kell, nem mossák ki, amivel biztosítják az állandóságát, akármilyen piszkos és bűdös legyen is.

Az átmeneti tárgy idővel „kimegy a divatból”, „lomtárba kerül”, elveszíti jelentőségét. Azért történik így, mert az elfoglalt helyet más dolgok kezdik betölteni: azok a lelki folyamatok, belső reprezentációk, amelyek a kulturális élmény tartozékát, alapját adják. Ez azáltal valósul meg, hogy a tér, amit az átmeneti tárgy a való világban betöltött, reprezentálttá válik a belső pszichés realitásban, belső lesz, a pszichés realitás átmeneti tárgyai, tartalmai töltik ki ezután. Ez Winnicott megfogalmazásában a „potenciális tér”. Potenciális, hipotetikus, lehetséges tér, mert valójában nincs kiterjedése, amit centiméterrel megmérhetnénk. De fel kell tételeznünk a létezését annak a térnek, ahol a szubjektivitás és objektivitás összeér, s részben – de csak részben – átfedi egymást.

Az átmeneti tárgyhoz két paradoxon fűződik. Az egyik abban áll, hogy a hozzá való viszony egyszerre szubjektív és objektív, a másik pedig abban, hogy az anyával, a másik személlyel összekapcsol és tőle szétválaszt egyszerre. Winnicott megfogalmazása szerint az átmeneti tárgyhoz fűződő viszony az élmény semleges területe, ahol a paradoxon létezését elfogadjuk, és nem tesszük fel a kérdést, hogy az ott levő tárgy szubjektív vagy objektív, képzelt vagy valóságos. Az átmeneti tárgy azonban valódi kielégülést nem ad, a gyerek szeparálódásának folyamatával a paradoxon nyílt problémává válik, az „is-is”-ből „vagy-vagy” lesz, az ellentmondást pedig meg kell oldani. Segít ebben a fejlődében a másfél éves kor körül megjelenő gesztus, továbbá vele együtt megjelenik az éntudatnak egy jelentős foka, amely már nemcsak az anyától való szeparáltság tudását tartalmazza, hanem azt a tudást is, hogy a jelentést én csinálom, függetlenül a tárgytól. A tárgy, a mackó vagy takaró pedig ettől a képességtől függetlenül létezik. A gesztus megjelenése fontos fordulópont a gyerek életében. Az átmeneti tárgyhoz fűződő első paradoxont megoldja, ugyanakkor kielezi a másik paradoxont, mégpedig azzal, hogy a szubjektív jelentésalkotás élménye, felismerése eltávolít a tárgytól, a másik embertől, és teljes elszakadással fenyeget. A gyerek rémületében megpróbál újra mágikus kontrollt gyakorolni a világ felett, azonban ez az újraösszeolvadással, a már kiví-

vott önállóság elvesztésével fenyeget, amelyet Mahler leírásában az „újraközeledési krízis” kapcsán már megismerhettünk.

A gyerek tehát komoly konfliktussal találkozik: életében először azzal szembesül, hogy a világhoz való viszonya ellentmondásos. Védekezésként megpróbálhatja a dolog két oldalát szétválasztani, és hol az egyiket, hogy a másikat, vagy mindkettőt tagadni. A konfliktus egyetlen adekvát megoldási módja az átmeneti tárgyat megszüntetve megtartani, felcserélni valamivel, ami szubjektív, de továbbra is összekapcsol és szétválaszt egyszerre. Erre éppen alkalmas eszköz a gesztus, az átmeneti tárgyat felváltó szubjektíven alkotott szimbólum, később a képzet, a fogalom stb., tehát a szimbólumok sora.

Winnicott hangsúlyozza, hogy az „elég jó anyai ellátás” kritériumai ebben az időszakban azzal bővülnek, hogy az anyának meg kell értenie a gyerek gesztusait, azokat hitelesítenie kell, s nem pedig a saját gesztusait, elképzeléseit kell helyezni azok helyébe. A kisgyerek gyakorolni kezdi felfedezett új képességét, mint minden más újonnan felfedezett funkcióját, és közben feszülten figyel a környezete reagálását. Régebben különösen gyakran találkoztam egy rokon gyerekkel, szinte naponta töltöttünk együtt órákat, így minden új tudományát frissiben megismerhettem. Évtizedek távlatában is élénken emlékszem arra, amikor először bemutatta a csak gesztusokkal, minden tárgy nélkül folytatott játékot. Gesztusokkal, mozgással elkezdte játszani, hogy megterít, ebédet ad nekem, és közben arca feszült várakozást, izgalmat tükrözött, szemében egyszerre kis bizonytalanság és játékoság fénylett. Tétje volt a dolognak, de nagy baj nem lehetett, hiszen ismertük egymást. Megértettem a közlést, én is bekapcsolódtam a játékba, mire az arcán megkönnyebbült mosoly áradt szét.

Az átmeneti tárgy kimegy a divatból, mégpedig olyan gyorsasággal, ahogyan a funkcióját átveszik a gesztusok és szavak, amelyek szubjektívek és objektívek egyszerre: szubjektívek, amennyiben a személy által alkotott jelentés hordozói, közvetítői a másik ember felé; objektívek annyiban, amennyiben a másik ember hitelesíti azáltal, hogy megérti őket. Ezen az úton összekapcsol, hiszen a jelentésnek van egy közös tartománya, amelyben egyek vagyunk, a különlet számára mégis teret biztosít a szubjektivitásnak.

A potenciális tér, amely eddig ott volt az anya és gyerek között, s a külső valóságban létezett a mackó által kitöltött térként, most a belső pszichés realitásban leképeződik, és lelki tartalmak, tárgyak, termékek, jelentések töltik ki. Winnicott megfogalmazásában a játék, a kulturális, a vallási élmény tere, valamint ebben a térben zajlik a pszichoterápia, azonban kitölthetik patológiás termékek is.

Potenciális, hipotetikus tér nemcsak azért, mert létezését feltekezzük, de azért is, mert az élménynek az a tere, ahol a lehetséges dolgok léteznek a döntés kényszere nélkül, ahol átmeneti

pihenőt tarthatunk az objektív és szubjektív összeegyeztetésének feszültségekkel teli folyamatos küzdelme során. A gesztusok és szavak azonban hosszú ideig ugyanolyan mágikus erővel bírnak, mint előtte az átmeneti tárgy, és csak a valósággal való, elszakadással fenyegető összeütközések során szerzett tapasztalatok nyomán veszítenek mágikus erejükből. Helyüket a kommunikációban egyre inkább átveszi a jelentést jobban tükröző, általánosítást és elvonatkoztatást lehetővé tevő nyelvhasználat. A dolgok értelme, jelentése biztosabb tájékozódást tesz lehetővé az élmények között, mint az érzelmek. A képzetek és a hozzájuk kapcsolt nyelvhasználat az érzelmek féken tartásához és transzformálásához is jó eszközt biztosít. Így azok levezetést találhatnak a fantáziában, játékban, mesében, művészi alkotásban, azaz az élménynek abban a terében, amelyet a dolgok belső és külső realitású viszonyainak kettős tudata biztosít. A kettős tudatot megfigyelhetjük a mesét hallgató kisgyereknél, vagy amikor játék közben homokból süteményt készít, ám amikor megéhezik, akkor anyjától kér ennivalót, s nem jut eszébe megenni a homoksüteményt. Jól ismerhetjük mindezt a felnőtt színházi élményéből is, amikor azonosul a főszereplővel, beleéli magát a történetbe, de nem jut eszébe felszaladni a színpadra, hogy a vitás kérdésekben igazságot tegyen, vagy saját kedve szerint alakítsa a történetet. A szüntelen kreativitás, a jelentések alkotásának és újraalkotásának képessége által tudunk ebben a térben létezni – az egészség kritériuma éppen ennek a kreativitásnak a folytonossága.

A valóságvizsgálat e folyamata azonban hosszú ideig bizonytalan, sérülékeny és érzelmileg hangsúlyos helyzetekben könnyen összezavarodhat. Jól példázza ezt egyik esetem, amikor valaki egy édesanyját irányított hozzám azzal, hogy amilyen hamar csak lehet, fogadjam, mert rettenetesen kétségbe van esve, ugyanis az alig több mint négy éves lánya néhány nap óta olyan dolgokat művel, amiért egy felnőtt azonnal bolondokházába csuknának. Azonnal fogadtam az anyukát, aki elmesélte, hogy eddig semmi probléma nem volt a gyerekekkel, de néhány napja szinte semmi mást nem csinál, csak minden családtaghoz újra meg újra odamegy, és azt mondja neki: „Nem szeretlek, halj meg!” Lát-szik rajta, hogy közben nagyon nyugtalan, játszani sem tud, az egész napját ez tölti ki. Már mindent kipróbáltak, próbálták szép szóval kérlelve, próbáltak nem tudomást venni róla, próbálták szidással, büntetéssel, kiküldték a szobából, külön kellett étkeznie, de próbálták már játékosan is, hogy elvarázsolják a rossz gondolatait, de semmi nem használt. Mellesleg kiderült, hogy a nagypapa, az anya édesapja néhány nappal korábban szívinfarkttal kórházba került, és mostanáig rettegetek az életéért. Így már többet értettem a dologból. Próbáltam megmagyarázni az anyának, képzelje el, hogy a gyerek nagyjából ugyanazt a retteget érzi, mint ő, vagyis hogy elromlott, „megbolondult”. Ennek a háttérben bonyolult érzelmi konfliktusok lehetnek, ami a gye-

rek életkorának megfelelő. Próbáltam elmagyarázni az Ödipusz-konfliktust az indulatokkal, versengésekkel, halálkívánságokkal együtt. Ez a gyerek ugyan már tudja, hogy a gondolat nem mindenható, de elbizonytalanodott a nagypapával történt baj és a környezet nyugtalansága miatt. Azt próbálja ellenőrizni, hogy rosszaságával, gondolata erejével ő okozta-e a bajt. A valóságvizsgálat helyreállításában kellene őt segíteni, hogy megnyugodhasson: nem romlott el; a gondolat valóban csak gondolat; attól még senkit nem ér baj, és őt sem büntetik meg a gondolataiért. Elmondtam az anyának, akár naponta százszor mondja azt a gyereknek, hogy időnként mindenkinek vannak buta, rossz gondolatai, majd elmúlik, azért ő továbbra is a kedves gyerekük. Az anya többet nem jelentkezett, csak az ismerősömtől tudtam meg, hogy megértette és megfogadta a tanácsaimat, és a gyerek pár nap múlva egyszer csak megkönnyebbülten felsóhajtott és azt mondta: „Micsoda butaságokat beszéltem én kiskoromban!”

Ebben az esetben egy alapvetően normálisan fejlődő gyermekről és főként egy ép anya-gyerek kapcsolatról van szó, amely megfelelő keretet, segítséget képes adni a traumák feldolgozásához. A szimbolikus funkció, a potenciális tér létrehozásának és fenntartásának, valamint a jelentésalkotó folyamatnak súlyos elakadásai, zavarai alakulhatnak ki azonban ott, ahol az anya-gyerek kapcsolat patológiás, önmagában traumatikus.

A határeseti kórképeket legtöbbször ehhez a fejlődési szakaszhoz kötik, és az anya-gyerek kapcsolat zavarának tulajdonítják. Korábban úgy gondolták, hogy a zavarok következtében fixációs pontok jönnek létre, s a későbbi kritikus helyzetekben a személyiség funkcionálása regrediál, visszaesik a korábbi fejlődési szintnek megfelelő működési módra. Ma inkább úgy gondoljuk, az adott ponton alternatív fejlődési útvonal kezdődik, amely a személyiség eltérő struktúráját hozza létre. Jelen esetben a határeseti személy szubjektív világában bizonytalan az önmagáról és a másiktól, az érzéseikről, szándékaikról kialakított kép. Kevésbé különülnek el egymástól, nem világos a kapcsolatuk, az érzelmek kevésbé differenciáltak, nem töltik be megbízhatóan a jelző funkciójukat, inkább cselekvésre sürgető késztetések. Az önreflexió képessége alig működik, a helyzetek értelmezésében szempontváltás alig lehetséges. A személyiség struktúrája így labilis, az identitás bizonytalan, könnyen összezavarodik, és csak akkor állítható helyre, ha sikerül provokatív, manipulatív viselkedéssel elérni, hogy a másik ember eljátssza azt a szerepet, amely a helyzetet ismerőssé teszi. Egy kisgyereknél az ilyen viselkedést elfogadjuk, és felnőttként megfelelően szabályozzuk, mintegy pótolva a még éretlen önszabályozó funkcióit, visszatükrözve közben az állapotát, azaz őt magát. Ám ha egy felnőtt viselkedik így, az legalábbis megütközést, sőt sokszor ijedelmet, haragot, elutasítást kelt. Nem véletlen, hogy a határeseti betegek rövid időn belül újra meg újra hasonló konfliktusokba keverednek, s ez számukra is ijesztő és tűrhetetlen. Viharos jelenetek után

gyakran váltogatják kapcsolataikat, tevékenységüket, munkahelyüket. Hasonló jelenségek játszódnak le a pszichoterápiás kapcsolatban is: kezelésüket gyakran megszakítják, majd jó esetben máshol újra kezdik.

A terápiás kapcsolat jellegzetességei

A mára felhalmozott ismeretek, tapasztalatok birtokában úgy tűnik, kirajzolódik a határeseti betegek szűkebb köre, akiknek problémája a terápiás kapcsolatban zajló események, jelenségek felől közelíthető meg, s leginkább a potenciális tér, a szimbolikus funkció, a jelentésalkotó folyamat, a másik emberrel kialakított kapcsolat zavaraként ragadható meg. A szavak jelentésére nem lehet biztonsággal támaszkodni, sokkal fontosabbak a cselekvések, akciók, amikből *hiányzik a mintha-jelleg, a játékoság*. Az akciók között gyakoriak az indulatos, nemegyszer veszélyes megnyilvánulások, amelyek direkt szabályozást tesznek szükségessé a terapeuta részéről. Ezeket az akciókat szaknyelven *acting out*-nak, megcselekvésnek nevezik. Olykor egyszerű impulzus levezetések, de a határeseti betegek esetében sokszor kommunikációs értékük van. A határeseti betegek kapcsolódási módját a kommunikáció primitívebb szintje jellemzi, az úgynevezett *projektív identifikáció*. Az önmagában mindennapos dolog, hogy a másik emberrel projekciók, kivetítések útján lépünk kapcsolatba, hiszen belső világába közvetlenül nem láthatunk bele, megnyilvánulásait a korábbi élményeink, tapasztalataink alapján fogjuk fel és értelmezzük. Azonban ezeket a projekciókat újra meg újra visszavonjuk, csak feltevésként, lehetőségként használjuk és folyamatosan összevetjük a tényleges új tapasztalatokkal. Énképünk, önismeretünk alapján az önreflexió képességével érzéseinket, gondolatainkat a sajátunknak tekintjük, és mivel a másik embert tőlünk elkülönült másik embernek tekintjük, szempontot váltva megvizsgálhatjuk lehetőségként az ő szempontját is anélkül, hogy közben elveszítenénk önmagunkat. A határeseti beteg azonban nem így tesz, projekcióit nem mintha-jelleggel, feltevésként, hanem valóságos tényként, egyetlen lehetőségként kezeli, nem tűrve a bizonytalansághoz, ambivalenciához kapcsolódó szorongásokat. Cselekvésével elkezdi kényszeríteni a másikat, a terapeutát, hogy a rávetített képnek megfelelően érezzen és viselkedjen. Ha ez sikerül neki, akkor megnyugodhat: ismerős helyzetben van, amit a maga módján már megtanult kezelni. Azonban ebből fejlődés nem lesz. Fejlődéshez az vezet, ha a terapeuta a rákényszerített élményt magában feldolgozza, és ilyen formában visszaadja. Valójában ezt teszi a jó anya is a gyerekével. A feladat lényegében az akciók értelmét, jelentését felmutatni, gesztusokká szelídíteni. A határeseti beteget valójában meg kell tanítani játszani, segítve őt kialakítani az optimális távolságot és azt a közbülső teret, amelyben ez lehetséges. Olyasmi fo-

lyamat ez, mint a gyerekek tipikus kapcsolati játéka, a kukucs, a bújócska, a fogócska, amelyben a gyerek vágya mindig az, hogy megtalálják. Ehhez persze hosszú, feszültségekkel, olykor viharokkal teli út vezet.

Talán megvilágítja az elmondottakat egy 12 éves fiú, Tyrone analitikus kezelésének részlete, amelyet Willock (1990) írt le. A fiú egy olyan intézetben élt, ahol súlyosan zavart, impulzív és destruktív viselkedést mutató kamaszokat kezeltek.

Tyrone számtalan üldözési helyzetnek tette ki analitikusát, nemegyszer az utcán, csúcsforgalomban, miközben közel hajigálta terapeutáját. Visszatérő akciója volt, hogy berohant a vécébe, magára zárta a fülke ajtaját, és vagy eldugaszolta, azután vízzel elárasztott mindent, vagy még szívesebben felkúszott a plafonra, és kiemelt onnan néhány burkolóelemet. Analitikusának nem kis ügyességre volt szüksége, hogy gyorsan kerítsen egy széket, kívülről felmásszon a fülke tetejére, s az utolsó pillanatban elkapja Tyrone lábát, mielőtt eltűnik a plafon üregében a forróvízes csövek és elektromos kábelek életveszélyes útvesztőjében.

A kezelés harmadik évében mutatkozott halvány lehetőség a változásra, amikor Tyrone vágyat kezdett táplálni arra, hogy a focisapat tagja lehessen. Értette, hogy ennek feltétele a nagyobb önuralom, de ettől az még nem ment jobban. Egy este analitikusával focizást játszott a hallban, majd a szokott módon elrohant, hogy megpróbáljon meglépni egy hátsó kijáraton, ám az zárva volt. Az analitikusa szóban figyelmeztette, hogy viselkedése nem vág egybe focista terveivel. Ez volt az első eset, hogy az analitikus szava hatott, és nem szemenköpés, sípcsonton rúgás vagy trágár szavak áradata követte. A következő hasonló akciónál az analitikus már kis humort is próbált csempészni a szavaiba: „Mit szólnának a csapattársaid, ha mindenkor lerohannál a pályáról, amikor meglátsz egy fagyaltos kocsit, és éppen szeretnél enni egy tölcsérrel?” Tyrone a következő elrohanását már csak imitálta. Azért még ezután is előfordult, hogy eltűnt a vécébe szokásos attrakcióját végrehajtani, de változás következett be: a bezárt ajtón keresztül kiszólt az analitikusának, hogy jobban kellene sietnie, és közölte, éppen hol tart. Jelentős fordulatot jelentett tehát, hogy mondta is, amit csinált. A változás másik akciójában is hamarosan megmutatkozott. A terápiás óra után az analitikus mindig visszakísérte a tanterembe, ahova Tyrone úgy tért vissza, hogy agresszíven dörömbölt, rugdosta az ajtót, biztossá téve, hogy nem részesül örömteli fogadtatásban. Most azonban bekopogott, majd elszaladt és elbújt egy közeli helyen, kérve az analitikusát, mondja azt a tanárnak, hogy megszökött. A tanár szerencsére jól tudott részt venni ezekben a dolgokban, és Tyrone örömet lelhetett újonnan felfedezett játékában.

Meggyőződésem szerint a határeseti betegek sikeresen olyan intézményekben kezelhetők, ahol terápiás team működik, többféle terápiás technikát alkalmazva egyéni és csoportos formában

egyaránt, szükség szerint hol intézményi, bentlakásos, hol ambuláns keretben. Az együttműködő team funkciója többretegű. Egyrészt a terápiás helyzeteken belül és kívül is követni tudja a beteg történéseit, a határsértéseknél beavatkozhat; másrészt a konzultációkkal segítheti az adott beteget kezelő terapeutákat abban, hogy feldolgozhassák azt a megterhelő élményt, amit a határeseti beteg kezelése rájuk ró.

A beteg környezetében élő barátok, családtagok, támogatók feladata abban állhat, hogy nem büntetik azért, amin egymaga nem tud változtatni, mindezen túl pedig segítik eljutni a megfelelő szakemberekhez, s végül a terápia során a kezelőkkel együttműködve támogató, megtartó környezetet biztosítanak, amelyre a határeseti betegek esetében gyakran szükség lehet.

Irodalom

- Csuhai Csinos Klára: Határeseti kórképek, in Buda B. – Füredi J. (szerk.): *A neurosis változó arca*, Medicina, Budapest, 1989, 179–205.
- Mahler, M. S. – Kaplan L.: Developmental Aspects in the Assessment of Narcissistic and So-Called Bolderline Personalities, in Hartocollis P. (szerk.): *Borderline Personality Disorders*, International University Press, Boston, 1977, 71–86.
- Schmideberg, M.: The Borderline Patient, in Arieti S. (szerk.): *American Handbook of Psychiatry I.*, Basic Books, New York, 1959, 398.
- Willock, B.: From acting out to interactive play, *International J. Psychoanal* 71, 1990, 321–334.
- Winnicott, D. W.: *Játás és valóság*, Animula, Budapest, 1999.

Egy pásztor a thébaini palotában

*Határátlépések Szophoklész Oidipusz királyában
(911–1085. sor;¹ nyersfordítás kommentárokkal)*

A határátlépés egyik legizgalmasabb formája a hagyományosnak tudott színpadi szerepkörök megszabta keretek figyelmen kívül hagyása. Ez a *virtuális határátlépés* sorsokat, tragikus és/vagy komikus élethelyzeteket teremt, s amióta színház létezik, ez a színpadi hatás egyik legfontosabb eleme. A 'valakiről azt hisszük, hogy koldus, s egyszer csak kiderül, hogy ő a király'-típusú, álöltözetes *szerepjátékok* e határátlépés talán legelterjedtebb formája, jelen van minden műfajban a mesétől (például némely *Mátyás király-mesék*) a komédián és a tragédián át (például Plautus: *Amphitruo*, Shakespeare: *Lear király*) a regényig (például *Koldus és királyfi*) mindenütt. Ennek a szerepváltásnak bonyolultabb formája az, amikor valaki mindvégig megőrzi ugyan származásáról vagy foglalkozásáról valló külsejét (öltözkését, nevét), ám tettei és szavai a cselekmény során leleplezik valódi kilétét. A társadalom szűkebb és tágabb közösségeiben, a családban és a közéletben betöltött funkciók közötti határátlépéseket először a görög tragédiák némelyikében látjuk megfogalmazni: például Euripidész *Elektrájában* a hősnő *látszólag* akkor is egy szegény földműves felesége, amikor a *valóságban* már minden hatalom az övé; Szophoklész *Philoktétésében* Neoptolemosz a főhős szemében *látszólag* egy sorsüldözött fiatalember, pedig a *valóságban* ravasz cselvető, aki Philoktétészt tönkre akarja tenni. Természetesen ezekben az *erköcsi határokat*

1 Iokaszté és Oidipusz bement a palotába (861. sor) – miután a király a Kar és Iokaszté könyörgésének engedve száműzetésre enyhítette a Kreón ellen kimondott halálos ítéletét (623–624. sor, 669–672. sor), és felesége megnyugtatta, hogy a keresztútnál elkövetett gyilkosságai nem lehetnek összefüggésben Laiosz halálával (848skk.). A Kar *sztaszimónja* (863–910. sor) után Iokaszté kilép a palotából.

is átlépő szerepjátékokban ráismerhetünk az i. e. 5. század egyik legfontosabb filozófiai tételére, a *látszat és a valóság* ellentétére, amely tétel a szofista filozófusok (többek között Prótagorasz és Gorgiasz, de mindenekelőtt Platón) új, emberközpontú világképének központi kérdése volt. A görög tragédiák közül az *Oidipusz király* (i. e. 430–425) az, amely a legtisztábban, hangsúlyosan ezzel a kérdéssel foglalkozik: Oidipusz sorsa, hogy meg kell találnia a választ a legalapvetőbb emberi kérdésre: *ki vagyok én?* A delphoi jósa homlokzatának felirata számára életprogrammá válik: *ismerd meg önmagad!* Ez az apollóni *parancs* (tehát nem jóslat, hanem kötelesség-meghatározás) indítja el az első *identitás-dráma* cselekményét. Oidipusz egy gyilkos után nyomoz, s miközben kérlelhetetlen következetességgel végigmegy a múltfeltárás egyre fenyegetőbb, az önleleplezés és önpusztítás felé vezető útján, egyre-másra leplezi le az élete során tudtán és akaratán kívül elkövetett *határátlépéseit*: a fiú, aki saját apjának gyilkosa és aki saját anyjának férje lesz, a legalapvetőbb emberi lét- és együttélési szabályok határait rombolta le. Erről szól a tragédia cselekménye, ám Szopoklész tragédiájának egyik jellegzetessége, hogy Oidipusz tragikus sorsa olyan további emberi sorsokat leplez le, amelyek a családi és társadalmi szerephatárok folyamatos áthágására szolgálnak példának, méghozzá a legváltozatosabb formákban. Az alábbiakban a tragédia egy olyan *mellékszereplőjét* állítom elemzésem középpontjába, akit a szövegkiadások és a szakirodalom – mint ezt bizonyítani szeretném: tévesen – úgy kezeli, mint *Hírnököt*. A harmadik *epeiszodion*ban nyomon követhető szerepkör-változásainak, valóságos és virtuláis határátlépéseinek elemzése reményeim szerint közelebb visz Szophoklész tragikum-értelmezésének pontosabb megértéséhez.²

911 Ó, földünk urai³, az a gondolat⁴ fogalmazódott meg bennem,
hogy isteneink szentélyeihez megyek, miután kezembe vettem e
koszorúkat és füstölő áldozatokat.
Mert nagyonis túlsággal gyöttri lelkét Oidipusz

2 A jelenet szövegét saját nyersfordításomban, az elemzést pedig az egyes szöveghehelyekhez fűzött kommentárok formájában közlöm.

3 Különös megszólítás egy Kar esetében! Iokaszté *anax*-nak (király, vezér, uralkodó) szólítja a Kar tagjait – ráadásul többes számban, ami már önmagában is különös egy királynő részéről! –, mintha kizárólag rájuk számíthatna. Mintha ki nem mondva máris arra utalna, hogy a város a hagyományos uralkodói-vezetői gondoskodás – a királyi hatalom és a jós támogató segítségével – nélkül most védtelen és kiszolgáltatott. Aiszkhülosz *Perzsákja* kezdődik hasonlóan világvége-hangulatban: Xerxész elvitte magával a *perzsa föld színe virágát*, s a város uralkodó nélkül maradt. Párhuzamos a két jelenet abban is, hogy itt is, ott is egy tehetetlen vénemből álló Kar kísérel meg a királyi család egyetlen, megmaradt tagjával – mindkét esetben áldozatok útján – kiutat találni a teljes

- 915 *mindenféle fájdalmas gonddal. S nem miként az ember,
ki józan, méri össze az új dolgokat a korábbiakkal.
de ki van szolgáltatva annak, ki hozzá beszél, különösen,
ha az illető riasztó híreket⁵ beszél.*

összeomlással fenyegető helyzetből. Csakhogy amíg a *Perzsák* esetében a város és a család királytól és védelmező támasztól való megfosztottsága a cselekmény középpontjában álló, a dráma cselekményét végigkísérő alapmotívum, itt mintegy mellékesen, a fenyegető tragikus esemény-láncolat egyetlen részeként, utalásszerűen hangzik el.

Az *Antigonében* Teiresziasz hasonló megszólítással illeti színrelépésekor Kreönt és a Kart – *Thébasz anaktesz...! ; Ó, Thébai urai...!* (988. sor) –, csakhogy a két fellépést kísérő azonos mondat több okból sem állítható párhuzamba egymással. 1) Teiresziasz vak, tehát nem tudhatja, kik vannak a színen, Iokaszté pedig pontosan tudja, látja, kikhez intézi szavait, 2) a jós *mindent tud*, semmit nem kell *sejtenie*, semmire nem kell *utalnia*, Iokaszténál azonban az adott szituációban már a megszólítás is ki nem mondható balsejtelmekről terhes. Természetesen a Kar semmiképpen nem töltheti be Oidipusz, de még Kreón szerepét sem, miként az sem képzelhet el, hogy Teiresziasz szerepét pótolhatná. A megszólítás tehát – amely éppen ezért természetesen visszhang nélkül is marad – mindenekfelett hangulati elem: Iokaszté végső kétségbeesésének jele.

- 4 Iokaszté *doxa*-nak – itt leginkább: ötlet, a korábbi történetésekből és tapasztalatokból leszűrűt, bizonytalan következtetés – nevezi az indítékot, amely az isteneknek bemutatandó áldozatra indítja. Tanácsstalanságra és kétségbeesett lelkiállapotra utal a szóválasztás, hiszen – mint ezt a későbbiekben ki is mondja – minden eddigi próbálkozása Oidipusz megnyugtatóására kudarcot vallott (918. sor). Iokaszté tehát egyáltalán nem bizonyos abban, hogy könyörgése célt érhet, ugyanakkor a *doxa* néven nevezésével a tragédia egyik kulcskérdésére utal: a *látszat* (*doxa*) és a *valóság* (*alétheia*) ütközése–ütköztetése nemcsak Oidipusz sorsát dönti el, de minden hozzá kötődő szereplő életét döntően meghatározza.
- 5 Az *epeiszodiont* áthátja a *félelem* (*phobosz*): mindenki az új információkkal leplezett múlt miatt összeomlással fenyegető jövőtől fél. Fél Iokaszté, hogy férje, Oidipusz elveszítette *józanágát* (914–915. sor: *anér ennusz*); fél a Kar, hogy mi történik majd a várossal (863–910. sor); fél Oidipusz, hogy anyjával kapcsolatban mit tartogat számára a jövő (986–987. sor). A '*félni*', '*félelem*' szavak tövéből – *phob-* – képzett szavak a harmadik epeiszodionban *kilenc* alkalommal fordulnak elő, többször, mint Szophoklész bármely más, fennmaradt tragédiájában. (Vö. Ahl, F.: *Sophocles' Oedipus. Evidence and Self-Conviction*, Ithaca & London, 1991, 156.)

- Mivel tehát amikor tanácsot adok neki, semmire sem jutok⁶,
 te eléd, ó, Farkas Apollón – mivel igencsak közel vagy –,
 920 járulok könyörgőként, ezekkel az imákkal,
 hogy valamiféle jóindulatú feloldozást nyújts nekünk.⁷
 Merthogy most félünk mindannyian, mivel teljesen lesújtottnak
 látjuk őt, mint hajónk kormányosát.⁸

- 6 Iokaszté elkeseredésének legfőbb oka: Oidipusz bezárkózott az igazság kutatásába, s olyan útra lépett, amelyen sorra-rendre szakítja el az őt szűkebb és tágabb környezetéhez fűző kötéleket: a Teiresziasszal – a város egyik alapintézményével – és a Kreónal – az államügyekben is megbízható családtaggal – történt szakítás után Iokaszténak most azt kell látnia, hogy férje immár vele sem képes szót érteni, pontosabban, hogy *meggyőzőnek* szánt szavai sem jutnak el hozzá. Fél, hogy miként a város, ő is elveszíti Oidipuszt, és félti Oidipuszt, mert látja, hogy megállíthatatlanul sodródik a teljes, tragikus magány felé. Ebben a helyzetben az isteni segítségért folyamodás mint utolsó, kétségbeesett próbálkozás értékelendő.

Csak hogy az itt előkészített, Apollónnak szóló áldozat és imádságok, valamint a hozzájuk kapcsolódó konkrét kérés (921. sor) a jelenet egészének fényében zavarbaejtően ellentmondásosnak tűnik: 1) Iokaszté sem most, sem később *nem járul az isten elé* áldozataival és imáival (érdekes kérdés lehet annak átgondolása, mit jelent ez *szenikai* szempontból (már ha szó szerint vesszük, hogy a királynő *koszorút* és *füstölő áldozatokat* [913. sor] tartva kezében áll a színen); 2) Iokaszté nyilván a korinthuszi Hírnök váratlan felbukkanása miatt nem folytatja útját Apollón oltárához, de akkor viszont mit csinál a hangsúlyozottan látványos áldozati felszerelésével? Mivel a jelenet során senki (sem a Hírnök, sem a Kar, sem Oidipusz) nem tesz megjegyzést a kezében tartott koszorúra, de még a nyilván azóta is ünnepélyesen füstölő kegytárgyakat sem veszik észre (*epithümiamata*, 'tömjénfüstölő áldozati eszközök'), azt kell gondolnunk, hogy vagy természetesnek tekintik, hogy a királynő ezekkel a tárgyakkal áll a palota előtt, vagy valamikor a jelenet során leteszi/letette őket valahová. De hová? És mi lesz az áldozatbemutatói ígérettel, amelyre ezek a színpadi tárgyak vizuálisan folyamatosan emlékeztetnek, mivelhogy, mint említettük, ezekre a szövegben soha többé nem lesz utalás? Kíváncsi lennék e jelenet pontos rendezői megoldására.

- 7 *lűszin...euagé*; szó szerinti fordításban: 'jófertőzetű feloldozást' szándékozik kérni Iokaszté Apollóntól, s bár van más értelmezése is a jelzőnek – az isten fényt hozó, illetve a jelző áldozati értelmezése esetén a szó rituális aspektusára utalva (Dawe, R. D.: *Sophocles Oedipus Rex*, Cambridge, 1982, 189.) –, mégis mindenképpen különös szóösszetétel a *jó*, itt esetleg: *ragyogó* (*eu-*) és a *bűn*, *szenny*, *fertőzet* (*agosz*) egymáshoz kapcsolása, amely nyilván nem véletlenül rendkívül ritkán fordul elő a fennmaradt szövegekben (Kamerbeek, J. C.: *The Plays of Sophocles. IV. The Oedipus Tyrannus*, Leiden, 1967, 184.). Azért döntöttem a jóindulatú fordítás mellett, mert az *agosz* az adott szöveggörnyezetben utal egy érzelmi állapotra, amelynek előjelét ez esetben kizárólag az összetétel előtagja, az *eu-* dönti el. Bizonyos azonban, hogy ez a szó is példa a tragédiánkat jellemző két-, illetve többértelmű szavak, kifejezések használatára (Buxton, R.: *How Can You Rely on in Oedipus Rex?*, in Silk, M.S. (szerk.): *Tragedy and the Tragic*, Oxford, 1996. 43–45.).

Lásd 62. sor: Oidipusz a saját, illetve a város lakóit érintő *agoszt* („gyötrelmet”, „fertőzetet”) hasonlítja össze.

- 8 A „város és vezetője egyenlő hajó és kormányosa”-metafora jól ismert toposza a görög dráma-irodalomban számtalanszor előfordul. Tragédiánkban ld. még 22–23., 56–57., 695–696. sor.

Hírnök⁹

925 *Töltelek ugye megtudhatnám, idegenek, hol van
palotája Oidipusz királynak?
Bár inkább őt magát mondjátok meg, már ha tudjátok, hol van?*¹⁰

- 9 Drámánkban eddig a pontig minden esetben különös hangsúly volt az új szereplő fellépésének előkészítésén: Kreón (78–86. sor), Teiresziasz (300–315. sor), Iokaszté (631–633. sor) mind úgy léptek fel, hogy hosszabban-rövidebben a színen lévő szereplő(k) – Oidipusz, a Kar – bemutatatták őket. Most is fellép egy új szereplő, de váratlanul, mintha a semmiből bukkanna fel – vagy lehetséges, hogy ő lenne Apollón azonnali válasza, a Iokaszté könyörgésében jelzett *föloldozás*, mintegy isteni küldötként ő hozná el a *biztos tudás apollóni fényét*? Ez az első pillantásra talán meglepő feltételezés a jelenet egészének, s különösen ezen új szereplő dramaturgiai funkcióinak elemzése után egyáltalán nem zárható ki. Ki tehát ez az újonnan érkező szereplő? Korinthuszi öregember (foglalkozását: *pásztor*, majd csak jóval később, az Oidipusszal folytatandó párbeszédéből fogjuk megtudni – 1028. sor –, majd még később, a thébái pásztorral való összetűzése során megismétli ezt az információt – 1134–1135. sor), aki híreket hoz Oidipusz számára. Neve nincs, s ez rendjén is van, a tragédiákban fellépő hírnököknek soha nincsen nevük. Talán meglepő, hogy ezzel az e szereplőt jellemző hírnök-attributumok elősorolásának végére is értünk. Hiszen 1) ez a korinthuszi nem fog *hírnökbeszédet* mondani (néhány rövid, tömör mondatban foglalja majd össze mondandóját), 2) a színen marad azután is, hogy híreit elmondta, 3) s teszi ezt azért, hogy messze túllépve a hagyományos hírnökszerepkörön, nem a színen kívül, de a dráma cselekményének idejével párhuzamosan zajló, illetve remény szerint hamarost bekövetkező fontos eseményekről számoljon be. Ugyanakkor nemsoká a régmúlt – Oidipusz születésének pillanatához kapcsolódó – időkét is felidézi a király előtt, s a mintegy negyven évvel korábbi, ismeretlen múlt igazi történéseivel szembesíti a thébai uralkodó párt, 4) mindebből következően ennek a hírnök szereplőnek a színpadi jelenben a cselekményre döntő befolyással lévő, tehát *felidézendő múltja kell legyen*, s ez ismét csak kivételesnek – ha nem is egyedülállónak, ld. Euripidész, *Helené* Hajóstárs-Szolga-Hírnökét, 597skk. – mondható a görög tragédiákban.
- 10 Az ismeretlen városban tájékozódni kívánó Hírnök ártatlannak tűnő kérdése közelebről megvizsgálva egy sokértelmű, rímbe szedett információ-halmaz: 925. sor vége: ... *mathOlm' hoPOU...*? 926. sor vége: ...*OldiPOUSZ*. A 925. sorban a „*megtudhatnám*” igealakból kiemelve a *tudásra* utaló szótagot (*oi-*), hozzákapcsolva a *hol?*-t, illetve *láb*-at jelentő, azonos hangalakú *pou(sz)* szót, máris előttünk a kérdőmondat végére illesztett megfejtés: Oidipusz. A keresett király minden jellemvonása, a nevében is megkszorozódó rejtélyek bravúros összefoglalása e kérdés, amely egyúttal a tragédia majd' összes fontos kérdését is felteszi: megszerezhető-e a *tudás*?; *hol* vagyunk?; ki ez az *ember* (ez a két *láb*on járó halandó)? Nehezen lehetne tömörebben összefoglalni az Oidipusz nevében és létezésében rejlő titkok sorát, mint ahogyan azt beköszönő kérdésével a korinthuszi idegen teszi! (Knox, B.: *Sophocles' Oedipus*, in uő: *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*, Baltimore, London, 1979, 100–101., Segal, Ch.: *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge Massachusetts, London, 1981, 207.)

Kar

*Íme, ez háza, ő maga pedig bent van, ó, idegen!
felesége s anyja ez asszony, íme, az ő gyermekeinek.¹¹*

Hírnök

Hát legyen boldog és boldog-övéivel is mindig

930 *mivelhogy e nő az ő minden-szempontból felesége.¹²*

Iokaszté

*Hasonlóképp légy hát te is, persze, ó, idegen! Merthogy méltó
vagy rá*

kedves beszéded miatt. De mondd el, mit

kívánván¹³ jöttél, s hogy mit vágyván megjelenteni.

Hírnök

Jó dolgokat¹⁴ palotádnak, s férjednek is, ó, asszonyom!

- 11 Példa a kétértelmű nyelvhasználatra, a borotvaélen – a tragikum és a tragikus ironia határán – egyensúlyozó sokértelműségre. A Karvezető – természetesen öntudatlanul! – úgy fogalmaz, hogy abban, tudjuk, a tragikusan rettegett valóság minden kulcseleme benne van. Képzeli el, hogy a második sor első felének szörendjét megtartva – *felesége és anyja, íme, e nő* – itt egy bármilyen rövid, de érzékeltető időtartamú szünetet iktatunk be (ne feledjük, színházban vagyunk, s ez a szöveg egyszeri hallásra-megértésre s nem filológiai apparátussal felszerelkezett olvasói elemzésére készült!): a Kar ezzel a mondattal itt és most kimondta a *szörnyű igazságot*, a Thébaira és a királyi párra vonatkozó valamennyi, tragikus valóságelemet, amelyekre nyomozásának eredményeként magának Oidipusznak is rá kell majd döbbsennie. Az sem véletlen, hogy a Karvezető *háznak* (*sztegai*, szó szerint: 'házatétők', 'fedél'), s nem a *palotára* utalás esetén megszokott *domo*inak nevezi Oidipusz palotáját, tehát rangban mintegy „lefokozza” a színen látható thébai palotát, egyúttal pedig közelebb hozza a kérdezőhöz Oidipuszt, akit – mint ezt a folytatásból majd megtudjuk – a korinthuszi valóban nem mint királyt, vagy királyi sarját ismert meg annak idején, hanem mint nyomorult, névtelen halandót, akinek *fedelet* kellett találnia.
- 12 A Hírnök közvetlenül Iokasztéhez intézi szavait. Udvarias köszöntést és egyúttal *captatio benevolentiae*-t mond. Ugyanakkor a jelző – *pantelész* ('minden szempontú', 'mindent beteljesítő') – tovább őrzi a kialakuló párbeszéd többértelműségét: ugyan miért *mindent beteljesítő* Iokaszté Oidipusz feleségeként? A kommentároknak természetesen igazuk van, hogy egy, a férjét négy gyermekkel megajándékozó asszony tökéletességére utalhat a jelző, de ez a jelző jelentésmezijének önkényesen jóindulatúra fogalmazott szűkítése (ami történetesen pontosan megegyezhet a Hírnök szándékaival is!). Csakhogy az értelmezés ezúttal is – mivel színházban vagyunk – a megjelenítés és a színpadi kontextus függvényében vizsgálendő. Ez esetben pedig ismét csak *vészjóslóvá*, igazán titokzatos háttérűvé terebélyesedhet a jelző tartalma: Iokaszté olyan nő, aki Oidipusz oldalán a női lét minden aspektusában a tökéleteset nyújtotta és nyújtja: anyja gyermekeinek – és neki is, de szerető felesége, ideális szexuális partnere is, és gondjaiban, sorsában társa.
- 13 Ilyesmit nem szoktak kérdezni egy *hírnök*től. Ebben a szerepkörben semmiféle *kívánság*, *szükség* (a *khreón*on ezt jelenti) nem kerülhet szóba, pontosabban ha netán lenne is bármilyen vágya, kívánsága egy hírnöknek, arra senki nem kíváncsi. Ez is csak azt a benyomásunkat erősíti, hogy maga Iokaszté sem tekinti egyszerű hírnöknek a jövevényt.
- 14 *agatha*: vagyis olyan információkat, amelyek *hasznosak* és *jók*. A szóválasztás óhatatlanul az 5. századi Athén állampolgárának, a *polítész*nek két meghatározó alapértékét jelölő kifejezés egyik tagját idézi a néző számára: *kalokagathia*, a külső és belső szépség, a testi és lelki egyensúly, a tisztaság és erő harmóniáját. Bízató sejtetés rejlik tehát a Hírnök amúgy semmiféle konkrétumot nem tartalmazó, jobbára inkább feszültséget fokozónak – rosszabb indulattal: időhúzóknak – tetsző mondatában.

Iokaszté

935 *Melyek azok? És kitől érkezte?*¹⁵

Hírnök

*Korinthoszból.¹⁶ S a szó, melyet rögtön ki fogok mondani,
téged egyrészt gyönyörrel tölt el – de hát hogy'is ne? – ugyanakkor
nyugtalanokodsz is bizonynyal.¹⁷*

Iokaszté

*De hát mi az? S miféle kettős hatalommal rendelkezik így?*¹⁸

- 15 Még egy különös kérdés: egy Hírnökötől azt sem szokás megkérdezni, *kitől jött?* (azt már annál inkább, hogy *honnan?* – ld. *Trakhiszi nők*, 225–227. sor), hiszen többek között ennek megválaszolására is szolgálhat a Hírnök-monológ. Most már bizonyos, hogy Iokaszté nem tudta eddig eldönteni, kivel áll szemben, mit akar és mi lesz a szerepe ennek az idegennek az életében.
- 16 Íme a biznyság, hogy valami tényleg nincsen rendben ezzel a „hírnök”-kel: nem a kérdésre válaszol, hanem a *kitől?* helyett a fel nem tett *honnan?*-ra! Amit tehát eddig megtudtunk: nem „hivatalos” hírnök, senki nem küldte Korinthoszból, nem tudjuk, mit akar, sem, hogy milyen hírt hozott (ha egyáltalán!), csak azt, hogy saját elhatározásából jött Thébaiba.
- 17 Kétértelműség. Itt most vajon mire céloz a „Hírnök”? Olyan hírt – pontosabban szót, eposzt (936. sor), amely megjelölés egyszerre ünnepélyes, ugyanakkor a közlendő tartalmát illetően kellően semleges, s ezzel a feszültség további növelését szolgálja – fog elmondani, amelyről semmi konkrétumot nem árul el, de amely *kitörő örömet, gyönyört (hédeomai)* okoz majd Iokaszténak. Az ige jelentéstartományában ugyan a szexuális konnotáció bizonyosan benne van, de itt azért sokkal inkább az öröm *mértékén*, s nem *‘műfaján’* van a hangsúly. Ismét csak a feszültség növelését szolgálja, hogy a „hírnök” mintegy *megjósolja* a hamarosan elhangzó hír okozta, bizonyosan bekövetkező reakciókat is, mintegy rendezői utasításként szuggerálja a Iokaszté által megjelenítendő lelkiállapotot (az optativus + *an* ezt a biztosan bekövetkezést jelzi a grammatika szintjén). Vagy lehet, hogy jósbabérokra tör abban a tragédiában, ahol az adott pillanatban a király összeveszett a jóssal? A *nyugtalanokodsz (aszkhallóis)*, ugyancsak optativus) jelentései között a *‘felháborodni’*, *‘haragudni’* is ott van, én mégis azért döntöttem a semlegesebb, bizonytalanabb érzelmi állapotra utaló jelentés mellett, mert elemzésem szerint a „hírnök” itt kizárólag arra gondolhat, hogy ha elmondja a *jó hírt* – Oidipuszról király lesz Korinthoszból! –, attól Iokaszté nem gyulladhat haragra, legfeljebb *jógos aggodalom* *töltheti el*, vajon férje most majd nem hagyja-e el Thébait – sőt, talán őt is! –, hogy elfoglalhassa „szülőföldjének” trónját. A. R. Dawe magyarázata (Dawe, 1982. 191.) – Iokasztét azért tölti el majd *‘aggodalom’*, *‘gond’*, mivel Polübosz halálával mégiscsak egy rokonát veszítette el – nem meggyőző, hiszen Iokaszté nem is ismerte férjének szüleit (s addig jó neki, amíg e helyzet meg nem változik!).
- 18 Harmadszor kérdez rá Iokaszté a *hírekre* (933., 935., 938. sor), amelyeket a korinthoszi idegen hozott. Ez a férfi ugyanis gyakorlott rejtvényfejtőnek – mondjuk egy Oidipusznak – való feladvány megfejtésére invitálja partnerét: *mi az: jó hír, Korinthoszból való, örömet is, de aggodalmat is okoz?* Csakhogy rossz helyen próbálkozik, mert Iokaszté nem partner az efféle játékokban: ő nem tud a rejtvények nyelvéen gondolkodni, soha nem is kellett rejtélyes jelenségekkel behatóbban foglalkoznia. Hiszen ő akkor is pontosan megfogalmazott információk alapján döntött és cselekedett, amikor kitette Laiosztól született gyermekét, s akkor is, amikor férjhez ment a városát megmentő hős férfihoz.

Hírnök

*Királyukká teszik majd őt az iszthmoszi föld
940 lakói, miként az arrafelé biztos hírként terjed.*¹⁹

Iokaszté

*Hogy mi? Az öreg Polübosz többé nincs hatalmon már?*²⁰

Hírnök

Már nem bizony, mivel őt a Halál a sírban tartja.

Iokaszté

*Hogyan mondod? Hát meghalt Polübosz, ó, öreg?*²¹

Hírnök

*Ha nem mondok igazat, méltó vagyok a halálra.*²²

Iokaszté

945 *Ó, te szolgáló, hát nem fogod mindezt a lehető leggyorsabban,
miután elmentél hozzá, uradnak elmondani? Ó, istenek jóslatai,*

19 Ez hát a nagy hír, amelyet a korinthuszi hozott. Hogy egy hírnök a „végén” kezdje az események felidézését, mintegy összefoglalva a lényegét, megszokott a tragédiákban; így tesz többek között Aiszkhülosz *Perzsájkjának* Hírnöke (255. sor: *sztratosz gar pasz olóle barbarón; a barbárok egész hada odavan!*, s csak később kerül sor a hírnök-monológgra: 302–330., 353–437. sor), Euripidész *Médeiájának* Hírnöke (1125–1126. sor, Kreón és lánya halálhírért bejelentve, ám az előzményeket, Médea gyilkos cselét a hírnök-monológ fogja tartalmazni: 1136–1230. sor), a *Helené* Hírnöke először Helené és Menelaosz szökésének hírért közli (1513–1514. sor), a szökés történetét csak később adja hírül (1526–1618. sor). (Mastronarde, D.: *Contact and Discontinuity. Some Conventions of Speech and Action on the Tragic Stage*, Classical Studies Vol. 21. Berkeley, Los Angeles, London, 1979, 42.) A hírhez fűzött megjegyzés – *hősz éüdat’ ekei, ’miként az arrafelé biztos hírként terjed’* – sokatígérő magabiztosságot sejtet. Az *audaó* ige ugyanis drámánkban következetesen a *biztos hírt közölni* jelentésben szerepel: 527. sor: a Kar tájékoztatja Kreónt, hogy milyen vádakkal illeti őt és Teiresziaszt Oidipusz; 731. sor: Iokaszté írja le e szóval a Laiosz meggyilkolásának körülményeiről érkezett *biztos híreket*. (Ahl, i. m. 276.)

20 Erre a kérdésre kellene egy *hírnök-monológ*gal válaszolni. Iokaszté szinte tálcán kínálja a lehetőséget az előbb összefoglaló rövidséggel közölt száraz tényközlés – a *következő* – előzményeinek feltárására, magának az Oidipusz közvetlenül érintő, pozitívnak vélt helyzet kialakulásához vezető *történetnek* az elmondására. Iokasztét természetesen váratlan meglepetésként érte Polübosz halálhíre, ezt bizonyítja az igencsak ’rendezetlen’, nominális, elliptikus kérdőmondata (*ti d’, hogy mi?*), amelyet mindössze egy kérdőszó és egy kötőszó alkot.

21 Iokaszté másodszor mondja ki Polübosz nevét, míg a korinthuszi idegen majd csak jóval később, Oidipusz előtt fogja néven nevezni (1016. sor). Még amikor tényeket akar közölni (*audaó*, 940. sor), fogalmazásmódja akkor is elfogadhatatlanul homályos Iokaszté tiszta beszédhez, a dolgokat egyenesen, tisztán néven nevező stílusához képest.

22 Újabb lehetőség egy *hírnök-monológ* elmondására. A korinthuszi most részletesen elmesélhetné Polübosz halálának körülményeit, s így egy ízig-vérig hiteles hírnök-történetet prezentálna. Ehelyett ezt a majdhogynem komikusan patetikus eskümondatot kapjuk, ami mindenféle gyanúkat kelthet a nézőben. Például hogy talán nem is tud a száraz tényről – Polübosz meghalt – többet, és egyszerűen fogta magát, és *valamilyen, eddig titkolt céllal*, de mindenképpen saját kezdeményezésére eljött azt hírül adni Oidipusznak. A helyzet annál is furcsább (komikusabb?), hogy Iokaszté kérdése nyilvánvalóan nem az információ igazságtartalmát vonta kétségbe – ugyan kinek jutna eszébe azzal a teljesen értelmetlen *hazugsággal* beállítani Thébaiba, hogy meghalt Korinthusz királya?! –, hanem a részleteket, a csak a hírnök által megélt és megismert történeteket szeretne volna felidézteni.

*hol vagytok? Oidipusz ettől a férfitől menekült oly régóta
rettegve, nehogy megölje! Most pedig ő bizony
a sors akarataból veszett, nem pedig ómiatta.*²³

Oidipusz

950 *Ó, Iokaszté, édes drága feleségem,
miért hívatál ki engem ide a palotából?*²⁴

Iokaszté

*Hallgasd meg ezt az embert, s nézd meg, meghallgatva őt
hová jutottak itt az istennek jóslatai!*

Oidipusz

*De hát ki ez és mit mond nekem?*²⁵

- 23 Ez azért így meglehetősen komikus – vagy tragikus? ízlés (értelmezés, rendezés) kérdése – pillanat: Iokaszté, kezében az isteneknek szánt, azóta is nyilván csendesen füstölgő áldozó-felszerelésekkel szidja az istenek jóslatait. Fülünkben még ott csengenek imént mondott, utolsó reményét az isteni segítségben megtaláló szavai (911–913. sor). Most meg a boldogságtól repesve vet sutba minden tiszteletet az istenek iránt, jelentől, jövőtől való félelmet egyaránt. Nem mellékesen pedig sehol sincs már a korinthuszi érkezésekor még mindenre kiterjedő gyanakvása sem (935., 938., 941., 943. sor).
- 24 Túláradó szeretet árad e szavakból – egy teljes soron keresztül, majdhogynem szerelmi vallomás-részletességgel megfogalmazva. A fennmaradt tragédiákban egyedülállóan érzelmdús megszólítás egy férj részéről. Az *Antigoné* első sorában szólítja ilyen szeretettel *kará*-nak Iszménét Antigoné, ám a folytatás azután egyáltalán nem igazolja ezt a heves szeretetkitörést. Itt azért is meglepő Oidipusznak ezekkel a szavakkal kísért fellépése, mert az előzmények, a cselekmény eddigi részei semmilyen támpontot nem adtak erre a hirtelen szerelmi vallomásra, a hitvesi szeretet ily túláradó megnyilvánulására.
- 25 Oidipusz két kérdése (egyetlen sorba zsúfolva!) arra mutat, hogy pontosan érzekeli – Iokaszté sürgető üzenetéből, s talán a színén lévő k s rá várakozók (Iokaszté, a Kar, a korinthuszi) látható reakcióiból –, hogy az új szereplővel való találkozásának rendkívüli jelentősége lesz. Ugyanazokat a kérdéseket teszi fel, mint Iokaszté az imént – *ki ez az ember? milyen híreket hozott?* (932–933., 935. sor) –, de azért *mégsem egészen* ugyanazokat. Az apróak tűnő eltérések a következők: 1) Iokaszté fordított sorrendben kérdezett: előbbben az érdekelte, mit akar és/vagy milyen híreket hozott az idegen, míg Oidipusz előbb a hírhező személyazonosságát tisztázná. Ez jelleméből, „munkamód-szeréből” fakad, tudjuk, hiszen nyomozásainak középpontjában is a *ki?* áll, s csak mellékszál a *mi?* megválaszolása (ezt úgyis tudja – hiszi magabiztosan). A második – tehát kevésbé fontos – kérdésre Oidipusz a múltban mindig válaszolni tudott, hiszen a világ jelenségeinek megismerésében mutatott tévedhetetlenségének, a külső jegyek alapján megállapítható tények helyes felismerésének képessége olyan értéke volt, amely Thébai királyi trónjáig vezette őt. De finoman az is benne van ebben a Iokaszté kérdéssorrendjét felcserélő kérdőmondatban, hogy Oidipusz számára a beszélő identitása minősíti – hitelesíti, vagy cáfolja – a majdan elhangzó információk valóságtartalmát. 2) Kérdéseit nem az idegenhez intézi – pedig ott áll előtte! –, hanem Iokasztéhoz, s ennek több olvasata lehetséges. Vagy az előző, túláradó szerelemtől sugárzó üdvözlőroham folytatásának fogjuk fel – ez esetben sokkal inkább a Iokasztéhoz *fordulás* fontos, mint a tartalom, ezzel is aláhúzva, hogy itt és most Oidipusz számára a világgal való kapcsolatteremtés csakis imádott felesége közvetítésével képzelhető el, s bármely külső információ csakis mintegy ezen a szerelmen átszűrve juthat el hozzá; vagy Oidipusz királyi dölyfének megnyilvánulása ez a gesztus, amellyel azt teszi egyértelművé, hogy méltatlannak tartaná szóba elegyedni egy idegennel, míg nem tisztázta számára egy *megbízható forrás*, hogy ki is az illető. Ez az eljárás óhatatlanul megalázó helyzetbe hozza azt, akinek a ’feje felett átbeszélnék’ – ennek érzékeltetése igen látványos és hatásos színpadi megoldásokat tesz lehetővé. Hasonló típusú megaláztatás: Euripidész: *Elektra* 553–557. sor.

Iokaszté

955 *Korinthoszból, és azt fogja majd elmondani, hogy apád
már nincs, Polübosz, hanem meghalt.*²⁶

Oidipusz

*Mit mondasz, idegen? Te magad legyél számomra a bizonyítékokat
elősoroló!*²⁷

Hírnök

*Ha ezt kell nekem legelőbb megjelentennem világosan,
tudd meg jól, hogy ő végleg a halál rokona lett.*

Oidipusz

960 *Vajon cselvetések miatt, vagy betegséggel való találkozás miatt?*²⁸

Hírnök

*Öreg testeket apró ütés lefektet.*²⁹

Oidipusz

Szerencsétlennek, úgy látszik, betegségektől hunyt ki élete.

Hírnök

Meg mivelhogy nagy időt számlált már magának ő.

Oidipusz

*Jaj, jaj, mi végre, ó, feleségem, tekint hát bárki is
965 a püthói jóshelyre, vagy a fennen rikoltozó
madarakra, akik azt jelölték ki jóelőre, hogy én
biztosan meg fogom ölni apámat? Lám, ő holtan
fekszik odalent a földben, én meg itt vagyok, ki
kardomhoz sem érek. Hacsak nem az utánam való sóvárgástól*

26 Ezekben az információkban számunkra semmi új nincs. Iokaszté persze éppen úgy nem Oidipusz kérdésére válaszol – mert nem is tud! –, amiként azt a korinthuszi is tette, amikor Iokaszténak a *ki küldött?* helyett a *honnan jöttél?*-t válaszolta meg (936. sor). Ugyanakkor felmerülhet a kérdés, hogy ha Iokaszté most két sorba foglalva mindent elmond Oidipusznak, akkor vajon miről fog szólni az elkövetkező jelenet?

27 Most fordul a hírhozó korinthuszihoz Oidipusz, mivel ha nem kapott is választ arra, ki ő, de az információ, amellyel érkezett, minden aggályoskodást elsöprő, elsőrendű fontosságú. Olyannyira az, hogy a korinthuszi személyazonosságát firtató kérdés ezzel le is került a napirendről.

A *szémantór* ('bizonyítékokat elősoroló') Jebbnél szerepel (érveit lásd: i. m. 128.), ám e szövegváltozat helyett a kiadók jó része (Mazon, Dawe, Kamerbeek) a *széménasz* alakot preferálja (Kamerbeek, i. m. 188.).

28 A korinthuszi harmadszor vághatna bele egy szabályos hírnökbeszéd elmondásába. Oidipusz kérdésében még két elképzelhető témát, történetirányt – vagy műfajt (?) – is felkínál: előadhatná a „korinthuszi királyi hatalom megdöntésére szőtt összeesküvés” című történetét, vagy ismertethetne egy orvosi zárójelentést, természetesen a hozzá tartozó kórtörténettel együtt. A *szünallagé* jelentésárnyalataihoz lásd a 34–35. sorhoz fűzött kommentárt.

29 Egyrészt gyönyörű, a legjobb lírai költőkhöz méltó mondat (persze, Szophoklész), csak hogy a kimondására teljességgel méltatlan, vagy mondjuk inkább: illetéktelen szereplő szájába adva. A korinthuszi pásztor-költő a helyett, hogy elméletben érvényes szerepének megfelelően hírnök-monológot mondana, a tragédiarodalom egyik legszebb mondatában, tömören és fájó precizitással fogalmazza meg *általánosságban* az öregség és a halál természetes összefüggését. Másrészt a szóhasználat messze túlmutat a tragédia műfaji keretein, s *Hippokratész* szóhasználatát idézi. (Knox, B. M. W.: *Oedipus at Thebes*, New Haven, 1956, 142–143., 247. 115. j. [az orvosi szaknyelvi előfordulások elősorolásával]; Arisztotelész, *Problémata* 1, 861.)

970 *halt meg. Csakis így lehetne miattam halott.
De ami e nekünk adott jóslatokat illeti, ő azokat, lám,
magával víve mind,
Hadésznél nyugszik, Poliübosz: semmire sem jók tehát.*³⁰

Iokaszté

*Hát nem mondomdta neked előre mindezt már régen?*³¹

Oidipusz

Kijelentetted. De én félelemtől gyöttrődtem rettenetesen.

Iokaszté

975 *Most már soha ne vess lelkedbe ezek közül semmit!*

Oidipusz

És hogyan nem kell nekem anyám ágyától aggódva félnem?

30 Igencsak gyorsan túltette magát Oidipusz apja halálhírére! Érthetetlen – én legalábbis nem értem –, miért nem érdeklik jobban őt, a nagy nyomozót, a történesek pontos megismeréséhez tűzön-vízen át ragaszkodó embert éppen saját apja halálának körülményei! Igazán feltűnhetne neki, hogy korinthuszi informátora – már megint! – nem válaszolt a feltett kérdésre. De nem, olyan túlradó örömet érez saját sorsának jóra fordulása miatt, hogy soha többé nem tér vissza Poliübosz halálának körülményeire. Miután majdhogynem örömöda jellegű szóáradatban fogalmazza újra Iokaszténak a jóslatok haszontalanságáról elmondott gondolatait (946–949. sor), egy kifejezetten kegyetlen–cinikus mondattal zárja le az apjára vonatkozó gondolatait (969–970. sor). Oidipusz tehát pontosan *tudja*, milyen elviselhetetlen fájdalmat okozott az apjának tudott Poliübosznak azzal, hogy elhagyta otthonát, szüleit! Pontosan tisztában van azzal is, hogy ebbe a *pothoszba*, *vágyódásba* akár bele is lehet halni. De ez egyáltalán nem rázza meg, sőt, mintha még nem kevés győzelemittas elégedettség – miért ne? – is belehallható lenne ebbe a mondatba! De arra sem figyel fel, hogy a delphoi jóslat talán éppen ily módon teljesült be...; hiszen ugye nemcsak egy keresztútnál, karddal végrehajtott tömegmészárlás minősülhet gyilkosságnak, lám, vannak ennél sokkal kifinomultabb, kegyetlenebb módszerek is. Például a szeretetünk megvonása attól, akinek egyetlen éltető eleme éppen ez volt. Ha menteni akarjuk Oidipusz szörnyű mondatát, talán azt mondhatjuk, hogy *nem tudja, mit beszél*, bár ez természetesen megkérdőjelezné Oidipusz egész uralkodói, nyomozói tevékenységének hitelességét is. Ha kevésbé jóindulatúak vagyunk, akkor igen súlyos következtetéseket kell levonnunk Oidipusz *jellemével* kapcsolatban: az igazságos, népét, városát és családját bölcsen és odaadó szeretettel irányító nagy király végtelenül egoista, ridegszívú, érzelmeiktől érintetlen érdekember.

31 Iokaszté csatlakozik férje örömdalához. A mondat ugyanakkor arra utal, hogy valamilyen – de vajon milyen? jó lenne tudni! – formában Poliübosz (és Meropé) kérdése beszélgetéseik során folyamatosan és régóta (*proulegon palai*; a *prateritum imperfectum* használata itt nagyon fontos: a múltban ismétlődő cselekvést jelzi) téma volt. Iokaszté úgy veszi át férje örömet, hogy közben arra is figyelmezteti: *lám, nekem volt igazam!* A korinthuszi hírhözöről most majd hosszú időn át nem vesznek tudomást; az öröm mintha elfeledtette volna Iokasztéval és Oidipusszal, hogy rajtuk kívül más is van a színen, s hallhatja – sőt: kihallgathatja! – szavaikat. Így azután egy olyan, nyilván számtalanszor lefolytatott *házastársi beszélgetés* közegeben (végén?) találjuk magunkat, amely Oidipusz lelkének legbelsőbb titkait, szorongásait boncolgatja. A korinthuszi idegen akár távozhatna is, hiszen híreit már elmondta, funkcióját betöltötte. Ha valóban hírnök lenne, nyilván így is tenne, csak hogy mint ez a folytatásból majd kiderül, minden magyarázat nélkül ott marad az intim beszélgetésbe merült házaspár oldalán. És figyel, nagyon figyelmesen hallgat...

Iokaszté

*De miért félne az ember, aki fölött a sorsnak dolgai
uralkodnak, és erre vonatkozóan nincs bölcs előrelátása?
A legjobbnak tűnő megoldás: élni, miként csak képes valaki.*

- 980 *Te pedig ne félj az anyáddal való szeretkezéstől.
Hiszen a halandók közül éppen álmukban már sokan
háltak együtt anyjukkal. Da akinek mindezek
semmit sem számítanak, az viseli el életét legkönnyebben.³²*

Oidipusz

- Mindezek biztosan helyesen lennének kijelentve általad,
985 ha nem lenne életben az, aki szült. De most, mivelhogy
él, egész kényszer-végzetem parancsolja, hogy féljek,
még ha szépen is beszélsz.*

Iokaszté

Azért mégiscsak nagy megkönnyebbülés apádnak sírja, ugye!

Oidipusz

*Nagy, egyetérttek. De a nővel kapcsolatban, ki életben van,
itt a félelem.³³*

32 Talán a legtöbbet kommentált rész, a Freudot is megihlető mondatok (összefoglalóan: Rudnytsky, P. L.: *Freud and Oedipus*, New York, 1987, 6–14.). Egy általános kultúrtörténeti félreértés-sorozat kiindulópontja, az úgynevezett *ödipusz-komplexus* ősforrása. Hogy a lényegnél kezdjük: *Oidipusznak nincs ödipusz-komplexusa*. Iokasztét kellene megkérdezni, hogy honnan vette ezt a később oly fényes karriert befutott szexuál-pszichológiai álomfejtést. Talán azokból az Oidipusszal folytatott, intim (?) beszélgetésekből, amelyekre célzott az imént (973. sor), s amelyek során férje talán az ilyen típusú álmairól is beszámolt neki? Sajnos soha nem fogjuk megtudni, mivel Szophoklész gondosan – és persze tökéletes dramaturgiai érzékkel – nem teszi fel azt a kérdést. A legfontosabb félreértés (csúsztatás?) a Iokaszté által elmondottakban, hogy ő *álomról* beszél (*en oneiraszin*), míg Oidipusz egy nagyonis valóságos körülmények között kimondott jóslat (*manteuma deimon*, 990. sor, *eipe Loxiasz*, 993–994. sor) valóra válásától retteg. Amennyire tudjuk, ő *sohasem álmodott anyjával való szeretkezést!* Iokaszté ezzel az itt mindenképpen önkényesnek tűnő értelmezéssel a felelősségi síkokat szeretné átrendezni: ha Oidipusz szorongásai mögött egyszerűen csak egy vissza-visszatérő álom van, az a probléma megfelelő mélységű *ki- és átbeszélésével* (jöhetnek a pszichológusok!) orvosolható. De ha Apollón jóslata áll az Oidipuszt folyamatosan aggodalommal eltöltő incesztus-fenyegetettség mögött, akkor a kérdés menthetetlenül más dimenzókba kerül, „hivatalos ügy” lesz, jóst, papot, isteneket kell megkérdezni, hiszen ennek a jóslatnak a valóra válása akár az állam létét is fenyegetné. (Pucci, P.: On the ‘Eye’ and the ‘Phallos’ and Other Permutabilities, in *Oedipus Rex*, in Bowersock, G. W. – W. Burkert – M. C. J. Putnam (szerk.): *Arktouros. Hellenic Studies presented to M.W. Knox.*, Berlin, New York, 1979, 130–133.)

33 Nem nevezi néven az anyjának tudott Meropét, s ezzel lehetőséget teremt a korinthuszi számára, hogy bekapcsolódjék a királyi pár beszélgetésébe. Oidipusz szorong, retteg, életét kitölti a *phobosz*, s ennek a félelemnek ebben a jelenetben, a korinthuszi híreinek fényében immár semmi köze sincsen a városhoz, Thébához, a járványhoz, tisztán individuális gyökerei vannak. A korinthuszi pedig szemmel láthatóan semmit sem tud a Thébaiban pusztító járványról! Ő egy egészen más történetzálat kapcsol a cselekménybe, amely *látszólag* semmilyen kapcsolatban nincsen a közösség biztonságát fenyegető bajokkal, hajdani gyilkossággal és a delphoi jóslattal.

Hírnök

*De hát pontosan miféle asszony miatt gyötrődtek félelemtől?*³⁴

Oidipusz

990 *Meropé miatt, ó, Öreg, ki Polübosz mellett élt.*³⁵

Hírnök

Mi az hát nála, ami számotokra félelmet hozó?

Oidipusz

Isten-küldötte, rettentő jóslat, ó, idegen.

Hírnök

Vajon elmondható-e? Vagy semmiképp nem istenes, hogy más megismerje?

34 A korinthuszi újbóli megszólalása meglepetés, egyúttal annak újabb bizonyítéka, hogy vele kapcsolatban nem lehet egyszerűen hírnökről beszélni. A hírnök ugyanis a görög tragédiában a cselekmény egy adott, feszültséggel teli pontján lép fel, rövid, célratörő párbeszéd után – amelyet vagy a Karvezetővel, vagy a színen tartózkodó valamelyik főhőssel folytat, tisztázandó jövőtele célját – elmondja *hírnök-monológiát*, s távozik. Igen ritka – s mindig drámaszerkezeti, az adott dráma tragikum-értelmezését érintő –, ha egy hírnök nem követi ezt a sémát, hanem a színen marad (pl. Euripidész *Helenéjének* „Hírnök”-e; lásd: Karsai György: *Quelques scènes comiques dans l’Hélène d’Euripide*, *Pallas* 71 [2006] 15–25.). Most sem elsősorban a megszólalás tartalma kelt zavart, hanem az, ami szövegszerűen ellenőrizhetetlen: ugyan mit csinált ez a szereplő a színen azóta, hogy szerepét betöltötte, híreit elmondta? A 945. sorban szólalt meg utoljára (megesküdött, hogy valós híreket hozott Korinthuszból), s azóta csendben *figyel*. Nem gondolhatunk mást, hiszen a most, majd ötven sorral utolsó megszólalása után feltett kérdése közvetlenül kapcsolódik a Iokaszté–Oidipusz közötti, teljesen feloldhatatlan kérdéskört boncolgató – s mint fentebb láttuk (973. sor), bizonyos eszerek lejárta – házastársi tanakodáshoz. Nyilvánvaló, hogy határozott céllal maradt a színen: *várt valamire*. Jövelete céljára is fényt derít, ha mélyebben elemezzük most következő párbeszédét Oidipusszal. Amit eddig elmondott – Polübosz meghalt, Oidipuszt királyukká akarják választani a korinthusziak –, bár mindenképpen fontos *hírek*, de csak mintegy „megágyaznak” egyéni céljainak eléréséhez, amire egyébiránt pontosan működő (női) érzékel, vagy inkább kristálytisztá logikával Iokaszté már abban a pillanatban rákérdezett, amikor meglátta: *Mit kívánván jöttél?* (933. sor). A kérdés *tartalma* ugyanakkor tovább erősíti a gyanút, hogy a korinthuszi körül valamilyen titok lappang. Éppen az imént, a szeme előtt, a *füle hallatára* tárgyalta meg Iokaszté és Oidipusz, világos szavakban fogalmazva meg gondolataikat, hogy Oidipuszt mindeddig a szülei – Meropéval és Polübosszal – kapcsolatos félelmek gyötörték (ld. a 950–988. sorok elemzésénél). Ennek ellenére a korinthuszi úgy teszi fel a kérdését – *De hát pontosan miféle asszony miatt gyötrődtek félelemtől?* –, mintha nem értette volna meg az imént elhangzott szavakat. Vagy azt kell tehát feltételeznünk, hogy igen nehéz felfogású pásztorral van dolgunk, vagy azt, hogy egy mélyen átgondolt terv részeként most érkezett el az ő ideje, s a színpadi szituációba visszalépve, Oidipusz lelkiállapotának, félelmeinek okát *valamirért* a kezdetektől kívánja az érintettel vérgigtárgyalni, részletekbe menően felderíteni.

35 És kezdetét veszi egy *sztykhomüthikus* párbeszéd (989–1046. sor), amely szokatlan hosszú: ez az egyetlen példa a fennmaradt tragédiákban, hogy egy király ilyen hosszan beszélgesse egy névtelen, nála alacsonyabb rangú idegennel, sőt: válaszoljasson egy pásztor kérdéseire! Vö. Euripidész, *Hippolitosz* 88–120., *Helené* 700–758. sor (Jong, I. De: *Narrative in Drama. The Art of Euripidean Messenger-Speech*, *Mnemosyne Suppl.* 116 [1991] 55–56., 129.).

Oidipusz

- De, nagyonis! Merthogy egykor azt mondta nekem Loxiasz,*
 995 *hogy saját anyámmal kell egyesülnöm, s hogy*
apám vérét saját kezeimmel kell kionتانom.³⁶
Hát ezek miatt, hogy Korinthosz régóta tőlem
messzire fekszik. Egyrészt jósorsom szerint, pedig azért
a legedesebb dolog szüleink szemét megpillantani.

- 36 Miért ennyire készséges Oidipusz a korinthuszi pásztorral? Semmi nem utalt eddig arra, hogy az egykori jóslat tartalma az érintettekén kívül bárkivel is megosztható lenne. Különös feltételezés, hogy a legalább egy évtizede elhangzott, szigorúan magánjellegű, súlyosan intim részleteket érintő jóslatot Oidipusz korábban is minden arra járóval megosztotta volna. Már azt is furcsálltuk, hogy itt és most – a Kar és egy idegen jelenlétében! – nyíltan beszéltek Iokasztével az Oidipusz életét megkeserítő jóslatról, de erre még elfogadható magyarázat volt, hogy a felzaklató hírek okozta felindultságukban, örömeikben mindenről és mindenkiről megfeledkezve, legbensőbb titkaikról is nyíltan beszéltek. Azonban az, hogy Oidipusz – kilépve a házaspári intimitás talán színpadiasan felfokozott hangulatú közegéből – most, Iokaszté jelenlétét hirtelen váltással teljesen negligálva, engedelmesen válaszolgasson a pásztor által feltett, legbensőbb titkait, szorongásait feszegető kérdésekre, magyarázatot igényel.

Ez a korinthuszi pásztor *nagyon ügyes, felkészült ember* benyomását kelti: úgy kérdez, mint az emberi lélek útvesztőinek jó ismerője (kevéske anakronizmussal azt mondhatnánk: mint egy gyakorlott pszichológus). Felépít egy jelenetet, amelyben ő lesz a *terapeuta*, a bajokat feltárni hivatott – és erre a megfelelő tudásere rendelkező! – gyógyító, aki kérdéseivel a *szorongásos betegségben szenvedő, állandó félelmeiktől gyötrődő* páciense bajának gyökeréig hatol. Előbb felfejti e félelmek okait, majd *valós összefüggéseibe* helyezve a múlt eddig tragikusan homályban maradt vagy félreértelmezett tényeit, diadalmasan megmutatja a bajból kivezető utat.

Első lépés: a szorongásos félelem tárgyának meghatározása (989–990. sor): *Meropé*. Második lépés: a Meropével kapcsolatos félelmek alapjainak kiderítése (991–999. sor): a *jóslat*. Itt figyelhető meg igazán a pszichológus-terapeuta kifinomult módszere: a nagyon súlyos kijelentést követően – *anyám miatt gyötörnek évek óta szorongások!* – mintegy felajánlja Oidipusznak, hogy ha netán túlságosan intim területhez értek volna (jól tudja: igen oda értek!), akár abba is hagyhatják a „kezelést” (993. sor). Ezzel a finom tapintattal, megértő óvatossággal – a pszichológiai érzék és/vagy képzettség magasiskolája! – nyeri el végképp Oidipusz bizalmát. Valószínűleg a hangját sem emelte fel e kérdésénél, meglepetést, izgatottságot sem mutatott, „mindössze” érdeklődőn-együttérzőn felajánlotta a lehetőséget, hogy *beszéljenek róla*, hogy partnere *megnyissa előtte lelkét*. Ő eddig is „csak” okosan *figyelt*, s lám, ez az intenzív – *látszólag érdeklődő* – odafigyelés elégnék bizonyul, hogy Oidipusz megnyíltjon előtte. Hogy ez mennyire így van, azt bizonyítja, hogy Oidipusz ezek után a delphoi jóslatot teljes egészében idézi – és nem csak az anyját érintő részt, tehát azt, amelyre a pásztor kérdése az adott szituációban értelemszerűen vonatkozott.

Hírnök

1000 *Tehát vajon ezektől rettegetve voltál onnan távol, várostalan?*³⁷

Oidipusz

*Nehogy apámnak kelljen gyilkosának lennem, ó, öreg!*³⁸

Hírnök

*Hát ettől a félelemtől téged miért ne én, ó, király,
– mivelhogy jóindulattal jöttem –, oldanálak fel?*³⁹

- 37 Idáig tartott a korinthuszi pásztor tudománya, s most súlyos hibát követ el: azt hiszi, célhoz ért, mert elhangzott az a mondat, amelyet helyesen értelmezve, „megfejtve” értelmet nyerhetett volna vállalkozása, Oidipusz kikérdezése. Olyannyira biztos a dolgában, hogy Oidipusz igazán értelmes, lírai környezetbe illő, a szülőktől való elszakítottság kínjairól szóló mondatára (997–1000. sor) nem vágja rá azonnal a diadalmas megfejtést (mondjuk, hogy *‘nem is a szüleid, akiket mostanáig azoknak hittél!’*), hanem a feszültséget a vég-sőkig fokozandó, további kérdésekkel készíti elő a csak általa tudott megoldás diadalmas közlését.
- 38 Oidipusz – talán némi csalódottsággal, vagy inkább belenyugvással (?) hangjában, hogy ennyire nehézfejú a pásztor (micsoda tévedés!) – kiemel egy részt az elmondottakból s azt – talán lassabban, mint az imént, talán szótagolva a könnyebb érthetőség kedvéért – megismétli. Pszichológiailag könnyen megfejtethető, hogy miért az apagyilkosságra vonatkozót: ennek beteljesülésétől most már, hogy Polübosz halott, *biztosan nem kell tartania*. Az incesztusra vonatkozó rész elhagyásának pedig jól ismert szakrális oka is lehet: a *rossz, a sorscsapás* azzal is távol tartható, illetve tartandó, hogy ameddig csak lehet, nem nevezzük nevén – ilyen elhárító *meg nem nevezés* például az Erinnüszők *Eumeniszek*-nek nevezése Aiszhülosz *Eumeniszek*jében, vagy szélesebb körű használatban a közismerten igen nehezen hajózható, rengeteg veszélyt rejtő Fekete-tenger *Pontosz Euxeinosz*-nak (*Vendégszerető tenger*-nek) „becézése”.
- 39 Kérdés, meddig fokozható még a feszültség, meddig húzhatja az időt a pásztor, mielőtt megosztja titkát Oidipusszal és lokasztával – hiszen ne feledjük, most a királynő maradt ott a színen némán, mint nemrég a pásztor. Nyilvánvalóan óriási meglepetést kelt kérdésével, hiszen olyan kiutat csillant fel Oidipusz előtt, amelyet semmiképpen nem egy névtelen pásztortól, hanem legalábbis egy istentől várhatna. De vajon hihet-e Oidipusz az ebben a kérdésben rejlő megváltás-lehetőségben? Meggyőződésem szerint ez kizárt – éppen ez a névtelen korinthuszi pásztor fogja megszabadítani szorongásaitól?! –, ezért a következő mondatot (1004. sor) talán inkább gúnyosan, olyan *‘ha erre képes vagy, hát neked adom fele királyságomat!’*-típusú komolysággal mondhatja el.

Oidipusz

Hát, bizonyosan méltó jutalmat kapsz akkor tőlem, úgy ám!

Hírnök

1005 *Hát, bizonyosan leginkább ezért is jöttem ide: hogy palotádba majd ha visszatértél, abból valami hasznom lesz talán.*⁴⁰

40 A pásztor jövetelének igazi oka és célja került végre napvilágra. Kezét dörzsölve – talán *félre?! –* kimondja, ami eddig is sejtető volt: *haszonlesésből* van itt. Tud egy titkot – e titkot pedig Oidipusz születése óta őrzi, s nem mondta el eddig senkinek! –, s amikor meghallotta Polübosz halálhírét (de azt azért nem tudja, hogyan halt meg), megdobbant a szíve, hogy most végre felvirradt az ő napja! Elméletben, *látszólag* tökéletesen igaza van, hiszen joggal számíthat arra, hogy a jó hír hozóját majd kellően megjutalmazák. Oidipusz származásának titkáról ugyan szintén csak részleges tudással rendelkezik – ezért fogják majd oly tragikus szükségszerűséggel kiegészíteni egymást a thébái pásztorral, hiszen kettejük együttes tudása kell a történet minden mozaik-darabjának helyreállításához (sőt: jelképes gesztusaik mögött félremlik, hogy ők Oidipusz anyja és apja: egyikük *kitette*, Thébai földjéről *megszülte*, másikuk pedig *felemelte* a gyermeket) –, de azt hiszi, ennyi is elég ahhoz, hogy igényt tarthasson a remélt busás jutalomra. Az egész szorongás-történet számára csak „hab a tortán” – gondolja, csakhogy a *valóság* az, hogy végzetes félreértésben él – lám, ő is rossz rejtvényfejtő... –, s hogy a fontos hír, a számára nagy jutalmat érdemlő információ Polübosz halála volt, valamint az ebből következő, *‘Oidipusból király lesz Korinthusban!’* -jövőkép. Csak most, a királyi pár beszélgetését *kihallgatva* döbrent rá, hogy féltve őrzött titkát most akár a tervezettnél is nagyobb haszonnal értékesítheti. Tragikus félreértés, mondhatnánk, ha nem egy jelentéktelen mellékszereplő sorsáról beszélünk: a valós helyzet tökéletes félreismerésén alapuló tettet fog végrehajtani, amikor leleplezi Oidipusz kitételének és Korinthusba származásának történetét. A durva őszinteséggel megvallott *haszonlesési* szándék egyrészt leleplezi a pásztor megjelenésének eddig titkolt okát – s ezzel az eddig oly szépen felépített „pszichológus-szorongásos beteg” jelenetnek is vége, hiszen immár megtudtuk, hogy Oidipusz „meggyógyítása” csak annyiban (lenne) érdeke – de annyiban viszont nagyon is az! –, ameddig a remélt jutalom elérését a szorongástól való megszabadulás biztosítaná.

A mohó haszonlesséssel jellemzett mellékszereplő Szophoklésznál visszatérő motívum: a *Trakhiszi nők* Likhaszt (tehát az igazán hírnökfunkciót betöltő szereplőt) megelőző Hírnöke ugyanilyen nyíltsággal vállalja, hogy jutalom reményében rohant Déianeirához a jó hírt megjelenteni (189–191. sor), míg az *Antigoné* csak saját sorsáért reszkető, kisember Őre ennek a jellemnek egy aleteként értelmezhető (439–440. sor). De akár ugyanide sorolható jellemvonásra mutat rá Szophoklész Neoptolemosz esetében is a *Philoktéteszben*, amikor Odüsszeusz arról igyekszik meggyőzni, hogy Akhilleusztól öröklött hősi jellemével ellentétes cselekedetre, *hazugságra* kellene elszánnia magát (112–115. sor).

Nyelvi finomság, ugyanakkor rendkívül hatásos, igazi színpadi megoldás, hogy a pásztor izgatottságában (?), örömeiben (?), lelkesen megismétli Oidipusz – talán éppen gúnyosan kimondott – *kai mén, ‘hát, bizonyosan’* fordulatát (1004., 1005. sor). (Kamerbeek, J.C.: *The Plays of Sophocles. IV. The Oedipus Tyrannus*, Leiden, 1967, 195.)

Oidipusz

Csakhogy soha nem megyek szülőimmal egy helyre, az bizonyos!

Hírnök

*Ó, gyermekem, szép világosan látszik, hogy nem tudod,
mit cselekszel.⁴¹*

Oidipusz

Hogyan, ó, öreg? Az istenekre, oktass engem!

Hírnök

1010 *Ha miattuk menekülsz attól, hogy otthonodba térj...*

Oidipusz

*Rettegvén, persze, nehogy Phoibosz győztesen kerüljön
ki velem szemben!*

Hírnök

Igen, nehogy szülőidnek vére bűnként tapadjon reád?

Oidipusz

Pontosan ez az, ó, tiszteletre méltó öreg, ez, mi félelemmel tölt el.

Hírnök

Tudod-e hát, hogy igazság szerint semmi okod a reszketésre?

41 Nehéz mondat. A Korinthuszba való esetleges „hazatérés” kategorikus elutasítása (1008. sor) romba dönthetné a pásztor jutalomszerzésbe vetett minden reményét. Ha tehát Oidipusz Korinthuszba menetele – ráadásul királyként! – a feltétele annak, hogy a pásztor hozzájusson ’megérdemelt’ jutalmához, akkor meg kell győznie a királyt arról, hogy ezt tegye. Csakhogy most már oda a boldog magabiztosságot sugárzó hang, a feszültségnövelő, várakozást keltő kérdések sora. Helyettük egy majdhogynem durva közvetlenséggel odalökött *kalósz ei délosz* (’szép világosan látszik’) – Kamerbeek, i. m. 195.; Jebb, i. m. 135. –, amit csak alig enyhít az amúgy családias hangulatú *ó, gyermekem* bevezetés, hogy a sor lezárása egy kifejezett tiszteletlenséget, mondhatni pimaszságot tartalmazzon: *nem tudván, hogy mit teszel (uk eidósz ti drasz)*. Oidipusztól megtagadni a *tudást* – ráadásul a *látást* jelölő ige-tőből képzett paticipiummal! –, s hogy bármit is csak úgy, *meggondolatlanul* cselekedne (*draó*), felér egy becületsértéssel, amely természetesen nem maradhat büntetlenül.

42 Meggyőződésem szerint eddig a pontig tart Oidipusz megbocsátó, finoman lekezelő, erősen ironikus hangvételű részvétele párbeszédükben. Belement a „játékba”, amelyet ez a minden-lében-kanál idegen kiprovokált, s amelynek során néhány kérdés erejéig még komolyan azt is hihette, hogy valamiféle gyógymodort tud szorongásainak és félelmeinek oldására. De legkésőbb a pásztor önleleplező vallomása, mohó haszonvágyának napfényre kerülése óta Oidipusz már jobbra csak gúnyolódott vele. Szinte oda se figyelve rá válaszolgatott, ironizált szavain: így például *az istenekre, oktass engem!* (1039. sor) egyszerűen nem vehető komolyan! Oidipusz, megannyi rejtély megfőjtője, városa bölcs uralkodója, amint tanulni vágyik egy ismeretlen pásztortól! És mivel tudja – és talán csak most kezd bosszankodni rajta –, hogy ez az ismeretlen végighallgatta a Iokasztéval folytatott beszélgetését, majd nem átalított visszaélni a hallgatózás közben felcsipegetett információkkal. Ráadásul úgy állította be magát, mint aki őszintén segíteni akar – és tud! – baján! Ezért azután most már csak odavetett mondatokban, ám egyre élesebb gúnnnyal felel kérdéseire.

Az 1010–1013. sor között elhangzó kérdések, illetve állítások semmilyen új információt nem tartalmaznak ahhoz képest, ami közte és Iokaszté között már megbeszélésre került az imént: igen, a jóslattól menekül (1011. sor), attól a veszélytől, hogy netán szülei gyilkosává válhat (1013. sor).

Oidipusz

1015 *Már hogyan ne, ha egyszer szülőimtől lettem én?*⁴²

Hírnök

*Csak mivelhogy Polübosznak semmi köze nem volt
születésedhez.*⁴³

Oidipusz

*Hogyan mondd? Tehát nem Polübosz nemzett engem?*⁴⁴

Hírnök

Nem jobban, mint ez az ember itt, ni, csak épp annyira!

Oidipusz

*De hát hogyan? Ki nemzett, egyenlő azzal, kinek semmi köze
hozzám?*⁴⁵

Hírnök

1020 *Hát úgy, hogy sem ő nem nemzett téged, sem én.*

43 A döntő mondat, amely kimozdítja Oidipuszt eddigi hangulatából, a bosszús, szórakozottan-gúnyolódva válaszoló uralkodó pózából. Most – egészen váratlanul és szándéktalanul! – olyasmit mondott a korinthuszi, ami összecseng legmélyebb félelmeivel, s ami felidézi azt az egykori, életét új irányba terelő mondatot, amelyet egy részeg ember mondott neki Korinthusban (780. sor, *plastosz patri*). Akkor minden megváltozott életében; vajon a pásztor megdöbbentő információja is hasonló fordulatot (*peripeteia*) idéz elő? Ez az igazi tétje ennek a párbeszédnek, de erről a korinthuszinak természetesen fogalma sem lehet. Egyelőre csak annyi bizonyos, hogy most új lendületet vesz a Polübosz halálhíre miatt félbeszakított – elfelejtett! – nyomozás.

44 Oidipusz szinte ráveti magát az öregre, s gyors egymásutánban két kérdést tesz fel neki. Annyira hihetetlen, megdöbbentő Polübosz apaságának tagadása, hogy először is arról kell megbizonyosodnia, egyáltalán jól hallotta-e, amit az öreg mondott (*hogyan mondtad?*), majd rögtön utána mintegy pontosítva, tartalommal megtöltve előző kérdését, azt követeli a pásztortól, hogy ismétlje meg, vagy inkább töltse meg tartalommal előbb mondott szavait (*tehát nem Polübosz nemzett engem?*).

45 A szerepek végleg felcserélődtek: mostantól kizárólag Oidipusz kérdezhet, s hogy az igazság napfényre kerüljön, egy nyomozást vezető kihallgatósízt elszántságával, szigorával és pengeéles logikájával fogalmazza meg kérdéseit. Első megközelítésben filozófiai, formállogikai oldalról támadja a pásztor szavait, s megpróbálja önellentmondásba kergetni (1019. sor): *egy meghatározott tett elkövetője nem lehet azonos azzal, aki azt nem követte el* – hangzik „filozófiai nyelven” Oidipusz – amúgy meglehetősen egyszerű, viszont cáfolhatatlanul lapos – filozófiai tétele. Csakhogy a drámánkra mindvégig jellemző tragikus ironia, két- és többértelmű szóhasználat ebben a mondatban is tetten érhető: hiszen éppen Oidipusz maga lesz ennek az egyébként megkérdőjelezhetetlen állításnak a cáfolata: a *valóságban* ő a keresett gyilkos, aki pedig *látszólag* semmiképpen nem lehetne az; a *valóságban* ő nem Polübosz gyermeke, pedig *látszólag* egyértelműen az.

46 Oidipusz zavarára nőttön nő. A pásztor kifejezetten szellemesen válaszolta meg filozófiai tételét (1020. sor): majdhogynem vulgáris durvasággal utasította el egy elvont, akár filozófiai magasságokat megcélzó párbeszéd lehetőségét. A *nem ő nemzett téged, mint ahogy én sem* nyers szókimondása ugyanakkor igazán nem egy király jelenlétében illő szóhasználat; ezzel akár kellően zavarba is hozhatná, de legalábbis elgondolkoztathatná Oidipuszt. A király nem tud mást tenni, mint hogy a filozófiai nyelvhasználat bukása után a *jogi* nyelvvel próbálkozik, hogy sarokba szorítsa partnerét: az *ónomadeto* alak a családba való felvétel aktusára utal; arra a pillanatra, amikor az apa általi névadással a gyermek a szűkebb és szélesebb közeg – a család és a város – teljes jogú tagjává válik. (Harrison, A. W. H.: *The Law and Life of Athens: family and Property*, Oxford, 1969, 20–21., Patterson, C.: 'Not Worth the Rearing': The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece, *TAPhA* 115 [1985] 103–123., e szöveghelyhez kapcsolódóan különösen 104–107.; Ahl, i. m. 174.)

Oidipusz

*De hát miért nevezett mégis hivatalosan gyermekének?*⁴⁶

Hírnök

Mivelhogy egykor, tudd meg, kezemből ajándékként vett át.

Oidipusz

És azután ezt a más kezéből kapottat oly nagyon szerette?

Hírnök

*Mert korábbi gyermektelensége erre beszélt rá.*⁴⁷

Oidipusz

1025 *S te vettél engem, vagy véletlenül rám akadva adtál át neki?*

Hírnök

Miután a Kithairón erdős völgyeiben találtak.

Oidipusz

De hát miért jártad éppen arrafelé utadat?

Újabb logikus felvetés: ugyan miért követett volna el „okirat-hamisítást” Polübosz, miért adott volna család- és polgárjogot egy idegen gyermeknek? Mindezzel együtt itt még erősebben érezhető Oidipusz teljes tanácsstalansága: ezt a kérdést végképp nem jelenlegi beszélgetőpartnerének kellene feltennie, hiszen valószínűtlen, hogy Polübosz éppen pásztorával osztotta volna meg meddő házasságának problémáját. Józanul gondolkodva nem várható el tőle, hogy válaszolni tudjon erre a *miért?*-re, de színpadi megoldásként erre megoldás lehet, ha feltételezzük, hogy Oidipusz nem is a kérdés megválaszolására intézi a nyilván nem illetékes pásztorhoz szavait, hanem a döbbenettől kábán mintegy önmagának teszi fel (*félre*) e valóban igen fontos kérdést – s akkor rövest arra is magyarázatot kapunk, miért nem kapcsolódik a pásztor következő megszólalása az általa feltett kérdéshez.

- 47 *A hivatalos elnevezés* ügyében nem tudott felvilágosítást adni a pásztor, talán ezért nem válaszolt Oidipusz előző kérdésére (vagy az előző jegyzet végén jelzett okból). Mintha Oidipuszt meg sem hallotta volna, úgy érzi, végre ráterhet a történetben játszott saját – nagyon fontos! – szerepére: *én adtalak át mint ajándékot (!) egykor neki*. Természetesen igaza van, amikor azt gondolja, hogy ezzel a hírrel döntő fordulatot idéz elő Oidipusz életében, csak éppen azt nem tudja – és saját szempontjából ez lesz *tragikus tévedése*; a jelenet végén e kérdésre még visszatérünk –, hogy egészen más összefüggésben fontos Oidipusz származásának új megvilágításba helyezése, mint ő gondolta. Nem érzékeli – mert nincsenek meg ehhez a kellő információi –, hogy ahelyett, hogy az általa elképzelt, mindenkit boldoggá (őt magát pedig gazdaggá) tevő végkifejlet felé terelné a cselekményt – *Oidipusz király lesz Korinthusban!* –, Oidipusz és Iokaszté tragikus bukását pecsételi meg.

A Polübosz–Oidipusz kapcsolat *érzelmi oldalára* vonatkozó kérdésre viszont már meg tud felelni, hiszen ennek társadalmi rangtól független alapja van, amelyet egy egyszerű pásztor éppúgy megélhet és főleg *megérthet*, mint a legnagyobb király. A gyermektelenség mint tragikus sors megfelelő érv arra, miért fogadta be és szerette sajátjaként a *kapott gyermeket* Polübosz. Tragikus és egyben komikus is, ahogy a pásztor jól érzékelhetően nem tudja, hogy ezzel a feleletével Oidipusz előző kérdésére is pontos választ adott, hiszen a gyermek hivatalos befogadása, a névadás ez esetben ugyanarra az okra vezethető vissza, mint az iránta megnyilvánult szeretet. Egyébként a *gyermektelenség* problematikája – jelen tragédiánk tárgyától függetlenül is – végigkíséri a Labdakida-család mítoszait.

Hírnök

Ott vigyáztam óvón a hegyi nyájakat.

48 A kihallgatás. Célratörő, múltfeltáró nyomozás, Oidipusz itt újra nagyon elemében van. Pattogó, pontos kérdések, s mivel a pásztornak ez ügyben igazán semmi takargatnivalója nincs, a válaszok is hasonló egyértelműséggel megfogalmazottak. Egy igazi hírnökbeszéd párbeszéddé szabdaltnak változtatának is felfoghatjuk az itt elhangzottakat. Oidipusz bármelyik, itt feltett kérdése (1025., 1027., 1029. sor) ideális hírnökmonológot provokáló, „magas labda” – *lenne, ha nem ebben a tragédiában* hangzanának el. Csakhogy itt minden történetcs, amely a színpadi jelentől térben is időben távol játszódott le – tehát megfelelne egy hírnökbeszéd kritériumainak –, Oidipuszról szól, az ő történetét írja, állítja össze, s ezért csak ő lehet az, akiben teljes egésszé összeállhatna. Paradox módon tehát Oidipusz az egyetlen, aki hitelesen, *összefüggően* el tudná mondani a *Oidipusz király* hírnökmonológiát. Ő az egyetlen szereplő, aki minden *fordulaton* ott volt, mert ő maga a szilánkokból összeállítandó esemény-történetet összekapcsoló *megfejtés*.

A pásztor személyazonosságának, egykori foglalkozásának, a történethez kapcsolódásának tisztázására feltett három kérdés – *hogyan kerültél kapcsolatba a csecsemő-Oidipusszal?, mit kerestél a Kithairónon?, tisztességes ember voltál-e?* – Oidipusz valóságfeltáró módszerének pontos látlelete.

1) Ahhoz, hogy hielt adhasson a pásztor megdöbbenően új, életét felforgató szavainak, előbb bizonyosságot kell szereznie forrása hitelességéről. Ez magyarázza azt a – egy hírnök esetében amúgy szokatlan – kérdést, amely a korinthuszi egykori foglalkozását firtatja. Egy valódi hírnök ezt az információt vagy beleszóvi monológjába, vagy öltözéke alapján egyértelmű (mint a *Perzsák* harcokról beszámoló katonája, az *Alkésztisz* szolgálója stb.). Am mint erre már számos bizonyítékot láttunk, az esemény menetét aktívan alakító korinthuszi nem hírnök, s ezért jogos, hogy egykori foglalkozásáról is valljon. 2) Vajon miért állít valótlanúságot, amikor arra kell válaszolnia, hogyan került hozzá Oidipusz, hiszen hogy a Kithairónon *találta* Oidipuszt (1026. sor), egyszerűen *nem igaz*, mint erre a nyomozás igen hamar fényt is fog deríteni (1038. sor)? A magyarázat viszonylag egyszerű: most még joggal gondolhatja a korinthuszi, hogy minél jelentősebbnek állítja be saját szerepét a csecsemő Oidipusz Korinthuszba juttatásában, azzal arányosan nő majd remélt jutalma is. Valószínűleg arra is számított, hogy a megtalálás részletes körülményei nem fognak terítékre kerülni. Hogy szerinte az ezzel kapcsolatos kérdések feleslegesek, egyértelmű a *véletlen megtalálást* sugalló *heurón* participium aoristi *activi* alakhasználatából is: *én bukkantam rád!* (A *heuriszko* ige a rejtvények megfejtésére használatos ige is lehet, ami tragédiánkban igazán helyénvaló, tragikusan ironikus felhangot ad a kifejezés Oidipusz egykori megtalálására vonatkozóan!) 3) Vajon megvető lekezelés van-e a pásztor foglalkozásának megnevezéséhez fűzött kommentár – *fizetségért vándor* – mögött (Jebb, i. m. 137.)? Ez természetesen elképzelhető, bár sokkal valószínűbb, hogy Oidipusz ezzel a látszólag ide nem illő, de mindenképpen bántó megjegyzéssel ravasz csapdát állít a korinthuszinak: ha ezen a ponton sikerülne diszkreditálnia – talán nem is pásztor volt, csak egy hegyekben csavargó senki, aki *alkalmi munkásként* akkor éppen véletlenül pásztorkodott –, akkor e kis csúsztatás leleplezésével minden egyéb állítása is megkérdőjelezhető lenne. Oidipusz – a tökéletes nyomozó! – persze jól érzi, hogy a pásztor *nem egészen pontosan fogalmazott* a korábbiakban, mi több, hogy valahol nem is mondott igazat, csak éppen azt nem tudja, hol és mikor, s hogy hogyan tudná leleplezni őt. Ezért a bántóan provokatív hangnem, ami mögött ugyanakkor saját félelmeinek újabb mélységei sejlenek fel: csak nem vagyok én is ehhez az emberhez hasonló, névtelen, ide-oda vándorló, alkalmi szolgálatokból élő, kitett senki? Hiszen mindketten azért kapjuk fizetségünket, amivel hasznot tudunk hajtani a minket alkalmazó városnak: ő a pásztorkodáshoz ért, én a rejtvényfejtéshez. Ez pedig csak a fizetség mértékében jelent különbséget (megélhetés, illetve királyság), a lényegen azonban mit sem változtat: mindketten alacsony származású senki vagyunk.

Oidipusz

*Pásztor voltál hát, vagyis fizetségért vándor?*⁴⁹

Hírnök

1030 *És a te megmentőd, ó, gyermekem, bizony éppen akkor ott.*⁴⁹

Oidipusz

De miféle fájdalmat elszenvedve kötelékeimben emeltél fel?

Hírnök

Lábadnak inai bizonnyal tanúskodhatnak efelől.

Oidipusz

Jaj nekem, miért nevezed meg e régi bajomat?

Hírnök

Megszabadítlak téged, aki két lábadnak átfúrt végét bírod.

49 A pásztor azonnal és ismét igen okosan reagál. Egyetlen pillanat alatt megértette, hogy emberére akadt Oidipuszban, aki nemcsak gyanakvó és szigorú kérdező, de rájött, hogy nem elég hitelesek eddigi információi. Pedig figyelmeztette már első mondatában, hogy *bizonyítékokat elősorolónak* kell lennie (*szémaniór genú!*, 957. sor). A korinthuszi csak most értette meg, hogy ha céljához – a remélt jutalomhoz – hozzá akar jutni, mennyire fontos Oidipusz minden szavát pontosan értelmeznie, s legjobb tudása szerint szót fogadnia, vagyis az általa ismert *igazság* egyetlen részletét sem megmásítva mindent elmondania. Nem bajlódik tehát azzal, hogy megválaszolja az Oidipusz mondatában rejlő insinuációt – holott megtehetné, hiszen majd a thébai pásztorral való szembesítéskor azt is elmondja, hogy ő bizony a korinthuszi királyi pásztor volt (1133–1137. sor) –, hanem egy kellően cáfolhatatlan, *új bizonyíték* megnevezésével lendíti tovább a kihallgatás számára kedvezőtlen fordulatot vett menetét, s igazolja, hogy a lényegét illetően igenis megbízhatóak és pontosak voltak információi: *megmentőd voltam!*

50 Az 1031–1035. sor a döntő bizonyíték, hogy a pásztor minden eddigi szava igaz volt. Olyan *szémeiont* tud megnevezni, amely az eposz óta a felismerések legbiztosabbika: a sebhelyet. Odüsszeuszt a lábán ejtett egykori seb alapján ismerte fel Dajkája (*Odüsszeia* 19, 388–394. sor), s a tragédiairodalomban is (Euripidész *Elektrájában*) az Oresztész szeme fölött látható sebhely szolgál a testvérek számára az egymás felismeréséhez vezető, döntő bizonyítékkul (574–578. sor). Csakhogy míg a fenti esetek toposz-felismerési jelenetekként értékelhetők (a klasszifikációról ld. Arisztotelész *Poétika* 1454b19–1455b20), addig az *Oidipusz királyban* a fentiekől eltérő jellemzői vannak: 1) az *anagnóriszisz* a múlta és nem a jelenre vonatkozik, 2) nem két ember egymásra ismerését szolgálja, hanem azt, hogy valaki önmaga számára tisztázza személyazonosságát, *megismerje önmagát* – a *gnóthi szeauton* követelményének megfelelően, 3) a felismerés itt senkit nem tölt el örömmel, épp ellenkezőleg, egyenesen vezet el a tragikus bukáshoz.

Az *átfúrt bokáid* (1034. sor = *diaporusz podoin akmasz: két lábadnak átfúrt végpontjait, csúcsait*) említése olyan bizonyíték, amely minden további kételyt el kell hogy söpörjön, hiszen a másik testének legalább olyan intim ismeretét bizonyítja, amilyenel legfeljebb egy szülő vagy egy házastárs rendelkezhet (mellékszál, de azért megjegyzést érdemel, hogy lokaszténak vajon miért nem tűnt fel boldog házasságuk hosszú éveit során, hogy férje milyen szörnyű béklyó nyomot viseli testén? – különösen, hogy nem is olyan régen [718. sor] ő maga idézte fel Laiosz tetteként gyermekük egykori kitételét, s bokájának összekötözését). Ezért az 1035. sor egyszerre elismerő és a változtathatatlanba való belenyugvást jelző, fájdalmas sóhaja, amire viszont a pásztor végre elmondhatja Oidipusz nevének elhíresült etimológiai megfejtését.

Oidipusz

1035 *Bizony, pólyáimnak félelmetes szégyenét viseltem én.*⁵⁰

Hírnök

*És így e tragikus sorsod miatt lettél hivatalosan elnevezve
azzá, aki vagy.*⁵¹

Oidipusz

Ó, az istenekre! Anyám miatt, vagy apám miatt? Beszélj!

Hírnök

*Nem tudom. De aki átadott, ezeket nálam biztosabban tudja.*⁵²

51 „*dagadt-lábú*”: a kommentárok megegyeznek abban, hogy a pásztor itt – vi-
gyázat: ki nem mondvai! – ezt a megfajtást adja Oidipusz nevére. Pedig lenne
más nyelvészeti megoldás is (lásd részletesen a *Bevezetőben*), ám itt és most
a beszélőnek fontos érdeke fűződik ahhoz, hogy éppen ez, a hízelgőnek ép-
pen nem mondható, és királyhoz nem nagyon illő név-etimológia váljék a
hivatalosan elfogadottá. A pásztor ugyanis ezzel ismét saját, egykori szerepét
hangsúlyozhatja, hiszen így azt érzékelhetjük, hogy Oidipusznak, a királlyá
vált egykori kitett gyermeknek ő legalábbis *keresztapja* volt. Ezt a szándékot
mutatja, hogy átveszi Oidipusz iménti szóhasználatát a gyermek *hivatalos el-
nevezésének* megerősítésére (*ónomazeto* – 1021, *ónomaszthész* – 1037. sor).

52 Kétértelműségekkel és szójátékokkal zsúfolt két sor: 1) az 1037. sorban mind-
három főnév – *istenek, anyám, apám* – előtt ugyanaz a praepositio – *prosz* – sze-
repel. Csakhogy míg a *prosz theón* jól ismert felkiáltás – *az istenekre!* – a görög
tragédiákban (itt lásd: 325. sor), addig az adott szövegkörnyezetben, az *apa*
és az *anya* előtt, kérdőmondatban nyilvánvalóan a praepositio *miatt* jelentése
vehető csak számításba. A fordításban természetesen tűnt tehát ugyanúgy
tenni, miként a különböző nyelvű fordítások: két részre bontjuk a mondatot,
egy istenekhez intézett felkiáltásra, s egy a pásztorhoz szóló kérdésre. De
megvallom, nem vagyok a megoldással teljesen elégedett, mert ezzel sokat
veszítünk az eredeti egyszerre enigmatikus, egyszerre tragikus és ironikus
hangulatából, amelyből – egyszeri hallásra! – kideríthetetlen, hogy Oidipusz
vajon nem keveri-e az isteneket is – persze hirtelen felindulásból! – a szeren-
csétlen sorsát okozó lehetséges okok közé.

2) A pásztor válaszut előtt áll: vagy leplezi tudatlanságát, s kitalál valamilyen
mesét Oidipusz szörnyű sebének eredetéről, vagy megvallja az igazságot,
hogy *nem tudja*, ki tette e szörnyűséget a csecsemővel. Az előző megoldás
mellett szólna, hogy amennyiben *hihető* magyarázatot tudna adni, azzal to-
vább növelhetné tekintélyét a király előtt (ezzel együtt pedig esélyét a busás
jutalomra). Csakhogy ezzel a módszerrel egyszer már pórul járt, amikor a
pengeéles logikájú Oidipusz hamar leleplezte a válaszában rejlő mégoly apró
csúsztatást is. Ez a tapasztalat óvatosságra és belátásra inti a pásztor, aki
így az egyetlen helyes megoldást választja: nyíltan megvallja tudatlanságát.
Illetve...: *uk oid. ho dusz...* (*nem tudom; aki átadott...*), mondja, ám ha a szín-
háza képzeljük magunkat, s *meghallgatjuk*, mit mond, nagyjából a következő
élményben lehet részünk: „*OID-O-DUSZ*”, ami, úgy érzem, igazán nincs
messze az OIDIPUSZ hangalaktól. Mintha a király legfájóbb *sebében* akarna
vájálni, amikor újra meg újra összekapcsolja nevét és sorsának, rettenetes
sebének megnevezését, mintegy figyelmeztetve talán Oidipuszt, hogy ha a
kérdésre nem tudja is a választ, de bántó dolgokat akkor mond, amikor csak
akar! Mert ehhez viszont elegendő biztos információval (nem utolsósorban
pedig kellő tehetséggel–ravaszsgal!) rendelkezik.

53 Apró, de az adott helyzetben nem alábecsülendő elégtétel Oidipusz számá-
ra, hogy a pásztor rákényszerítette korábbi hazugságának (vagy inkább
csúsztatásának) beismerésére (1026. sor): nem, nem véletlenül *akadt rá* a
Kithairónon (*heuron* – *tükhön*).

Oidipusz

*Tehát kétségkívül mástól kaptál engem, s nem magad találtál véletlenül?*⁵⁴

Hírnök

1040 *Nem, hanem egy másik pásztor ad nekem.*

Oidipusz

Ki az? Bizonyosan meg tudod szavaddal világítani?

- 54 Most újabb lendületet kap a nyomozás, hiszen egy eddig fel nem tárt – múltbéli – *fordulat* felelevenítéséhez érkeztünk: új szereplő jelent meg a történetben, *egy másik pásztor* (*poimén allosz*, 1040. sor). Ezzel pedig a múlt még mélyebb, még távolabbi rétegéig hatolunk: a korinthuszi pásztor ugyanis csak egy bizonyos időpontig kísérheti Oidipuszt az önmegismeréshez vezető, múltfeltáró időutazásban, de most eljött a pillanat, amikor *át kellene őt adnia* annak, aki innen még messzebbre megy majd vissza vele a múltba, ezúttal már egészen a születéséig. Mintha egy visszafelé vetített filmet néznénk, amelyben most látjuk a korinthuszi pásztort, kezében az imént kapott csecsemővel, s a velünk együtt izgatottan figyelő Oidipusz szeme előtt még felzaklatóan nem világos a kép, amely megmutatná annak az arcát, akitől a korinthuszi pásztor átvette őt.

*Biztos tudáson alapuló, megvilágosító szavakat (katoisztha délószaí logó?, bizonyosan meg tudod világítani szavaddal?) vár a korinthuszi pásztortól, csak hogy annak most már csak igen kevés mondanivalója van számára. Minden tudását ebben az egy mondatban foglalja össze, s hiába fűzi bele még egyszer, utoljára, nyomatékkal az itt egyébként nevenségesen fontoskodónak ható önomadzeo igét – ugyan kik nevezhették ott, az erdőben, hivatalos néven Laiosz pásztorának azt a kollégáját, akitől a gyereket kapta?! –, ám ez már csak kétségbeesett kísérlet, hátha fenn tudja tartani valahogy egykori fontosságának legalább a látszatát. De már látnia kell, hogy Oidipusz minden idegszálával ezt a nála több, más, fontosabb tudással rendelkező másik pásztort keresi. A hátralévő mondatai – 1044., 1046. sor – vereségének megvallásával egyenlők: igen, bizonyon Laiosz pásztora volt, akitől a gyermeket kapta; igen, át kell adnia a szót a Karnak, amely *egy thébái pásztorról* nyilván sokkal többet tud nála. Végleg elveszítette a király figyelmét, ez pedig esetben egyet jelent a bukásával, a hőnvágyott jutalom elvesztésével is.*

Két pásztor, akik csakis egymást kiegészítve, tudásukat egymásra építve szolgálhatják Oidipusz önmegismerő- és gyilkos-nyomozását. Az *Oidipusz király* szerkezetének egyik meghatározó eleme éppen az ebben a részletben is ellenőrizhető *világmegkettőzés* – szoros összefüggésben természetesen a történet egészét végigkísérő látszat–valóság dualitással. A két, egymást kiegészítő pásztor mellett két jó, két király és két Kar is szerepel a drámában: Teiresziasz mellé felsorakozik majd a darabvégi, hozzá fizikailag is hasonló (s ezzel nyilván mozgásában is rá emlékeztető!) Oidipusz: ő a későbbiekben ugyanúgy jóserővel fog rendelkezni, mint Thébai hivatalos jósa; Oidipusz *most* király, de a darabvégi Kreón éppúgy – csak éppen egészen más stílusban – szintén király *lesz*; a darabeleji, Oidipusz elé járuló, mindenféle korosztályhoz tartozó thébái polgárból összeállt tömeg: Kar, amely azután – nem kis meglepetésre – átadja helyét a dráma „hivatalos” Kar szereplőjének, a thébái véneknek.

Egyetlen kivétel van ebben az egymást szerepkörben és/vagy jellemben kiegészítő megkettőzésekben: Iokaszté, de ennek is jól meghatározható oka van: őt nem lehet megkettőzni, mert egyszerűen nincs kivel. Őt nem kell, mert nem is lehet „kiegészíteni”: ő a kezdet és a vég egy személyben, a születés és a születéssel napvilágra jövő halál. Ő fogja egybe Oidipusz történetét, hiszen tőle-belőle kapta azt az életet, amelynek rejtélyére éppen az ő nevének kimondása lesz a megoldás (1171–1175. sor).

Hírnök

*Laioszéi közül valaki, így nevezték hivatalosan, kétségkívül.*⁵⁴

Oidipusz

Ugye azé, aki király volt e föld felett egykoron?

Hírnök

Pontosan. Ennek az embernek volt az pásztora.

Oidipusz

1045 *Vajon életben van ő még most is, hogy megláthassam?*

Hírnök

Ti biztosan jobban tudjátok, ó, ittlakók!

Oidipusz

*Van valaki köztetek, akik itt közelben álltok,
aki ráismer arra a pásztorra, akit ez megnevez,
akár tán a földeken, vagy éppen itt bent megpillantva?*

1050 *Jelezzétek, mivelhogy eljött az idő, hogy mindez felfedeztessék.*

Kar *Úgy tudom, hogy senki más ő, mint akit a földekről,
éppen korábban kerestettél, hogy itt láthasd. De hát
íme ő, aki a leginkább ezeket megmondhatja, Iokaszté!*

55 Hirtelen minden figyelem Iokasztéra irányul. Hol volt eddig és mit csinált? Nincs utalás arra, hogy bement volna a palotába azóta, hogy oly lelkesen éppen ő küldött Oidipuszért (945–947. sor), hiszen osztozni akart férjével a korinthuszi örvendetes hírei feletti örömben. Semmi oka nem is lett volna tehát a távozásra, így bizonyos, hogy mindent hallott, ami férje és a pásztor közötti párbeszédben elhangzott. Csakhogy ő – egyedülként a színen lévők közül – a szavak *valóságos* jelentését, *valóságos* tartalmát is megértette, tette mozgósító erejüket saját sorsa beteljesülésében öngyilkosságával fogja megmutatni. Számára már most, a cselekmény ezen pontján bekövetkezett a döntő *felismerés*, és azt is tudja, ennek milyen tragikus *fordulat* a logikus következménye. Az egykor elkövetett bűn – a gyermek kitétele – most nyeri el büntetését. Ime, a *néma összeomlás* mint tragikus bukás és mint színészi feladat. Oidipusz a Kar útmutatását követve most közvetlenül feleségéhez fordul, csakhogy már egészen más hangon, mint tette ezt a jelenet elején, színpadra lépésekor: *ó phillaton gúnaikosz, Iokasztész kara! – Ó, Iokasztém, édes, drága feleségem!* (950. sor), sugározta–énekelte–szerelmi vallomása fogalmazta. Most: *Gúnai! – Feleségem!* (1054. sor). (Long, A.A.: *Language and Thought in Sophocles*, London, 1968, 123.) A még korábban, a 964. sorban elhangzott *ó, gúnai!, ó, feleségem!* pedig olyan szöveggörnyezetbe volt ágyazva, ahol világos, hogy a kedvező hírek keltette, kitörő boldogság rövidítette le az egyébként feleségét talán éppen kitörő örömmel magához ölelő (?) Oidipusz megszólító szavait. Ahogyan az első esetben meglepő – és indokolatlan! – volt az a túlradó érzelem-megnyilvánulás, amely az egész sort kitöltő megszólításból sugárzott, úgy most legalább annyira zavarba ejtő ez az egyszavas, majdhogynem szigorú, de legalábbis hűvösen tárgyyszerű megszólítás. Mintha Oidipusz belefeledkezett volna a nyomozói szerepkörbe, és már nem tudna különbséget tenni egy kihallgatásnak alávetendő személy és imádott felsége között. Iokaszté következő megszólalásának fényében e kérdés jelentősége természetesen eltörlőül majd.

Oidipusz

*Feleségem!*⁵⁵ *Ismered azt a férfit, akiért épp imént*

1055 *elküldtünk, hogy jöjjön el? Akiről ez beszél?*

Iokaszté

*De mit érdekel, kiről beszél? Semmit ne te törődj azzal! Az
elmondottakkal kapcsolatban ne gondolkodj, ne is idézd
emlékezetedbe hiábavalón!*⁵⁶

Oidipusz

*Nehogy már az legyen, hogy én, miután hozzájutottam
ilyenfajta bizonyítékokhoz, napvilágra ne hozzam születésemet!*⁵⁷

- 56 Iokaszté már tudja, hogy mindennek vége, most elhangzó mondatai már csak kétségbeesett és tudván tudottan kudarcra ítélt kísérletek, hogy valahogy megakadályozza legalább Oidipusz bukását, ha már a saját pusztulását befejezett tényként is kell kezelnie. Senki nem ismeri nála jobban Oidipuszt, így nem gondolhatja komolyan, hogy egy érvekkel alá nem támasztott tiltással bármilyen eredményt elérhet nála! Különösen, hogy indokolatlannak tetsző tiltása Oidipuszt éppen lételemétől, a meg- és felismerésre irányuló tevékenységétől fosztaná meg. *Mi tudjuk*, hogy kicsoda rettentő titkot rejt ez a kétségbeesett felkiáltás-sor, ám Oidipusz még azt sem értheti meg, hogy valamilyen információt rejteget előle Iokaszté. Figyelme egészen másfelé fordult, ezért nem is értékelheti másnak Iokaszté szavait, mint *hisztérikus megnyilvánulásnak*. Ahl (i. m. 188.) *hazugságnak* fordítja a *matént*, de ez még ha nyelvtanilag elfogadható is lenne (ez ellen: Kamerbeek, i. m. 203.; Dawe, i. m. 202–203.), tartalmilag akkor sem állná meg a helyét, hiszen Iokaszté minden hitelét elveszítené Oidipusz előtt, ha minden átmenet nélkül *hazugságnak* nevezné a pástort, amire az előzmények ismeretében semmilyen, józan ésszel felfogható oka nem lehet.
- 57 Indignálódott felcsattanás, kifejezetten *durva* bevezető felkiáltás (*uk an genoito touth'...nehogy már az legyen, hogy...*), amiben benne van Oidipusz minden indulata és értetlensége Iokaszté megváltozott viselkedése miatt. Kifejezetten bosszantja, hogy amikor végre *bizonyítékokra* lett (*szémeia*), akkor fordul ellene felesége, s ahelyett, hogy a nyomozás folytatására biztatná, érthetetlen jajongásával megakadályozná annak végigvitelét, kiteljesítését.
- 58 Egyre elszántabban könyörög–tilt Iokaszté, ám ettől csak még jobban mélyül a kettejük közötti meg nem értés szakadéka. Pedig itt már – igaz, rejtvénytűrő szóvirágokba csomagolva – több, elgondolkodásra érdemes információt is elrejtett: 1) kétségbeesetten figyelmeztetné Oidipuszt, hogy ha tovább megy a megkezdett úton, az életével játszik, 2) azt is elárulja – ha Oidipusznak lenne füle meghallani –, hogy ő maga *belebetegedett* abba, amit hallott. Csak-hogy Oidipusz most már tragikusan *süket* a rejtvényeknek nemhogy megfejtésére, de felismerésére is, csakúgy, mint Iokaszté előző könyörgéseinél is az volt. Tragikus sorsának egyik kulcsmozzanatát láthatjuk itt kikristályosodni: egész életében akkor fejtett rejtvényt, ott és akkor kereste a titkokra a választ, amikor és ahol nem kellett volna: mennyivel jobb lett volna (*neki*, persze nem Thébainak!), ha *nem* fejté meg a szphinx rejtvényét, s mennyivel jobb lenne most is, ha nem nyomozná tovább születése titkát! És ugyanígy nem kellett volna Teiresziaszból oly bűnös erőszakkal kihúzni titkait, s nem kellett volna Kreón szavai és megnyilvánulásai mögött „*elfedeznie a titkot*”, a „*hatalmára törő összeesküvést*”! Ugyanakkor pedig milyen jó lenne, ha Iokaszté látszólag értelmetlen – valójában: megfejtésre váró titkot rejtő – tanácsainak és könyörgéseinek okát, jelentését *most* megkísérelné megfejtetni! *Belebetegedtem!* – ennél nyíltabban nem mondhatja el Iokaszté, hogy mennyire súlyos helyzetben vannak *mindketten*. Pedig nem is olyan nehezen megfejtethető jelzés, mi több, könyörgés ez: a beteg házastársnak segítségre és érdeklődő együttérzésre lenne szüksége, de Oidipusz ezt az alig rejtett segélykiáltást sem hallja meg. Végleg elszakadtak egymástól: Iokaszté is, ő is egyedül kell hogy megtegyék a valósággal való szembesülésig vezető út még hátralévő részét.

Iokaszté

1060 *Ne, az istenekre, hacsak valamennyire is saját életeddel
törődsz, ne nyomozd ezt! Elég, hogy én belebetegedtem!*⁵⁸

Oidipusz

*Nyugodj meg! Merthogy te – még ha rólam napfényre kerülne is,
hogy úkanyáimig harmadik generációs rabszolgá vagyok – akkor
sem tűnnél rossz asszonynak.*⁵⁹

Iokaszté

Mégis, hallgass rám, könyörgök! Ne tedd ezeket!

Oidipusz

1065 *Nem hagynám meggyőzni magam, hogy meg ne tudjam
világosan ezeket!*

Iokaszté

*De éppen hogy helyesen gondolkodva a legjobbakat mondom
neked!*⁶⁰

59 A drámánkat átszövő tragikus félreértések már-már komikumba hajló, ugyanakkor Iokasztéra nézve mérhetetlenül sértő példája: Oidipusz olyanfajta hiúságot tételez fel feleségéről, amelyre sem az együtt töltött évek, s ami itt sokkal fontosabb, a színen látottak, halottak alapján semmi alapja nem lehet. A női hiúság mint Iokaszté „indulatkitörésének” oka?! Ez annyira képtelen és durva sértés, hogy Iokaszté egyetlen szóval sem fog reagálni rá. Oidipusz tragikusan lemaradt az események követésében: ő az önmegismerés-önfelfedezés folyamatában még mindig csak ott tart, hogy a pásztortól kapott információk alapján *lehetséges*, hogy kitett gyermekként talán *nem elég előkelő származású* ahhoz, hogy méltó lehessen Thébai királynőjének kezére és Thébai trónjára. De még csak gondolatban sem kapcsolja össze a – pedig általa vezetett! – két nyomozást: a Laiosz gyilkosának felderítésére kezdetet és a születése titkát feszegetőt. Maró gúnynak szánt megjegyzése a „három-generációs rabszolgaság”-ról így csak öncélú vagdalkozás, ugyanúgy *első indulatból kimondott, bűnös durvaság*, mint volt a drámánkban elkövetett, s *tragikus vétkeként* definiált Teiresziasz-pocskondiázás. Oidipusz, a *megismerési képességébe* vetett hitére oly büszke király és férj most tragikusan *rosszul érti (félreérti)* az őt körülvevő világ megnyilvánulásait. Folyamatosan helytelen következtetéseket von le mind a látottakból, mind a hallottakból, s éppen ezért folyamatosan súlyos, a tragikus bukását minden oldalról indokoltá tevő bűnöket követ el.

Hasonlóan tragikus – már-már komédiai felhangokkal terhes – Euripidész *Hippolitoszában* Thészeusz „bizonyíték-magyarázó hevülete”, amellyel előbb a palotából kiszűrődő, Phaidrát gyászoló hangokat érti félre (806–810. sor), majd Phaidra levelének tartalmát próbálja meg kitalálni (857–865. sor). Mindkét kísérlete katasztrofális kudarchoz vezet, s tévedései éppen úgy tragikus bukását készítik elő, mint itt Oidipusziéi.

60 *ta lóisza: a legjobb, a leghasznosabb dolgokat* mondja Iokaszté Oidipusznak. A mondatnak legalább kétféle értelmezése lehetséges, ám Oidipusz annyira nem tud (nem is akar!) elgondolkodni felesége szavain, hogy ez az újabb (szó-) rejtvény is megfejtetlen marad. Pedig akár a fordításunkban közölt tartalmat venné komolyan, akár úgy értené felesége szavait, hogy *pedig én neked valóban a legjobbakat akarva szólok*, mindenképpen elgondolkodhatna a hallottakon.

61 Gúnyos, dühödött és megint csak végtelenül igazságtalan replika. Különösebb erőfeszítéseket nem érdemes tenni, hogy kitaláljuk, házasesetük melyik pilanatára célozhat itt Oidipusz, amikor az életét *régóta megkeserítő legjobb dolgokról* beszél (lásd Kamerbeek, i. m. 204.). Esztét veszthe dühöng, éppen, mint a Teiresziasz-jelenetben, vagy Kreóonnal folytatott összecsapása során.

Oidipusz

*De hiszen éppen a legjobb dolgok keserítenek régóta engem!*⁶¹

Iokaszté

Ó, te szerencsétlen sorsú, bárcsak sohasem tudnád meg, ki vagy!

Oidipusz

Valaki – elmenve érte – idekényszeríti majd elém a pásztort?

1070 *Ezt a nőt meg hagyjátok, hadd örvendjen előkelő születésének.*

Életének két, döntő pillanatában Oidipusz azzal a problémával szembesült, illetve szembesül, hogy kinek higgyen: annak, akit jól ismer, s aki minden bizonnyal szereti (tehát minden bizonnyal jót akar neki), vagy annak, akit nem ismer, viszont valami fenyegető, de *talán igaz* szörnyűséget mond. 1) Korinthusban nem hitt „anyjának”, Meropénak s „apjának”, Polübosznak, de hitt a tivornyán részegen nekitámadó ismeretlennek, 2) most nem hisz Iokaszténak, de hisz a korinthuszi pásztornak, aki egyenesen a pusztulása felé fogja vezetni. Ez a bizalmatlanság szeretteivel szemben már önmagában is tragikus mozzanat, de Oidipusz sorstragédiája igazán attól mélyül el, hogy a dráma végére mégiscsak bebizonyosodik, neki volt igaza: szerettei mindig félrevezették volna, ha hagyja. Ettől a ponttól kezdve természetesen már feltehető az a – nem szophoklészi! – kérdés, hogy mi a jobb: egy hazugság(ok)ra épített, de boldog és sikeres élet, vagy a mindent romba döntő igazság napfényre segítése? Oidipusz ezt a kérdést fel sem teszi, mert mindvégig változatlanul megőrzött morális értékrendje kizárólag a második utat, az akár az önpusztítás árán is vállalandó igazságfeltárást ismeri.

- 62 Legalább kétféle módon lehet értelmezni, eljátszani (?) az *episzódion* utolsó részét, a „veszekedést”, Iokaszté újbóli beszélgetésbe kapcsolódásától a végleges távozásáig (1054–1072.). 1) Az eddig elemzett stílusban és szereposztás szerint, egy hangsúlyozottan sorstragédiákat rejtő, minden mondat mögöttes tartalmát is kibontó elemzéssel – közbeiktatott csöndek, felhevültséget, kontrollálhatatlan indulatokat jelző gesztusok, egymáshoz forduló és egymástól elfordulások stb. segítségével; 2) egy anya és szófogadatlan, állandóan visszabeszélő (kamasz?) fia kortól és műfajtól független toposz-jelenetnek vagyunk tanúi, ahol az indulatok egyre magasabb fokon csapnak össze, s már-már a hisztériáig hevülő szócsata végén az anya dühöngve elrohan. Ez az anya egyébként – a kamasz szemszögéből követve az eseményeket – valóban egyetlen érvet sem hozott fel arra, hogy miért ne tehetné meg fia azt, amire most készül, s szülői „bölcssége” kimerült az örök „*mert én jobban tudom*”-ban. (Ahl, i. m. 189–190.)

Iokaszté bemegy a palotába, s majd a Hírnök-monológból fogjuk megtudni, hogy nem sokkal később öngyilkosságot követett el (1234–1235., 1237–1296. sor). *A némán távozó királynő mindig öngyilkos lesz* – akár ezzel a „tétellel” is megfogalmazható, amit itt látunk, illetve amit Szophoklész fennmaradt tragédiáit tanulmányozva tapasztalunk. Az *Antigoné*-ban pontosan ugyanígy működik e jelenet, mint az *Oidipusz királyban* (1073–1075. sor): Eurüdiké, Kreón felesége, miután végighallgatta a Hírnök beszámolóját – többek között fia, Haimón haláláról (1192–1243. sor) –, *egyetlen szó nélkül* (1245. sor) bemegy a palotába, s ezt a *túlságos némaságot (agan szigé barü... – 1251. sor)* a Kar igazán baljós jelnek értelmezi (1251–1252. sor), s igaza is lesz (1073–1075. sor). Hasonlóan tragikus sorsfordulatot sejt a Kar a *Trakhszi nőkben* Déianeira néma távozása mögött: miután meghallgatta Hüllosztól Héraklész kinszenvedéseinek történetét, amelyeket az ő ajándéka okozott, senkihez sem szólva bement a palotába (813. sor). A Dajka beszámolójából majd megtudjuk, hogy ő is – csakúgy, mint Iokaszté és Eurüdiké – öngyilkos lett (899–945. sor).

Iokaszté

*Jaj, jaj, te szerencsétlen sorsú! Mert csak ez, mit neked egyedül mondhatok, de mást soha többé ezután!*⁶²

Kar

Miért ment el hát, ó, Oidipusz, vad bánattól űzöttén felséged? Félek, nehogy

1075 *ebből az elhallgatásból szörnyűséges dolgok törjenek elő!*

Oidipusz

Amiknek kell, ám törjenek ki! Én azonban a saját – bármily jelentéktelen legyen is – szülő magvamat majd meg akarom ismerni.

*Ez a nő pedig, persze, csakis éppen, miként a nő, nagyra vágyik, az én méltatlan születésemet szégyelli.*⁶³

1080 *Én azonban magamat a Sors gyermekének nevezve, aki mivel jót ad nekem, nem fogom tiszteletlenséggel illetni.*

63 Oidipusz összefoglaló monológja zárja a jelenetet. Kér részre osztható e mindössze tízsoros monológ: négy sorban beszél Iokasztéről (1076–1079. sor), hat sorban önmagáról (1080–1085. sor). *Sapientia sat*, mondhatjuk, hiszen ezek az arányok pontosan mutatják, kinek, illetve minek mekkora jelentősége van Oidipusz életében: elvakult indulatában előbb helyrehozhatatlan ítéletet mond ki Iokasztéra – *hopoia khréizei hrégnütó!*, „amiknek kell, törjenek ki!” –, vagyis mintegy vállrándítással intézi el feleségének a Kar által pontosan érzékelt, súlyos tragédiával fenyegető (néma!) távozását. Majd már-már monomániás ragaszkodással megismétli ellene szóló, egyszerre tragikus és komikus vádját, amely szerint Iokasztét az ő esetleges alacsony származása bántja. Végül dölyfösen megerősíti nyomozásának változatlanul fenntartott célját, amelyről nincs erő, mely eltántoríthatná.

Komoly különbség az előzőekhez képest, hogy most kissé durvábbra hangszerelve fogalmazza meg ugyanazt, amit korábban már elmondott: nem *genosz*nak nevezi születését, származását, mint Iokaszté előtt tette (1059. sor), hanem a *szperm'idein bulészomai* szövegkiadókat és kommentátorokat zavarba ejtő fordulatával él. E kiadók és kommentátorok azután leginkább úgy tesznek, mintha semmi különbség nem lenne a két kifejezés (*genosz*, *szperma*) közt (Dain-P. Mazon, A.: *Sophocle. Tome II*. Paris, 1958, 110–111.; Kamerbeek [i. m. 205.] legalább lefegyverző őszinteséggel megvallja, hogy itt valami nincs rendjén: „We may say *sperm'idein* = *genos gnónai*, but the expression has a somewhat disturbing effect”; de például R. D. Dawe megjegyzésre sem érdemesnek tartja e szöveghelyet).

Talán itt is segíthet a színpadi szituáció figyelembevétele: Iokaszté távozott, Oidipusz egyedül maradt a Karral – *férfiak egymás közt!* –, s még dül benne az indulat a *nők* ellen (*hósz güné*, 1078. sor), hát kicsit „kiereszti a hangját”, hogy azután beszédének lezáró mondatában, immár sokkal higgadtabban, az előzőekben ünnepélyes magaslatokba emelkedett szóhasználatának megfelelően, visszatérjen a minden szempontból támadhatatlan, elfogadott megjelöléshez: *tumon genosz* (1085. sor).

*Mert ettől az anyától lettem én. A velem egy-születésű
hónapok pedig kicsinnyé és nagygyá avattak határozottan.
Mivelpedig ilyennek születtem, nem vehetném utamat már
semmiképpen másfelé, mint hogy ki ne tudjam születésemet!*⁶⁴

Kicsoda hát az *Oidipusz király* korinthuszi, öreg pásztor? Talán akkor nevezzük meg legpontosabban a szerepköreinek elemzéséből összálló képet, ha azt mondjuk: ő *Oidipusz sorsa*, a *Megmentő*, és *Elpusztító erő*, a befolyásolhatatlan *Végzet*, az istenek (a jóslat!) akaratának megfelelően bekövetkező Nagy Lelepleződés. Igen, főszereplő *volt* az egykori, a „kitett csecsemő megmentése”-dráma idején, s az lett sok évvel később, a színpadi jelenben újra. Szophoklész egyik legkülönösebb találmánya ez a pásztor, dramaturgiai újítás, aki a kiismerhetetlen világ, tehát a megismerhetetlen valóság testet öltött alakja. Bármelyik, fent elősorolt szerepkörét vizsgáljuk is, mindegyikben ott találjuk azt a közös elemet, amely *Oidipusz sorsát* megpecsételi: a valóság ismeretén alapuló, pusztulásba taszító, előbb-utóbb napfényre kerülő *Igazságot*.

64 Ünnepestes-dacos, talán – félrevezetően – filozófikusnak és mélyenszántónak ható, valójában azonban csak hatásvadász, patetikus gondolatsor. De az is lehet, hogy gúnyos „Teiresziasz-repríz”, hiszen összecsapásukkor a jós nevezte őt úgy, mint akit *ez a mai nap fog megszülni, de el is fog veszejteni* (438. sor, az elemzést lásd ott). Ennek a hátborzongatóan pontos és igaz, *akkor* csak felháborodást és őrvölgésig menő elutasítást kiváltó jóslatnak a „higított”, *oidipuszi* újraértelmezését, tragikusan félreértett tartalommal való megtöltését kapjuk most a királytól. *Oidipusz* itt is a *látszat és a valóság*, a kétértelműségek és a félreértett vagy helytelenül használt szavak áldozata. Hiszen természetesen teljesen igaz van – *helyesen látja* –, hogy ő *Tükhé gyermeke* (*paida tész Tükhész*, 1080. sor), de azt már nem tudja, hogy ez az istennő a tragédiákban *mindig* a *tragikus sors* elkerülhetetlenségét jelenti, s ez tökéletesen igaz lesz az ő sorsára is. *Oidipusz* azonban még hálás is neki, s ez a tragédiákon végigvonuló tragikus irónia újabb példája.

A tanulmány az OTKA által támogatott 83115 azonosító számú kutatás keretében született.

ZALÁN VINCE

Nem történik, mégis történik

Chantal Akermanról

„Akerman? Menekülök a vetítőtől.”
(Zsugán István)

Az „avantgárd” elhatározások romantizmus: Chantal Akerman egyetlen éjszaka határozta el, hogy életét a filmrendezésnek szenteli. E sorsdöntő elhatározás – vallomása szerint – közvetlen kiváltója Jean-Luc Godard 1965-ös filmje, a *Bolond Pierrot*, amelyet aznap, estefelé látott az egyik brüsszeli moziban. Ekkor tizenöt éves, s elhatározása tartósnak mutatkozik. Beiratkozik a belga filmfőiskolára, s 1968-ban 35 mm-es, fekete-fehér nyersanyagra leforgatja első filmjét, erősen szabad fordításban: *Lepattanok a városomból* (Saute ma ville). A tizenhárom perces filmből tizenegy perc egy konyhában játszódik, drámai befejezéssel. A bevezető néhány képsor egy fiatal lány hazatérését mutatja, amint vidáman, friss virágcsokorral érkezik meg lakásához, amely egy, csak jelzésszerűen felvillantott, égbenyúló paneldzsungel valamelyik szürke oszlopában található. A postaládában van levél, ám a lift nem működik. Dudorászva, énekelgetve szalad föl a megszámlálhatatlan lépcsősoron. Lihegve, danolászva, de végre otthon (?), a konyhában. S innentől kezdve egy alakját sokszor változtató eseménysor tanúi leszünk. Egyes cselekvéssorok elkezdődnek, majd abbamaradnak, mások kezdődnek el, aztán azok is abbamaradnak, időnként visszatérünk korábbi cselekvésekhez. Lepakolás után enni kezd, majd felugrik hirtelen, s az ajtó-, ablakréseket ragasztja be fekete szalaggal, teaforralót tesz föl, otffelejti, folytatja az étkezést, bort iszik, megint ragaszt egy kicsit, a polcokról a földre szórja a dobozok, zacskók tartalmát, beöltözik takarítónőnek, takarít, nézegeti magát a tükörben, ragasztgat egy kicsit, cipőt pucol, de a lábára is ken a pasztából, s nemcsak a cipőjét, de a lábát is fényesíti a kefével. Cselekvései egyre érthetetlenebbé válnak, de egy pillanatra sem keltik a megőrülnék még a látszatát sem. Talán csak

a mindennapi cselekvések fordulnak egyre fokozódó örületbe, mintha értelmetlenségük gerjesztené az indulatot a lányban, aki sokkal inkább tűnik elszántnak, mint eszét vesztettnek. Végül meggyújt néhány szalvétát, csomagolópapír-maradványt, majd arccal a gáztűzhelyre borul és kinyitja a csapokat. A kép első-tétül, mikorra meghalljuk a pusztító robbanást. Jószerivel ez az utolsó mozzanata az (talán az egyetlen), ami Godard filmjének zárójelenetére emlékeztethet bennünket, bár kétségtelen, hogy Akerman – „új hullámos” módon (?) – már első filmjében jól bá-nik az ollóval: a film vágása mindvégig feszültséggel tölti meg az egyetlen, néhány négyzetméteres helyszínt. Az elviselhetetlen környezet, s az abból való dühödt menekülés gesztusa olvasható ki Akerman első filmrendezői megnyilvánulásából, de – s ez fontos – ez a gesztus nemcsak szülővárosának, Brüsszelnek szól. Így gondolhatták ezt mások is, mert két évvel később a *Lepattanok a városomból*t meghívták az avantgárdfilm legrangosabb európai találkozójára, az Oberhauseni Rövidfilm Fesztiválra. Ez a fesztivál még a hetvenes évek elején is az egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb találkozóhelye volt az újat akaró filmeseknek, a világ minden tájáról.

Akerman feltehetően az oberhauseni tapasztalatok alapján döntött úgy, hogy az Egyesült Államokban folytatja tevékenységét, mindenekelőtt New Yorkban. Itt ismerkedik meg az úgynevezett strukturális film irányzatával (az elnevezés P. Adams Sitney-től származik, és Thompson és Bordwell filmtörténészek szerint a kísérletezés intellektuálisabb formáját jelenti), valamint az avantgárd szerzőkkel. Stan Brakhage, Jonas Mekas, Andy Warhol filmjeit nézi, rendezői egyéniségére a legnagyobb hatást talán Michael Snow alkotásai teszik, mindenekelőtt az 1971-ben, különleges, több csuklós kamerával, Kanada kopár, sziklás hegyein forgatott *Központi régió* (La région central). Mindez azt is jelenti, hogy Akerman, bár az indítást Jean-Luc Godard filmjétől kapta, ő maga nem kívánt a francia új hullám nyomdokaiban járni. Nota bene: a későbbi évtizedekben maradéktalanul elsajátítja a jellegzetes franciafilmes közbeszédet, amelynek fölényes birtoklásáról az ezredfordulón készített játékfilmjei tanúskodnak. Jellegzetes darabjai ennek a korszaknak az Éric de Kuyperral közösen forgatott alkotásai, mint például a *Holnap költözünk* (Demain on déménage, 2004), még inkább az *Eltűnt idő nyomában* néhány év óta magyarul is olvasható kötete, *A fogoly lány* motívumai nyomán rendezett *La Captive* (2000). (Marcel Proust könyvének eredeti címe: *La prisonnière*.)

Mindezzel szemben Akerman egy sajátos fogalmazásmód kialakításán fáradozott, amely radikálisabb annál, mint amelyet francia kollégái megteremtettek, de mégsem oly szélsőséges, mint friss amerikai barátaié. Ennek megfelelően az a néhány film, amelyet ekkoriban Amerikában forgatott, inkább kísérleti-darabok, filmnyelv-gyakorlatok, semmint komplett művek. Ezek közül talán a legérdekesebbek az 1972-ben forgatott *Hotel*

Monterey, illetve *A szoba 1* és *A szoba 2*. Ez utóbbi „szobafilmek” (*La chambre 1*, *La chambre 2*) valójában gyakorlatok, amelyekben a kameramozgás, illetve az ismétlés erejét próbálgatja a rendező. A két film abban különbözik egymástól, hogy a másodikban gyorsabb a kameramozgás tempója és zene kapcsolódik hozzá. Mindkét esetben a lényeg egy 360 fokos körpanoráma, azonos méretű képkivágattal egy komfortos, kissé zsúfolt, tárkán, de ízlésesen berendezett szobabelsőben, ahol egy lustálkodó lány fekszik az ágyban. A kamera – jobbról balra – háromszor jár körbe, a harmadik alkalommal háromszor vissza-visszafelé is fordul egy rövid időre. Akerman valójában fel akarja fedeztetni velünk a szobabelsőt, a részletek jellemzőit, és ezáltal kifejezni, s talán megéreztetni velünk valamit a helyiség metafizikájából.

A *Hotel Monterey*, amely a „szobafilmek” előtt készült, már témaválasztása miatt is nevezhetnénk avantgárd gesztusnak, hisz ismeretes, hogy a szálloda hány és hány radikális szerzőnek volt élettere, vagy művészetének tárgya, avagy mindkettő egyszerre. A New York-i *Hotel Monterey* „főhőse” maga a kamera. A filmben természetesen maguk az öreg hotel lakói – akik többnyire idősebb emberek, bár láthatunk állapotos fiatalasszonyt is – önkéntelenül „szereplőkké” válnak. Sokuk számára a hotel a halál előszobája, az utolsó menedék. Őket is bemutatja a kamera (egy bizonyos fokú voyeuriség elkerülhetetlen lesz Akerman számára), nemcsak a hotelt. Ám a főszereplő mindvégig a kamera, amely bejárja a végtelen folyosókat, beszáll a liftbe, hosszan benéz az ajtókon (vagy épp türelmesen várakozik előttük). Chantal Akerman kamerája fegyelmezett, tudatos, nincs benne szertelenség, váratlan „oldalpillantás”. Legfőbb képfajtája a hosszú beállítás (plan séquence), amely vagy (a film második felében) egyenes ütemű mozgással halad valamely irányba, vagy áll (megáll), és hosszan, érdeklődő elszántsággal figyeli tárgyát (fix plan). Ez utóbbiaknak sajátosan a rendezőnőre jellemző belső feszültsége abban rejlik, hogy ugyan megrendezettek (ez különösen a világitáson vehető észre), de sok mindent megőriznek magukban, a tárgyak helyének, elrendezésüknek stb., magának az egész helyszínnek a rendezés előtti (mise en avant) állapotából. Fix beállításaiiban múlt pillanatai érzékelhetően részeivé válnak a jelen perceinek. Az improvizáció törekenysége ott lebeg a képeiben. A nézők talán ezért is érezhetik úgy, hogy a *Hotel Monterey* valójában egy mentális börtön. Fogoly volna maga a kamera is? A film végén a hotel tetején nézelődik, széles panorámázással mutatja a környéket, amit akár Michael Snow-nak küldött üzenetként is felfoghatunk. Akárhogy is, Chantal Akermannak ebben az első egy óránál hosszabb filmjével sikerült alapvető célját elérnie, azaz, hogy bennünk, nézőkben *tudatosuljon a nézés aktusa*. Arra kényszerít bennünket, hogy – szokásainkkal, beidegződéseinkkel ellentétben – megtapasztaljuk: a nézés (a filmnézés kivált) lehet nem önkéntelen folyamat is. Megpróbál kikökönteni abból az általánosnak tetsző magatartásból, hogy rábízzuk ma-

gunkat a képsorok áramára, s a film eszközeivel úgy irányítja figyelmünket, hogy valóban lássuk is azt, amit látunk. Ez a rendezői magatartás szinte végigvonul egész életművén, amelynek (egyik) tanúsága szerint az emberek úgy élnek (le) életüket, hogy valójában nem látják, mi is veszi körül őket. Restségből? Önvédelemből? Nem lehet tudni. Filmjei talán azért is váltanak ki oly sok ellenérzést, mert éppen arra biztatnak, hogy erőnket nem kímélve szenteljünk időt és energiát a nézés tudatosságának. Filmjeiben ő maga is ezt teszi. Más kérdés, hogy mit teszünk, amikor ennek eredményeképpen végre meglátjuk, mi is történik valójában, színről-színre. „Önkéntelen vakságunk” talán menekülés?

Chantal Akerman 1973-ban visszatér Belgiumba és egy igen különös filmmel rukkol elő: *Je, tu, il, elle* (Én, te, ő). A majd másfél órás, fekete-fehér film stílusában eléggé amatőr jellegű, pedig egyáltalán nem amatőr film. Inkább egy életérzés s próbálkozások. Útkeresések naplója. A főszereplő fiatal lány valóban ír jegyzeteket. Napjait egy pusztafalú, egyik oldalán üvegajtókkal határolt szobában tölti, amelynek berendezése is sivár. Mintha a *Lepattanok a városomból* hősnőjének nővérét látnánk. Egyedül él itt. Egyedül van. Nem várakozik semmire. Értelmetlen cselekvésekkel tölti idejét. Egyik nap kékre festi a szoba falait, harmadnap fehérre. A tárgyak indokolatlanul „megnőnek” körülötte, „érdemtelenül” fontos lesz egyikük-másikuk. Néha belekap az írásba, többször leírja ugyanazt, a leírtakat rajzszöggel a padlóra erősíti. Zörgő papírzacskóból, mechanikus mozdulatokkal porcukrot eszik. Majd abbahagyja, ír néhány mondatot, aztán folytatja. Mikor elfárad, ruháival betakarózik, hallgatja a szívdobogását. Indoklás nincs. A rendezőnő nem ad magyarázatot a lány helyzetére, viselkedésére. Szorongását látjuk és kétségbeesett igyekezetét, hogy mindenféle határozott döntést távol tartson magától. Akárcsak *Az öldöklő angyal* szereplői, mintha ő sem tudná elhagyni a szobát. A magyarázat hiánya következtében a rendezés – ahogyan mondani szokás – borotvaélen táncol, mert mi végre is ez az enervált vegetáció? Nem véletlen, hogy Akerman minden igyekezete arra irányul, hogy érvényesnek éreztesse velünk a lány magatartását, hogy a csendes álldogálás a szoba sarkában, vagy a lassú séták az ablak előtt nem bolondéria, hanem lehetséges emberi állapot. Tudjuk: reggelizni optimizmus. A kapcsolatfelvételt a világgal nem lehet „kompromisszumok” nélkül (büntetlenül?) megúszni. Akerman hősnője nem akarja ezt a kapcsolatfelvételt. Az titok marad, hogy vajon azért nem, mert nem képes erre, vagy azért, mert (ilyen vagy olyan okok miatt) nem akarja. Akerman szerint van ilyen állapot. Aztán mégiscsak elhagyja a lakást, s a városi sztrádabejáratnál felkérérdzik egy kamionra. Nem tudjuk, hogy a kamion hová megy, s azt sem, hogy a lánynak van-e valamiféle úti célja. A film ideje szerint körülbelül félórát töltenek együtt: időnként megállnak rossz bisztróknál, esznek-isznak valamit, cigarettáznak, beszélni szinte egyáltalán nem beszélnek a másikhoz, majd vissza a ka-

mionba. Van úgy, hogy ismerős helyen a fiatal sofőr bemutatja a lányt a haveroknak. De dialógus itt sincs. A lány egy alkalommal, szívességből, vezetés közben kézzel kielégíti a fiút, aki ezek után – mint egy vallomásos riportban – részletesen elmondja történetét a feleségével, gyerekeivel, tulajdonképpen saját élettörténetét, amely mélységesen kiábrándító. Akarata ellenére inkább csak megtörténik vele az élete, de mintha ő maga is ezt tartaná a világ természetes rendjének. A kilátástalanság lebírhatatlanak tetszik, ezért jobb, ha megpróbálunk együtt élni vele. A kami-onsofőr-portré után megint erős váltás következik: a főszereplő lány egy másik lány lakásába állít be. Bizonyára nem először találkoznak, viszonyuk feszült. A jövevény enni kér. Unott étkezés. Majd hirtelen újabb váltás: a két lány egymásnak esik, s egy kapitális (tizenhárom perces) leszbikus légyottnak lehetünk tanúi, amelynek a végén a főszereplőnk csendesesen felöltözik, és egy hang nélkül kilép a szobából, lakásból, csak a zár kattanasát halljuk.

Kissé komolytalan, provokatív „triptichonnak” tűnik föl Akerman filmje, amelynek „amatőr” filmformája őszinteségről árulkodik. Éppúgy távol áll az indulatos polgárpukkasztás gesztusától, mint a világ pesszimista és koncepciózus elutasításától. Igazi provokációja: kendőzetlen őszintesége, a tanácstalan, pótcsелеkvésekbe temetkező szorongás kimondása. Filmjeit elemzők közül sokan vélik úgy, hogy ez a szorongás családjának történetéből eredeztethető. Chantal Akerman nagyszüleit, családját a második világháború idején Auschwitzba hurcolták, ahonnan csak édesanyja tért vissza. Bizonyára sok igazság van ebben a vélekedésben, hisz alkotásaiban is tapasztalható édesanyja kiheverhetetlen lelki sérüléseinek hatása. Miként – megint csak filmjei tanúsága szerint – maga a rendezőnő személy szerint is nehezen elegyedik a világgal. Ám filmjei, vélem, letagadhatatlanul magukon viselik megszületésük éveinek nyomait, nemegyszer tűpontos állapotrajzok, bármi legyen is Akerman „kéretlen” örökségének befolyása rájuk. A személyes dolgokon túl ez a befolyás talán leginkább az akermani kamera megfigyelésének szigorúságában és türelmességében, valamint tekintetének komolyságában fedezhető fel. Úgy néz a világra, mint aki tudja, hogy bárminemű engedmény a pontatlanságnak milyen súlyos következményekkel járhat.

Az *Én, te, őt*, feltehetően primér látványai miatt, szétkapkodták a különböző filmfesztiválok. Pontosabban csak kapkodták volna, mert Akerman a film egyetlen „meleg” vagy „leszbi” fesztiválon való részvételét sem engedélyezte. Kétségtelen, hogy ezzel a filmjével, meg későbbi alkotásaival, sőt olykor személyes magatartásával is, átlépett „szentnek” tartott határokat, de soha nem vált belőle „mozgalmár”. Talán ebben is szerepe volt a családi múltnak.

Chantal Akerman az 1970-es évek második felében lépett föl határozottan – azonnali vitákat provokálva – az európai filmművészet színpadára. Különösen két filmje bizonyította, hogy igen karakteres filmrendezővel gazdagodott a kontinentális film. Az egyik a *Jeanne Dielman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (1975), a másik az *Anna találkozásai* (*Les rendez-vous d'Anna*, 1978). Az első egy szociográfus pontossággal leforgatott történet – nem véletlen a különleges címadás –, ám semmi köze a szociográfiához. Hasonló precizitással rendezett a második, amely egy filmrendezőné néhány napjának krónikája. Jeanne Dielman Alain Resnais fölfedezettje, a csodás Delphine Seyrig alakítja rezenéstelen elszántsággal és fegyelemmel. (Kevésbé ismert, hogy Seyrig az ötvenes évek második felében az Actors' Studio kurzusait látogatta, sőt a Broadwayn is fellépett.) Elvált asszony, aki férfiak alkalminak mondott, de valójában rendszeres látogatásából tartja fenn magát és kamasz-iskolás gyermekét. Az ő mindennapi élete a film világa. S a háromórás film rendezőnője – kivéve a férfiakkal való együttlétet – nem fukarkodik a részletekkel. Híven tudósít az asszony egy-egy napjának (többnyire egész nap egyedül van) eseményeiről. Pontosabban cselekedeteiről, amelyek már megszokássá, renddé szerveződtek. Minden egymást követő napnak megvan a(z egymáshoz nagyon hasonló) rituáléja. A felkelések, a tisztálkodások, a reggelizések, a vásárlások, a vacsorakészítések, az étkezések, a kötögetések, a rövid zenehallgatások, tévézések, a megágyazások, a lefekvések ismétlődően követik egymást, oly simán és oly olajozottan, mintha soha nem is lehetne másképpen. Néha persze be kell nézni a postára, a cipészhez, vagy letörölgetni a szobrocskákat a vitrinben. Igaz, mindezek csak felszínesen tagolják az időt, amely a szereplőknek megélni adatott, de talán épp az idő ilyenfajta ártalmatlan tagolásával teszik végtelenné a mindennapokat. Igen jellemző és fontos, hogy Akerman hogyan is hajtja végre a cselekvéseket, milyen magatartásúvá formálja hősnőjét. Jeanne Dielman kultúralt, rendszerető, értelmes asszony, aki pontosan tudja, hogyan illik viselkednie egy nőnek az ő társadalmi státuszában, s tudja, milyen formákat követel ez meg. Például egy nap többször is ruhát vált, mert külön öltözké kell a reggelihez, más a délelőttöz, más a főzéshez, más az esti sétához, más a vacsorához, más az ágyba bújáshoz és így tovább. Egy feladat – egy öltözké; másik feladat – másik öltözké. Bevásárlás után illik beülni egy kávéra; nem forgalmas helyre, és mindig ugyanabba a kávézóba, ugyanahhoz az asztalhoz. Némán, egyedül kell meginni a kávé, s akkor sem szabad beszédbe elegyedni senkivel, ha mód adódna rá. Büszkén és türelmesen kell kortyolgatni a kávé, s ha befejeztük, nem szabad azonnal fölállni, sem egy percnél tovább maradni. Fegyelmezett, lelkiismeretes és rendkívül precíz. A vásárlás után gondosan összeírja a kiadásait, külön, speciális dobozban tartja a félig megkötött pulóvert. S természetesen még azt is rendben lévőnek tarthatjuk, hogy a férfiak távozása után hosszan, nagyon

hosszan megmosakszik, megfürdik a fürdőkádban. De hogy mindezt miért, hogy minden papírt, amivel dolgozik, gondosan széthajtogat, illetve visszahajtogat, s hogy nincs konyharongy vagy épp szoknya, blúz, köntös, amelyet figyelmesen össze ne rakna, végén persze „megsimogatva” mindegyiket? Kiadós krumplipucolás, határozott mozdulatokkal előkészített vacsora-készítés, begyakorolt asztalterítés. Mindezt reális időben mutatja nekünk Akerman kamerája, türelmesen és eltökélten. És tartózkodóan, szinte szenvtelenül. A képkivágatok (többnyire amerikai plán, vagy kis totál) nem sugallnak érzelmeket. Totál plán alig-alig fedezhető fel a filmben, a premier plánt meg mintha száműzte volna a rendezés. A kameramozgások egyenletesek, kerülnek minden tempóváltást. (Talán itt érdemes megjegyezni, hogy a film operatőre, Babette Magolte, avantgárd filmes, akit Akerman még New Yorkban ismert meg, s aki alkotótársa volt a *Hotel Monterey* forgatásakor.) Ez az új fogalmazásmód természetesen meghökkentőnek és jórészt újnak is számított az európai filmben, tudatos és eltökélt (!) határátlépést jelentett Chantal Akermantól. Eltökélttségét az mutatja, hogy nem egy-egy jelenet erejéig próbálta meg-megmutatni a maga sajátos stílusát, hanem kiterjesztette az egész filmre, konzekvensen minden beállításra. Lehet, de szerintem értelmetlen arról vitázni, vajon reálisnak ábrázolt ideje hogyan viszonylik a tényleges, reális időhöz, mert ha mérőeszközök segítségével nem azonosíthatók is pontosan, magában a filmben így módon, ekként adatik elő, ezt az érzetet kelti. Vagyis pontosan betölti azt a funkciót, amit a rendezés szánt neki. Stílusa tömörségét segíti, hogy egy-két indokolt (pl. zenehallgatás) eset kivételével nincs zene a filmben, viszont a hangok és zörejek szokatlanul erősek (pl. a lift védőrácsának csukódásakor). A dialógusok is igen szűkszavúak. Beszélgetésre szinte soha nem kerül sor. A kevés párbeszéd sem társalgás vagy információcsere, sokkal inkább az egyik fél monológja, amit a másik fél (csak) meghallgat, vagy hasonlóképpen monológgal válaszol. Sőt. Egy fiatal szomszédasszony adja be csecsemőjét rendszeresen felügyeletre Dielman asszonyhoz, míg ő vásárolni megy. Amikor kosárban beadja a gyereket, hosszan beszél, de alakját sohasem látjuk. Kitakarja a nyitott bejárati ajtó.

Akerman nem valamiféle avantgárd hóbortból választotta s alakította ki sajátos elbeszélésmódját, hanem azért, mert filmjében szerette volna megjeleníteni azt a létformát, amiről azt gondoljuk, hogy abban nem történik semmi. Jeanne Dielman egyike a brüsszeli asszonyoknak, akik elfogadták, amit a sors rájuk mért, teszik a dolgukat. Akerman meg azt mutatja meg nekünk, hogy ez mit jelent a mindennapokban. A becsületesen viselt sivárságot, a robottá váló megszokást. Mert ez Jeanne Dielman élete. Ahogyan mondani szoktuk: eseménytelen. Valóban eseménytelen volna? Akerman kegyetlenül egyszerű és világos stílusa éppen arra döbrent rá, hogy ezek a „semmi”-napok bizony életünk részei, hogy a szinte automatikus, gondolkozáshiányos napi cse-

lekvéseink folyamatosan formálják egyéniségünket, s nemcsak azok az események, amikor úgy érezzük, végre történt velünk valami. Ezzel persze nem könnyű szembenézni. Valójában sokak számára ezért taszítóak Chantal Akerman filmjei, nem pedig a lassú, részletező fogalmazásmód miatt. A befejezése előtt azonban mégis történik valami. Jeanne Dielman asszony az aznapi vendégével zajló szeretkezés közben a láthatóan gusztustalanul erőlködő férfi nyakába vágja az ollóját. Megöli. De nem történik sem megkönnyebbülés, sem megrendülés. A film során semmi sem mutatott arra, hogy a főszereplő készült volna ilyen vagy hasonló cselekedetre. Egyetlen beállítás sincs, amely arról árulkodott volna, hogy forr valami benne. A dramaturgiában semmi crescendo. Akerman úgy rendezi a dolgokat, mintha ez is csak a már ismert mindennapok *egyik* eseménye volna.

Az *Anna találkozásainak* hősnője (Anna Silver alakítja) egy Párizsban élő filmrendezőnő, aki a film elején éppen Németországba érkezik filmjének bemutatójára. Figurájának megalkotásakor Akerman bizonyára önéletrajzi elemeket is felhasznált, de tartózkodik attól, hogy ezt nyilvánvalóvá tegye, sőt, az, hogy a főszereplő foglalkozása a filmrendezés, akár mellékesnek is tekinthető. A filmben – címének megfelelően – a találkozások a fontosak. Milyenek ezek a „páros” találkozások? Alkalmiak, olykor véletlenek, vagy nagyon vártak. Ám bármennyire is különböznek egymástól, mégis igen hasonlatosak. Mindenekelőtt abban hasonlítanak egymásra, hogy a résztvevők végtelenül magányosak. A találkozások hosszú perceiben nincs olyan pillanat, amikor az egyik fél belépne a másik életébe. Talán nem is akar, talán már nem tudna. Hol vannak a már a régi szép sarte-i idők, amikor a másik a poklot jelentette?! Ahhoz szoros, szenvedélyes kapcsolat szükségeltetik. Ebben a filmben mindenki zárt a másik (mindenki?) felé, hiába vannak ágyba bujások meg egyebek. Hiába léteznek szimpátiák (a szerető és az édesanya esetében nyilván többről is szó van), „valami” nem engedi, hogy a találkozókon megszülethessen a bensőséges kommunikáció. Nos, ez a megnevezhetetlen „valami”, amit filmjében Akerman megpróbál körüljárni.

A szereplők minden beleélés nélkül, indulatok nélkül beszélnek, pontosabban talán monologizálnak. (Az *Én, te, ő* sofőrepizódja lehet itt a kidolgozatlan előkép.) Szinte soha, vagy csak nagy ritkán néznek a másik szemébe. Mondják a magukét, hanglejtés nélkül. Például, mint az a német férfi (Helmut Griem), akivel Anna a filmbemutató után összeakad, egy keserűre sikerült együttlét után meghívja őt külvárosi házába, ahol lányával és édesanyjával él – lányának épp születésnapja van. Mielőtt belépne a házba, a tanítómester férfi rezzenéstelen arccal meséli el, hogy apja meghalt Sztálingrádnál, s hogy a háború után sikerült Németországot újra felépíteni. Felesége elhagyta egy erőteljes török emberrel, azóta lányát sem látogatja, legjobb barátját, kollégáját is elveszítette, mert államellenes cselekedetekkel vádol-

ták és kirúgták az iskolából. Hát így áll most. Anna türelmesen hallgatja az életút történetét, érti, talán meg is érti. Ő semmit sem mond magáról, hanem egyszerűen elköszön. Egy másik, berlini születésű férfivel (Hanns Zischler) a Brüsszelen át Párizsba tartó vonaton ismerkedik meg. A férfi Párizsba tart („Franciaország a szabadság országa. Franciaország lesz a hazám.”), ahol bizonyára megismerkedik egy nővel, akivel kölcsönösen megszeretik egymást. Járt már Spanyolországban, ott egy francia nőtől tanulta a francia nyelvet, míg az asszony valami svédrel le nem lépett. De járt Dél-Amerikában is és a görög szigeteken. Talán most, Párizsban valóban sikerülni fog az élete. Anna ismét együttérzően hallgat, nem minősít semmit. Akerman filmjének címe jószerivel „Hontalanok” is lehetne. Ideértve nemcsak a két német férfit, hanem a többieket, akikkel találkozik, a lengyel-zsidó barátnőjét, aki nemrég jött át Belgiumból a számára biztonságosabb Németországba, a Belgiumban élő édesanyját és párizsi szeretőjét, sőt talán magát Annát is. Mintha mindenki valamilyen óriási, európai flipper-asztalon mozogna, hol lassan, hol gyorsabban, időnként egymásnak csapódva, míg csak a gép engedi, s amelynek működését senki sem ismeri. Senki sem tud sehol sem gyökeret eresztetni, hosszabban kitartani (bármennyi legyen is ez) a másik ember mellett.

Megkockázatom: az *Anna találkozásai* bizonyos értelemben párdarabja a *Jeanne Dielman...*-nak. Ez utóbbiban látszólag nem történik semmi, az *Anna találkozásai* viszont zsúfolásig van velük, hisz a szereplők nem tesznek semmi mást, semmint hogy történeteket mesélnek. De vajon ezek mögött a történetek mögött áll-e valaki? Mivége ezek a történetek, ha nem kovácsolódik ki belőlük valaki, ha nem kristályosodik ki általuk karakter, egyéniség?

*

Úgy tetszik, a *Hotel Monterey*től nemcsak a játékfilmek felé vezetett út Chantal Akerman számára, hanem a dokumentumfilm felé is. Évtizedes filmrendezői tevékenysége során sok dokumentumfilmet forgatott, s mint ahogy egy, a filmművészet kifejező lehetőségeit kereső alkotóhoz illik, nála nincsen műfaji hierarchia. Persze, ahogy korai játékfilmjeinek sajátosságai is jelentősen eltérnek a játékfilmek általánosan elfogadott karakterjegyeitől, úgy a dokumentumfilmet is saját képére formálta, itt sem fogadta el a „szabályokat”. A műhelyéből kikerült dokumentumfilmeket két csoportra lehet osztani. Az egyik típust dokumentum-esszéfilmnek lehetne nevezni. Ilyen például a *Hírek otthonról* (News from home, 1976), az *Egész éjszakán át* (Toute une nuit, 1982) vagy az *Odalenn* (Là-bas, 2006). Ezekben a filmekben dokumentumfilm-felvételek követik egymást, az Akermanra jellemző módon tartós, fix-beállításokban, avagy azonos tempójú, a kamera haladási irányát megtartó mozgó plánokban. A beállítások összeillesztésének rendjét nem valamiféle történet határozza

meg, hanem a kamera által mutatott világ vizuális karaktere. S ezekhez a képsorokhoz egy teljesen szubjektív szöveg kapcsolódik, amelynek csak nagyon áttételesen van köze ahhoz, amit a felvételeken látunk. Maga a kapcsolódás persze rendkívül érdekes, mert az egymástól „távol álló” képsor és szöveg különös, szokatlan jelentéseket teremt a filmben, szokatlan asszociációk felé nyitja meg a néző képzeletét. A *Hírek otthonról* felvételei (operatőrök: Babette Mangolte és Jim Asbell) New York Cityben készültek 1976 nyarán, és a hozzájuk felolvasott szövegek nem mások, mint Akerman New York-i tartózkodása alatt édesanyjától, Belgiumból kapott leveleinek részletei. Az *Egész éjszakán át* címűt talán leginkább játékfilmelemekkel készült dokumentációs esszének lehetne nevezni. Igazából egyetlen variációsorozat. Éjszakashótár. A film estétől hajnalig zajló, különböző történetek inventáriuma. Vagyis Akerman nagyon szellemesen és találékonysággal szedi össze filmjébe az emberi kapcsolatok éjszakai történeteit. Egyetlen kivétellel, a legkézenfekvőbből (?), a szeretkezésről, teljesen „elfeledkezett”. A variációsor szinte végtelen, jöllehet olykor vannak „visszatérő” történetek is. Látunk variációkat a megismerkedésre, a várakozásra, az elválásra, s a legkülönbözőbb elhatározásokra. Például: egy bisztróban két egymás mellett asztalnál ül egy nő és egy férfi. Mindketten sört isznak. Csend van, különösebben nem figyelik egymást. A férfi vártalanul fizet, és kifelé indul. A nő követi példáját. Ám a székek között véletlenül összeakadnak. Ahogy egymáshoz érnek, örült csókolódzásba kezdenek, amit egy egész éjszakai szerelmes tánc követ. Vagy: idősebb pár fekszik kettős ágyon. A nő már nem bírja az együttlétet. Felöltözik, s egy hotelben vesz ki szobát. Hajnalban visszatér férjéhez az ágyba. Más: gyerek-tinilány leszökik egy koszlott bisztróba. Rövid tartózkodás után táncolni kezd a hórihorgas bárfiúval. Egyetlen szót nem szólnak egymáshoz. Éjfél után otthagyja a bisztrót. Telefonvariánsok: őt választottam, maradok; soha többé ne gyere; egész éjszaka vártalak stb. Az éjszaka variánsai? Amikor a mondás szerint pihen a világ, nyugovóra tér? Semmi sem történik? Akkor mi Akerman filmje, ha nem az emberi kétségbeesés humánus celluloid-rajzolata?

A három film közül talán az *Odalenn* megoldásai a legabsztraktabbak, már nem is igen nevezhető dokumentumfilmnek. Rendkívül személyes, jöllehet magányügyeket érint, de a rendezőnőnek, aki mondja, olvassa a jegyzeteit, a filmben inkább mint gondolkodó embernek, mint alkotónak a személye áll az előtérben. A felvételek Izraelben készültek, jöllehet a film nagy részében egy lefüggönyözött szobában vagyunk, és halljuk a rendezőnő gondolatait, töprengését, emlékezéseit, bár önmaga egyetlen pillanatra sem tűnik föl. Persze a függönyrések közt átlátunk a szomszédba, a szobákba, az erkélyekre, később a tenger is megjelenik filmben. Szokatlan és elgondolkodtató önportré Akermannak ez az alkotása, képeinek struktúrája sokszor Mondrian műveire emlékeztet.

Akerman dokumentumfilmjeinek másik csoportja közelebb áll a dokumentumfilmről általánosan elfogadott jellemzőkhöz: társadalmi probléma áll a középpontban, konkrét esetek nyomába szegődik, interjúkat készít stb. Ezeknél nincsen szerzői kommentár, bármiféle reflexió, magyarázat. Ám a fogalmazásmódot ezeknél is erősen kézben tartja, nem fordulhat elő, hogy a kamera előtt zajló (a rendező által ismert) események bármi módon is befolyásolják választott stílusát. Épp ez utóbbi teszi némiképpen kivételessé dokumentumfilmjeit is. Ilyennek gondolom a 2002-ben elkészült, a Cannes-i Filmfesztiválon (igaz versenyen kívül) szereplő filmjét, amelynek címe: *A másik oldalról* (De l'autre côté). Helyszíne az Egyesült Államok és Mexikó határa. Ez utóbbi oldalon a szegénység, a menekültek az ország belsejéből, s remény, hogy átjutnak a határon, ahol már várják őket a többiek, s talán a jobb élet. Odaát, a másik oldalon félnek tőlük. Félnek, mert behordják a koszt, a szegénységet, a betegségeket. Betolakodók. Egytől nem félnek. Lepuffantani, megölni őket. Akerman meghallgatja mindkét felet. Mexikóban kezdi a vizsgálódást, bemutatja, hogyan élnek itt az emberek, hogyan várakoznak, készülnek a nagy útra. Odaszegődik az amerikaiak éjszakai, ellenőrző járőrei mellé, máskor meg korszerű technikával sötétben követi az erdőn-mezőn libasorban gyalogló mexikóiakat. Beszél határmentén élő amerikaiakkal, határőrsztekkel. A dráma szinte minden elemét elénk tárja. Meg hogy a megoldás kulcsát senki sem találja. Akerman tudatos rendező, nem vagdalkozik, biztos benne, hogy a képsoraira bízhatja magát.

A film közepe tájára bevág egy – a dokumentumfilmekben teljesen szokatlan – tízperces, *folyamatos* képsort, szöveg és „hozzáadott” hang nélkül, csak zörejekkel. A kamera, valamivel szemmagasság alatt, kis totálban, mintegy „oldalra fordulva” kezdi meg a mozgást. Egy magas kerítéssor mellett halad, nem sietős, „gyalogló” tempóban. A kerítés mögött pusztaság, gyenge fényben. Majd hosszúkás épületek tűnnek föl, s körülöttük katonai autók, világító reflektorok. A kamera fokozatosan eltávolodik a kerítéstől, autók furakodnak a részbe, először csak két sávban, majd háromban, végül négyben. Koszlott, lepusztult kocsi, fáradt, törődött emberekkel. Lépésben haladnak, olykor feltűnik egy-egy alkalmi árus, itallal, harapnivalóval.

A menet lassan megy előre, a kamera rezzenéstelenül, kitartóan halad mellettük. Nemcsak az autók lepusztultak, de a környezet is. Majd lassan jobbra fordulnak az autók, az ellenőrzéshez. A kamera nem követi őket, hanem a már megszokott tempóban tovább halad. A pislákoló fényben benzinkutak bizonytalan körvonalai, alig láthatók. Parkoló kamionok. Aztán üres bisztrók színes fényű termei, földszintes hotelek neonjai bukkannak ki a sötétből, míg már odaát érünk. Templom sziluettje, földutak, földszintes házak veszik körül. Ennél a határátkelésnél minden „normális”, mégis az egész film talán legkeserűbb, legfájdalmasabb, legreménytelenebb képsora.

Chantal Akerman nem ebben a filmben alkalmazott először ilyen szokatlanul hosszú és vágtatlan képsorokat. Volt úgy, hogy ezt – a nála hihetetlenül erős kifejezőerővé váló – „technikát” szinte az egész filmre kiterjesztette. Ennek talán legszebb – s nekünk, magyaroknak különösen átélhető – példája a *Keletről* (D’Est), amelyet 1993-ban forgatott. A film teljes egészében nélkülözi a kommentárt. Legföljebb a feliratok (cirill betűk) adnak némi eligazítást. A kamera Lengyelország falvait, tengerpartját, Ukrajna településeit, mezőit, Oroszország városait pásztázza. Úgy is mondhatnánk: a kamera mond el mindent. (Zene sincs – kivétel, ha zenélnek a filmben –, zörejeket, a természet hangjait hallhatjuk olykor.) A film nagyrészt folyamatos kameramozgásokból, vágtatlan felvételekből áll, amelyek négy-öt percesek, de van köztük tízperces is. Igen sajátos a kamera Akermanra jellemző sebessége. Nem túl lassú, s nem túl gyors. Állandó ritmust s tempót vesz föl. Talán furcsa, de azt kell mondanunk, nemigen törődik azzal, ami előtte történik, nem zökkentik ki felvett sebességéből. A néző így nem feledkezhet bele a látottakba. (Hűség az egykor kialakított rendezői elvekhez!) Ami azért is szándékos, mert a rendezőnő nem karaktereket akar megmutatni, hanem egy állapotot megidézni, s arra tenni érzékennyé a nézőt. A kamera elindul: sorban állókat látunk, valamilyen közlekedései eszközre várnak. Tél van, hideg, szállingózik a hó. A lámpák alig világítják meg az utcát, néha feltámad a szél is. Az emberek, asszonyok–férfiak, fiatalok–öregesek, megpróbálják valamivel kitölteni a várakozás perceit, olvasnak, ritkábban beszélgetnek, de legtöbbször csak néznek maguk elé és toporognak lábukkal. Egyhangúság, csend és hideg. Néha odaszólnak a kamerának, de senki sem berzenkedik. A kereszteződésnél kilencven fokban fordul a kamera: ismét megállók, zsúfolásig várakozókkal. Mintha mindenki, az egész város sorban állna. Sorban állók országa. Vált a kép: most várótermekben pásztáz a kamera. Zsúfoltság, embertömeg, csomagok, az alvástól, kimerültségtől előrebukó fejek, arcok. Mindenki vár valamire, hosszan és beletörődötten. A várakozók országa? Fordult a kamera, körpanoráma egy metrókijárat aulájában. Lassan mozgó tömegek, a fal mellett várakozók, csomagok. A kijárat ajtónál hatalmas Lenin-szobor, előrelendülő jobb karral. Ismét a sötét utcán, pislákoló fényeknél: embersor, mindenki tart valamiféle semmiséget a kezében – eladásra! A vevő nagyon ritka, hátat fordítva intézik el az ügyletet. Akerman szokása szerint néha fix-beállításokat illeszt a hosszú kameramozgások közé. Az egyiken egy fiatalasszony, miután feltett egy kis hanglemmez-zenét, a konyhában, ahol majdnem olyan a világítás, mint az utcán, szendvicseket készít. Van szalámi, van kenyér. A hangulat mégis szomorú, szinte vigasztalan. A kilátástalanság mintha mindenbe be volna kódolva.

Ha jól számolok, akkor a hatvanadik életévét éppen hogy csak elhagyó Chantal Akerman 2011-ig 45,2 óra filmet forgatott. Ez átlagos játékfilmhosszal számolva körülbelül 30 játékfilm. Pedig az avantgárd művészetről azt szokták mondani, hogy vagy ellobbannak, mint a gyertyaláng, vagy lusták, mint egy kávéházi ruhatáros.

Néhány szerzőnkéről

BALÁZS LAJOS – néprajzkutató, a Sapientia EMTE Csíkszeredai karának docense. Kutatási területe az emberi élet sorsfordulói: a születés, házasság, halál, nemiség szokásvilága. Önálló kötetei: *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson*, Kriterion, 1994; *Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*, Pallas-Akadémia, 1995; *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*, Pallas-Akadémia, 1999; *A vágy ritusai, rítusstratégiái. A születés, házasság, halál lelki világának háttéréről*, Scientia, 2006; *Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson*, Pallas-Akadémia, 2009–2010; *Rituális szimbólumok a székely-magyar jelkép-kultúra világából*, Pallas-Akadémia, 2012.

CSUHAI CSINOS KLÁRA – klinikai pszichológus, pszichoterapeuta. Doktori disszertációját a határeseti kórképekről írta. A klinikum területén eltöltött gyakorlati munka mellett különböző posztgraduális képzéseken tanított. Fontosabb publikációi: *Határeseti kórképek*, in Füredi J. – Buda B. (szerk.): *A neurózis változó arca*, Medicina, 1989; *Az acting out pszichoanalitikus értelmezésének alakulása*, *Pszichoterápia*, 1993/december; *Határesetek, narcisztikus zavarok*, in Szőnyi Gábor – Füredi János (szerk.): *A pszichoterápia tankönyve*, Medicina, 2000; *Trauma és Ismétlés. A poszttraumás stresszbetegség pszichoanalitikus szemmel*, *Pszichoterápia*, 2003/február.

KARSAI GYÖRGY – klasszika-filológus, egyetemi tanár, a PTE Klasszika-filológia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, a Színház- és Filmművészeti Egyetem Színházelméleti Tanszékének tanszékvezető-helyettes egyetemi tanára. Szakterülete az antik (görög és római) színház és a görög eposz.

SIMON T. LÁSZLÓ – bencés szerzetes, magyar-angol szakos tanár. Biblikus teológiából Rómában a Gregoriana egyetemen szerezte PhD-jét. 2000 óta Rómában a Pontificio Ateneo Sant’Anselmo egyetem teológiai fakultásán tanít Újszövetséggel kapcsolatos tárgyakat. Magyarul megjelent könyvei: *Hozzatok szavakat magatokkal!* (2007), *Hagyományok dialógusban* (2007), *Nem írkokok, hanem írástudók* (2008), *Nem csak Isten evangéliumát* (2009), *Az üdvösség mint esély és talány* (2009), *A kezdetek varázsa és lendülete: Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez* (2012 – megjelenés előtt).

TATÁR GYÖRGY – vallásfilozófus, az Általános Filozófia Tanszék tanára az ELTE BTK Filozófiai Intézetében. Önálló kötetei: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Gondolat, 1989; *Osiris-Gond*, 2000; *Pompeji és Titanic*, Atlantisz, 1993; *A nagyon távoli város. Vallásfilozófiai írások és viták*, Atlantisz, 2003; *Izrael – Tájkép csata közben*, Osiris, 2000; *Kalligram*, 2009; *„Egy gyűrű mind fölött”*, Akadémiai, 2009.

Szinkronban lenni a világgal

Hans Ulrich Gumbrecht:
A jelenlét előállítása (Amit a jelentés nem közvetít)

Hans Ulrich Gumbrecht könyvének olvasója joggal érezheti azt, hogy a szerző apologetikus hangja humanista küldetést tölt be, s missziójának ki nem mondott, de jól érzékelhető célja az európai bölcsészeti gondolkodás (újra)legitimálása egy olyan társadalmi és kulturális közegben, mely egyre inkább idegenkedik a praktikus valóságról leváló értelmezés végtelen spiráljába temetkező diskurzusoktól. Szándéka beteljesítéséhez tehát az uralkodó filozófiai (esztétikai) kánon kritikájára van szükség, s ennek jegyében Gumbrecht irodalmárként a nyelv abszolutizálásának (az ún. nyelvi megelőzőttségnek) az eszméje ellen lép fel, s beállítódását nem-hermeneutikainak nevezi, amennyiben a hermeneutika – metafizikai alapjai miatt – az értelmet mint kizárólag nyelvi konstrukciót tételezi, s tiltás alá helyez mindenfajta szubsztanciális nyelvet és megközelítést.

A szerző német–amerikai irodalomtudós, a Strandford Egyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszékének professzora, az utóbbi évtized(ek) irodalomtudományának, esztétikájának egyik legbefolyásosabb alakja. *A jelenlét előállítása* című könyve intencióit tekintve két irányba indul. Az első irány áttekintő episztemológiai múltanalízis keretében azt vizsgálja meg, hogy a

kibontakozó modernításban az ember milyen feltételváltozások során cserélte fel autentikus valóságvonatkozásait a jelentésvonatkozások másodlagosságára. A szerző másik szándéka az, hogy útmutatást adjon arra, miként törhető meg a jelentésteremtés metafizikai konstrukciójának kizárólagossága az ember valóságelsajátításában, azaz miként rehabilitálható a jelentés előtti valóság érzéki formában történő megtapasztalása. Ezen horizont viszonylatában bátran kijelenthetjük, hogy a vékony kötet nagy terhek emelését (és mozgatását) vállalja fel, hiszen egy már régen megszilárdult gondolkodói hagyomány revíziója, értelemszerűen, csak a hagyomány által kialakított értelmezési kereten belül lehetséges. Azt a korunk szellemi valóságát is szinte kizárólagosan meghatározó hagyományt, melyben az ember által létrehozott jelentések teremtik meg a világról alkotott tudás összességét, Gumbrecht a hermeneutikai mező fogalmával igyekszik megragadni, s a szó jelentését valójában a metafizika fogalmának szinonimájaként használja. Ezzel szemben a 'nem-hermeneutikai mező' a nem-metafizikai valóságelsajátítás szellemi-lelki koordinátarendszere. Ha a nem-hermeneutikai mező centrális alakzatát keressük Gumbrecht okfejtésében, akkor azt látjuk, hogy a metafizikai természetű valóságértelmezéssel szemben egy olyan testalapú performanciát állít, melyben az emberi test minden érzékelés kizárólagos tereként, a

tudat jelentésteremtő tevékenységéhez képest, a világgal való élményalapú találkozás lehetőségét tudja nyújtani. Ebből a belátásból fakad a szerző legfőbb tézise, miszerint a hermeneutika kora, valóságelsajátítási elmélete és gyakorlata leszűkítette és elszegényítette az ember valóságban való jelenlétének intenzitását, amennyiben az autentikus (elsődleges) valóságkörnyezet impulzív komplexitását egy immateriális jelentésuniverzum összefüggérendszerébe kényszerítette. Ez a tétel magyarázza a kötet címadását is: a jelenlétnek mint érzékelhető valóságnak az előállítása visszaszerezhető az emberi valóság totalitásából azt, amit a jelentés nem (tud) közvetít(eni). Az angol presence-meaning fogalompárhoz képest szerencsésen fejezi ki a probléma lényegét a magyar jelenlét-jelentés fonetikus hasonlósága, hiszen Gumbrecht könyvében mindvégig hangsúlyozza, hogy a kétféle aktivitás nem ellentéte és nem is kiegészítője egymásnak, hanem eredendően összetartozó, ám egymással feszültségben álló aspektusok. A problematikát a kötet alapvetően a filozófia (episztemológia) horizontján tematizálja, s az esztétikai szféra úgy jelenik meg hangsúlyosan a gondolatmenetben, hogy a szerző szerint az élmény mozzanatát mindig is önmagában hordó művészetre, műélvezetre a jelenlét előállításának legfontosabb médiumaként tekint. Gumbrecht törekszik *theoria* és *praxis* egyensúlyára, olyannyira, hogy a kötet záró részében megvizsgálja a jelenlét rehabilitációjának esélyeit, lehetőségét a pedagógiai praxisban, mivel meggyőződése, hogy az új kommunikációs médiumoknak köszönhetően a műélvezet hagyományos gyakorlata jelentős változásokon ment és megy keresztül. A kötet vezérfogalma a *jelenlét* (*presence*),

amelynek fontosságát azzal is jelzi a szerző, hogy az első fejezetben hosszan részletezi, milyen gondolkodói úton jutott el a jelenlét meghatározó szerepének felismeréséig. A folyamat legfontosabb állomása az volt, amikor irodalomelméleti kutatásainak középpontjába a kommunikáció anyagságainak vizsgálata került. A *Materialität der Kommunikation* című kötetében (1988) úgy határozza meg ezt a fogalmat, hogy „a kommunikáció anyagságai mindazok a jelenségek és feltételek, amelyek hozzájárulnak a jelentés előállításához, anélkül, hogy maguk jelentések volnának”. Már ez a kutatási irány is jelezte, hogy Gumbrecht érdeklődése a klasszikus hermeneutika területén kívül tájékozódik, amennyiben az értelmezés (a jelentéses elemekre irányuló tevékenység) helyett azokat a materialításokat vizsgálja, amelyek a tudati reflexiók működésbe lépése előtt fejtik ki hatásukat. A nem jelentésre épülő effektusok tanulmányozása eredményezte azt a felismerést, hogy azok elójában a jelenlét előállításának eszközei. A jelenlét azért bizonyul termékeny fogalomnak, mert megteremt a térbeliség vonatkozásrendszerét, s lehetővé teszi, hogy az értő-érzékelő ember/test empirikus jelenvalóságában érintkezzen a valóság tárgyaival. „Ami számunkra jelen van (a latin *presense* értelmében), az előttünk van, elérhető és tapintható a testünk számára. A szerző az előállítás (production) szót szintén az etimológiai jelentés mentén kívánta használni. Ha a *pro-ducere* szó szerint azt jelenti, 'előre visz', 'előmozdít', akkor a jelenlét előállítása arra figyelmeztet, hogy a kézzelfoghatóság mint a kommunikáció anyagságának hatása folyamatos mozgásban van.” (22) Jól látható, hogy Gumbrecht szá-

mára mennyire fontos a hermeneutikai mező revíziójában a test, hiszen a karteziánus értelmező pusztá tudat (szubjektum) volta valóságérzékelésünk elszegényedésének elsődleges forrása. A testi érzékelés kitüntetettségének, pontosabban helyettesíthetetlenségének hangsúlyozása nagyon közel sodorja a szerző gondolkodását Merleau-Ponty (vagy akár Michel Henry) testtematizációjához, hiszen a francia fenomenológia éppen a test szituáltságának újragondolása révén igyekszik leküzdeni a szubjektumfilozófiákból fakadó életidegenséget. Gumbrecht többször hivatkozik szellemi kontextusaként a feminista szubjektumkritika eredményeire (elsősorban Judith Butler *Bodies that matter* című alapművére). Merleau-Ponty műveinek figyelmen kívül hagyása azért is meglepő, mert Gumbrecht egyébként nagy körültekintéssel nevezi meg a gondolkodását formáló, meghatározó teoretikusokat. Merleau-Ponty *Látható és láthatatlan* című alapművében éppen ezt a szemléletfordító belátást rögzíti: a test világban benne léte lényege éppen az, hogy egyszerre látó és látható, tapintó és tapintható, érző és érzékelhető. Ez a radikális gondolat a jelenlétnak pontosan azt az élményszerűségét hangsúlyozza, amely abból adódik, hogy a test „hús a világ húsában”. (A test rehabilitációjának tárgyalásakor viszont Gumbrecht jól ismeri fel szemléletrendszerének másik fontos előfutárát Mihail Bahtyin gondolkodásában, aki a kultúraelemző munkáiban egyedülálló módon veszi figyelembe az alteritás kultúrájában a materialításokat – többek között a testet.) Gumbrecht többször hangsúlyozza, hogy a hermeneutikai mező (metafizika) gondolkodásrendszere a szubjektum–objektum dualizmuson nyugszik, ezért a jelenlét vissza-

nyerése ezen kettősség merev határainak a feloldásában áll. Történeti szempontból a nem-hermeneutikai mező a késő középkor végéig meghatározó kerete az ember kulturális önreflexiójának, s a karteziánus gondolkodásban kristályosodik ki a jelenléttel való leszámolás folyamata, ettől kezdve az önreflexió középpontjába a jelenítés kerül. Amint az ember önmagára már nem a teremtet világ olyan organikus részeként tekint, aki a szubsztancia (Isten) által maga is szubsztanciális létező, hanem önmagát mint reflektáló tudatot szembehelyezi a teremtet világgal, s azt értelmezése tárgyaként tételezi, a tudás paradigmájában radikális változás áll be. Míg a középkorban a tudás a dolgok, tárgyak bennük rejlő lényegének felismerése volt, addig a kora újkortól kezdődően a tudás oly módon válik az emberi aktivitás formájává, hogy egyre inkább az ember által alkotott jelentések összefüggő hálózatává válik. Gumbrecht az eucharisztia rituáléjának elemzésén keresztül szemléletes példával világítja meg ezt a paradigmaváltást. Az úrfelmutatás a középkorban „Isten Valódi Jelenlétének előállítása a földön, az emberek közt”. A rituáléban Krisztus teste és vére mint szubsztancia válik kézzelfoghatóvá a kenyér és bor formájában, tehát az eseményben az anyagi jelölő nem válik le az anyagtalan jelentésről (mert ez az én testem), éppen ellenkezőleg, a jel rámutató gesztusa jelölő és jelölt *egylényegűségét fejezi ki*. A protestáns teológiában ez a szubsztanciális egység válik problematikussá, az esemény mint tiszta reprezentáció nyeri el rituális formáját. „Az »ez az én testem« mondat állítmányát egyre inkább úgy kellett érteni, hogy »ez jelöli« vagy »ez helyettesíti« a testet. Krisztus testének és vérének a je-

lentése felidézheti az utolsó vacsora eseményét – de már nem feltételezték, hogy az utolsó vacsorát újra jelenvalóvá tenné.” (31) A jelenlét helyét az absztrakció veszi át, s ez a lényegi változás teszi szükségessé az értelmezés, a hermeneutikai mező kiépülését, hiszen a tiszta jelenlét (a dolog szubsztanciális otléte) hiányában a reprezentáció kérdése válik elsődlegessé. A térbeli azonosság helyébe az időbeli távolság lép. Szemiotikai megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a jel időben és térben odahagyja a szubsztanciát, amelyet megidéz. A radikális paradigmaváltásnak művészeti vetületét Gumbrecht a színháztörténet, színészi játék funkcióváltásának bemutatásával érzékelteti, hangsúlyozva azt a kölcsönöséget, ami a viláértelmezés és a művészeti ábrázolás közt fennáll a valóság percepcióját illetően. A középkori színház alapformája, a *commedia dell’arte* kizárólagosan testalapú performancia volt, amelyben a színész és a néző egy közös jelenlétszerkezetben alkotta meg az előadás valóságát. Az ún. karakter képzetének kidolgozásával a drámai cselekményben a *commedia dell’arte* nem sokat törődött. A színészek improvizációval a közönséggel együtt keltették életre a megteremtett szituációt. A francia klasszicista színház azonban felbontja a színész és a néző testének egységében megteremtődő jelenlétet, hiszen az előadás során egy, a színész teste által megformált jellem kibontakozása kerül az előadás középpontjába. A bonyolult jellem mint tiszta absztrakció az értelmezés univerzumába kényszeríti a színházi eseményt – a nézőt. Így a 17. századi színházban „mindaz, ami kézzelfogható, ami a jelölő anyagságához tartozik, másodlagos lesz és, amint a jelölés dekódolása lesz a tét, ténylegesen eltávolítják

a jelölést a kora újkori színpadról. (32) Gumbrecht szerint a metafizikai világszemlélet, melyben megképződik az anyagi jelölő és az anyagtalán jelentés kettőssége, elfordítja figyelmét a jelölőről mint valami szubsztanciális formájáról, a parlamentáris politikák működésében modellálható. A középkori eucharisztia jelenlétspekusával szemben a parlamentáris kormányzásban különböző álláspontok és különféle szándékok közötti versengésről van szó; olyan versengésről, amely intellektuális és retorikai stratégiák sakkjátszmáihoz vezet. Az emberi tudat jelentésadó potenciáljának (az értelmezésnek) a benyomulása az ember és a világ korábban organikus viszonyrendszerébe a nyugati kultúra belső szerkezetének minden szegmensében lényegi változásokhoz vezetett. A szerző tíz viszonylatot tartalmazó bináris tipológiát vázolva ragadja meg a jelenlétkultúra és a jelentéskultúra releváns különbségeit. A felállított bináris rendszernek az a formaképző elve, hogy a jelenlétkultúra minden szegmensében egy szubsztanciális lényeg (az Isten által teremtettség világ) tételezése alakítja és formálja az ember helyét a világban, míg a jelentéskultúrában a szubsztanciális vonatkozásait elvesztő fogalmak immanenciája a valóságteremtés alapegysége. Mit is jelent Gumbrecht számára mindez az esztétikai szféra működési mechanizmusain belül? Mindmáig ható legfontosabb következmény az, hogy az értelmezés (a műalkotásra irányuló kanonizált befogadói megatartás) magát a művet távolította el a befogadótól, amikor a mű élményaspektusa helyett az értelmezés aktusa kerül a művel szembeni viszony középpontjába.

Talán e szemlélet dekonstrukciójaként tekinthetünk Gumbrecht

könyvének legvonzóbb különösségére, hogy tudatosan és következetesen lemond a tiszta diszkurzív nyelvhasználatról, a „bölcsesek híresen szószátyár” verbalizmusáról, gyakran biografikus, személyes–vallomási hangot üt meg, s mintegy a művön keresztül applikálja szemléletét. Ebben a nyelvi regiszterben mindvégig jelen van az önirónia, ami elsősorban abból a többször hangsúlyozott tényből fakad, hogy a szerző az „ügynevezett 68-as nemzedék tagja”. Szocializációját tehát egyfajta szellemi radikalizmus határozta meg, ám közéleti–tudományos pályafutása a fiatalkori eszményekkel, a nagy reményekkel való fokozatos leszámolással párhuzamosan bontakozott ki. (A kötet a 68-asokat meglehetősen szatirikus hangon távolítja el önmagától, amikor azt írja, hogy „mára groteszké lett a ragaszkodásuk az örök fiatalsághoz, és néha már mazochista a fixációjuk a kizárólag kritikai világszemléletre”. (117) Ugyanakkor a kötet végén felcsendülő apologetikus hang, mely a könyvet ért kritikai észrevételekre válaszol, a gondolkodói szemlélet alappozícióját szövegezteti meg, amikor hangsúlyozza, hogy az eredendő társadalomkritikai elkötelezettség imperatívusza helyébe „a romantikus értelmiséginek” egy másik vágya lépett. „Látom, mennyire megragad a jelenlét fogalma – de mit akarsz kihozni ebből? – kérdezte egy barátom, amikor az előző fejezet végét írtam éppen.” (108) A válasz a könyv utolsó fejezeteiben fogalmazódik meg, s benne nyilvánvalóvá válik a nem-hermeneutikai mező birtokbavételének praktikus szerepe és fontossága. Amikor Gumbrecht úgy határozza meg a jelenlét fontosságát, mint olyan realitást, mely lehetővé teszi azt az érzést, „hogy szinkron-

ban vagyunk a világ dolgaival” (96), akkor világossá válik, hogy a jelenlét rehabilitációja a szerző számára elsődlegesen praxis (életre irányuló attitűd), s ebből a pozícionáltságból teremti meg a maga esztétikai–filozófiai következményeit. Az egyén és a valóság közti szinkronizációban a lét úgy jelenik meg, mint a világ dolgai mindenféle fogalmi háló nélkül. Ebben a tekintetben Gumbrecht számára párhuzamosságok mutatkoznak a testnek a térbe való visszaágyazódása és a létnek/valóságnak a minden értelmezést megelőző, fogalmi hálók nélküli percepciója között, hiszen mindkét esetben lényegileg életünk elvesztett fizikai dimenziójának visszanyeréséről van szó. Nagyon jellegzetes Gumbrecht többször felhozott példája, mely szerint az Európából Kalifornia bármely repülőterén leszálló utas számára elementáris élményként hat az „agresszív kaliforniai napfény”. Ebben az élményben a lét/világ úgy jelenik meg, ahogy van, a maga közvetítetlenségében elemi erővel hatva az emberre. Szinkronban lenni a világgal Gumbrecht számára a heideggeri világban-benne-lét fogalmának továbbgondolása, hiszen a szerző Heideggerre kitartóan úgy tekint, mint aki a metafizika dekonstrukcióján keresztül valójában a jelenlét filozófiáját írta. (Arra nem tér ki, hogy Heidegger azonban éppen egy fogalmi háló kiterjesztésével írta és Értelmezte a Létet, azaz a metafizika technikájával élt.) A heideggeri ‘föld’ és ‘világ’ fogalmának analízisével azt próbálja meg bizonyítani, hogy a ‘föld’ szubsztancialitásának viszonylatában a ‘világ’ formaként adódik, s megfeleltethető a jelenlét–jelentés fogalmi szerkezetének. Véleménye szerint Heideggernél a ‘világ’ a dolgok alakzatait jelenti egy adott kulturális szituá-

ció összefüggéseiben, a 'föld' pedig a dolgokat az adott kulturális szituációktól függetlenül. Ezzel párhuzamosan, azt mondhatjuk, Gumbrecht számára a jelenlét konstans, antropológiai adottság, a jelentés pedig változó, adott kultúra teremtetje. Kettőjük szemléletében „a legfontosabb közös nevező a feszültség a világ/jelentés (vagyis ami a dolgokat kultúr-speciálissá teszi) és a jelenlét és a Lét között”. (68) Eszerint a föld-világ viszony többé-kevésbé megfelel a jelenlét-jelentés viszony-nak. Ebben a párhuzamban világosan látszik, miért van kitüntetett szerepe a műalkotásnak Gumbrecht gondolkodásában ugyanúgy, mint Heideggernél. A műalkotás, ami Heideggernél az igazság helye, a jelenlét szempontjából az előállítás eszközeként fontos, azaz a műalkotással való szembesülés az élet fizikai dimenziójának megtapasztalására kínál lehetőségét. „Ha a jelenlét utáni vágyunkat – az elmúlt évszázadokban talán túlságosan is karteziánussá vált – mindennapi környezetünkre adott válaszként értjük, akkor reménykedni lehet abban, hogy az esztétikai élmény segíthet helyreállítani létezésünk térbeli és testi dimenzióját, reménykedni lehet abban, hogy az esztétikai élmény legalább az érzését visszaadja a világban-benne-létünknek, abban az értelemben, hogy része vagyunk a dolgok fizikai világának.” (95) Hogyan is teszi lehetővé a műalkotás annak az érzésnek a felszínre kerülését, hogy „szinkronban vagyunk a világgal”? A műalkotás egyik legfontosabb jellemzője Gumbrecht számára a *szigetszerűség*. A műalkotás mindennapi tevékenységeink automatizmusában szigetszerűen elkülönülő létmódként jelenik meg, azaz a vele való találkozáskor az ember egy sajátos, nem mindennapi szituációba kép.

A szituatív differencia, az „átlépést követelő létmód”, olyan eseményszerűségként bontakozik ki, melyben egy *ránk mért relevancia* keríti hatalmába az embert. A ránk mért relevancia úgy hat, hogy az értelmezés fogalmi kényszere előtt a mű pusztán a maga fizikai valóságával (szigetszerűsége révén) teremti meg a teljes ráirányulás elemi kényszerét, időlegesen kivonva az embert minden egyéb tevékenységéből. A mű az értelmezés temporális másodlagosságával szemben a maga terébe (és idejébe) vonva az embert mintegy testi mivoltában hat a testre. Gumbrecht fontosnak tartja, hogy néha a szigetszerű természeti vagy életesemények ugyanígy hatnak az emberre. „Az eseménnyé váló természet gyakran tölti be (ugyan) ezt a szerepet, gondoljunk csak a villámlásra, mindenekelőtt egy zivatar első villámcsapására, vagy emlékezünk arra az agresszív napfényre, ami csaknem megvakít, amikor Közép-Európából jövet kiszállunk Kalifornia valamelyik repterén.” (86) A ránk mért relevancia ebben az értelemben olya hatás, ami rákényszerít bennünket egy elementáris valóság tudomásulvételére; annak a belátására, hogy az ember a világnak nem egy külső pontban elhelyezkedő nézője, hanem résztvevője annak. A világban-benne-lét/jelenlét előállításának Gumbrecht által gyakran idézet formája a sportesemény. (A szerző munkássága során mélyrehatóan foglalkozott a magyar Aranycsapattal is.) A sportesemény, ahogy az esztétikai tárgy is, szigetszerű létesemény, s a sportteljesítmény – az atléta, Pablo Morales szavait idézi a szerző – a „koncentrált intenzitásban való elmerülés érzését” adja a sportoló számára. Mindezek a példák olyan szituáció megteremtődését mutatják be, melyben a

situáció mint esemény önmagához ragadja, *hatalmába keríti* az embert. Gumbrecht külön részben foglalkozik az esztétikai élmény és az erőszak kérdésével, s azt a belátást fogalmazza meg, hogy „az erőszak azon összetevők egyke, melyek az esztétikai élmény szerkezetét alkotják”. (94) Nyilvánvaló, hogy az egyes művészetekben nem egyforma mértékben hat a ránk mért relevancia a jelenlét előállításának módjában. Ennek kitüntetett terepe elsősorban a képzőművészet, a zene és a színházművészet, hiszen ezekben a jelenlét-előállításokban a mű ’anyagiságai’, a jelölők rendje (szín-hang-test) erőteljesebben ütközik neki az ember testi valójának, és sokkal határozottabban kiküti az időaspektust a művel való találkozás valóságából. Ezzel szemben például az irodalom mint időben kibontakozó (önmagának időt követelő) megnyilatkozás a tudat intenzívebb részvételét (a jelentésteremtést) követeli meg. Bár a képzőművészet, zene, színház területén a jelenlét-aspektus megelőzi a jelentésteremtést, a szerző hangsúlyozza, hogy a *jelenlét* és a *jelentés* – ahogy a heideggeri föld és világ is – minden esetben felszámolhatatlan feszültségben van egymással. A jelenlét intenzitása csökkenti a jelentés megvalósulását, a jelentésteremtés pedig gyengíti a jelenlét előállítását. A hermeneutika kora egyértelműen a második eseménysorozat megerősödését (kizárólagosságát) eredményezte, ezért a jelenlétben a világ által ránk mért relevancia mindig csak szigetszerű, ideiglenes lehet az alapvetően jelentések által meghatározott valóságunkban. Gumbrechtnek e tekintetben nincsenek illúziói, nem hisz egy jelenlétalapú élet és társadalmi valóság megteremthetőségében, hiszen kortárs valóságunk olyan környezet, amely

„nem enged a jelenlét pillanatainál hosszabb szünetet tartani”. (114) A jelenlét extrém időbelisége nemcsak a koncentrált intenzitásból való elmerülést lehetővé tevő szituáció szigetszerűségéből fakad, hanem benne gyökerezik a jelenlét-jelentésaspektus belső szerkezetében. A kötet Jean-Luc Nancy *The birth to Presence* című munkájára hivatkozik e probléma tárgyalásakor. Jean-Luc Nancy az ember jelenlét utáni egyre erősödő vágyát azzal magyarázza, hogy a jelenlét a születés és az eltűnés kettős mozgásának egysége, s a jelenléthatásokat, azáltal, hogy az eltűnés a jelentés immans aspektusa, már mindig is átjárta a hiány. Gumbrecht számára ez azt jelenti, hogy a „jelenlét jelenségei kikerülhetetlenül múltak, pusztán effektusai, hogy úgy mondjam, a jelenlétnek – mert csak egy olyan kultúrán belül találkozhatunk velük, mely döntően jelentéskultúra. A jelenlét jelenségei mindig »jelenléthatásokként« jutnak el hozzánk, mert szükségszerűen jelentések felhői veszik körül, párnázzák ki, burkolják be vagy akár: közvetítik őket”. (88) Ennek köszönhetően „határtalanul” nehéz akár az agresszív napfényt vagy a villámcsapást nem „olvasni”, azaz nem tulajdonítani neki valamilyen jelentést. Az mindenesetre bizonyos, hogy a jelenlétszerű valóságvonatkozás egy intenzívebb valóságelsajátítást tesz lehetővé, mint egy olyan világkonstrukció, amelyben nincsenek tények, csak értelmezések mint szubjektív válaszadások. Amikor a világelsajátítás olyan módja válik uralkodóvá, amelyben a nyelv kizárólagossága dominál, s amelyben a középonti elem, a jelentés elszakad mindenfajta szubsztanciális vonatkozástól (hiszen *minden szöveg*), akkor megindul az értelmezések lezárhatatlan sorozata.

Ebben a folyamatban minden értelmezés (értelmeválasztás) legitim és érvényes, minden értelmezés csak a másik másika. A ránk mért relevancia által teremthető jelenlétben nincsenek ekvivalenciák és helyettesítések. „A vakító napfényt vagy a villámot, amikor szinte megüt, nem egy kevésbé fényes nap vagy villámcsapás »másikaként« élem meg.” (88) Az ilyen esemény megoszthatatlansága, megismételhetetlensége éppen az élmény „itt és most”-jának egyediségében van.

A *Jelenlét előállítása* című kötet bátran feszül neki az uralkodó filozófiai-esztétikai elméleteknek annak ellenére, hogy a szerző könyvében mindvégig hangsúlyozza: nem szándéka megkérdőjelezni az értelmezés fontosságát a humántudományokban. A nem-hermeneutikai szemlélet fontosságának hangsúlyozásával Gumbrecht leginkább az emlékeztetés feladatát vállalja, amennyiben az emlékezés az ember szinte végsőkéig elfelejtett humanista irányultságára irányítja a figyelmet: arra a feladatra, hogy a helyettesítések, értelmezések, reprezentációk fénytörésében újra kapcsolatba lépjünk a világ dolgaival. (Fordította: Palkó Gábor, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, Budapest, 2010)

Komálovics Zoltán

Ez aztán (a) kettős

Thomas Adès – Steven Isserlis: *Lieux Retrouvés*

Ha léteznek nagy művészeti korszakakokat szimbolizáló, azokra különösképpen jellemző hangszerösszeállítások, akkor a gordonka és a zongora kettőse

a romantika és a késő romantika esetében kétségkívül ilyen. Ugyan nem feledkezhetünk meg a klasszikus mesterek olyan remekműveiről, mint amilyenek Mozart és Beethoven csellószonátái, de ezek jelentősége bizonyosan csekély a 18. század végének és az új század elejének hatalmas kamarazenei termésén belül. Nem úgy a 19. században és különösképpen a 20. század elején! Alig találni olyan – jelentős – szerzőt ebből az időszakból, aki ne érezte volna szükségét, hogy elkészítse a maga cselló-zongora darabját. Néhány név a teljesség igénye nélkül: Mendelssohn, Chopin, Grieg, Bruch, majd Zemlinsky, Reger, Debussy, Rachmaninov és Prokofjev – a sor persze még hosszan folytatható lenne.

Aligha (lenne) meglepő hát, hogy Nagy-Britannia két ünnepezt művésze, Thomas Adès (zongora) és Steven Isserlis (cselló) is jórészt ebből a periódusból válogatott kompozíciókat nemrég elkészült közös lemezére. Azt azonban már a Liszt, Fauré és Janáček mellett felbukkanó Kurtág György neve is jelezheti, hogy a válogatási elvek ezúttal némileg eltérnek a megszokottól. Első ránézésre persze, s különösképpen annak tükrében, hogy a magyar mestertől szólóművek, ráadásul egytől egyig a közelmúltban keletkezett (a *For Steven: In memoriam Pauline Mara* például 2010-es!) szólóművek kerültek felvételre, ezek az elvek homályosnak és tisztázatlannak látszhatnak. Mintha a kezünkben tartott lemez – azon túl, hogy kronologikus rendet igyekszik az egyes művek között tartani – a teljes eklekticizmus jegyében fogant volna.

Hogy mégsem erről van szó, azt a sorrendben utolsó opus, az albuméval azonos című (*Lieux Retrouvés*) Adès-mű elhang-

zását követően érthetjük meg: a korábban elhangzó tételek hirtelenjében mind a zeneszerzővé előlépő zongorista darabjának „felvezetőivé” válnak. A kompiláció tehát bizonyos értelemben Adès inspirációjának forrásait, eredőit kívánja láthatóvá (hallhatóvá) tenni – meg akarja mutatni, hogy kik, és talán azt is, hogy miként hatottak a komponistára a mű megírásakor.

Különös elgondolás ez egy olyan szerző részéről, aki semmiféleképpen sem nevezhető kezdőnek a szakmában. Minden jelentősebb műfajban alkotott már: írt operát (*Powder her face; The Tempest*), jelentős vonóségységet (*Arcadiana*), de szimfonikus műveket is (*Asyla, Kamaraszinfónia*), ráadásul művei – főként tőlünk nyugatabbra – ismertek és népszerűek is a kortárs zenét szerető körében. Az elismeréssel a szakma sem adós: egyaránt erről árulkodnak az Adèsnek ítélte nívós díjak, és az is, hogy a zongorista-zeneszerzőnek egyik legfőbb patrónusként Sir Simon Rattle-t sikerült megnyernie.

De hogyan is fér meg a kései Liszt tragikus minimalizmusa, Fauré líraisága és Kurtág végsőkéig visszafojtott expreszszivitása egymás mellett? Illetve: miféle irányt követ az a 21. századi zeneszerző, aki előképül nem (kizárólag) a háború utáni avantgárd irányzatainak és azok képviselőinek valamelyikét, de még csak nem is Webernt és a bécsiéket, hanem egy rég „elfeledett” és „meghaladott” nyelvet nevez meg, amelyre mintegy jelképként tapadnak a *Lieux Retrouvés* harmadik (lassú) tételének jellegzetes, visszavonhatatlanul a romantikus vágyakozással összefonódó szextugrásai? Miért érezzük azt, hogy az a világ, amit Adès és Isserlis együttesen teremtenek, minden törekvése ellenére mégsem idézi meg az így

„kakukktojássá” váló Kurtág muzsikáját, s minden nüanszában a lemez első felén szereplőket, illetve a húszas évek oroszait, s talán a Hatokat követi? S végül: van-e értelme az efféle – különben a szerző által sugallt és a bookletben is kihangsúlyozott – összehasonlítgatásnak?

Hiszen összességében ez az album mégiscsak inkább az előadásokról és az előadókról szól. Így, többes számban: Steve Isserlis gordonkajátéka nemcsak nélkülözhetetlen, de talán billentyűs társánál is fényesebben csillog. A Fischer Ivánt és Várjon Dénest is jól ismerő muzsikusknak a drámaiság és a csendes szemlélődés között érzékenyen egyensúlyozó interpretációi élményszamba mennek – hangzása mindvégig telt, intonációja minden fekvésben és dinamikai tartományban tiszta marad. Külön érdemes felhívni a figyelmet különlegesen szép szólóira: például a lemezt nyitó, zongorára és csellóra 1880-ban átdolgozott Liszt-mű, a *Romance oubliée* legelején és középrészében, Kurtág miniatűrjeiben, vagy éppen Adès művének már említett harmadik tételében.

Ha valami miatt, akkor talán azért nem volt szerencsés egy félig előadói, félig pedig szerzői lemezt készíteni Adès részéről, mert az utolsó műig megtett, teleologikusnak láttatott „út” keresése vagy követése alkalmasint képes elterelni a hallgatói figyelmet, ami így talán kevésbé a két hangszer végig magas színvonalú, pompás összjátékára fog koncentrálni, s inkább a – cím által sugallt – *Újra felfedezett helyeket* akarja majd megtalálni. Hiszen ki ne lenne kíváncsi arra, főként, ha „az orrára is kötik”, hogy miként találja meg egy zeneszerző a megfelelő hangot (tónust) a darabjához! De azt megvizsgálni nemkülönben

érdekes és izgalmas, s egy ilyesfajta válogatás talán erre is alkalmas, hogy egy szerző miként válik saját műve előadójává, s előadóként mit képes és hajlandó „átmenteni”, átörököíteni régebbi korok műveiből a maga kompozíciója számára. Mindez annak megválaszolásához is elvezethetne persze, hogy vajon a romantikus művekre applikált, s befogadói részről addigra megszokott előadásmód nagymértékben befolyásolja-e az Adès-mű értelmezését, s zenetörténeti elhelyezését.

Kérdések és talányok tehát, főként a koncepciót illetően, adódnak Thomas Adès és Steven Isserlis közös produkciójával kapcsolatban. Egy dolog viszont nem kétséges: aki ritkán hallott remekműveket keres elsőrangú előadásban, az nem nyúhat félre. A négy Kurtág-darab pedig nekünk, magyaroknak különösképpen kedvessé teheti az élményt. (*Hyperion*, 2012)

Ignác Ádám

Képköltészet a filmvászonon

Vancsó Zoltán: Álomvölgy – Az üresség felfedezése

A fák összeölelkeznek a köddel. Vörösen kanyarog az út szalagja a földig érő égben. Szivárványpázmák a szélvédőn. Vak visszapillantó, mely fokozatosan kifényesedik az áttűnésig. Impresszionista hangulatú, elmosódott táj. Pulzáló, hosszan kitartott hangok. A képzelet szálfái ágaskodnak. Fákból szőtt áthatolhatatlan falak. A lombok és a fény összjátéka rózsablatkos templombelsőt idéz. Gólemként tánorgó, majd elmagányosodó faóri-

ás. Csupasz, szikár tüskék sebzik a szemet, bodrosan hömpölyög tova egy ösvény. Zord, fagyos szálfák, mélyről jövő lidércfény a havas hegyoldal előtt. Manószzerű kinövések a föld testéből. Röntgenkép egy tömegsírrol – átfesti a fákat a csontok sziluettje. Halk, meditációs zene. Kocsiút és fényirák. Fénygejzírek törnek elő a dombtetőn növő fák között. Késpenge fejtű, ormótlan alakok sorjáznak. Kígyófarok-gyűrű a harmatosan átszüremlő napfényben.

Mindezek a töredékes gondolatok nem egy szürrealista festmény egyedül a befogadó szubjektum számára megnyilatkozó értelmezési tartománynak elemei, hanem az első egész estés magyar fotófilm szavakkal nehezen leírható impressziói sugallatára keletkeznek. S bár a mozi alapvetően közösségi élmény, a naturalizmus hiányával tüntető, egymásra vetített, hosszú, akár háromnegyed perces intervallumokban felbukkanó, majd lassú áttűnésekkel továbbvezetett fényképfelvételek a néző legbensőbb érzéseit szölongatják, s mit sem törődnek a filmműfajok hagyományos narratíváival, inkább a filmtörténet kezdetét – és a kísérleti film kacskaringóit – idézik.

Vancsó Zoltán fotográfus szinte egyedül kivitelezett „filmje”, az *Álomvölgy – Az üresség felfedezése* című opus azonban nem is tekint magát klasszikus mozifilmnek: az alkotó meghatározása szerint „mindössze” zenével kísért fotókiállítás, amelynek közege történetesen egy mozivászon, ám házilag vetítő- és zenelejátszó eszközökkel ugyanúgy előadható volna. Mégsem számúzhatnak azonban lelkipurdalás nélkül a filmvászonról egy számára „természetesebb” közegbe, s nem csupán azért, mert néhány hétre a hazai művészmozik repertoárjába is bekerült. Az *Álomvölgy* előzmé-

nyek nélkül sem áll a filmkultúrában – elég csak Tóth János kísérleti filmetűdjeire gondolni egyfelől, elbeszélő metakompozíciója miatt pedig Chris Marker gondosan sorba rendezett állókép-filmjeire másfelől –, s módszertanában nem is nyújtózkodik messzebb az avantgárdnál. Szigorú, tíz fejezetre osztott szerkezete, motókkal megtámasztott szellemi muníciója, s az a készsége, hogy az egymáshoz rendelt képek közé új, imaginárius képeket illeszt, amelyek csak az áttűnésekből sejlenek elő, s szinte azonnal el is enyésznek, távolabb vezetik a szemlélő képzeletét a kiállítótermek statikus installációjánál.

Vetítőterembe illenek tehát Vancsó Zoltán vászonra komponált, fényből és árnyékból szőtt versei, amelyek leírhatók egy párhuzamos – a fizikai térben és a lélek belsejében tett –, kettős utazással. A városból kiutózva először csak az utak betonszalagjait és a tereptárgyak szélvédőn megtörő kontúrjait látjuk, majd megérkezünk az erdő sűrűjébe – a képek két év alatt készültek magyar, osztrák, román és szlovén parkokban, völgyekben és rengesekben –, s egyúttal letesszük a hétköznapiak spirituális terheit, bejárjuk az önmegismerés állomásait. Két versidézet keretezi az utazás kezdetét és végét – Gyórfy Ákos és Oravecz Imre sorai, amelyekben az alany fokozatosan elveszti magát a fölé felkiáltójelként magasodó fák között, s új azonosítást fedez fel –, és sokatmondó fejezetcímek vernek visszhangot a néző elméjében: *Száműzés a létezésbe*, *A létezés nyugalma*, *Szándéktalan fény*, *Az erdő céltalan áramlása*, *Lombtalan álmok*, *A remény szóltan ösvényei*, *Határait veszett tágasság*, *A roppanó tél fehér csendje*, *Lusta alkonyok boldog sóhajai*, *Feloldódni a fényben*. Mindeközben furcsán, néha már-már természetellenesen

elmosódott fényképek villannak fel a szemünk előtt, s időnként templomi harangjátékra, olykor pedig lusta zongorafutamra hasonlító hangzatok tartják ritmusban a filmet.

Mint valamennyi tudatosan és fegyelmezetten szerkesztett mű esetében, itt is beszivárog a mesterkétség szelleme. Az ismétlődő motívumok (például a réten egy szál magában álldogáló csenevész növendékfa) vagy a sokszor előkerülő variációk ködre, felhőre, szivárványszínben játszó fénypázmára akár zavarba is hozhatnának – ha céljuk nem az lenne, hogy a tökéletlenség auráját védőernyőként fenntartva ne a fényképek mint objektumok elemzését, hanem a fotók közötti gondolatlan lavírozást hívják elő. Az *Álomvölgy* ugyanis nem más, mint egyfajta kontemplatív képfolyam: csak annyira enged mozgásteret az analitikus értelemnek, amennyire a képszekvenciák készítésének, összeállításának és kivételének technikai körülményei magyarázatot követelnek.

A korábban fekete-fehér szocio- és sajtófotóiról ismert Vancsó Zoltán az elmúlt több mint másfél évtizedben mintegy negyven kiállításon vett részt, tizenhárom saját fotóalbumot készített, s pár évvel ezelőtt Wim Wenders *Kívül tágasabb* című filmjének kísérődarabjaként már műsorra tűzték egy hatperces diaporáma-vetítését, a *Sóhajtinger – Kubát*. Hét év után, kedvelt foglalatosságát, a természetjárást és hivatását, a fotózást a maga számára is meglepetésként összekötve készítette el az *Álomvölgy* nyersanyagát, amelyet ő válogatott, vágott és menedzsel, elektronikus zenéjét pedig Noszticzius Vilmoossal (Tius) együtt komponálta. Az egyedi stílusuk miatt könnyen felismerhető fényképeket készítő Vancsó a fotóművé-

szet közönségigényeire eddig is különösen ügyelt – kiállításainak helyszínválasztása, néhány rendhagyó album, valamint a galériákat messze elkerülő, „demokratikus” eladási stratégiája egyaránt erről tanúskodik –, a hatezres nézőszámot felmutató *Sóhajtenger* nyomán most újabb kísérletet tesz arra, hogy a progresszív fényképezészet belső köreiből kimozdulva a szélesebb közvéleményt is megnyerje egy, a digitális forradalom következtében szűkebb pályán mozgó hivatásnak, s egyúttal szakmájának látómezejét is gazdagítsa, szembezállva a várható ellenállással.

A fényképész és rendező ezúttal mintha azt szeretné bizonyítani – saját korábbi munkáinak antiteziseként –, hogy nem igaz Roland Barthes állítása, mely szerint a fotográfia bizonyítja annak létét, amit ábrázol, s „a múlt a fotó megjelenésétől kezdve ugyanolyan bizonyosság, mint a jelen”. Azok a felvételek ugyanis, amelyeket a vászonra írt és álmodott, a valóságban nem léteznek. Ez egyszerű alkotói koncepció és szintiszta technika. „Az elmúlt években szinte mást sem csinálok, mint exponálok az erdők láthatatlan lelkét – nyilatkozta Vancsó. – Nincs nehéz dolgom, a képek szinte maguktól készülnek. Gyakran érzem úgy, ők találnak meg engem.” Egy másik alkalommal pedig kijelentette: „Még mindig meg tud lepni, hogy mi történik a képen a látható valósághoz képest.” Mert hogy az aszimmetrikus, szinte kényelmetlenül „rendetlen” és életlen fotók egytől-egyig úgy keletkeztek, hogy hosszú záridőt alkalmazva az exponálás pillanatában a fényköltő-fényfestő hirtelen bemozgatta, berezdítette a fotómasinát, ám utólagos digitális manipulációra, trükkre nem vitte rá a lélek. Ezután gondos szelekció következett – a szép tá-

jakról készült fotók szinte rendre a vágóasztalon végezték, ezzel szemben egy jelentéktelen útrészlet vagy önkéntelen fényjelenség kitüntetett helyet kapott –, majd a kompozíció önálló életre kelt a vetítógépben, amikor a semmiből újabb fantazmagóriák tűntek fel a képeket központoszva.

Az *Álomvölgy* megkísérti a lehetetlent: a véletlent, a tünékeny, soha vissza nem térő, alkalmi pillanatot kívánja rendszerbe szervezni úgy, hogy a kristályos struktúra mélyén megsejtsük a létezés bizonyosságát. A magunkét – akik legszívesebben együtt vennénk lélegzetet a képeken látott fákkal – és a minket körülölelő világét, amelynek látszólag kiismerhetetlen a természete, mert a rezzenéstelen pupilla és a bemozdított kamera más és más realitásról tesz tanúbizonyságot. Ebben a valóságsszimulációban könnyű feloldódni és örökre – vagy legalább a vetítés idejére – elveszni, s ahogy a film zárszavában megidézett költő mondja: „mennni, menni, / nem törődni többé iránnyal, ruhával, külvilággal, csak törni előre, / egyre beljebb hatolni a rengetegbe, / eltévedni, beleveszni, beleolvadni, hozzá hasonlítani, / benne, belőle, vele és általa élni, / és soha többé elő sem jönni”.

Vancsó, aki szándéka ellenére nem válhatott képzett operatőrre, de utólag ezért hálás a sorsnak, valójában a fényképalkotás és -befogadás új útjait egyengeti, s nem a filmkészítést forradalmasítja, amikor annak régről eredeztethető, ám feledésbe merült mozgatórugóját, az elbeszélés és történetmesélés nélküli *szemléldést* igyekszik fotófilmjének középpontjába állítani. Mindez inspirációja és eredménye szerint is közelebb áll a költészethez, mint ahhoz, amit az álló- és mozgóképekhez rendszerint társítunk, ugyanakkor egyáltalán nem ide-

gen tőlük. Érdekes és – éppen kiforratlansága miatt – követésre érdemes kezdeményezésről van szó tehát, amelynek remélhetőleg lesz folytatása.

Győrfly Iván

FoToNoIrE a Megállóban

Minyó Szent Károly:

FoToNoIrE

(Fény- és árnyképek)

Pszichiáter vagyok, családterapeuta. Már nekem is megvannak a saját, személyes kudarcaim alkoholisták, drogosok gyógyításában. Ahogy kívülről, egy intézmény vagy egy magánrendelő világában próbáltam találkozni egy érthetetlen, önpusztító burokkban pörgő emberrel, aki az egész világomra mondott nemet, míg én megrökönyödve figyeltem az ő életét. Két egymásnak forduló és egymásról lepattanó világ zúgott el egymás mellett, szavakat is alig találva, kölcsönös csalódásban. Ki-ki tette a dolgát, én a józan és fontoskodó munka világának küldötteként, a hatalom lemoshatatlan nyomaival a bőrömnön, a normalitás hivatásos képviselőjeként, felülről és kívülről, politikailag korrekten. Ő meg állandóan kilépve a helyzetből, dűnnyögve vagy mellébeszélve, teljesíthetetlen ígérekbe bonyolódva, a „mi” szavainkat alig értve tűnt tova...

Zs. már a saját halottam. Kikapott a jól megfizetett menedzserállásából, a kiskosztümös jó kis életéből házzal, férjjel, kutyával. Még egy ideig próbálkozott, aztán fálnak vezette az autóját, amikor a feltorlódott élet-hordaléka elől már nem tudott hová hátrálni. Zs. felfeküdt a hullámrá, és maga is elhullámozott a semmibe. Évekkel később a férjétől tudtam meg, hogy meghalt. Nagyon szégyelltem magam, pedig nem én

árultam el Zs.-t, csak nem tudtam megtartani a mi világunkban.

Szent Károly évtizedek óta a barátunk. Közelről követhettem személyes és családi életét, változásait. Festő és fotóművész énjén túl tapasztalt csoportozó, aki mélyen érti és ismeri az absztinencia ösvényeit és sivatagjait. Úgy tűnik, megtalálta az igazi közegét, formáját a Megálló Csoport Alapítványban, ahol leszokott szerhasználók rehabilitációja, ahol újraszocializációja folyik, és amit Olasz Csaba és elkötelezett társai vezetnek egy Józsefvárosi bérházban. A Megálló társas tér, menedékház bolyongóknak, közösség és gazdag kínálatú csoportterep.

A szerekről lejöve meg kell küzdeniük az ürességgel, a hiánnyal, a kapcsolatlansággal és sok nehéz érzéssel. Ki kell bírniuk a kettesben maradást magunkkal, amikor már nem lehet szerekhez nyúlni, amik kioldanák a feszültséget, megszabadítanának a reménytelenségtől. Olasz Csaba és társai, akik belülről is ismerik a leálás dinamikáját, megkínálják a tagságot élmények gazdag választékával; működik itt önismereti csoport, színház csoport, tánc, képzőművész alkotó csoport, jóga, „Zörgő-kör” a zenéléshez, angol nyelvi csoport, érettségire felkészítő csoport és a FoToNoIrE Fotókör. Sok közösségi program is van – együtt ünneplik az évkör ünnepeit, a karácsonyt, a farsangot.

Ezek a csoportok újrászövik a kapcsolati hálót a leállt szerhasználók körül, egymás számára mintegy önszervező, támogató csoportként is funkcionálnak, hiszen a tagok így vagy úgy hivatásos szakértői is a szerhasználat és leszokás kérdéseinek. És a Megálló-beli csoportok egy nagyon élő, eredeti, alkotó színvonalat céloznak meg, aminek húzása van. Függekkel rutinból nem lehet megszerezni jutni. Nem lehet elbújni profeszionális szerepeink mögé, mert ők bármelyik pillanatban a „lét-nemlét” dilemmáját szögezik mellünknek.

A szerhasználat gyakran olyan családokban alakul ki, amelyek ge-

nerációk óta görgetnek megoldatlan konfliktusokat, traumákat, elgyászolatlan veszteségeket. A konfliktusok megoldásába, a stresszkezelésbe beépül az alkohol vagy drog használata, amivel elnapolják a megoldást, feloldódnak, és próbálják jól érezni magukat. Ettől kommunikációs és problémamegoldási készségeik szegényesek lesznek, így a következő generáció üres kézzel áll a felnőtté válás feladatai előtt. A gyerekek lojalitását gyakran kihasználják a családok: ahogy átveszik a szerhasználó felnőtt szerepeit, úgy a gyerekek parentifikált, szülőiesített szerepbe kerülnek, akik kisgyerekként megtanulják, hogy ne saját igényeikre figyeljenek, hanem „radarjaikat” mindig a felnőttekre irányítsák. A „boldogtalan gyerekkorral bíró gyerekek”, ahogy ezt manapság hívják, akik számára a szüleik érzelmileg elérhetetlenek voltak, mivel vagy alkoholisták, vagy munkamániások, pszichiátriai betegek, vagy belebonnyolódottak saját családi konfliktusaikba, ezek a gyerekek tehát ráéreztek arra, hogy vagy jó magaviseletükkel, vagy kivételes teljesítményeikkel próbálják a szüleiket meglepni, hátha akkor enyhül az otthoni feszültség. Vagy az „osztály bohócaként” igyekeztek derűt hozni a környezetükbe. Sok ilyen történetet hallok alkoholisták ma már felnőtt gyerekeitől. Egy férfitáncos ötvenesen hetente háromszor kitakarította a lakást, megfésülve a szőnyegrojtókat is, hátha elmarad az esti balhé. Egy másik férfi hatvenesen főzött már a családra, elhozta az óvodából kishűgát, lefektette, hogy a három műszakban dolgozó anyát helyettesítthesse, hisz’ az apa ivott. De vannak gyerekek, akik véres verekedéseket, öngyilkossági kísérleteket látnak nap mint nap. Csodálkozunk hát, ha a felnőtt világban nem bíznak? A család szinte felélte a jóba, védettségbe, szeretetbe, egymásra figyelésbe vetett bizalmukat. Amikor maguk kell hogy kilépjenek a felnőtt életbe, akkor a felnőttesség, független-

ség gyakran nagyon fenyegető. Könnyen kéznél lesz a szorongásoldó, hangulatjavító szer, ami megadja a függetlenség és szabadság illúzióját. De amikor leállnak, egyszerre szakad rájuk a sok meg nem oldott nehézség, és a hiányzó szerepek, eszközök.

Mit is csinál a Megálló-beli FoToNoIRe fotóközösség? Ahogy a könyvből kiderül, ez egy szakkör hetente változó feladatokkal, ami bevezeti a tagokat a fotózás különböző szakmai fogásaiba, de olyan műhely is, ahol kapcsolatba lehet kerülni egy mesterrel, aki reflektál a munkáikra, és segít orientálódni, saját látásmódot kialakítani.

A vezető feladata hihetetlenül nehéz, hiszen a spontaneitását állandó kihívásoknak teszi ki a változó létszám, az aktuális hangulat, a fényviszonyok stb. Úgy kell állandóságot és biztonságot nyújtania, hogy minden változik. De készülnek a képek, megtanulnak szelektálni, látványt és a kompozíciót választani, és a saját szerepükre is reflektálni.

A fotóközösség beépült a Megálló Csoport ünnepeinek, kirándulásainak, programjainak dokumentálásába is, így az egész közösség számára az önreprezentáció eszközzé vált. Egyfajta sikertörténeté. Ez a könyv az első kiadványuk. Ha követjük a képeket és leírásukat, lebilincselően érdekes történetbe csöppenünk bele. Mintha a figyelem skálázása lenne, a tekintet iskolázása. Mínyó elviszi őket, ha nem is az összes helyre, ahová korábban a családdal nem jutottak el, de ahová érdemes menni: múzeum, sírkert, kutyasétáltató, ahol arcok, mozdulatok látszanak, csupa kis semmiség, de a képen mégis összeáll valami rendkívüli. Mert olyasvalamit hoztak létre, ahol egymás történetének részei lesznek, ahol egyáltalában lesz egy történet. Egy fix pont, amihez képest helyet és értelmet talál sok minden. (*Megálló Könyvek, Budapest, 2012*)

Hardy Júlia

Átmenet és rítusok

A monostort, ha lehetséges, úgy kell építeni, hogy minden szükséges dolog, mint a víz, malom, kert és különféle műhelyek a monostoron belül legyenek, hogy a szerzeteseknek ne kelljen kint csatangolniuk, ami lelküknek éppen nem válik üdvére. (RB 66,6)

A monostor kapujához rendeljenek egy idősebb okos testvért, aki értelmesen tud választ adni, és akit éltes kora nem enged elcsatangolni. A kapusnak a kapu mellett legyen a szobája, hogy az érkezők őt ott mindig megtalálják, hogy tőle feleletet kaphassanak. Mihelyt valaki kopogtat vagy egy szegény kiált, feleljen rá: „Hála legyen Istennek” vagy: „Adj áldást”. És azonnal istenfélelemből fakadó szelídséggel és buzgó szeretettel adjon választ. (RB 66,1–4)

Először leül szűz, tisztas távolban tőlem, úgy, ott a fűben. Én majd a szemem sarkából nézelek, te pedig nem szólsz semmit. A beszéd csak félreértések forrása. De minden áldott nap egy kicsit közelebb ülhetsz... (Saint-Exupéry: Kis Herceg)

A monostor épülete sokat elmond arról az álomról, amely szerzetesek nemzedékeiben szövődik újra és újra. Arról a lehetséges térről, amely arra vár, aki erre az életmódra adja a fejét. Ez nem álmodozás, hanem valóban álom, amely mély, ősi rétegekből tör fel, függetlenül tőlünk, a hatókörünkön kívülről, és az igazsággal áll kapcsolatban.

Víz, malom, kert, műhelyek

Ennek az álomnak néhány képét ragadja meg Benedek, amikor leírja monostorát: a víz, a malom, a kert, a műhelyek (*artes diversae*), mindez együtt, valahol belül. Egy hely képei, amelynek keresésére indul a szerzetes végtelen és olthatatlan szomjúsággal, a teremtésre váró, kietlen és pusztas földön. Ide építi házát, celláját.

Az üres és pusztas földön fakad a forrás, az élő, szomjat oltó víz.

Itt sarjad a művelésre váró, hívó és szemet gyönyörködtető kert, ahol rajtunk kívül még sétál valaki.

Aztán itt van az őrlődés. Az itteni malmok lassan őrlnek: ehetővé, adhatóvá, megoszthatóvá, felajánlhatóvá teszik a munka gyümölcsét.

Isten gabonája vagyok, vadállatok közt őrlődöm, hogy Krisztus tiszta kenyérévé váljak. (Antióchiai Ignác)

Vannak műhelyek, ahol a mesterségek, művészetek gyakorolhatók. Ezek közül nem utolsó a lélek mestersége, művészete – *ars spiritalis* –, a műhelybeli eszközökkel.

Ez a *monasterium*, az önmagában megálló, saját forrásait önmagában hordozó hely.

Az itt lakó embereket *monachus*nak, az egység embereinek hívja a Regula.

Idegen a kapuban

Szükség van-e az idegenre ezen a helyen? Ha megáll önmagában, elég-e önmagának? Mi a teendő, ha valaki be akar jönni? Be lehet csak úgy engedni? A vendég és az ellenség (*hospes/hostis*) között ki tesz különbséget?

A monostor kapujánál egy idősebb, bölcs testvér ül, aki megérti a kérdéseket, és tud is válaszolni azokra, vagy, más fordításban, képes üzenetet fogadni és átadni (*qui sciat accipere et responsum reddere*). Elég érett ahhoz (*maturitas*), hogy kibírja egy helyen, önmagával, hogy meghallja a másik szólítását, hogy a szavak ablakok és ne falak legyenek számára; hogy ne ijedjen meg az idegentől, hanem jövetelét üzenetnek hallja meg, és felelete a hálaadás és áldás szavai legyenek. A kapu stratégiai hely. Itt dől el, hogy lesz-e találkozás vagy sem.

Az átmenet rítusai

A kapun átlépni nem játékdolog. Meg kell adni a módját. Az érkező idegen az imádság, a békecsók, a kéz- és lábmosás zsilipein keresztül jut el a monostor belsejébe, a közös asztalhoz, az

osztozás végső helyéhez. Ez az út a közös értékek felismerésén, a közös hit megvallásán, a közös szavak megtalálásán, a kölcsönös érintésen keresztül vezet.

Ideje és módja van megérkezni, a testvéreknek pedig van idejük és módjuk befogadni, közel engedni őt. Így lesz az idegen vendéggé, az ellenséges barátságossá.

Benedek szívesen használja a *congregatio* szót a monostorban élők együttesére. Sok helyről gyűjtötték, terelték össze őket. Valahogy ők is átlépték a kaput, bejutottak oda. Állhatatosan zörgető, alkalmatlankodó, kissé megvetett idegenként kezdték, barátságos vendégként folytatták, mígnem megismertek minden kemény és nehéz dolgot, ami nem a vendég, hanem a háznép osztályrésze, a beavatás, a határátlépés sorsfordító szakasza. Így lesznek nemcsak szerzetes, *monachus*, hanem testvér egymás számára.

– *Mi az, hogy szertartás? – kérdezte.*

– *Az olyasvalami, amit alaposan elfelejtettek. Attól lesz egyik nap más, mint a másik, az egyik óra különböző a másiktól.*

A tőlünk idegen ettől lesz a miénk. Nem vetjük rá magunkat. Nem tépjük szét, nem tesszük magunkévá, nem faljuk fel. Finoman közelítünk, körbejárjuk. Leülünk szép tisztes távolban egymástól. Szemünk sarkából figyeljük a másikat. Majd közelebb ülünk.

Áldott határok, áldott barátok

A kapun átlépni, a határon átkelni nem játékdolog. Idegenből vendéggé, vendégből testvérré lenni, a vizekhez, a kerthez, a malomhoz és a műhelyekhez közel engedni valakit, ez igazi átmenet.

Néha pedig meg kell verekedni az idegennel, hosszasan, mielőtt azt mondhatnánk neki: „Nem engedlek el, amíg meg nem áldasz.”

Fehérváry Jákó

NAPLÓ

- Október 5-én a Gimnázium Teleki-termében **Kozma-Vízkeleti Dániel** pszichológus, családterapeuta (a Károli Gáspár Református Egyetem oktatója) tartott előadást *Párkapcsolatokról – különböző megközelítésben* címmel. Előadásában, majd az azt követő beszélgetésen ilyen kérdésekre kereste a választ: Mi határozza meg, ki tetszik nekem? Mitől függ, hogy egy kapcsolat hetekig, hónapokig vagy évtizedekig tart? Mi segíti a kapcsolat fenntartását és mi nehezíti? Hogyan tudom megtartani az önállóságot és értékeimet, ha igazodom valaki máshoz?
- A Filharmónia ifjúsági hangversenysorozata keretében 11-én a fennállásának 50. évfordulóját ünneplő *Liszt Ferenc Kamarazenekar* jubileumi hangversenyére került sor a Gimnázium tornatermében. Bartók *Divertimentóját* és Britten *Variációk* című művét adták elő **Rolla János** művészeti vezetésével.
- A Gimnázium Asztrik-termében 12-én **Takács László** tartott előadást *Nero, a véres költő* címmel. Kosztolányi Dezső munkáinak, a rá vonatkozó dokumentumoknak a kritikai kiadása néhány évvel ezelőtt kezdődött. Takács László klasszika-filológus (1987-ben Pannonhalmán érettségizett), a *Nero, a véres költő* sajtó alá rendezője a kritikai kiadás nehézségeiről, szépségéről és értelméről, valamint a regény értelmezési lehetőségeiről beszélt.
- A Csíkszeredai Segítő Mária Római Katolikus Gimnáziummal immár hetedik éve tartunk fenn testvériskolai kapcsolatot. Október 11–18. között vendégül láttuk testvériskolánk 50 fős csoportját.
- Az 1956-os *forradalom megemlékezésén* az ünnepi beszédet – saját visszaemlékezései alapján – **Pintér Ambrus** atya tartotta,

diákjaink műsoros összeállítását **Borián Elréd** atya segítette, aznap délután pedig **Áment Lukács** atya adott ünnepi orgonahangversenyt a Bazilikában.

November 7-én került sor a tornateremben a Filharmónia ifjúsági hangversenysorozatának a második előadására, az **Accord Vonósnégyes** Haydn- és Beethoven-koncertjére.

Gimnáziumunk diákjai számára idén a november 11-ét megelőző **Szent Márton-napok** témája a börtön, a rabok élete volt. Mit is jelent manapság az az evangéliumi mondat, hogy „*Börtönben voltam, és fölkerestetek*” (Mt 25,36)? A jótekonysági gyűjtéssel a tököli fiatalkorúak börtönének kulturális szolgáltatásait támogattuk. A tematikus hét a sopronkőhidai fegyház börtönkiállításának megnyitásával kezdődött hétfőn. Kedden este a Teleki-teremben **Ruzsonyi Péter**, a Nemzeti Községi Egyetem Rendészettudományi Karának dékánja tartott előadást a világ különböző börtöneiben tett látogatásainak tapasztalatairól. Kedden és szerdán délután a 12. évfolyam diákjai meglátogatták a győri börtönt **Mihály Attila** börtönparancsnok vezetésével, majd a következő estéken börtönnel kapcsolatos filmeket láthattak a moziban. Péntek este a Teleki-teremben kerekasztal-beszélgetésre került sor, amelynek résztvevői: **Pajcsicsné Csóré Erika** főosztályvezető (állampolgári jogok ombudsmanhivatala), **Fliegauf Gergely** börtönpszichológus és **Kemenes Gábor** (a Budapest-Esztergom Főegyházmegye börtönmissziós referense) voltak. Szombaton délelőtt rendhagyó osztályfőnöki órákra került sor **Mihály Attilával**, a győri börtön igazgatójával, délután a tornateremben bolhapiac és „árverés” segítségével történt az adományok gyűjtése, majd a váci, tököli és győri rabokkal és kísérőikkel találkozhattak diákjaink kisebb csoportokban. Ezeket a találkozásokat **Csóti András** bv. vezérőrnagy, országos parancsnok vezette be. „*A nevelő személyes példamutatása az egyik legcélravezetőbb és legátfogóbb módszer ahhoz, hogy az elítéltek újra hasznos tagjaivá váljanak a társadalomnak*” – mondta **Tóth Tamás** bv. ezredes, a tököli Fiatalkorúak Büntetés-végrehajtási Intézetének igazgatója. Hat, többségében szabadulás előtt álló tököli fogvatartott előbb autentikus romazenét, majd Majka és Curtis BLR aktuális slágerét adta elő. A rendezvénysorozat a szombat esti és vasárnap délutáni osztályrendezvényekkel folytatódott, majd vasárnap este a **Tóth Viktor Tercett** koncertjével zárult.

November 11-én, vasárnap ünnepelte a pannonhalmi bencés szerzetesközösség Szent Márton püspöknek, a pannonhalmi bazilika védőszentjének ünnepét. Az ünnepi liturgia vezetője és szónoka **Gregor Hanke** bencés, eichstätti püspök volt. Az ünnepi liturgián a Gimnázium tanáraival, diákjainkkal, más szerzetes-közösségekből érkezett vendégekkel és zarándokokkal együtt részt vett a Montecassinói Apátságából **Giuseppe Roberti** perjel és **Luigi di Bussolo** magiszter is. Pannon-

halma és Montecassino bencés közösségei imaszöveget kötöttek. Az imaszöveg 800. évfordulójára emlékezve, az ünnepi liturgia elején **Asztrik főapát úr** bemutatta az ünneplő közösségnek az Adenulf cassinói apát által 1212-ben kiadott oklevelet, a Vesperásban pedig Montecassino főapátjának a levelét olvasták fel, amelyben az imaszöveg múltjáról és jövőjéről szólt. A szentmise homíliájában Gregor Hanke arról beszélt, hogy az Úr iránti szeretetünket az embertársaink felé gyakorolt jócselekedeteink által élhetjük meg, és ebben Szent Márton élete szolgálhat példaként számunkra. *„Isten jelenléte ebben a világban a második személyben, a TE-ben nyilvánul meg. Az embertársam felé kell tehát fordulnom. Isten megtestesülése óta a másik ember, a TE mintegy az Istennel való találkozás szentsége lett – mondta a püspök, majd így folytatta –: Ahhoz, hogy testvérünket jól lássuk, lelkünknek szüksége van az Istenen alapuló szeretetre, amely sokkal több, mint valami emberi érzelem. Az ember Isten iránti szeretete azzal függ össze, hogy Isten maga vesz lakást az emberben. Ez a szeretet töltötte el Márton katekumént is, és a koldusban Krisztust láthatta.”*

A Gimnázium Tetőtéri Galériájában 12-én **Sugár Péter** építész nyitotta meg a **Golda János, Kovács Zoltán és Mészáros Erzsébet** építésszek által felújított Budapesti Piarista Központ dokumentációjának kiállítását: *„A Piarista Rend belvárosi épületében a régi és az új épületrészek közötti közlekedés és az átlátások szabadok, a térsoroknak kötött rendjük van ugyan, de a köztük való mozgás mégis kötetlen. Az épületben uralkodó rend hierarchikus és demokratikus egyszerre. A mozgás irányított is, de kötetlenül áramló is.”*

A Gimnázium Teleki-termében 16-án **Pozsony Ferenc** néprajzkutató (a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének professzora, az MTA külső tagja) *Székelytársadalom és hagyományos kultúra* címmel tartott előadást.

Szent Mártonra emlékezve érkeztek 16-án délután a meghívott vendégek a nyár végén megújult Bazilikába. Sokak érzését fogalmazta meg **Asztrik főapát úr** köszöntőjében: *„Most Szent Márton ünnepe közelében tértünk be mindannyian a felújított Bazilikába, hogy befogadjuk ennek a szent térnek a szépségét, üzenetét, és hogy e kettő életünket is formálja. Szükségünk van az ünnepre, a jó és tiszta szóra és a vigaszra, hogy örömteli szívvel mi magunk is ereje lehessünk sokaknak.”* A köszöntő szavak után Händel ünnepi zenéi közül válogatott az 50 éves **Liszt Ferenc Kamarazenekar** (hangversenymester: **Rolla János**), a Nyíregyházi **Cantemus Kórus** közreműködésével, **Szabó Soma** vezényletével. Ezt követően **Beer Miklós** váci megyéspüspök szólt Szent Mártonról, aki Isten ajándékából a „hit szemével” tudta nézni az életet, amiből az emberek közötti szolidaritás fakadt, és fakadhat ma is. A Pannonhalmi Főapátság, a Herendi Porcelánmanufaktúra Zrt. és a Bábolna Ménesbirtok Kft. több

mint tíz éve alapította a *Szent Márton-díjat*. Az alapítók minden évben a dátumhoz kötődő ünnepségen adják át annak a személynek, aki sokat tett nemzeti örökségünk és kulturális értékeink megismertetéséért és megőrzéséért. Idén a díjat **Thész Gabriella**, a Magyar Rádió Gyermekkorúsának karnagya vehette át. *„Hiszek abban, amit csinálok. A próbaterem külön világ, ahol szigorúságot, önértékelést, egymás elfogadását tanuljuk közösen, amikor együtt dolgozunk – mondta a díjat megköszönve a művésznő. – A legfontosabbak a gyermekek. Ők az én igazi társaim, szeretem és tisztелеm őket. Nyitottak, őszinték, csibészek. A velük töltött alkotómunka tesz engem is nyitottá.”* A díjátadást követően a barokk ebédlőben az új termények és az újbor megáldásával fejeződött be az ünnepség.

Hirka Antal

Néhány szerzőnkőről

- VASSÁNYI MIKLÓS – filozófus és vallástörténész, a Károli Gáspár Református Egyetem Szabadbölcsezet Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. 2007-ben a Leuveni Katolikus Egyetemen szerzett doktori fokozatot *Anima mundi: The Rise of the World Soul Theory in German Enlightenment and Early Romanticism* című disszertációjával, amely 2011-ben nyomtatásban is napvilágot látott a Springer Kiadó gondozásában. Főbb kutatási területei: kora középkori és bizánci teológia- és filozófiatörténet, korai modern filozófia, valamint a prekolumbiánus (inka és azték), illetve az inuit vallási jelenségek.
- ZALÁN VINCE – filmkritikus, szerkesztő, címzetes docens. 1978-tól a *Filmvilág* főszerkesztő-helyettese, számos kritika, tanulmány szerzője. 1992-től a Budapest Film RT. Filmforgalmazási ágazatának vezetője. 1989 és 2008 között az Osiris Kiadó filmkönyv-sorozatának szerkesztője, majd félszáz filmes könyv gondozója. Jelenleg a Zsigmond Király Főiskolán tart kurzusokat. Önálló kötetei: *Fejezetek a filmesztétikából* (szerkesztő), Múzsák, 1983; *Fejezetek a dokumentumfilm történetéből*, Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum, 1983; *Makk Károly*, Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum–Népművelési Propaganda Iroda, 1977; *Gaál István krónikája*, Osiris, 2000.

RÉSUMÉ

boundaries

Zsuzsa Takács: Remembering Imre Ámos

László Simon T.: "Even if Babylon climbs high into the sky" (The Search for Identity in the Shadow of Empires – A Contribution to the Interpretation of Gen 11,1-9)

In the history of the interpretation of the Babel-episode two main lines can be easily detected. On the one hand, you have the millenarian tradition focusing on the problem of the *confusio linguarum*. On the other, especially in many representatives of the historical-critical exegesis the pericope has been regarded as the story of human pride and divine punishment. The present study aims at reading this famous passage from a somewhat unusual point of view, since the Babel-episode can also be considered as a response to the overwhelming and not infrequently enthralling presence of great empires in the history of Ancient Israel from the 8th to the 5th century. The scribes, who were responsible for the edition of *Book of Genesis*, present Abram/Abraham (from Gen 11,27 on) as an *Identifikationsfigur* against the backdrop of the failure depicted in the Babel-episode.

Miklós Vassányi: From the Law to the Love of God (An Ethics of Mystical Theology in the Ambigua by Maximus the Confessor)

The essay examines the ethics in the mystical theology of Saint Maximus the Confessor. According to his two major theological writings, the *John-* and the *Thomas-Ambigua*, the concept of man as an ethical being of free will does not become meaningless even if in a state of the mystical union. This problem is dealt with in *Ambiguum 7*, which also speaks about the mystical love of God: the third state of the believers after the ethics of the natural law and the ethics of the written law. The doctrine of the three ethical stages is based on the *Ambiguum 10*.

György Tatár: The „Other Side“

This paper provides an examination of the famous debate between Hannah Arendt and Gershom Scholem concerning the banality of evil and the intellectual background of their disagreement. The focal point of the study is the way in which the Kabbalah is fighting against Platonism and its theoretical attempt to deprive the devil of the basis of its reality.

Hannes Böhringer: Oh, Philosophy!

Lajos Balázs: Ritual Spaces, Boundaries and Human Turning Points in Popular Culture

The essay attempts to encompass the mythical interpretation of the dialectics between man living close to nature and its environment. Based on the pragmatism of agriculture, the relationship between man and space can be understood in a twofold way: physically and spiritually. It is within the framework of this dual structure that the major turning points of human life – birth, marriage, death – receive their characteristic sociological and transcendental interpretation and justification by mirroring the peace of the cosmos.

Csuhai Klára: *Borderline Cases (Understanding a Syndrome)*

The increasing number of borderline cases presents a more and more serious problem to both the environment of the patients and the experts. In terms of their condition, the integrity of their personality and the difficulty of their adaptiveness they position themselves between neurotic and psychotic patients. According to psychoanalytical tradition based on extensive studies in developmental and childhood psychology, in the background of these symptoms there usually lies a specific disorder in the mother-child relationship. This type of disorder can lead towards a difficulty to distinguish and integrate objectivity and subjective experiences, which, in consequence, renders the personality structure unstable and aggravates social deficiencies.

György Karsai: *A Shepherd in the Royal Palace of Thebes (Oedipus Tyrannus, Third Epeisodion, vv. 911-1085)*

In Greek tragedies many characters are considered as secondary ones: e.g. the anonymous messengers simply announcing the arrival of their masters, and the dumb Pylades of the Sophoclean *Electre*. They appear on the stage, and take a certain part in the action, but can never have a major impact on the action. In the second half of the *Oedipus Tyrannus* we see two shepherds – a Corinthian and a Theban one – in front of the Theban palace, who, in spite of their „obligatory” anonymity, will deeply influence the fate of the main characters. The study examines the scene with the first shepherd, in most editions wrongly defined as *messenger*; the Corinthian shepherd's discussions with the king and with his wife, Jocaste; the goals of his arrival, and his reactions to Oedipus' behaviour. The study argues that the Shepherd – continuously transgressing the limits of the traditional roles of the anonymous characters in Greek tragedy – constitutes the *summary* of Oedipus' life story: he is the incorporated synthesis of the king's *Fate*.

Vince Zalán: *It Does not Happen, Though It Happens (On Chantal Akerman)*

The primary aim of the author is to draw an outline of the artistic character of the Belgian filmmaker. The tripartite study first surveys the beginnings of his career: the movie *Saute ma ville*, Akerman's relationship to avant-garde movements and his New York period, first of all the *Hotel Monterey*. These early years provided ample space to develop a certain filmic language that is capable of grasping the act of watching itself. The most important techniques applied in that period were the fix-plan and the plan séquens. Next, the study gives an analysis of Akerman's two most famous and – at the same time – most controversial films the *Jeanne Dielman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles* and the *Les rendez-vous d'Anna*. Last, the essay describes the essayistic documentaries (*News from Home, Là-bas*) and the socially triggered one-problem-movies (*De l'autre côté, D'Est*).

Jákó Fehérváry: *Transition and Rites*

Anselm Grün

Mit akarok? A döntés bátorsága

(Bencés Kiadó, 2012, 172 oldal,
ISBN 978-963-314-031-4, ára: 2900 Ft)

„...valamikor eljön az a pillanat, amikor meg kell hoznunk a döntést. Még egyszer hangsúlyozom: nem tologathatjuk magunk előtt a döntést egész életünkön át. Ugrani kell, méghozzá azzal a bizalommal, hogy döntésünk előbbre visz minket. Hogy döntésünk következményei mindig boldoggá tesznek-e majd, nem perdöntő. A lényeg, hogy bízunk-e abban, hogy ezen az úton belsőleg előbbre jutunk, hogy ez az út az átalakulás útja, amelyen haladva egyre közelebb jutunk saját igazságunkhoz, ahhoz az egy-
szeri és eredeti alakhoz, amelyet Isten elképzelt rólunk.”
(*Anselm Grün*)

Mindennapi ügyekben sem könnyű dönteni, de még nehezebb olyanokban, amelyek egész életünkre kihatnak. Manapság egyre többen szenvednek a döntéshelyzetek szorításától, és attól a félelemtől, mi lesz, ha tévednek.

Anselm Grün új könyve segítséget kínál, kedvet ébreszt, hogy felfedezzük magunkban a választás képességét. Megmutatja, mi akadályoz, mi bénít meg bennünket, mi okoz szorongást, s megmutatja, hogyan vállalhatunk felelősséget döntéseinkért.

A szerző gyakorlati útmutatást ad, hogyan tegyünk szert az egyre bátrabb és tudatosabb döntés képességére.

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

A NAPJAINK TEOLÓGIÁJA SOROZAT LEGÚJABB KÖTETE

Jean-Pierre Moisset

A katolicizmus története

(Bencés Kiadó, 2012, Napjaink Teológiája sorozat 19, 424 oldal,
ISBN 978-963-314-026-0, ára: 4500 Ft)

Jean-Pierre Moisset könyve radikális és lebilincselő olvasmány. Nyomon követhetjük benne a katolicizmus történetét a kezdetektől egészen 2000-ig. A szerző egyetlen percig sem szorítkozik a történelmi események pusztá felsorolására, hanem bevezetést kínál abba a bonyolult szociális és politikai összefüggésrendszerbe is, amelyen belül ez a történelem kibontakozott. Ha néha kritikus is, soha nem felületes; s a kortárs vallástörténeti munkák újszerű látásmódját közvetíti a magyar olvasóknak.

Jean-Pierre Moisset biztos vezetőnek mutatkozik a katolikus egyháztörténelem ösvényein. Az új történészmozgalom e kiváló képviselője 1965-ben született, a Michel de Montaigne Egyetem (Bordeaux III) előadója. E művét több nyelvre is lefordították, s 2006-ban elnyerte a Nouveau Cercle de l'Union „Histoire”-díját.

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



MEGRENDELŐLAP

Megrendelem a *Pannonhalmi Szemlét*
... példányban.

Az előfizetés díját a címemre postázott csekken fizetem be.

Kérem, hogy a folyóiratot az
..... év számától küldjék meg.
(A megfelelő részt szíveskedjenek megjelölni.)

Név:

Postacím:

Dátum: Aláírás:

**Ajándékozza szeretteinek
a *Pannonhalmi Szemle* jövő évi előfizetését!**



AJÁNDÉK MEGRENDELŐLAP

Megrendelem a *Pannonhalmi Szemle* 2013-mas évfolyamát.

Az előfizetés díját a címemre postázott csekken fizetem be.

A megrendelő neve:

Postacíme:

Kérem, hogy a folyóiratot az alábbi névre és címre postázzák.

A megajándékozott neve:

Postacíme:

Dátum: Aláírás: