

Hányféle boldogság?

Takács Zsuzsa: *A test imádása – India*

*„Hol tartózkodjam, ha nem
a testben, amikor
éleletem ideje eljön?”
(Éleletem ideje)*

Takács Zsuzsa legújabb kötete miközben a testtel, a testi szerelemmel kapcsolatos ambivalenciákat fogalmazza meg, egy sajátos visszautaló és összegző gesztussal – sejthetően – az életmű egészére vonatkozóan is kiemeli a test-téma fontosságát. A kettős című (*A test imádása – India*), igazában két nagy egységet tartalmazó kötet szerkezete a hangsúlyozott köztességgel eltér a válogatott vagy összegyűjtött versek szokásos műfajától, és igazában talán még szembe is helyezkedik azzal. A könyv első felébe – *Maszk II.* címmel – beemelt ciklusnyi vers a *Viszonyok könnye* című 1992-es kötetből válik valamiképpen a nyitóciklus (*Maszk I.*) ikerdarabjává. A *Viszonyok könnye*re való visszautalásra adott válasznak is tekinthetjük az *India* című egység húsz versét, amelyeket a szerző Kalkuttai Teréz emlékének ajánlott, s amelyeket „egy készülő kötetből” mintegy megelőlegezett gyűjteményként vezet fel. E kétírányúság meghatározó elemévé lesz aztán az egész könyvnek, mintha egyazon öltés mozdulatával tűnne el és jönne elő ugyanaz: a test és a hozzá fűződő viszonyok bonyolultsága. E komplexitás mindjárt a kötet címadó nyitóverseből (*A test imádása*) is kiderül: egy szeretkezés és búcsúzás drámája idéződik fel úgy,

hogy – az öntudatlanság és ösztönösség boldogságával egybeolvadva – nem szabadul a lélek felelősségétől:

[...] Sírt örömeiben testükből
a szeretet sóhajtásszerű távozása miatt,
sírt, mert úgy vélte, az felel, akit most
büntetnek, a hónapok óta érzett,
alattomosan terjedő fájdalomért, a lélek.

A szenvedély sorsszerűsége („ha nem méri fel, hogy nincs más kiút, / csak a szenvedély kielégítése”, *Vonatút*), amelyet azonban nemegyszer az emlékezés különböző módjai hívnak elő a múltból, a felidézett szerelmekről pedig bármikor kiderülhet, hogy már halottak, vagy éppen a jelenben válnak a személyes – és valamiképpen a kollektív – emlékezet részévé: „Közben, míg a forró fátyolon át néztelek, / a jelen is bizonyos távolságra volt már. / Valósággal emlékeztem rád.” (*Álom*) A sértések és egymásnak okozott sebek azonban elevenek maradnak, a halottat szinte ez teszi élővé: „Fordult a kocka. Halotti gyöngeségedben / képtelen vagy leplezni érzelmeidet // irántam.” (*Fehér arcod*) A védelmet biztosító maszk egyszerre tesz vonzóvá és idegenné: „Mint toll a madarakra, ruhám rám / úgy tapadt. Levetni nem merhettem maszkomat – –” (*Hősnők vallomásai – 2. Fegyelmezettebb voltam*), ugyanakkor a tökéletes (vagy annak látott) test szépség-maszkja egyszerre elbűvölő és félelmetes, hiszen nem választható el a hódítás-tól:

Egy-egy tökéletes arc, amelynek
rabszolgája lennél. Csak el ne árulja

*magát! A porcelán maszk mögött ne
legyen*

*ragadozó száj. Képzeld, a megközelíthe-
tetlen*

*szépséget látod. Adj Istennek hálát,
hogyan van.*

*Kérd, hogy megismerned most még ne
kelljen,*

holnap erősebb leszel, reméled. [...]

(Maszk)

A szerelem emléke a sorsszerű-
vé váló magány kontextusában erő-
södik fel, jelenvalósága pedig sze-
retné kizárni az időt és a test leépü-
lését: „A teste a fényben mennyire meg-
viselt! / És allergiám is fényesen világít
/ (de romlásunkról, ne essék vallomás
itt).” (Három vers – 3. Szép este hát!) A
bűn és büntudat azonban alapvető-
en átjárja, megjelöli az élményeket,
hosszan elkísér, szinte ellenpontoz-
za a villanásnyi gyönyört: „Hogy arca
helyébe más arcot / képzelhettem, és ő
tudta. Ragyogjon / majd a számkivette-
tésben ez az óra.” (Viszonyok könnye)
A vonzalmak és viszonyok – mond-
hatnánk: *vonzások és választások* –
tükrében látott élet visszatekintve
kegyetlennek tűnik, s ebben a ke-
gyetlenségben pusztításként és
pusztulásként megpillantott egész –
összes esetlegességével és esendő-
ségével – azonban mégis értelmet
nyer:

*Hová jutottam, hogy ennyire
fontos ez a város, bukásom színhelye.
Az utcára hordott lomokhoz térdelek
és berendezem velük új világomat.
Irigylem a test egyértelműségét,
szomjazom a bőr tapintását,
ahogyan Isten látását szomjaztam az-
előtt.*

(Anima)

A testi szerelem metafizikáján a
bukásként megélt élet tapasztalata
sem változtat, s nem vesz el sem
értékét, sem elementaritását. Ez fo-

galmazódik meg a *Maszk I.* és *Maszk
II.* ciklusban. S innen, ebből a meg-
törtéttetésből visz tovább a *Kimozdu-
lások* ciklus sokkal átfogóbb, a léte-
zés egészének fogyatékoságát és
idegenségét vállaló világa:

*Fogyatékoságom ma már nem ijeszt.
Életemnek egyik változata ez.*

„Kimozdulás onnan, ahol valaha...”

(Kimozdulások – 1. Kérdezd meg)

S mint „egyik változat” feltétele-
zi a bűnös én mellett valamiképpen
mégis tisztán maradó ént is, aki ké-
pes már a másik idegenségében is
önmagára ismerni („Annyira idegen
vagy, hogy / magamra ismerem mozdu-
lataidban” – Egy idegenre). A *Gazdánk
távolléte* ciklusban a bátorsággal
vagy gyengeséggel lázadók iránti
szolidaritás tör felszínre („Bár vesz-
teséged / halálos, megszoktad. Belőle
élsz.” – A kazal átkutatása). Isten itt
hol távollévő Gazdaként, hol lépé-
seit az utolsó menetben azért érteni
engedő sakk nagymesterként
(*Nagymester*) jelenik meg. De mint-
ha távolléte – legalábbis egy bizo-
nyos olvasatban – őt magát sem
mentené fel a felelősség alól, ugyan-
akkor mégis elemi erővel fogalma-
zódik meg, hogy „onnan nézve” eb-
ben az egész lázadásban van valami
nevetséges.

*A Gazda kérdőre vont minket.
Remegtünk előtte, hazudoztunk neki,
de nem árultuk el a lázadó nevét.
Szolgák vagyunk mi és sértődékenyek.
Önértetünk előtte nevetséges.*

(Gazdánk távolléte)

Mintha önmagában már az Is-
tenre vonatkozó kérdésfelvetésben
is lenne valami, ami idegenné tesz.
Több versben is megjelenik az erre
az idegenségre vonatkozó reflexió.
Nem tesz-e szerencsétlenné már
pusztán a hit felmerülése is?
Vagy végképp lejárt a mi időnk,

és történetünk a múlté, jöllehet még:
élünk?

Jártunkban-keltünkben halljuk a felve-
vőgép

zaját. Ruganyosan lépünk ilyenkor,
ahogyan

azelőtt, de morgás szűrődik ki a gép
fogai közül, félünk, helytelenül valamit.

(Statiszták lázongása)

Bolyongunk a sötétben,
hamut hintünk a fejünkre, míg
mindenki más ragyog glóriásan.

(A más zenéje)

A *Nyelvtan*, haladóknak ciklus-
ban aztán felerősödik egyfajta gon-
dosan előkészített sorsközösség
mindenfajta betegséggel, fájdalom-
mal, emberi esettséggel és kítaszí-
tottsággal (Ajánlás). Az oknyomozás
és kérdezés véget ér, átadja helyét
egy sajátos készülődésnek és elfo-
gadásnak, az idegenség pedig egyre
inkább az ittlétre vonatkozik, hiszen
a holtak társasága elevenebb és erő-
sebb kötődést jelent, mint a fizikai
testtől még leválaszthatatlan való-
ság „rémitő körei” (Tizenkét kísérlet –
4) *Akik aludtunk*):

A levegő őrlő fogai közt forogva
végiggondoltam, hogy mit
hibáztam. Nem tartom bűnösnek
magamat. Ám teljes szívemből
bánom, ha mégis megbántottalak,
és a várakozók közé
készszégesen beállok.

(Tizenkét kísérlet – 3) *Végiggondoltam*)

Már nem a szerelemre vágyó
testtel eljegyzett bűn kibogozhatat-
lansága és nyilvánvalósága, nem is
az Istenre kérdezés, a vele való vias-
kodás drámai magánya, hanem dol-
gok idetartozása és a személy, a lírai
én *máshova* kötődése válik a korábbi
idegenség alapjává. Az erővel – leg-
főképpen az orvosi beavatkozások
és gyógyszerek (infúzió, sugárkeze-
lés, fájdalomcsillapító stb.) erejével

– visszatartott ember rejtőzködésé-
ben visszatér és átértelmeződik az
álarcmotívum, amely a környezet,
az őt szeretők átmeneti megkímélé-
sét szolgálja: „Hogy ne ijedjete meg
tőlem, / tanácsos talán álarcot ölte-
nem.” (Tizenkét kísérlet – 9) *Az idő*),
vagy: „Hová lépjek, / hogy meg ne ijedj
tőlem?” (Folytatás – 15) *Lábadozás*) A
testi szenvedéshez és a fizikai elvál-
tozásokhoz kötődő készülődés
gesztusai pedig különös evidencia-
ként jelennek meg:

Mint sakktáblán lép fejbőrömmön
a méreg sötét és világos gondolataim
között, s hajamat kiüti. Még úszom
egyed a halálom előtt. Áldjanak,
Uram, víz-szagú tagjaim! Áldjon víz-
húgunk, a tiszta és alázatos. Ne kell-
jen
előttem mocsokban megjelennem.

(Tizenkét kísérlet – 10) *Elképzelések*)

Különös, hogy majdnem az
egész *Nyelvtan*, haladóknak cikluson
végighúzódnak a *Tizenkét kísérlet* című
vers hétsoros, számozott strófáinak
vonulata, amelyet először *Folytatás*-
ként, később pedig *Mélypont és re-
mény*ként visz tovább a költő úgy,
hogy a formát megőrzi, az alcímek-
hez rendelt strófaszámokat folya-
matosnak tekinti. E „kísérletek” –
mint ahogy már láttuk – egyrészt az
idegenség artikulálását szolgálják,
másrészt azonban egy sajátos, a bir-
toklás különféle *modusaitól* követ-
kezetesen eloldódó, a létezés pusztá
élményére hagyatkozó otthonossá-
got is megszólaltatnak: „Nem ottho-
nom-e minden hely?” (*Mélypont és re-
mény* – 19) *Minden hely*).

A változásként megélt idegen-
ség újabb állomásaként jelenik meg
a *Dallamtöredékek* ciklus, amely két
eltávozottnak – Beney Zsuzsa kötő-
nek és E. Z. filozófusnak – is emlé-
ket állít. A két megidézett által a
kilépés két markáns módja – a ter-
mészetes öregkori halál és az öngyil-
kosság – is felsejlik. A saját sorssal,

annak eseményeivel és tényeivel való azonosság a változás e (talán végső) stádiumában új minőségre tesz szert:

Nem hittem volna soha, hogy változom – gondolja. De vajon én voltam-e az elttvesedett gyerek a tanyán, aki gyulladtra sírja szemét az anyja után, vagy a fiatal nő, a rajongó testek párja? Vendég a hosszúúra nyúló, baljós kimentelű partyn, ahol a kristálypoharak eltörnek, bevézódnek a kezek, ahonnan kevesen távoznak önként, csak ha vállukat átkarolva kitessekelik őket, vagy motyogásukból kirángatva kilökökik a rettegett sötétbe. Nem ismerné meg senki, aki látja fölszabadult arcát.

(A kivezető úton)

E versben is egymás mellett jelenik meg a Takács Zsuzsa költészetének sajátos feszültségét adó – s a leplezetlen személyesség benyomását keltő – biografikus konkrétság és a kultúra különböző rétegeiből építkező absztraktság. A kultúra sokszólamúságából a kötetben talán legmarkánsabban az oroszok – mindenekelőtt Tolsztoj, időnként Dosztojevszkij – és néha Nietzsche, Pilinszky szólama hallható ki. A *Nyelvtan, haladóknak*-ciklus utolsó versében is a lírai énrre vetülő Rosztov gróftól látjuk a *Háború és békéből*, aki a ciklus „zárójelentében” egyszerre személyes és konkrét szereplőként még – újabb és váratlan „ráadásul” – visszakapja:

Már célba vettek engem a franciák, jól tudom, de utoljára összeszedem minden erőmet, és elhúzódom golyóik elől a nyögések, harci kiáltások terét szegélyező erdőig. Térdre esem a bokrok, a fű, a förlázott föld előtt.

(A förlázott föld előtt)

*

A test egyszerre ajándékszerűként és kényszerűként megélt maradásának témája mintegy előkészíti a kötet *India* című második egységének világát. A katolikus egyházban boldoggá avatott Kalkuttai Teréz alakja a naplójából vett (a versekben végig kurzívval szedett) vendészövegeken keresztül idéződik meg, s szövődik eggyé e szonett-szerű formák fegyelmezett és kimerített világában a kommentárként és továbbbírásként egyaránt értelmezhető költői szöveggel. Takács Zsuzsa egy interjúban elmeséli, hogy mennyire nagy hatással volt rá, amikor a *Newsweek* című hetilapból megtudta, hogy Kalkuttai Teréz naplójából kiderült: az indiai szegények megmentéséért hősiesen dolgozó, albán származású szerzetesnővér az elhívás misztikus pillanatától (melyet egy darjeelingi vonaton élt át 1946. szeptember 10-én) kezdve egész hátralévő életét az Istentől való távollét és elhagyatottság élményében töltötte. Az élni kényszerülés sajátos, világot átértékelő élménye vezet át tehát a *hinni kényszerülés* sokkal radikálisabb élményvilágába, amely Takács Zsuzsa számára akár a Keresztes Szent Jánostól jól ismert „lélek sötét éjszakáját” is idézhette. Kalkuttai Teréz testközelsége, a boldoggá avatás és a napló körüli polémia, az emberi test kívül-belül megtapasztalt nyomora, az óriási ellenérővel szembeni tehetetlenség tapasztalata egyszeriben egy igen autentikus és komplex költői beszéd alapjává vált. Az *amor carnalis* reménytelensége és beteljesíthetlensége egyszeriben átfordul az *amor sanctus* (vagy *amor mysticus*) reménytelenségébe és beteljesületlenségébe. Az *amor carnalis* – ahogy láttuk – a birtoklás határtalanságának képességéből induló lélek vándorlása, az *amor mysticus* ezzel szemben a mindenétől megfosztott léleké. Mindkettő fájdalmas és brutális lecsupaszodás, s a test – kényszerű vagy

önkéntes – feláldozása teszi őket mégis annyira hasonlóvá. Az *amor mysticus* azonban megfosztatik attól a pillanatnyi megérkezéstől is, ami az *amor carnalis*nak a beteljesült szerelem villanásnyi idejében megadatik. Az *amor mysticus* a mindkét világban való idegenség állapotában él, nem léteznek számára menekülési útvonalak, éppen ezért a semmi kísértését, s önmaga állandó megkérdőjelezését kell elviselnie: „Nővéreim, / ne higgyetek el mindent, amit mondok. Én rossz / irányba megyek. Én félrevezetlek titeket.” (Rossz irány) Az emlékezés és a motorikuságig következetes cselekvés válik a hit visszafordíthatatlan gesztusává: „De kérlek, ne hagyd abba, / ha nekilátál, fejezd be működésed bennem, / vedd el utolsó reményem, Istenem!” (Úzz ki) A kudarc teremt identitást, egészen pontosan: az a fajta totális kudarc, amely talán csak az érzelmi kiüresedésnek ebben a sajátos állapotában elviselhető: „Járásom-kelésem, a pályaudvarokon való / sorbaállásom nevez meg, ahogyan minden / ablaktól, rácsból félrelőknek.” (Bombay mocskából) De a kudarcból születő identitás fala egyszerre véd meg a „túlzásba vitt részvét előre megjósolt” (Karácsony) örületétől és foszt meg mindentől, ami kilépés – *exstasis* – lehetne, de még a kísértéstől is: „A kísértő // nem tud mit kezdeni velem, de árnyéka / végleg rám tapadt. – Hittel és szeretettel / vettem magamhoz ma az ostyát? – Nem.” (Haza felé tart a testem), „Szenvedésem nem vezet / extázisra.” (A *darjeelingi vonaton*) A közöny válik kapaszkodóvá és stigmává (Vedd figyelembe, *Carambolinban*), az Isten melletti és elleni érvek pedig mintha egyaránt tét nélküliek lennének, hiszen a történések már réges-rég messze kerültek mindennemű racionalitás közegetől: „Bizonyítékokat / eszelek ki létezésed mellett, s hiába // nem akar-nám, bizonyítékaim támadnak / Elle-ned.” Ez a sajátos szerelem – *amor mysticus* – a hit kierkegaard-i di-

menziójában felfüggeszti a mérlege-
lést és belátást: „késznek kell lennünk
mégis arra – ahogyan / kész volt a Fiú
is –, hogy föletessük magunkat / ve-
lünk. Csak Isten kérhet tőlünk ilyen
áldozatot.” (*Carambolinban*) Az ide-
genség átható élménye akkor is fel-
tör, amikor éppen a kirekesztettek
sorsában, a szeretet nélkül pusztu-
lók (Nem tébécé vagy rák) magányá-
ban való osztozás válik sorssá:

[...] Mostam lavórnyi

vízben nyomorultjaim testét, de nem
lehettem lelkük hírhozó anyyala. Úgy
emelni házat, hogy kívül maradjunk,

és nézzük az egyre nagyobb sötétben
az ablakok ünnepi szárnyalását?
Meváltónk, légy Te utolsó szavunk.

(Úgy emelni házat)

Az indiai tér azonban közben
kitágul, magába szívja saját helyszi-
neinket: a *krónikus belosztályt*, a
Blaha Lujza tér koldusait, a Madrid-
ban megkorbácsolt tolvajt... Mi kö-
ze van mindennek az Istenhez, vagy
az Istennek mindehhez? Semmi?
Vagy az ő tudtával és beleegyezésé-
vel zajlik az egész? A misztikus sze-
relemből fakadó fűszerű alázat
(„Tűri, hogy letapossák” – *Vak vagyok, sejtetik*)
csak akkor nyeri el értelmét
a versek belső logikája szerint, ha
mindez a földi pokol nem idegen
Istentől:

Rosszul képzeltek, Istenem! Képzelem,
hogy ülsz
stabil felhőiden. A vérrel és savóval
megkötött
Kabát, utolsó leveséért, míg Fiad sorban
áll.

(Vak vagyok, sejtetik)

Visszatér itt is a megtisztulás, a
megmosás motívuma, amely a víz-
telen India kontextusában különö-
sen is felerősödik:
Az utókor boldoggá avatásom

érdekében majd adatokat szerez be.

Szaporodnak a csodás gyógyulásokról
szóló
híradások, csak én nem gyógyulok meg.
Bombay mocskából nem emel föl senki.

(Bombay mocskából)

Hiszen mindenfajta megmenekülés egyszersmind kimenekülés is volna, s a tett – ahogy az *Úgy emelni házat* című versben láttuk – éppen a mindenestől való vállalás lelketlen és lélektelen szituációjában nyeri el értelmét:

– Értékelem-e lelkem üdvösségét? –
Nem
hiszem, hogy volna lelkem. A kárho-
zat
forrása: fülem van, szemem van. Ku-
darc
és siker hidegen hagy. [...]

(Hazafelé tart a testem)

A *Nem tébécé vagy rák* című vers – Kalkuttai Teréz naplójából – a csatornából kiásott, s a nővérek által megmosdatott haldokló férfi szavait idézve („*Úgy éltem, mint az állat, / s most angyalként halok meg*”) a tehetetlenné váló test mások kezére utaltságát valamiképpen a megváltás metaforájaként értelmezi. Vagyis az emberi nyomort, a kárhozattól való félelmet (*Karácsony*) semmi féle saját tett, érdem nem veheti el, sokkal mélyebbre ivódott annál.

Az utolsó vers (*Endrophin*) haldoklásleírását mégis egyfajta „vendégség-érzés” járja át (amit persze elbizonytalanít a jelenség egyszerű biokémiai magyarázata). Mégis az *amor mysticus* beteljesülését sejtjük egy találkozás különös koreográfiájában. A drámai életkudarc

átfordul valami másba, valami furcsa csodálkozásba, mozdulatlan figyelembe, s szinte megismétlődik A *kivezető úton* című vers kérdése („*De vajon én voltam-e [...]?*”), amely az egykori és a jelenlegi én közötti azonosságot firtatja, és szinte újra halljuk a döbbséget megállapítást is: „*Nem hittem volna soha, hogy változom*”. Az önmagát felidéző és az önmagára idegenségében is ráismerő ember valamiképpen egy misztikus tapasztalat és beteljesülés útját járja:

[...] Honnan ez a vendégség-érzés
bennem, a tekintetek világos feketéje?
Hogy aki azt mondta, ne gyertek,
nincs

mondanivalóm, és jegesen koccantak
fogai, ha beszélni kényszerült, most
táncol és énekel. – Mozdulni sem merek.

A Kalkuttai Teréz életében végül mégiscsak megtörtént boldoggá avatás eredendően vallásos gesztusát Takács Zsuzsa megismétli és zavarbaejtően kitágítja legújabb kötetében. Mintha az egész könyv a boldogság vágyát és a megtapasztalás lehetőségeit próbálná feltérképezni az élet – talán mondható, hogy: a női élet – sokféle aspektusából. A könyv összetett világa a szenvedést nem tudja – és nem is szeretné – leválasztani a testi létezésről („*Hol tartózkodjam, ha nem a testben, amikor / ítéleted ideje eljön?*” – *Ítélet ideje*), arról a meghatározó élményről, amelyről Szent Ágoston azt mondja, hogy mindenki – jól vagy rosszul – a szeretetéből él („*ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male*”). És ez az „amor” lesz minden idegenség oka is. (*Magvető, Budapest, 2010*)

Varga Mátyás

Túl a szekuláris paradigmán

Grace Davie: A vallás szociológiája

Grace Davie az angliai Exeter egyetem nyugalmazott professzorasszonya, jelenleg az uppsalai valláskutató központtal együttműködve azt kutatja, hogy az európai demokráciákban milyen kihívást jelent a vallás a társadalom és a jog számára. Műveiben a szociológia legfontosabb elméleti témaival foglalkozott, kutatásaiban ezeket tesztelte és értelmezte tovább. Szakmájának egyik legkiválóbb európai képviselője.

Amikor Davie könyve megjelent, abban az évben más jelentős vallásszociológiai művek is napvilágot láttak. Hamilton 2007-ben jelentette meg vallásszociológiáját, amely magyarul is hozzáférhető korábbi művének jelentősen átdolgozott változata. (Hamilton 2007) A két szerző, Davie és Hamilton nem hivatkoznak egymásra ebben az általános bevezetőjükben. Két fontos kötet jelent meg Max Weber, a vallásszociológia egyik alapító atyjának értelmezéséről. (Carroll 2007, Whimster 2007) S ami ezeknél is jelentősebb, a Sage Kiadó ebben az évben hozta ki vallásszociológiai kézikönyvét James Beckford és mások szerkesztésében. (Beckford és Demerath 2007)

A Napjaink Teológiája sorozatban ez az első nem teológiai mű. Hogy mégis ebbe a sorozatba vette fel a szerkesztői döntés, amögött akár egy találó üzenet közlését is vélelmezhetjük. A magyar teológiai képzésekből – részben ennek betudhatóan a teológiai gondolkodásból is – fájón hiányzik a társadalomtudományi érzékenység, sőt egyszerűen a társadalomról való megfelelő tudás is. A kurrikulumok nem tartalmaznak érdemben számba vehető ilyen irányú kurzusokat, s a néhol oktatott ún. „szociális tanítás” ezáltal légüres szellemi térbe kerül. Hi-

ába ajánlotta már a II. Vatikáni Zsinat és számos más jelentős és rangos egyházi dokumentum a filozófia és a lélektan mellett a társadalmi ismeretek oktatását, valahogy a magyar teológiai képzés makacsul ellenáll. Kis reménysugárt jelenthet, ha ez a kötet odakerül a teológiai könyvtárakba.

A könyv borítója Schmal Károly grafikus munkáját dicséri. A családi fotó méretű kép háttérében egy elmosódó autó látható, előtte a szemlélőhöz közelebbi síkban kerékpározó, fehér habitust viselő szerzetesnő. Az autó is siet, a szerzetesnő fityulája és lobog. Be akarná érni a modern technikai haladást jelképező, elsuhanó autót a kissé oldschoolos biciklijével? Arca ázsiai, a vallási fejlődést jelképezi, és kelet fiatal egyházi elszántságát. Bal kezében, anélkül, hogy a kormányt elengedné, tok nélküli gitárt lógat. Talán fiatalok közé siet modernre hangszerelt evangéliumával, vagy kórházba, öregek közé, bajukra vigaszt dúdolni.

Grace Davie egyik szakmai títka a gördülékeny fogalmazás. Bonyolult összefüggéseket is könnyedén tár olvasói elé, s amint ebben a kötetében is látható, igyekszik minden jelentős tézisének több releváns esettanulmány elemzésével alátámasztani. Bár könyve elméleti irányultságú, a társadalmi valósággal őrzött személyes és szerves kapcsolata minden fejezetében érezhető. Sajnos a magyar fordítás nem adja vissza ezt az elegáns könnyedséget, bár a szociológiai szakkifejezések tekintetében pontos.

A szerző két speciális közönséget akar megszólítani könyvével. Az egyik a vallásszociológiát tanuló egyetemi hallgatóság, a másik a szakmabeliek közössége. Anglia és számos más nyugat-európai ország, még inkább Amerika egyetemein a szociológia szakos hallgatók vallásszociológiai témákból gazdag kínálattal találkozhatnak. A szociológia

elméletét és történetét taglaló kurzusokon pedig a vallás társadalmi alrendszere szerves részét képezi a tananyagnak. A magyar egyetemeken az utóbbi évtizedekben Comte, Marx, Weber és Durkheim kapcsán ugyan tárgyalják elméletük vallással kapcsolatos elemeit, de gazdag vallásszociológiai kurzuskínálatról még aligha beszélhetünk. Vallásszociológiai modul, specializáció vagy szakirány nem indul – hiányzik az erre szakosodott oktatói gárda, arról pedig nem rendelkezünk adatokkal, hogy lenne-e elégséges hallgatói érdeklődés. A szakmabeliek közössége egyre gyarapszik hazánkban is. Újraindult a Magyar Szociológiai Társaság vallásszociológiai szakosztálya, és az elmúlt esztendőök vallástudományi konferenciáin is rendre szerepelnek a vallástársadalomtudományi megközelítésben tárgyaló előadások. Davie könyve biztosan kötelező olvasmány, akár elsődleges tankönyv lesz a szociológia és még inkább a vallásszociológia kurzusain, olvasni és használni fogják a szakma képviselői – talán ahhoz is hozzájárul, hogy a vallás szociológiai vizsgálatahoz többen kapjanak kedvet.

Hamilton „elméleti és összehasonlító vallásszociológiája” a diszciplína alapító hármasa művére alapoz: Marx, Durkheim és Weber, s ezeket követően egyetlen kortárs szerzőpáros, Stark és Bainbridge egy felvetését tárgyalja, amely nem tartozik igazán jelentős elméleteik közé. Hamiltonhoz viszonyítva Davie koncepciózusabb és átfogóbb – jóllehet célkitűzésüket tekintve közel állnak egymáshoz.

Két nagy részre osztva 12 fejezetet tartalmaz a kötet. Az első részben a három legjelentősebb vallásszociológiai elméletet taglalja a szerző: szekularizáció, modernitás és racionális döntés. A másodikban a vallás társadalmi valóságának és folyamatainak egy-egy jelentős területével foglalkozik: a nagy nyugati vallási ha-

gyományokkal, a kisebbségekkel, a fundamentalizmussal, globalizációval és a vallásnak a mindennapi életben játszott szerepeivel.

Az egyes fejezetek bevallottan nagymértékben támaszkodnak a szerző korábbi műveire. A professzor emerita munkásságának összefoglalásaként tekint rá szakmája általa legfontosabbnak tartott témaköreire és módszertanára. Az eddig írott nagy tanulmányai során kialakult és részletesen kifejtett álláspontjait ebben a műben még egyszer felfrissíti, újabb kutatásokkal alátámasztja és életművének egyfajta zárókőveként helyezi el.

Peter L. Berger, a vallásszociológia doyenje Davie életművében egyre táguló köröket figyelt meg. A brit társadalomtól kiindulva, előbb Európára, majd globálisra tágította látásmódját, miközben folyamatosan ütköztette adatait a legjelentősebb elméletekkel. Ezért kap vallásszociológiájában kiemelt szerepet a diszciplína küldetésének taglalása, s nem kisebbet a szakmódszertanra történő reflexió.

Magyarországi vallásdiskurzuskérdései és a könyv válaszai

Erich Fromm a *Haben oder Sein* című művében a tanulás két módját megkülönböztetve írja: a lét-alapú tanulás jellegzetessége az, hogy a hallgatók nem „üres papírlappal” érkeznek az előadásokra, hanem előre készülnek a témákra, és amit hallanak, azt odaillesztik saját gondolatmenetükhöz. (Fromm 1976) Így a tanulás folyamata nem marad zárt párbeszéd a tanár és a hallgató között, hanem közös felfedező út lesz. Grace Davie könyvét akkor értékelhetjük igazán, ha emlékeztetünk azokra a vallással kapcsolatos mai magyarországi diskurzuselemekre, amelyek a civil és a vallási közvéleményt foglalkoztatják.

A vallás társadalmi dimenziója tagadhatatlanul nagyobb érdek-
 lődés

désnek örvend az elmúlt esztendőben, mint korábban. Ez nemcsak a New York-i terrortámadás következtében van így, hanem itt, Európában, még hozzá Európa keletibb területein is olyan történésekre és tendenciákra figyel fel a társadalmi és szakmai érdeklődés, amelyeket vallási erők generálnak, és amelyek értelmezéséhez nélkülözhetetlen a vallás társadalmi vizsgálatának elméleti és módszertani eszköztára. Mindezen konfliktusok és jelenségek – a balkáni háborúktól kezdve az ezoterikus divathullámon át az evangelikál ébredésig menően – az ilyen vagy olyan értelemben vett, eltérő fokban és mintázatokkal zajló modern viszonyai közepette a *vallás lényegéről és társadalmi szerepéről* folyamatosan élő és akár viharos hullámokat is vető vitákat szítanak.

A nyugat-európai társadalmakban a vallásosság legalapvetőbb tendenciáit látva az egyik központi kérdés úgy fogalmazható meg: milyen módon marad társadalomalkító a vallás az erőteljes individualizmus korszakában, illetve milyen társadalmi keretekben zajlik a *vallási jellegű privát identitásalkotás* folyamata.

Mára a *vallási sokféleség* Magyarországon is hétköznapi tapasztalattá vált. A migráció révén a nem-keresztény kultúrákban szocializálódott népesség aránya egyre növekszik és a keresztény felekezeteken belül is a vallásfelfogások egyre színesebb kavalkádjával találkoznunk. Milyen válaszokat adnak a vallási közösségek a vallási pluralizmusra? Milyen elméleti keretek állnak rendelkezésre, hogy akár az egyházak véleményformálói, akár a társadalmi folyamatok elemzői adekvát módon és igényes intellektuális színvonalon tárgyalják a pluralizmus tézeit?

A különböző forrású és előjelű fundamentalizmusok erősödő jelenléte ugyanúgy általános európai tapasztalat, mint a nagyobb vallási

közösségek szociális aktivitása és tágabb értelemben a hitre alapuló önkéntesség kultúrájának terjedése. Mindezek láttán mégis gyakorta vetődik fel a kérdés, vajon maga a vallás, az egyházak, különösen is a katolikus egyház egyáltalán *kompatibilis-e a modern demokációkkal*. Nem ritka értelmiségi tapasztalat, hogy a 19. század tudomány és vallás közötti vallásháborúja éppúgy megelevenedik, mint a 100–120 esztendővel ezelőtti vallási ébredési mozgalmak vagy a katolicitás és az európai szabadságjogok közötti konfliktusok.

Kiemelt témák

A könyv tartalmára koncentrálna – amint már korábban említettem – azt a kérdést vizsgálom, hogy a kortárs magyar társadalom vallási dimenziójával kapcsolatban felmerülő kulcskérdések tárgyalásához milyen érdemi adalékot kaphatunk Davie könyvéből. Előrebocsátva: három ilyen fókusz kristályosodott ki számomra, s nyilván más olvasó számára ettől eltérőek is éppen annyira érvényesek lehetnek, mint az általam említettek. Az első állítás – csatlakozva más művekhez – a szekularizációs elmélet relativizálását tartalmazza, sőt azt állítja, hogy ennek egyetemessége nemcsak az Európán kívüli, hanem az európai adatok alapján is megdőlt, amely állítás természetesen nem alkalmas arra, hogy a premodern vallási viszonyok újratermelődését vágyók rá hivatkozva érvelhessenek nosztalgikus vágyaik teljesülése mellett. A második állítás a vallási kisebbségek és peremhelyzetek jelentősége mellett érvel.

Végül a harmadik, amelyre kicsivel több figyelmet szentelünk, Davie saját elmélete, a „helyettesítő vallás”, melynek lényege az, hogy bizonyos kiemelt vallási személyek vagy események képviselik a hallgató többség valamilyen értelemben vett vallásosságát.

Szekularizáció

A klasszikus szekularizáció tézis a szociológiában máig az egyik legmeghatározóbb elméleti keret, amely mentén a vallási változásokat kutatják és értelmezik elsősorban Európában. A tézis lényege az, hogy egyetemes és elválaszthatatlan kapcsolat áll fenn a modernitás fokának növekedése és a vallásosság fokának csökkenése között. Minél nagyobb arányú a városi lakosság, minél magasabb az átlagos iskolai végzettség foka és minél inkább ipari egy adott országban a foglalkoztatottak aránya, annál kevesebben járnak templomba, keresztkednek meg, veszik igénybe a vallás további szolgáltatásait. A kiteljesedett modernitás a vallást a társadalmi nyilvánosságból egyre inkább a privát szférába rekeszti, a vallás politikai és kulturális befolyásolási képességét pedig elsorvasztja. Az eredeti tézis vitája már a hatvanas években elkezdődött, az utóbbi két évtizedben pedig szinte minden jelentős vallásszociológiai mű utal arra, hogy egyetemes érvényességéről már nem beszélhetünk, hanem a komplex vallási dimenzióknak csupán az intézményes vonatkozásaira terjed ki, s erre is inkább csak Európa nyugatinak nevezett országaiiban. A nyolcvanas évek környékén a szerzők még azzal érveltek, hogy a szekularizációs tézis vonatkozásában a rendkívül vallásos Amerika a kivételes kontinens, mára egyértelműen megfordult a trend és Európát – még pontosítva néhány nagyon fejlett nyugat-európai országot – kell kivételnek tekintenünk. Davie álláspontját jól fejezi ki a módszertani fejezetben írt egyik mondata, miszerint „van szekularizáció, de ez a történetnek csak az egyik része, mert ugyanakkor szakralizáció is végbemehet”. (175)

Inhomogenitás

Általános tapasztalat Európa országaiban, így Magyarországon is, a vallási homogenitás erőteljes fellazulása, amely nemcsak a vallási sokféleséggel szembeni tolerancia és a vallási együttműködés kihívásait érinti, hanem az egész társadalomról és kultúráról vallott elképzeléseinket is nagymértékben képes provokálni. Davie kiemeli, hogy bár továbbra is értelmezhető a társadalmi mozgások sokasága a főáram és a peremhelyzet kettősségének modellje szerint, arra a kérdésre, hogy melyik társadalomban melyik vallási mozgalom hová tartozik, már nem olyan kézenfekvő a válasz. Sőt, tovább haladva, a publikus és a privát vallásosság közötti Európában legkésőbb a felvilágosodástól kezdve rutinizálódott különbségtétel érvényessége is megkérdőjeleződik, amikor az eredetileg nem Európában honos vallások követőinek nagyobb tömegei vándorolnak be a kontinens eladdig homogénnek tekintett „keresztény testébe”. (245)

Amikor a más hitű közösségekről, alternatív vallásokról van szó, akkor a szociológia – Davie itt Beckfordra hivatkozik – arról kutat, hogy „egy adott társadalomban a vallás tudomásulvétele vagy elfogadása terén mit tekint »normálisnak« vagy »magától értetődőnek«”. (219) Az immigráns vallások – Davie Európájában az iszlám jelenti a legnagyobb kihívást – beilleszkedése általában attól függ, hogy vallási szempontból homogén vagy eleve többféle vallási hagyományú a befogadó társadalom. Másrészt nem kisebb mértékben attól is, hogy az adott társadalomban milyen politikai és egyházpolitikai hagyományok a meghatározók. A vallási pluralizmus kezelése azért különbözik egymástól olyan elemi módon Amerikában és Európában, mert az új

kontinensen „feltűnően hiányzik két jellegzetesen európai elem: a birodalmi kapcsolatok öröksége és az uralkodó államegyház”. (213)

Davie könyve többek között ezen a ponton képes a mai magyarországi vallásdiskurzus számára fontos és újszerű fogódzókat adni. Ezt a témakört is, mint a többi tárgyalat, az angol (és francia, de nem német) szakirodalom bensőséges és értő ismeretével és reflektálásával fejti ki. Bár művét bevezetőnek, összefoglalónak szánja, akár kompendiumnak is tekinthetjük. A tapasztalt tanár biztonságával és az átlagon felül művelt kutató árnyalt értékelésével mutat rá azokra a szerzőkre, akik a szakma legjelesebb mai képviselői, s akiknek művét rendszerezetten sajnos csak kevés ismerhetik azok, akik itthon végeztek szociológiát.

Helyettesítő vallás

Talán az egyik legérdekesebb felvétel a „helyettesítő vallás” (*vicarious religion*) elmélete, amelyet a szerző ebben a kötetben csak röviden vázolt (178–181), de ahhoz elégségesen, hogy az olvasó fantáziáját megindítsa. A fogalmat először 2010-ben vezette be Európa modern vallásosságáról írt művében, majd többször visszatérve pontosította, míg legutóbb 2010-ben foglalta össze a vele kapcsolatos szakmai vitákat és válaszolta meg a kritikus hozzászólásokat. (Davie 2010) Két, egymásnak ellentmondó adatcsoport értelmezéséről gondolkodva jutott el a fogalomig. Az egyik adat, miszerint – jelen esetben a skandináv országokban – az emberek rendkívül ritkán járnak templomba. A másik adat pedig az, hogy az egyháztagság aránya folyamatosan magas szinten tartja magát, s bizonyos társadalmi események, például nagy tragédiák esetén, a közel

nemzeti egyház státussal rendelkező evangélikus egyház képviselői a lakosság igen nagy hányada által helyeselt központi szerepet játszanak. A szekularizációs tézis alapján ez a két adatcsoport nem értelmezhető, Davie ezért veti fel a helyettesítés gondolatát. A társadalmi nyilvánosság által támogatott, kiemelt szerepet játszó vallási képviselők valamilyen módon a vallási szféra iránti látnis érzéklődést és az egyház iránti nem gyakorlati elkötelezettséget jelenít meg, mintegy helyettesítve a széles tömegeket. Az aktív vallásos kisebbség tevékenykedik a nagy többség nevében, „akik kimondatlanul is értik, sőt egyértelműen helyeslik a kisebbség cselekvését. Nehéz helyzetekben a hallgatóságos dolgok is kimondódnak.” (195)

A vikárius vallás vegytiszta esetei Svédország és Németország, ahol gyakorlatilag államegyház létezik (Németországban kettő is), amely számára a lakosság a saját vallásos meggyőződésétől függetlenül adót fizet – hacsak hivatalosan ki nem lép az egyházból. Davie azonban Európa-szerte bemutatta elméletét, s mindenütt azt tapasztalta, hogy értő hallgatósága tüstént keresni kezdett a saját anyanyelve számára előnyösebb fogalmat. Helyettesítő, képviselői vagy vikárius – az igazán kifejező magyar fogalmat még nem találtuk meg, de a felvetés hazai provokációs potenciáljához nem férhet kétség. Szakmai körökben és a nagy nyilvánosság előtt is alapvető fontosságú tisztázni, hogy a vallással kapcsolatos személyes döntés a valláshoz való viszony nem egyedüli dimenziója, hanem csupán az egyik, s a társadalmi és kulturális szimbolikát és diskurzust látván nem is az elsődleges.

(Fordította: Wessely Anna, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2010)

(Máté-Tóth András)

Irodalom

- Beckford, James A. – Demerath, N. J. (2007): *The SAGE handbook of the sociology of religion*. SAGE Publications, Los Angeles.
- Carroll, Anthony J. (2007): *Protestant modernity: Weber, secularisation, and Protestantism*. University of Scranton Press, Scranton [Pa.].
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945: believing without belonging. Making contemporary Britain*. Blackwell, Oxford; Cambridge, Mass.
- Davie, Grace (2000): *Religion in modern Europe: a memory mutates, European societies*. Oxford University Press, Oxford; New York.
- Davie, Grace (2010): Vicarious religion: A response. *Journal of Contemporary Religion* 2 (25): 261–267.
- Fromm, Erich (1976): *Haben oder Sein: die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Dt. Verl.-Anst, Stuttgart.
- Hamilton, Malcolm (2007): *Sociology of religion: critical concepts in sociology*. Vol. 5. Routledge, London; New York.
- Whimster, Sam (2007): *Understanding Weber*. Routledge, London; New York.

„Hová repüljenek a madarak az utolsó égbolt után?”

Julia Kristeva: *Önmaga tükrében idegenként*

„It is beneficial to be a cosmopolitan when one comes from a small country such as Bulgaria.” (Julia Kristeva)

Julia Kristeva *Önmaga tükrében idegenként* című könyvének jelentőségét mindennél jobban jelzi az a tény, hogy bár egy 2001. szeptember 11.

előtti (sőt a Szovjetunió szétbomlása előtti) kulturális tér pszichológiai-ideológiai-politikai valóságában gondolkodik, belátásai és javaslatai a feltételrendszer lényegi változása ellenére mindmáig gondolkodásra serkentik az olvasót. Az időközben lezajlott politikai, társadalmi erőzítők, a nemzeti érzésbe léket ütő traumák még aktuálisabbá tették azokat a problémákat, amelyekkel könyvében Julia Kristeva alapos számvetés keretében szembenéz. Nem lehet csodálkozni azon, hogy az 1988-ban eredetileg *Étranges a nous-mêmes* címmel kiadott munka már a megjelenésekor nagyon élénk kritikai visszhangot váltott ki a társadalomtudományos diskurzusban, különösen posztkoloniális kritika és a radikális feminista teoretikusok körében (lásd többek között Nancy Fraser, Iris Marion Young, Éwa Ziarek vagy Homi K. Bhaba alapos észrevételezéseit).

Julia Kristeva könyve igazolja a Svéd Királyi Akadémia azon érvelését, amely 2003-ban a társadalomtudományok Nobel-díjának átadásakor hangzott el: Julia Kristeva munkássága elmozdította az akadémiai tudományok hagyományos határait azzal, hogy a társadalom számára oly égető kérdésekre, mint a globalizáció, az erőszak, a vallási fanatizmus a nyelvész, az irodalmár és a pszichoanalitikus tapasztalata felől kísérel meg választ adni. Gyimesi Tímea ezt a szellemi „transzít-pozíciót” jelöli meg Kristeva érzékenységének elsődleges forrásául (*Kristevai utazás művészetfilozófia, pszichoanalízis és irodalom között*, in *Thalassa* 2007/2–3.).

Az a multidiszciplináris szemléletmód, amely a szerző gondolkodását alapvetően jellemzi, ebben a műben is elméleti szintézisek, egymásra olvasott diskurzusok olyan metszéspontjait mutatja fel, amelyek révén a szerteágazó tematizáció ellenére rendkívül intenzív gondolat-sűrűsödések válnak érzékelhetővé.

A kötet műfaji és módszertani sokszínűsége szerves következménye annak a centrális kérdésnek, amelynek dinamizmusa, komplexitása kizárja a monologikus, logocentrikus szemlélet- és beszédmódokat. *Ki/mi az idegen?* – teszi fel a kérdést könyvében Julia Kristeva. A kérdés hermeneutikájának drámai feszültségét a kérdés tárgya adja – idegen az, amit/akit nem ismerünk, ám a kérdésre adott válasz magának a kérdésnek az értelmét szünteti meg. A leírással bekerített, definiált idegen logikailag elveszítheti azon megkülönböztethetőségét, amit a kérdés involvál. Leírható-e idegenségében az idegen, avagy a leírás, meghatározás révén egy olyan tárgyvesztés történik, amely a diskurzus szabályrendszerének problematikusságára vetül vissza? Kristeva jó egyensúlyérzékkel manőverezik a kérdés és a válasz közti ingatag, disszeminatív térben, elsősorban annak köszönhetően, hogy az alapkérdés (mi az idegen?) újabb és újabb helyettesítések formájában tér vissza: *mikor* született, *miért* született, honnan jön, hol van és hova tart az *idegen*? A valódi kérdésfeltevés tehát lemond tárgya birtoklásáról, a formális meghatározáson túli absztrakcióról, hogy egy nem-autoriter diskurzus fogalmi keretében mintegy élni engedje tárgyát a maga idegenségében. A fogalom tartalmi kitöltetlensége így olyan tudatkonstrukció formáját ölti, amelynek elsősorban nem a belső struktúrája adja a fontosságát, hanem a széle vagy a pereme, az a frontális vonal, amely minden dialógusban mint finom rajzolat áll elő, még akkor is, ha valójában mindig a *saját* és a *másik* közti törésvonalról van szó. Hiszen az idegen mindig egy dialógus teremtettje abban az értelemben, hogy maga nem teremtője, hanem tárgya a beszédnek. Az illeszkedés a perem felől azt jelenti, hogy az idegen egy már a számára *előrajzolt térbe* kénytelen települni,

olyan határok közé, amelyeket az idegenség szólama nélkül egy előzetes egyezmény (dialógus) teremtett. Az idegenről szóló beszéd éppen attól válik idegenné, hogy *eggyel kevesebb* beszélő alakítja. Az idegen távol levő, és mint számunkra (a dialógus számára) szükséges másik, kívül van a tárgyalóterem falain.

Julia Kristeva könyvének egyik nagy erénye az, hogy nem a határvonalak, a peremek eltolásában, azaz nem valamifajta külső térnyerés keretében gondolja újra az idegen-*nel*/idegenséggel szembeni etikai-politikai attitűdök lehetőségfeltételeit, hanem javaslata az idegenről való tárgyalásmód belső logikáját látja megváltoztatandónak. Ennek lehetősége Kristeva szerint a 20. század végére azért válhat realitássá, mert a vallási vagy nemzeti alapon szerveződött közösségek, a nemzetállamok válsága következtében nyitottabbá vált az a társadalmi tér, amelybe a mindenkori idegen ágyazódik. A könyv tájékozási irányainak és alapvetően optimista szemléletének az alábbi belátás adja a gondolati és érzelmi fedezetet: „Az új közösségi kötelek hiányában – egy üdvözítő vallás nélkül, amely képes lenne a tévelygők és a különbözők tömegét egy új konszenzusban egységgé kovácsolni, valami más, mint a »több pénzt és javakat« hitvallása – a történelem során először kerülünk abba a helyzetbe, amikor személyes erkölcsi tanulságainkra teszünk fel mindent, amikor anélkül kell együtt élnünk másokkal, tőlünk különbözőekkel, hogy bármiféle elv képes lenne felölelni sajátosságainkat, és azok fölé emelni minket.” (217) A fejlett társadalmaknak az a válsága, amely a megrepedt pszichikus tér és a töredezett társadalmi identitás egymást erősítő hatásaiból fakad, Julia Kristeva szerint kényszerítő lehetőséget ad arra, hogy az ember újraértelmezze azt a terhes történelmi örökséget, amelynek jegyében a fej-

lett társadalmak egy hegemon nemzeti identitás alapzatán az intézményrendszerük mechanizmusait a kirekesztés révén erősítették meg. A könyv egyik fő célkitűzése ennek a történeti örökségnek az analízise a genezistől kezdve a romantikus *Volksgeist* eszméjének kialakulásáig. A szembesülés az elődök problémáival, a zsákutcába futó megoldásaik vizsgálatából fakadó tanulságok fontos tapasztalatként kell hogy megjelenjenek az idegenséggel szembeni kortárs attitűdök kialakításakor. Az idegenség problémájával való történeti szembenézésből az a képlet rajzolódik ki, hogy már nagyon korán kialakul a két alapvető elméleti megközelítés és politikai gyakorlat (melyek általában nem fedik egymást) az idegenekkel szemben. A viszonyulás egyik formája a kozmopolitizmus, a világpolgár szemlélete, amely mögött a szerző egy univerzalista etikai felfogást érzékel. Ennek jellegzetessége az, hogy a kialakult politikai és gazdasági intézményrendszer öngazoló ideológiáját és politikáját felfüggesztve egy más logika apján teremti meg a maga közösségeszményét. „Szókratész szerint a »görög« szó nem egy nemzetség, hanem a műveltség megnevezésére szolgál: »s előbb hívjuk azokat görögöknek, akik ugyanabban a nevelésben részesültek, mint azokat, akik a mi népünk tagjai.«” (55) A látható, a hatalom által megerősített közösségtudattal szemben a kozmopolita közösségtudat mindig láthatatlan, ereje éppen abból fakad, hogy szemben áll az intézményrendszer logikájával. Ebben a tekintetben kiemelkedő jelentőségű a kereszténység korai története, amelyben az Ige elsősorban az idegeneknek, a kereskedőknek és a társadalom peremére szorultaknak szólt. Ereje abból fakadt, hogy az igazságtalan hierarchiával szemben megteremtett egy láthatatlan szellemi közösséget, s a fallal kerített város helyett az Eklé-

zsiát tekintette az összetartozás lényegi keretének. Julia Kristeva azonban rögtön rámutat arra is, hogy a láthatatlan szellemi közösségek praxisa azáltal, hogy a közösséget összetartó centrális értékrendet monopolizálja, gyorsan létrehozza ugyanazt a kiválasztottságtudat alapján formálódó zárt képződményt, amellyel szemben eredetileg szerveződött. Ezt az újrarendeződést mutatja a sztoicizmus története, amely a vallási, etnikai, származási vagy nemi társulás helyett az erényen alapuló közösség univerzalizációját hirdeti meg (sok szempontból kísértetiesen korai előképévé válva a francia forradalom Erényterrorjának), majd egyre inkább a kirekesztés logikája mentén próbálja védeni és fenntartani önnön értékrendjét, megteremtve ezzel az erényt nem birtokló, a *Mi* számára idegen közösséget. A szerző a kozmopolitizmus kapcsán veti fel először azt a nagyon fontos belátást – amely a később felvázolt ún. pszichoanalitikus etika/politika fundamentális tézise lesz –, miszerint minden identitástervezet, amely egy *homogén Mi* tételezése alapján beszél a Másikról, hamarosan a kirekesztés formáit és attitűdjeit fogja megteremteni.

Az idegenekkel szembeni másik, történeti alapviszony az idegenellenesség, a xenofóbia, amely abból a feltételezésből születik, hogy az idegen morális, vallási vagy gazdasági szempontból ártalmas, veszélyes a közösségre, ezért kizárandó és távol tartandó. Az idegeneket a *metoikosz-státusz* révén rendkívül gyakorlatiasan kezelő görög poliszrendszerben Spárta kivételt képez, hiszen a város története során soha nem engedett be idegeneket a falai közé. Az idegengyűlölet kultúrtörténetében érdemes megidézni az amerikai John J. Collins *A Biblia Bábel után* című munkáját (Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008), amelynek a posztkolonialista bibliakriti-

kát bemutató fejezete felhívja a figyelmet MTörv 7,1–6-ra, hogy mi szükséges az Ígéret Földjének elfoglalásához: „amikor az Úr, a te Istened kiszolgáltatja őket (ti. az ott élő népeket) neked, és te legyőzöd őket, akkor töltsd be rajtuk az átkot. Ne köss velük szövetséget, és ne könyörülj meg rajtuk. Ne köss velük házasságot, lányodat ne add egyhez sem feleségül közülük, és egyikük lányát sem vedd fiadnak feleségül, mert gyermekeid elfordulnak tőlem, hogy más isteneknek szolgáljanak.” Collins szerint ebben a szakaszban a föld mint isteni adomány ideológiája a bevonuló nép jogait úgy támasztja alá, hogy a számára idegent a teljes kiközösítés helyzetébe taszítja. Ugyanakkor Kristeva hangsúlyozza, hogy az ószövetségi zsidóság történetének alapélménye az idegenségtapasztalat, s ez gyakran és hangsúlyozottan jelenik meg az idegenekkel szembeni pozitív viszony argumentációjaként: „A jövevényhez ne légy kegyetlen, és ne sanyargasd őt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban.” (Kiv 22,20) Ez az Én-en vagy a Mi közösségén belül megtapasztalt idegenségtudat a könyv későbbiekben kifejtett „javaslatában” rendkívül fontos elemként fog visszatérni. Történeti áttekintése végén Julia Kristeva arra az összegző belátásra jut, hogy a felvilágosodás nagy paradigmaváltásáig a tradicionális társadalmakban az idegenek kezelése, a közösségbe való beágyazása többé-kevésbe praktikusán jól működő formákat hozott létre többek között a *metoikosz*, a *proxenosz*, a *prozolita*, a *civitas peregrinus*, az *alibi natus* intézménye által. Annak ellenére, hogy az idegen-lét mindezekben formákban megkülönböztetett (diszkriminált) státuszt jelentett, mégis (többnyire a gazdasági hasznosság alapján) az adott közösség organikus részévé válhattak. (Ennek az utilitárius szempontnak különös érvényesülését mutatja be a görög poliszban az *emporion*

– kikötő funkcionális analízisének keretében: „Az V. századtól kezdődően az átutazóban levő idegenek alig léphettek ki a kikötők területéről. Az *emporion*, bár nem nevezhető gettónak, önálló kikötő volt, egy kereskedelmi és egy szexuális övezet (voltak itt boltok, csarnokok, rakpartok és persze bordélyházak), melyet megkülönböztetettek az *agorától*, ami a politikai és katonai élet központja volt.” (57) Az idegenek territoriális elkülönítése olyan köztes zónákat épített a saját és az idegen közé, melyben az elválasztás alapja a tevékenységből fakadó másság volt. A „tisztá tér”, az agora a görög polgár-férfi praxisa számára fenntartott hely, amit bizonyos – polgárhoz nem méltó – cselekvések „szennyező” hatásától védtek. A polgárhoz méltó tevékenységek privilegizálása azonban eleve feltételezi azoknak az idegeneknek a létét, akik mintegy biztosítják a polgárhoz méltó lét gazdasági feltételeit. A gazdasági hasznosság elve tehát biztosítja a munkának mint az idegen-lét praxisának értékét és értelmét. A kikötőnegyed idegenjeinek helyzete sok szempontból a multikulturalizmus idegenjének, a vendégmunkásnak a helyzetével és a többségi társadalomban betöltött funkciójával analóg, azzal a lényegi különbséggel, hogy sokkal erősebb demarkációs vonalak szorítják ki őket az uralkodó társadalmi csoport fizikai teréből.

Az idegen/idegenség történetében Julia Kristeva szerint radikálisan új fejezet kezdődik a felvilágosodás szellemi projektjét legtömöbben és legfényesebben reprezentáló Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának deklarálásával. Az emberi szabadságjogok meghaladhatatlan próbakövének tekintett nyilatkozat ugyanis egy olyan ambivalenciát és látens dichotómiát teremtett és kanonizált, ami a rá épülő nemzetállamokban felszabaduló nacionalizmus logikájának mindenkori

forrásává válhatott. Ez a kettősség az ember és az állampolgár polgárjogi megkülönböztetése. Annak ellenére ugyanis, hogy a nyilatkozat az ember egyetemes jogait megfogalmazó dekrétum kíván lenni, a polgár (citizen) megszorító kategória révén kodifikálja mindazok kivülrét, akik nem polgárai a nemzetnek: „[H]ogyan tekintünk azokra az emberekre, akik nem polgárai egy független államnak? Vajon emberek vagyunk és rendelkezünk »emberi jogainkkal«, ha nem vagyunk polgárok?” (166) A francia forradalomban a történelem hamarosan realizálja is ezt a jogi diszkrepanciát, hiszen míg az alkotmányozó nemzetgyűlés időszakában a tulajdonnal bíró idegenek állampolgári státuszára vonatkozó javaslatok egész sorát fogadják el (s ezt az 1790-es alkotmány 2. cikkelye rögzíti is), addig a forradalmi háború kitörése után rögtön felerősödik az idegenellenesség, az idegenrel szembeni politikai hisztéria. A változást jól érzékelteti a kezdetben idegenbarát Maximilien Robespierre 1793. frimaire 20-án tartott beszéde, amelyben a holland származású Anacarsis Cloots ellen támad: „...mindezek biztos következményeként állíthatom, hogy egy idegen párt vezet a jakobinusokat. Igen, az idegen hatalmak elküldték hozzánk az ügynökeiket. Cloots porosz, és most már mindannyian ismerjük politikai pályafutásának történetét. Hirdessék ki az ítéletet!” (181) Robespierre beszédével párhuzamosan megkezdődik az idegenek (nem állampolgárok) kitiltása a Francia Köztársaság területéről, s 1794. március 30-án az ún. idegenösszeesküvés bevádolt tagjait Cloots-szal és a Hébert-párti képviselőkkel együtt kivégzik. A forradalmi háborúban megszületett nacionalizmus értelemszerűen új helyzetet teremt az idegen számára, hiszen egy jogilag homogenizált Mi (az állampolgárok által alkotott

nemzet) keretét egyértelművé téve egyértelműsíti a oda-nem-tartozás státuszát. A francia forradalomnak az idegenek szempontjából íródott történelme drasztikusan mutatja meg a politika mindenkori machiavellizmusát, azt a politikai racionalizmust, amelynek jegyében az aktuális politikai szükségszerűség mindig negligálja a szükségszerű cselekvés elé háruló akadályokat. Kristeva gondolkodásában a nemzetállamokkal megszülető, a hatalmat koncentráló kormányzati formák egyfajta lényegi legitimáció híján örökös kísértésben élnek. Ewa Ziarek *The uncanny style of Kristeva's critique of Nationalism* című tanulmányában (in *Postmodern Culture*, 1995/1.) hangsúlyozza: Kristeva gondolkodásában meghatározó az a társadalomtörténeti belátás, hogy a felvilágosodás kontextusában a vállalási kötelek kezdődő szétbomlásával egyidőben – ennek mintegy következményeként – jelenik meg a modern nemzetállam eszméje, egy olyan konstrukció, melynek történetét végigkíséri a szimbolikus legitimáció hiánya. A szekularizációs folyamattal megképződő mentális űr betöltésére hivatott nemzeti érzés a tradicionális közösségi viszonyokhoz és attitűdökhöz képest egy radikálisan új közösségformát állít a társadalomtörténet színpadára, amelyben az affiliáció az organikus kapcsolatok helyett egy teoretikus konstrukcióban valósul meg. Julia Kristeva így értett szemléletével szinte kiáltó párhuzamot mutat Benedict Anderson gondolkodása. A szerző nevezetes munkája, az *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről* (L'Harmattan, Budapest, 2007) Kristevához hasonlóan a nemzetállamnak a szupplementum-funkcióját definiálja és analizálja. Anderson kimutatja, hogy a nemzet eszméjét, az elképzelt közösség szerkezetét pusztán egy olyan narratíva legitimálja, amely a soka-

ság egységének progresszív metaforájával a nemzetállamot mint történelmi szükségszerűséget állítja elének. A nemzet azonban a 18. századtól kezdődően és a 19. században megerősödve valójában a rokonság és a közösség gyökértelenné válásával kialakuló teret foglalja el, s az ebből adódó veszteséget egy metaforikus-szimbolikus (üres) nyelvezettel tölti fel. Ez a nyelven keresztüli, helyettesítő értelemadás a nemzeti identitás megszilárdításához szükséges homogenizációk révén a jelentéssorok regresszív teleológiáját teremti meg. A világi szeriális időbe való beágyazottságról való tudatosság, a folytonosság minden velejárójával együtt, mégis „elfelejtve” ennek a folytonosságnak a tapasztalatát – ami a késő 18. századi szakadások terméke –, létrehozza az „önazonosság” elbeszélésének szükségességét. A nemzeteknek azonban nincs egyértelműen meghatározható születésük, mivel nincs Ősnemzójük, a nemzetek életrajzát nem lehet evangéliumi formában, az „idő folyását követve”, a leszármazás hosszú nemzeti lánc mentén megírni. Ennek egyetlen alternatívája az a módszer, amely „az idővel szemben halad”. A második világháború nemzi az első világháborút; Sedanból ered Austerlitz; a varsói felkelés elődje Izrael állama. (169–170) A nemzetállam által megteremtett és azt legitimáló, fenntartó mitologikus narratíva tehát igényt tart egy olyan modernségre, amely a politikai racionalitás autonóm és független formájaként jelenhet meg. Ebben az összefüggésben a modernség a nemzetállam létformájaként, annak eredményeként jelenik meg. Kristeva nacionalizmuskritikája árnyaltabbnak, pontosabbnak, ugyanakkor talán egyoldalúabbnak is tűnik Andersonénál. Könyve érezhetően védeni próbálja a felvilágosodás szellemi horizontjában megképződött racionalizmust, amely a szekularizált nemzet-

koncepció születésének lehetőségfeltételeit megteremtette. Szerinte ugyanis a felvilágosult francia–angol racionalizmus a nemzeteszmé felbukkanása ellenére tiszteletben tartotta az egyént és a törvényeket, s a nacionalizmus radikális értelmezése (egy ún. második nacionalizmus formájában) valójában és kizárólagosan a német romantika teremtettje: „Ugyan ez a második nacionalizmus a kései német illuminátus eszmék szüleménye, mégsem egy népfelsgre alapozott jogi és politikai rendszerben gyökerезik – melynek törvényei biztosítanák a szabadsághoz és az igazságszolgáltatáshoz való jogokat –, hanem egy sokkal inkább a valós, tehát fizikai rokonságból és nyelvi azonosságból eredő feudális és spirituális elképzelésben.” (194) A herderi Volksgeist fogalmában kulmináló német romanticizmus Julia Kristeva szerint lehetőséget biztosít az európai tradíciókkal való szembefordulásra, hiszen egy olyan homogeneitás teremthető meg benne, amely alapul szolgálhat a mentális tér önmagára zárulásának, s ezáltal egy, a Másikkal szembeni nagyon határozott spirituális–mitologikus demarkációs vonal kialakulásának. A nyelvileg megalapozódó modern nemzeti identitás alakítja ki azt a kommunikációs traumát, amelyről könyve elején beszél Kristeva. Eszerint az idegen valójában két nyelv köztes terében hallgatásra kényszerül. Az idegen természetes nyelve a csönd, s úgy hordja magában egyre sorvadó anyanyelvét, mint egy fogyatékos gyermeket. (Ugyanerről a tapasztalatról számol be Jacques Derrida, aki egy egész könyvet szentel ennek a problémának *A másik egy nyelvűsége* címmel. „Mi, algériaiak, csak úgy léphettünk be a francia irodalomba, hogy elvesztettük ’tájszólásunkat’. Én nem vesztettem el az algériai francia tájszólásomat, de joggal remélem, és nagyon szeretném, hogy egyetlen írásomból se

látsszon semmi ebből az algériai tájszólásból.”)

Kristeva, mentve a német romantika korábban kompromittált radikális nacionalizmusát (és talán a számára sem megtagadható művészet- és kultúrtörténeti jelentőségét), hangsúlyozza azt is, hogy az eredetileg a *Bildung* fogalmában gyökerező *Volksgeist*-tematizáció csak akkor válik konzervatív és reakciós fogalommá, ha kiszakítják a számára táptalajt biztosító és értelmet adó *Bildung*-konceptióból: „[A] nyelv és a *Bildung* egybeolvadása, valamint a nemzeti beszédmód és nyelvváltozat kiemelése mint az identitás legkisebb közös nevezője, kimozdítja a keresztény vagy kozmopolita humanizmust [...] a meghatározatlanságából.” (199)

A nacionalizmus koraként aposztrofált XIX. század idegenpolitikájának részletesebb elemzését nem végzi el Kristeva, ezzel az elhallgatással mintha azt jelezné, hogy az 1800-as évek első évtizedében kialakult és megszilárdult társadalmi tér működési mechanizmusa, a benne érvényesülő politikai logika a felszíni finomodások ellenére lényegileg nem változott. Az idegen idegensége mindmáig zavaró, nyugtalanító, szorongáskeltő. A történeti analízis végén, mintegy értelmezve az így nyert tapasztalatokat Kristeva javaslatot tesz egy, az idegennel szembeni újfajta etika és politika megfontolására és érvényesítésére. A könyv zárófejezeteiben a szerző mint pszichoanalitikus szólal meg. Az idegenség új szempontú értelmezésekor Freud *A kísérteties* című nevezetes tanulmányának szoros olvasatát végzi el. Nem lehet véletlen, hogy ez a Freud-szöveg milyen megszólító erővel bír a posztmodern, posztstrukturalista társadalomtudományos diskurzus számára. Homi K. Bhabha például nagy hatású tanulmányában (*Disszemináció. A modern nemzet ideje, története és határai*) a nemzeti tér egészét kí-

sérteties konstrukciónak nevezi, mert nem vesz tudomást az inkriminált idegenről, „akiknek a szava Mahmud Darwish palesztin költő versében zeng fel: Hova repüljenek a madarak az utolsó égbolt után?”

Freud *A kísérteties* (Unheimlich) című tanulmánya az első világháború végén, 1918-ban jelent meg. A tanulmány E. T. A. Hoffmann *Hokkember* című regényének analitikus elemzésén keresztül mutatja be a *kísérteties* pszichés tartalmait és működési mechanizmusait. Annak ellenére, hogy ezt az írást Freud művészetelméleti tanulmányaihoz szokás sorolni, Julia Kristeva éles szemmel veszi észre a szöveg implikált tartalmaiban az etikai-politikai összefüggésrendszert, mely valójában az idegent/az idegenképződés mechanizmusait próbálja tetten érni. A kísérteties-tanulmány a szorongás, a nyugtalanító idegenség analízisén keresztül a tudattalan dinamikáját igyekszik felkutatni. Freud szerint a kísérteties, a háborzongató, az archaikus, narcisztikus én (amely még a külvilágtól és más személyektől nem határolta el magát) teremtettje. Önmagán kívülre helyezi, kivetíti azt, amit saját magában veszélyesnek vagy önmaga számára kellemetlennek tart, hogy az így létrehozott fantazmából formálja meg idegen, nyugtalanító, démoni hasonmását. Freud hangsúlyozza, hogy a hasonmás képzele nemcsak annak a primer narcizmusnak a talaján alakulhat ki, amely a gyermek és a primitív ember lelki életét uralja. „A hasonmás képzele nem tűnik el szükségképpen az elsődleges narcizmussal együtt, ugyanis későbbifejlődési szakaszában az én új tartalomra tehet szert. Az énben fokozatosan egy külön lelki instancia, lelki hatóság alakul ki, mely az én többi részével szembekeverül, az önmegfigyelést és önkritikát szolgálja, a pszichés cenzúra munkáját végzi el. Az a tény, hogy egy olyan lelki instancia létezik, amely a ma-

radék ént mint tárgyat kezelheti, lehetővé teszi, hogy a régi hasonmás-elképzelést új tartalommal töltsük meg, és néhány dolgot hozzákapcsoljunk.” (Sigmund Freud: *A kísérteties*, in Erős Ferenc – Bókay Antal [szerk.]: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, Filum, Budapest, 1996, 71.) Julia Kristeva számára rendkívül hangsúlyos Freudnak ez a felismerése, hiszen ebben az idegen, a kísérteties mint hasonmás jelenik meg, olyan pszichés alakzatként, mely eredetileg a bensőséges rész volt. A kivetített, kirekesztett én-rész valójában az elfojtási mechanizmus által „szerveződő” tudatalan. Ebben a belátásban az a pszichés dinamika jelenik meg, amelyben a psziché az elfojtás szükség-szerű mozgását használja fel saját határai kijelölésére, önmaga megteremtésére, „olyannyira, hogy a Másik és lényegében a kísérteties létrehozója voltaképpen nem más, mint maga az elfojtás és határainak átjárhatósága”. Freud ezáltal igaznak látja Schelling kísértetiesre adott definícióját is: kísérteties mindaz, ami titok, tehát rejtettnek kellett volna maradnia, mégis feltárult. A freudi tematizáció a pszichoanalízis etikájának egyik legfontosabb szövege, hiszen a szokatlant, az idegent a pszichikum részeként ismeri el, s ezáltal kivonja a „patológikus” megítélés árnyékából. Másrészt Freud „elég bátor ahhoz, hogy kimondja: a »mi« nem képzelhető egységként. Felbomlott (*désintégré*), s így az idegen nem illeszthető be sehová, nem üldözhető. Ezáltal az idegen a kísérteties része lesz, ami ugyanannyira az övé, mint amennyire a miénk is.” (213) Amennyiben a különös bennünk lakozik, az idegenség szerves részét képezi azonosságunknak. Mindannyian idegenek vagyunk, és ha idegen vagyok, akkor nincsenek idegenek. A Freud által regisztrált meghasadt pszichés tér és ebből következően az én-integritás elvesztésével való számvetés a könyv záró

tanulása szerint esélyt ad egy olyan kozmopolitizmus megteremtésére, melyben az önmagunk idegensége a másikkal való létezésünk végső feltételeként jelenik meg. Julia Kristeva számára tehát az idegenség olyan egyetemes értéke minden individuumnak, mely a kirekesztődéssel szemben egy új társadalmi affiliáció kialakítását teszi lehetővé. A könyv elején felvetett „boldog idegen” alakja tehát elképzelhető, sőt a társadalmi affiliáció egyetlen lehetséges alakzataként jelenik meg. Kristeva teoretikus projektje alapvetően az emberbe vetett mélységes bizalomban, a felvilágosodás korának pozitív antropológiájában gyökerezik. Nem véletlen, hogy éppen ezen a ponton érte a legtöbb kritika Kristeva könyvét rögtön a megjelenéskor és azután is. Homi K. Bhabha (aki egyébként rendkívül elismerően beszél Kristeva munkásságáról) szkeptikusan tekint a szerző következtetéseire: „Julia Kristeva talán túl könnyen beszél a száműzetés öröméről, anélkül, hogy felfigyelne arra, a nemzet árnyéka mennyire rávetül az idegen, a száműzött státuszára.” (DisszemiNáció, i. m. 87.)

Ha részben igaztalan is Homi K. Bhabha megjegyzése, mégis érezhető „vádjának” az indítéka. Kristeva javaslatában ugyanis nagyon hangsúlyos egy olyanfajta pszichologizmus, amely nem méri fel kellően a társadalmi praxis tradíciójának erejét. Nancy Fraser finom kritikájában ezt úgy fogalmazza meg, hogy Kristeva könyvében kizárólag az affiliáció intraszubjektív feszültségére figyel, és lemond annak a lehetőségéről, hogy az affiliációt mint interszubjektív fenomént értse meg. Szerinte Kristeva nem tisztázza kellőképpen a „társadalmi” és a „pszichés” horizontjának viszonyát, valamint kifejtetlenül hagyja a decentralizált szelf és a széttagozott társadalmi identitás közti kauzalitást (idézi Ewa Ziarek tanulmánya).

Bizonyos szempontból valóban úgy tűnhet, hogy az ideológiai–politikai–etikai analízis mellett párhuzamos szálként jelenik meg a pszichanalitikus tematizáció, s így a „megoldási javaslatok” részben elkerülők a felvetett problémákat. Felmerül a kérdés, hogy a társadalmi kapcsolatok krízise, főként a nacionalizmusok okozta válság magyarázható-e és orvosolható-e a decentralizált pszichés tér analízise által. Ewa Ziarek azt veti Kristeva szemére, hogy a pszichologizmus révén veszélyesen leegyszerűsíti azt a politikai krízist, amely az általa felvetett problémában rejlik, és univerzális pszichológiai „kezelést” javasol a bennünk lévő másságból fakadó szubjektív félelmek felszámolására. Abban azonban a röviden idézett kritikák mindegyike egyetért, hogy Julia Kristeva könyve felszólító és mozgósító erővel bír, s egy olyan szemléletváltásra sarkall az „idegenekkel” szemben, mely az integrációk és dezintegrációk által töredezett kulturális térben lehetővé teszi a másikkal (magunkkal) való termékeny együttlétezésünk feltételrendszerét. Mert az idegen még mindig itt kísért. A több mint húsz évvel ezelőtt megjelent könyv olvasója ma sem tehet mást, mint hogy osztozik a szerző óvatos bizakodásában: „Egy önellentmondásokkal teli közösség van születőben, melynek tagjai mind idegenek, akik elfogadják egymást, annak függvényében, hogy felismerik saját idegenségüket. A multinacionális társadalom így a szélsőséges individualizmus eredményeként jön létre, ám tudatában van hibáinak és korlátainak, és ami csakis oszthatatlanokat (*individuum*) ismer el, akik gyengeségükben mindig készen állnak egymás megsegítésére.” (217) (*Fordította: Kun János Róbert, Napkút Kiadó, Budapest, 2010*)

Komálovics Zoltán

Múltra építő előrelátás

Kortárs építészet Pannonhalmán

„A helyet nem szabad összetéveszteni a térrel. A tér és a hely között az a különbség, hogy a térnek száma, a helynek arca van. A tér, hacsak nem kivételes, minden esetben pontosan határolható, területe négyzetmilliméterre kiszámítható és alakja körzővel és vonalzóval megrajzolható. A tér mindig geometriai ábra. A hely mindig festmény és rajz, és nincs belőle több, mint az az egy. A térnek képlete, a helynek génusza van.” (Hamvas Béla: Az öt géniusz)

Pannonhalma időből épül föl inkább, mint anyagból. Talán ebből adódik az itteni látóhatár fizikai és szellemi tágassága is. Aztán az arányossága, amely semmiképp sem szűkíthető az esztétikai arányosságra. Mert itt a szépség különösebb esztétizálás nélkül jön létre. A dolgok arányosak lelkileg is, na meg „gazdaságilag”. A dolog „ár-értékarányos”, ahogy manapság mondanánk...

Pannonhalma tudatos, jövőbe tekintő gondolkozással, lépésről lépésre halad előre, a szükségletek szerint. Ha kápolna kell, átalakul két tanterem, vagy a Csejdevölgyben – diákokkal közösen – megteremtődik egy szent hely. Az energiadrágulás kihívására biomassza fűtőmű a válasz, a turizmus fogadására látogatóközpont és étterem épül. S borászat is kell! Amire lelki-szellemi-anyagi szükség van, azt kell megépíteni! Mindez sokféle-képp épül föl, józan elfogulatlansággal, jól megválasztott építészeti eszközökkel. Stiláris és szemléleti különbözőséggel, de udvarias egymásra-figyeléssel.

Az egyes épületek–építmények–helyek, bár önálló „személyiségek”, mégis szorosan összeköti őket a hit és az akarat. Összefűzi őket az elmúlt két évtizeden átívelő gondolkodó gondoskodás, amely szem előtt tartja az apró részleteket, ám

fél szemmel, folyamatosan és mindig a nagy egészre is figyel.

Itt minden lépést a múltra építő előrelátás, a hagyománytisztelő újítás jellemez. Így alakul folyamatosan a szép és értelmes *rend*. Így talál magának helyet–teret–zugot–ligetet az a *nyugalom*, amelyben derűvel lehet tanulni és elmélkedni, tevékenykedni és építeni. A szórakoztató és elgondolkodtató sokhektárnyi terület szent és profán *helyein* minden és mindenki megtalálhatja a helyét.

A pulzáló domborzat emberi erőfeszítést igényel az építés során, de később is, amikor toronyíránt kaptatunk fölfelé a zarándokházaktól vagy a borászattól, vagy a labirintustól a monostor irányába. Fontos dolgok jutnak ilyenkor eszünkbe. Fülünkben csengenek a gyönyörű elnevezések (Csejdervölgy, Hospodár, Kosarasdomb), miközben jelen van a *csend*, az architektúra évszázados rétegeit meghatározó mozzanat.

A most nyíló építészeti kiállítás újabb finom, szinte hártványi réteget helyez az eddigi lerakódásokra. Lélegzetnyi, szusszanásnyi összegző leplet képez a történet tetején.

Amely lepel nem takarja el szemünk elől a lényegét, hiszen bárhol föllebbenthetjük. A kiállítás nem akar többet, mint egy pillanatra megállni és szerényen visszanézni. Nem akar összegezni, hiszen a történetnek nincs vége. Születhet és fog is születni mindig új remekmű, amelynek kritériumai Márai Füveskönyve szerint a következők: „A remekmű legyen valóságos, pontos, okos, céltudatos, arányos, gondosan megmunkált, hűségesen kivitelezett – s legyen még valami más is. Tündéri is legyen. S minden öntudatosság mellett önfeledt is legyen. [...]Tündéri nélkül csak »nagy« vagy »tökéletes« művek vannak. Az igazi remekmű néha nem is olyan tökéletes. Csak sugárzik, a »csak álom« is benne van, a csillagok fénye, a tündéri. S a feladatnak az a része, amikor a művész már nem tud művén segíteni; az utolsó ecsetvonást, a tündérit az Isten végzi el.”

(*Elhangzott a Kortárs építészet Pannonhalmán című kiállítás megnyitóján, Pannonhalmán, 2011. március 22. Szent Benedek ünnepe. A kiállítás megtekinthető 2011. november 11-éig.*)

Turányi Gábor