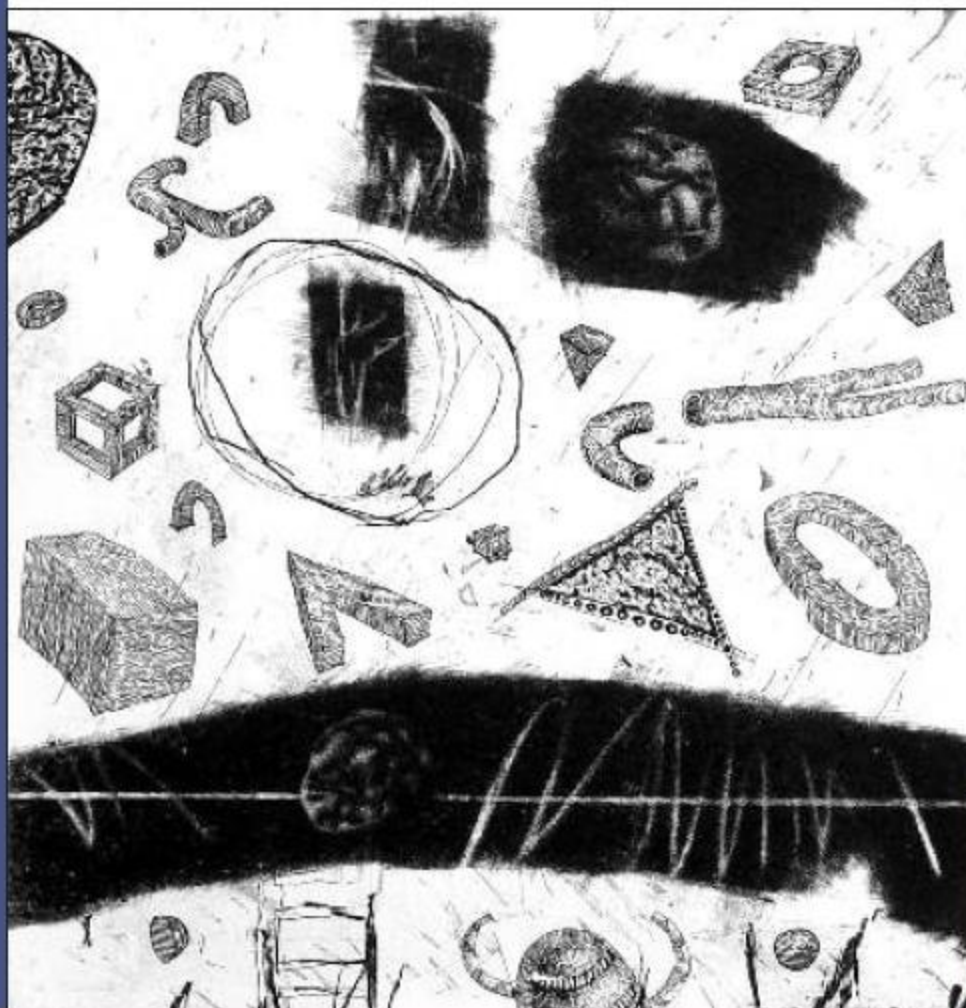


XII KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



BALÁZS IMRE JÓZSEF
BAJOR ANDOR
CRISTIAN BĂDILÎȚĂ
GABRIEL CHINDEA
VIRGIL CIOMOȘ
FISCHER ISTVÁN
HORVÁTH ANDOR
MURÁDIN JENŐ
SESTO PALS
HORIA-ROMAN PATAPIEVICI
MARTA PETREU
POSZLER GYÖRGY
RÉZ PÁL
RIGÁN LÓRÁND
NICOLAE STEINHARDT
TAMÁS DÉNES
NICOLAE TURCAN
IONATHAN X. URANUS
ION VARTIC

8

GONDOLKODÓ ROMÁNOK

III. FOLYAM
2010.
AUGUSZTUS

XXK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXI/8. • 2010. AUGUSZTUS

TARTALOM

NICOLAE TURCAN • Kis gondolatok Istenről (<i>R. L. fordítása</i>)	3
MARTA PETREU • A román filozófia (<i>R. L. fordítása</i>)	7
SESTO PALS • A sötétség s a fény párbeszéde (<i>vers – Balázs Imre József fordítása</i>)	18
HORIA-ROMAN PATAPIEVICI • A Román Ortodox Egyház és a modernitás (<i>R. L. fordítása</i>)	20
CRISTIAN BĂDILITĂ • A katolikus „eretnekségekről” egy ortodox keresztény történész szemével (<i>R. L. fordítása</i>)	26
VIRGIL CIOMOS • Paradoxonba rejtett paradoxon – modernitás és ortodoxia (<i>Kérdezett Horváth Andor és Rigán Lóránd</i>)	37
IONATHAN X. URANUS • Az üdülőtelep lelke, Gyakorlati és elméleti jellegű értekezés a napról, A sötétségről (<i>prózaversek – Balázs Imre József fordításai</i>)	45
NICOLAE STEINHARDT • Az elveszett levél titka (<i>R. L. fordítása</i>)	48
GABRIEL CHINDEA • Az 1989-es romániai forradalom marxista újraértékelése (<i>R. L. fordítása</i>)	58
HORVÁTH ANDOR • Esszé a hazugságról	68

■ TOLL

KÁNTOR LAJOS • Marino súlya	79
FISCHER ISTVÁN • Arrivederci, professore!	80

■ HISTÓRIA

MURÁDIN JENŐ • Gróf Teleki Géza és a Művészház erdélyi kapcsolatai	84
---	----

■ VILÁGABLAK

BOLGÁR DÁNIEL • Orbán Balázs orientalizmusa	91
---	----

■ DOKUMENTUM

Bajor Andor három levele (<i>Közzéteszi Réz Pál</i>)	101
--	-----





■ TÉKA

BALÁZS IMRE JÓZSEF • Szürrealisták randevúja (<i>Társas esztétikák</i>)	105
TAMÁS DÉNES • Románul tanulva	107
ZSEMLYEI BORBÁLA • Oktatásról – magyarul	110
KATONA HAJNAL • Kultúra és jelkép	112
POSZLER GYÖRGY • Sorsok – képek – sorsképek	115
VÁRADI NAGY PÁL • A rózsza nedve	120
A Korunk könyvvajánlata (<i>Rigán Lóránd ajánlja</i>)	123

■ TALLÓ

GERGELY EDŐ • Az eltűnt nyelvek nyomában	124
ADORJÁNI PANNA • Az elefántok, a „jobbik” magyar meg a foci	125

■ ABSTRACTS	127
-------------	-----

■ KÉP

SIKLÓDY FERENC



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Elnök: KÁNTOR LAJOS ■ Tiszteletbeli elnök: DEGENFELD SÁNDOR

Főszerkesztő: BALÁZS IMRE JÓZSEF ■ A szerkesztőség tagjai: CSEKE PÉTER (médiatudomány), HORVÁTH ANDOR (főszerkesztő-helyettes; világirodalom), KESZEG ANNA (társadalomtudományok), KOVÁCS KISS GYÖNGY (főszerkesztő-helyettes; történelem), RIGÁN LÓRÁND (filozófia) ■ Gazdasági vezető: MÁRTON LEVENTE ATTILA ■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR ■ Titkárság: BALÁZS JÚLIA, SASS GYÖNGYI, SÓLYOM ANNAMÁRIA

■ A Korunk – Budapesti Porta grémiuma: ILIA MIHÁLY, POMOGÁTS BÉLA, POSZLER GYÖRGY, ROMSICS IGNÁC, TETTAMANTI BÉLA, ZALÁN TIBOR

■ Állandó munkatársak: EGYED PÉTER, HAJDÚ FARKAS-ZOLTÁN (Heidelberg), KOVALSZKI PÉTER (Detroit), PETI LEHEL, SZENTES ZÁGON, ZELEI MIKLÓS (Budapest), ZÓLYA ANDREA CSILLA (Budapest)

■ A megjelenéshez támogatást nyújt a Communitas Alapítvány, a Magyar Köztársaság Miniszterelnöki Hivatala, a kolozsvári Városi Tanács, a Nemzeti Kulturális Alap, a Szabad Sajtó Alapítvány, a Szülőföld Alap és az Új Budapest Filmstúdió.

■ SZERKESZTŐSÉG: Kolozsvár, Str. Gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52. Telefon: 0264-375-035; 0264-432-154; Fax: 0264-375-093 ■ POSTACÍM: 400304 Cluj, c.p. 273, Románia;

Internet: www.korunk.org; e-mail: korunk@gmail.com; korunk@korunk.org; Fényszedés: KOMP-PRESS Kft.

■ NYOMDA: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266/372407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egy évi előfizetés 40, fél évi előfizetés díja 20 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését az Apáczai Sajtóhid Alapítvány végzi (1088. Budapest, Krúdy Gyula u. 3., Tel.: 0036-1-266-65-85); a lap megrendelhető a következő faxon: 0036-1-235-07-39, illetve e-mailen: erno.toth.deb@gmail.com.

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk (400304 Cluj-Napoca, str. Gen. Eremia Grigorescu nr. 52.;

Cod fiscal 5149284). • Proiect realizat cu sprijinul Primăriei și Consiliului Local Cluj-Napoca. ■ ISSN: 1222-8338

NICOLAE TURCAN

KIS GONDOLATOK ISTENRŐL

A gondolkodást mindig az a bizonyos karteziánus *ego* kíséri. Az „én gondolkodom”-ban a hangsúly az alanyon van, nem az állítmányon. Ez szörnyű hiba, mert az én igazolását szolgálja.

Az önálló, önmaga számára elégséges gondolkodás halál.

A kimondhatatlan: elkerülhetetlen. Ez az, amit a racionalista nem képes belátni.

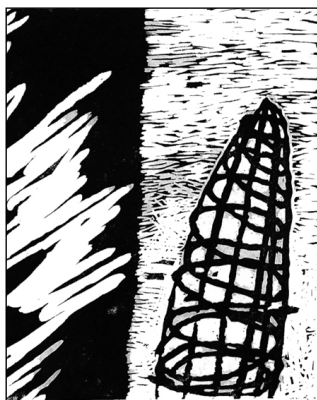
Valahányszor a filozófia azzal az igénnyel lép fel, hogy „egyszer és mindenkorra” megoldott valamilyen fontos kérdést, előnt a mámor: vajon nem olyan bonyodalom vagyok-e én magam, amely *mindörökre* megoldatlan marad?

Olyan kultúrát szeretnék, amelyben a szavak száma jóval a megengedett alá csökkent.

Nekem az fáj, hogy *nem vagyok*, nem hogy *nem vagyok művelt*, habár az értelmiségi számára a kettő rokon értelmű.

Nem tudni egyenértékű azzal, hogy *nem tudni semmit*. Szóval a szerint a logika szerint, amit itt adok elő, nem más, mint *már régen érteni*, ami érthető, miután a semmi elvonult.

A szenvedés: miféle új, ismeretlen vadon!



A szenvedés ellentéte nem a gyönyör, hanem a *Krisztussal való szenvedés*.

Mik a Jób szavai? *Isten önmagához intézett kiáltásai*. Valójában Jób tele van hallgatással, sokkal inkább, mint bőbeszédű barátai.

Mihelyt megszüntetném a vereségeimet, olyan szörnyűvé, olyan *embertelenné* válnék, hogy még Istennek is félnie kellene tőlem. Az *emberfeletti ember* és az *embertelen ember* között hajszálnyi különbség sincs, ez már bizonyos.

Nem tévedtem az ellenfél megválasztásában, mert végül legyőztem.

Nehezebb önmagadat legyőzni, mint Istent. Sőt, emberileg, merem állítani, szinte *lehetetlen*. Csak Isten képes önmagát legyőzni.

Bármilyen vád ér, megalapozott. Valahányszor ez a gondolat nem tűnik értelmetlenségnek, a jó úton vagyok.

A halál csupán az ész rendje szerinti bizonyosság, mely érvényes szillogizmus által vagy egy halottra való rámutatással igazolható. Sem a szillogizmus, sem a gesztus nem fog azonban *végérvényesen* meggyőzni arról, hogy a halál *ránk tartozik*; miént az is mutatja, hogy előbb-utóbb mindig elfelejtjük.

Hogy azonban a halál lehetetlen, rám ez hat a bizonyosság erejével.

A saját halálodtól való igazi szorongásról nem lehet szó addig, amíg nem vetted a fáradságot, hogy megoldjad.

Megfeledkezni a halálról öncsalás. Ha te meg is feledkezel róla, ő szünet nélkül gondol rád.

„A halálnak nincs tartalma – mondta egy barátom röviddel a halála előtt –, se formája.” Ma arra gondolok, igaza lehetett volna, ha nem halt volna meg.

Nem tudom, mi a halál. De azzal vigasztalom magam, hogy azt sem tudom, mi *nem*.

Én meghalok, te meghalsz, ő meghal... Hogyan is ragozhatnám végig ezt az ősrégi ígét úgy, hogy ne a különbség misztériumába való beavatásnak érezzem? Újra és újra ordítani szeretnék: úgy szeretni a felebarátodat, mint önmagad, annyit tesz, mint közel hozni a halálát halálodhoz.

A mély kétségbeesés pillanataiban hívom a halált. Bár nem jön, hanem abban a mindig tökéletlen távolban marad, amely az élettől elválasztja, kétségbeesésem alábbhagy. A halálom képzeletbeli látványa segít tovább élni a *már halott(nak látott)* önmagam romjain.

Én vagyok a felejtő.

Isten elfelejtése létfelejtés. Olyan, mintha őseidet, nyelvedet, véredet, a saját nevedet felejtened el.

Csak Isten tud „megfeledkezni” önmagáról, keresztre feszítve magát, megemlékezvén az emberről.

Vannak olyan dolgok, amelyekre emlékszel, habár sohasem ismerted meg, sohasem élted őket át. Például Isten.

Istent csak folyamatosan felejtani lehet, ha ő maga nem emlékezik magára az emberben.

Hogy ne essen át az ellentétébe, szükséges, hogy a nő iránt érzett szerelem *folyamatosan* Istenen át haladjon.

Valóban szeretni annyit tesz, mint *megfeledkezni* arról, hogy a szót más összefüggésben valaha is használtad. Talán a felejtés egyik fajtája ez, mind közül a legváratlanabb?

Mint lényege szerinti eretnesség a rossz egyfajta eltérés, *szakosodás*. A jóhoz képest, amely mindig csupán műkedvelőnek tűnik fel, a rossz valódi szakértő. És mint minden szakértő, hibázik, amint meghaladja a maga területét. Mindahányszor valami másról beszél, mint a saját hatásairól, nyomorultul téved, anélkül hogy tudná.

A rossz csak annyiban van, amennyiben hatásai vannak. Sohasem mondhatná magáról: „Vagyok, aki vagyok.” Teljes egészében a létesülés jellemzi.

Az ember meghatározása: egy többé-kevésbé eszes istenek által megszállt állat.

Csak ha a csábítása alábbhagy, lesz a világból ablak.

Mert az a csodálatos és szörnyű Isten, aki az eget és a földet teremtette, most itt van, az öröm nem más, mint ez a *valóság*.

Az ember csak a folyamatos *bukásban* állhat meg Isten előtt. Ebben van az egyetlen *igazi*, nem szubjektív jellegű méltósága.

Ha elfogadjuk, hogy vallásilag létezik kitüntetett idő (az ünnepek, a liturgikus idő, a kierkegaard-i pillanat), és vannak szent (hierophanikus) helyek, miért ne hinnénk el, hogy létezhetnek *kitüntetett gondolatok* is – olyan elméleti korpuszok, amelyek kitüntetett módon és maradéktalanul nyitnak meg az isteni felé? *Aletheophaniáknak*, az igazság elméleti megnyilvánulásainak nevezhetnénk ezeket. Ilyen *aletheophania* a mi hitünk tartalma a Szentírás kinyilatkoztatásával és persze magyarázatával, az egyházi hagyománnyal együtt. De ne tévedjünk: a hit *aletheophaniái* csak szükséges, de nem elégséges feltétele az ortodoxiának. Utat nyitnak, de nem maguk az Út.

A hit cselekvési elve: cselekedj úgy, hogy ortodoxiád nevében feláldozhasd magad a másikért, és ne őt öld meg ugyanannak a nevében. (Csakis így érthető az egyik Athosz-hegyi kolostor jelmondata: „Ortodoxia vagy halál.” Hangsúlyozandó, hogy a saját, áldozati, krisztusi halálról van szó, és nem a másik, az ellenség haláláról.)

Elveszíteni a hitet azt jelenti, hogy sohasem hittél. A hitet már nem lehet elveszíteni, legfeljebb rideg bizonyossággá válhat, mint a démonoké, ez a határeset.

Istent elfelejteni nem elég egy emberöltő.

Az ökumenizmust a meggyengült hit betegségének tartom, az Egyház története során megfogalmazott igazságokról való lemondást pedig a kortárs relativizmus és szkepszis javára tett engedménynek. Az ortodoxiában *megrögzült* egyén számára az ökumenizmusnak egyetlen formája lehetséges: életedet adni, ha kell, bármelyik emberért, hittől függetlenül, nem mert más hitű, hanem mert ember. *A saját igazságod nevében* meghalni bármelyik emberért. (Ez a hozzáállás persze eleve kizárja *a saját igazságod nevében való ölést...*)

A történelem azt látszik igazolni, hogy a tömegek relativizmusa csupán a gazdasági jólét alapján lehetséges, amely kiegyenlíti az emberi életmódokat.

Vajon igaz-e ennek a korolláriuma is, hogy a vallási relativizmus (az ökumenizmus) csak akkor lehetséges, ha a különböző vallások képviselőinek *életmódjában* nincsenek gyökeres különbségek? A különbség hiánya a gyakorlat szintjén volna-e a különbség nem mint különbség, hanem mint közömbös dolog elfogadásának elégséges alapja elméleti síkon?

Mindazok az apró cselekvések, amelyek másokat életben tartanak, engem elgyötörnek. Olyan nehezen mozdulok el a világ felé, mint egy rémálomban, ahol lehetetlen még egy lépést tennem, hogy valami szörnyű veszély elől meneküljek. Különös módon azonban az Isten felé vezető út sem kevésbé hozzáférhetetlen számomra.

Még nem haltam meg, még vagyok. Mindkét mondat annyira elviselhetetlen, hogy csak megfélekedezni tudok róluk ideig-óráig, anélkül hogy igazán elfelejteném őket. És mindez csak azért, mert a fárasztó, modern mantrát fújom: *ego, ego, ego*.

Eucharisztia. Megettem Istent, és most kardnyelőnek érzem magamat.

Isten nem keresendő. Ő megtalálendő.

R. L. fordítása



MARTA PETREU

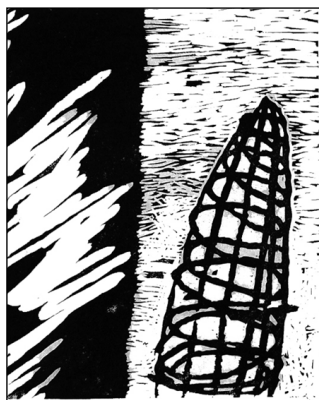
A ROMÁN FILOZÓFIA

A román filozófia jellemzői

■ A román kultúrkörben a filozófia első, szláv és latin nyelvű, a kolostorok és a fejedelmi udvarok környékén jelentkező megnyilvánulásai a kései középkor végére tehetőek. Az első román nyelven írt eredeti filozófiai munka Dimitrie Cantemir moldvai uralkodó 1698-ban keletkezett műve. Az első filozófiai iskola, az Erdélyi Iskola a 18. század végén alakul ki a felvilágosodás eszméi körül. A 19. században a román iskolai filozófiai oktatást a felvilágosodás és a kantianizmus eszméi hatják át.

A 19. század második felében Titu Maiorescu hatására megszületik a modern román kultúra és ezzel a modern román filozófia is. Legfejlettebb korszakában, mely az interbellummal esik egybe, a román filozófiát (mely főleg modern és kortárs filozófiaként létezik) az alábbiak jellemzik: mint Ion Ianoși megjegyzi, szoros kapcsolatban áll az irodalommal, olyan értelemben, hogy a legtöbb román filozófus jelentős író is; rögeszmésen foglalkoztatja a román identitás kérdése, ami a történelem- és a kultúrfilozófia széles körű és a politikával sokszor pragmatikus-alkalmazott viszonyban álló fejlődéséhez vezet; belebocsátkozik Románia történelmi, politikai és ideológiai problematikájába, pró és kontra érveket szolgáltatva az ország nyugatosodása és modernizálása kapcsán; gyorsan napirendre kerül az egyetemes filozófiai problémafelvetésekkel; (máig) szegényes az erkölcsi reflexió terén.

A 20. század első felében a román filozófusok fő témái: a metafizika helyzete és létjogosultsága, melynek tárgyalását számos filozófusnál eredeti



„Nyugatról jön a fény”

filozófiai rendszerek kialakítására tett erőfeszítések követik; az identitásprobléma a románizmus (románism) kérdésének a formájában, mely a román kultúra és filozófia állandó témája, ami a történelem- és kultúrfilozófia említett fejlődése mellett a filozófusok politikai szerepvállalásához is vezetett. A legfontosabb eredeti filozófiai rendszereket Lucian Blaga és Constantin Noica alakították ki; a legszigorúbb filozófiai rendszer tervezetét pedig, amely az „adott”, azaz a valós, az ideális és a lehetséges szabályozó elvét egyaránt feltárni hivatott, Mircea Florian dolgozta ki.

A kommunista időszakban a teljes ideológiai dermedtség után a hatvanas évek elején viszonylagos liberalizálódásnak lehetünk tanúi, mely lehetőséget szolgáltat mind a logikai és a tudományfilozófiai kutatásokra, mind a filozófiai-irodalmi esszéírásra.

1989 után a román filozófia jelentős erőfeszítéseket tesz az intézményes keretek újraszervezésére, az addig cenzúrázott területek lefedésére és a kortárs egyetemes filozófiával való napirendre kerülésre, illetve saját, helyi értékeinek újrafelfedezésére.

A kezdetek

■ A román filozófia nehezen és későn jelent meg, a román államalakulatokban kinyúló középkor végén. Kezdetei a bizánci egyház hatása alatt állnak. A filozófia első megnyilvánulásai a keleti Európa kultúrnyelvein történnek: szlávul, görögül és latinul. A szláv nyelvű kultúra a román térségben a *Neagoe Basarab tanításai fia*, *Teodosie számára* címmel ismert műben csúcsonyul ki, mely 1530-ban jelent meg, és Havasalföld fejedelmének, Neagoe Basarabnak tulajdonítják. A kötet vallási és politikai nevelő kézikönyv, mely az isteni törvény által rendelt abszolút monarchia eszméjére épül. A latin nyelvű kultúra legkiválóbb képviselője az erdélyi Nicolaus Olahus, akinek a munkáit az európai felvilágosodás, különösen Erasmus eszméi hatják át. Latinul folyik a tanítás az első moldvai felsőfokú iskolában is, Despot vajda (1561–1563) cotnari-i iskolájában, ahol a humanista Johannes Sommer tanította a filozófiát.

A 16. században megjelenik a román nyelvű írás és nyomtatás. A három román államalakulat létezése azt eredményezi, hogy a román filozófiának nem egy, hanem több kezdete van. 1664-ben jelenik meg az első román nyelvű filozófiai szövegfordítás, Nicolae Milescu munkája, nemsokára, 1698-ban pedig Jászvásárban az első román nyelvű filozófiai mű Dimitrie Cantemir moldvai fejedelem tollából, *Divanul sau gîlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul suflului cu trupul* (A diván vagy a bölcs vitája a világgal vagy a lélek tanácskozása a testtel) címmel, amelyben a szerző megalkotja a román filozófiai terminológiát; jöllehet a harmadik, befejező rész csupán a lengyel Andreas Wissowatius Amszterdamban 1682-ben megjelent könyvének fordítása, és csak az első két rész eredeti. A szerző dialogikus formában, a Bölcs és a Világ, illetve a Lélek és a Test vitájában ontológiai, gnoszeológiai és etikai kérdéseket tárgyal. Írása egészében véve a Biblia és a filozófiai sztoicizmus befolyása alatt áll. Cantemir egyéb filozófiai munkái, a fizikai, metafizikai, gnoszeológiai és logikai tárgyú, latin nyelvű írások sajnálatos módon nem voltak hatással a román filozófiára, mert csak a 19. század végén és a 20. század elején jelentek meg. Két történelmi tárgyú könyve, a *Descriptio Moldaviae* (melyet a Berlini Akadémia ösztönzésére szerzett, az ugyanis 1714-ben tagjává választotta) és az *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae* (1716) ellenben a 18. században Nyugaton is ismert volt.

Ezek után a tapogatózó kezdetek után a 18. században kialakulnak és megszilárdulnak a filozófia számára szükséges intézményi struktúrák – a bukaresti és jászvásári fejedelmi akadémiák (amelyek templomok mellett működtek) és a

balázsfalvi görög katolikus szeminárium. A filozófia oktatása görög és német szerzők műveiből folyik.

A 18. század utolsó harmadában Erdélyben megjelenik az első kulturális, történelmi és nyelvészeti, a felvilágosodás filozófiai alapjain nyugvó iskola, az Erdélyi Iskola. Képviselői – Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ion Budai-Deleanu és mások – bécsi és római katolikus iskolákban képzett emberek, akiket a felvilágosodás eszméi hatnak át, melyeket a modern román kultúra kialakításának, illetve a román nép tanításának és öntudatra ébresztésének a szolgálatára fognak. Samuil Micu logikai, metafizikai, etikai és politikai filozófiai szövegeket fordít, adaptál és magyaráz, különösen a wolffiánus Baumeistertől. A legradikálisabb szerző azonban Budai-Deleanu, aki a francia forradalom eszméit tárgyalja munkáiban. Az Erdélyi Iskola filozófiai és történelmi gondolkodásának közös emléke a II. Lipót császárhoz 1791-ben intézett *Supplex Libellus Valachorum* című beadvány az erdélyi románok védelmében a Habsburg Birodalmon belül. A beadvány hivatkozik az emberi és polgári jogokra, a civil társadalom jogaira, a természetjogra és a társadalmi szerződésre, szimptomatikusan arra nézve, ahogyan az itt még születőben lévő román filozófia később is belebocsátkozik a román nemzet történelmi és politikai problémáiba. Az Erdélyi Iskola képviseli az első nyíltan és koherensen nyugatbarát ideológiájú román filozófiai-kulturális mozgalmat.

A 19. század első felében a román filozófiaoktatásba mindenütt behatolnak a nyugati iskolákban képzett tanárok, valamint a kantiánus Krugból készült fordítások által Kant eszméi. A század közepén a negyvennyolcas forradalmár Ion Heliade-Rădulescu vázolja fel az első filozófiai rendszerkísérletet *Equilibrul între antithesi sau Spiritul și Materia* (Az ellentétek egyensúlya vagy a Szellem és az Anyag) címmel, amely elsősorban Pierre-Joseph Proudhon és Charles-Henri Lecouturier, általuk pedig Hegelnek az ellentétek egyensúlyára vonatkozó elgondolásaiából indul ki. A 19. század második felében a román filozófiában felbukkannak Hegel, Schopenhauer és Comte eszméi.

A román filozófia klasszikus korszaka

■ A 19. század folyamán a román országok ideológiailag és intézményesen a Nyugat felé fordulnak. Ebben a történelmi korszakban a művelt réteg pontos tudatában van annak, hogy „Nyugatról jön a fény”. A negyvennyolcas forradalommal, Moldva és Havasalföld egyesülésével (1859), Románia függetlenségének kikiáltásával (1877) és királysággá való alakításával (1881) az ország fokról fokra kilép a keleti befolyási övezetből, nyugatiasodni és intézményesen is modernizálódni kezd. Az új nemzeti keret a román kultúra fejlődésére pozitívan hat, beleértve a filozófiát is.

A modern román kultúra szerkezetét Titu Maiorescu (1840–1917) alakította ki. A bécsi Theresianumban és a Berliini Egyetem Filozófia Karán végzett Maiorescu filozófiai elhivatottságát a Románia számára mindennél szükségesebb kulturális és civilizatorikus építőmunka irányába terelte. Körülötte alakult ki a Junimea (Ifjúság) kulturális-politikai társaság, amelynek sajtóorgánumán, a *Convorbiri literare* (Irodalmi beszélgetések) című folyóiraton keresztül Maiorescu új értékelési irányt szabott meg a kultúra számára (a „nemzeti-utilitáriussal” szemben). A jászvásári és a bukaresti egyetem filozófia- és logikatanáráként összehangolta a román filozófiaoktatást a nyugatival; német, francia és angol filozófiát oktatott, különös tekintettel Kantra, Herbartra (akiből doktori értekezését írta *Relația* [A viszony] címmel), Schopenhauerre (neki le is fordítja az aforizmáit), Comte-ra, John Stuart Millre és Spencerre. Azon a meggyőződésen lévén, hogy a filozófiának kölcsönöznie kell a tudomány szigorát, nagyra tartja a pozitivizmust és az evolucionizmust. Ő a mo-

dern Románia első filozófiai iskolaalapítója is. Korszerű szellemben írt és Mill, illetve Herbart munkái által befolyásolt logikatankönyvét egészen az első világháborúig használták az oktatásban. Kant és Schopenhauer nyomdokain az esztétikum autonómiájának eszméjét a román kultúrában nagy karriert befutott „a művészet a művészetért” címszó alatt foglalja össze. Platón és Schopenhauer nyomán a művészet személytelenségéről elmélkedik: a művészi alkotás és a befogadás egyaránt „személytelen” olyan értelemben, hogy hatályon kívül helyezi a *principium individuationis* és az egoizmust, az emberi szenvedés forrásait. Legfontosabb, máig ható filozófiai hozzájárulása azonban kultúrfilozófiai, és a „tartalom nélküli formák” elméletében fogalmazódik meg. Konzervatív politikusként és a német–angol organicizmus, illetve történelmi evolucionizmus (Johann Gottfried Herder, Friedrich Karl von Savigny, Henry Thomas Buckle stb.) híveként Titu Maiorescu bírálta a nyugati intézmények (a „formák”) romániai behozatalát, amelyeket szerinte nem indokol a hazai valóság vagy „tartalom”. Kritikai írásaiban (*Critice*) a felszínre tör és jelenleg is használatos megfogalmazást nyer a Románia által választandó fejlődési irány körüli vita: a Nyugat és a modernitás kontra a románság önnön hagyományai és eredeti szubsztanciája. Maiorescu volt az, aki filozófiai megfogalmazást adott egyfelől a modernizmus, az okcidentalizmus és az Európával való forradalmi összehangolódás, másfelől az autochtonizmus, a Nyugat-ellenesség és a nemzeti jelleg alapján álló evolucionizmus közötti, máig lezáratlan harcnak. A kritikai írások lassították Románia szerkezeti nyugatiasodását, miközben a szerző elméleti és gyakorlati síkon a hazai „tartalom” fejlesztése, valamint a Nyugatról kölcsönzött és Romániában bevezetett intézményes formák szintjére hozása érdekében tett. Bírálata és az általa javasolt megoldás a lényegi kétértelműségénél fogva (mely onnan ered, hogy az elmélet kimondottan polemikus kontextusban született anélkül, hogy később önálló kifejtést nyert volna) a „tartalom nélküli formák” elmélete a következő nemzedékek számára vita tárgya lett: a baloldali maioresciánusok (Dumitru Drăghicescu, Eugen Lovinescu stb.) más elméletirókkal együtt, mint Garabet Ibrăileanu és Ștefan Zeletin, Európa-barát és demokratikus, a Nyugathoz való forradalmi felzárkózás filozófiáját vallották, míg a jobboldali maioresciánusok (köztük Constantin Rădulescu-Motru és Aurel C. Popovici) az európai hatás késleltetésének és a saját hagyományok előnyben részesített fejlesztésének a filozófiáját, mely autochtonista–Nyugat-ellenes ideológia szélsőséges és groteszken torzított formában az interbellum alatt a szélsőjobboldal igazolása lett. Maiorescu racionalista kriticismusának a hatása a román filozófiában négy nemzedéken át, egészen a második világháborúig folytatódott.

A Junimea társaság voltaképpen filozófusa Vasile Conta (1845–1882) volt, aki egy materialista, determinista és evolucionista filozófiai rendszer megalkotója. A világ alapjánál az anyag áll, mely állandó átalakulásban van bizonyos kényszerűen, fatális törvények alapján, állítja a *Teoria fatalismului* (A fatalizmus elmélete). Az egyik legáltalánosabb fatális törvény az egyetemes hullámlás törvénye, mely a világ egyetem evolútív alakzatainak (növények, állatok, társadalom, eszmék) növekedését, kiteljesedését és hanyatlását szabályozza. Conta elsősorban Comte, Spencer, Darwin, Haeckel, Tylor és Mill műveiből merít ihletet és információkat. Az ismeretelmélet terén szenzualista, és az indukciót részesíti előnyben. Az *Introduction à la Métaphysique*-ben (Brüsszel, 1880) Comte hatása alatt a vallásos gondolkodás után és a pozitív-tudományos gondolkodás előtt helyezi el a metafizikát, melyet a tudományos ismereteket egyesítő, érvényességüket felülvizsgáló és a hipotéziseket megállapító funkciói alapján igazol. A pontos ismeretek révén a metafizika a tudomány, a bizonytalan és hipotetikus ismeretek révén a művészet körébe tartozik. Metafizika addig lesz, ameddig ember van, mert az emberi lélek bizonyos szükségletét elégíti

ki. Conta metafizika-igazolásmódja olyan szerzőkre hatott, mint Constantin Rădulescu-Motru, Ion Petrovici és Mircea Florian.

A Junimea társaság egy másik tagja, A. D. Xenopol felfogásában Windelbanddal és Rickerttel rokon; *La Théorie de l'histoire* (1908) című munkájában a történelemfilozófiát a „történelmi szériák” eszméjére alapozza.

A 19. század végére a marxista képzettségű Constantin Dobrogeanu-Gherea az esztétikának és a társadalomelméletnek ad újabb lendületet. Vitatja „a művészet a művészetért” maiorescui esztétikáját, és a „tendenciós művészetet” állítja vele szembe. Társadalomtörténeti remekműve a *Neoioabăgia* (Új jobbágyság, 1910), melyet az 1907-es parasztfelkelés tragédiájának a hatására ír, és amelyben a marxizmust a gazdasági elemzés módszereként használja. A kapitalista gazdaságnak a feudálissal való együttlétezését leplezi le a mezőgazdaság terén, és ezt minősíti új jobbágyságnak, melyet az ország gazdasági és társadalmi elmaradottsága okának tekint, és amely helyett Romániának a polgárosodás, valamint a nyugati típusú ipari és városi fejlődés melletti elköteleződését javasolja.

A 20. századi román filozófia egyik fontos iránya az iskolafilozófia. Maiorescu német és francia egyetemeket kijárt tanítványai a nyugati modell alapján szervezik meg a román filozófiaoktatást. Állandó érdeklődésük a metafizika vizsgálatára és igazolására irányul.

Habár Maiorescu eltanácsolt az eredetiségtől a filozófiában, mivel nincs meg hozzá úgymond az „tartalom”, tanítványai megszegik ajánlását, úgyhogy a 20. század elején eredeti román filozófiai munkák kezdenek megjelenni. Ion Petrovici *Teoria noțiunilor* (Fogalomelmélet, 1910) című logikai munkájával Edmond Goblot-t előlegezi meg a fogalom tartalma és terjedelme közötti viszony kapcsán. A metafizikába való bevezetésében (*Introduce în metafizică*, 1924) ő is igazolja a metafizika létjogosultságát, és felülvizsgálja módszereit. Rámutat a kísérleti és az apriori-racionális módszer hiányosságaira, és az empirikus-racionális módszert fogadja el, mely felhasználja a tudományos ismereteket és hipotéziseket, de egyfajta hipotetikus konstrukció formájában, melyet nemcsak az igazság kritériuma vezérel, hanem a szépségé is, a tudomány fölé emelkedik.

Egy másik marioresciánus szerző, Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957) alapos párizsi (Théodule Ribot, Jean-Martin Charcot), müncheni és lipcsei (ahol is Wundtnál doktorál) felkészültséggel metafizikai, logikai, pszichológiai és kultúr-filozófiai életművet hagy maga után. *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (Metafizikai elemek a kanti filozófia alapján, 1912) című munkájában tudomány gyanánt igazolja a metafizikát olyan érvek segítségével, melyek az induktív, azaz a szaktudományok szintéziseként felfogott metafizika – Schopenhauertől eredő – nagy európai áramlatába illesztik. Az ilyen metafizika létjogosultságát az adja, hogy olyan emberi igénynek felel meg, melynek a szaktudományok képtelenek: a megismerés egysége, a tudományok közötti ellentmondások feloldása, az axiómák ellenőrzése és az alapfogalmak elmélyítése iránti igénynek. A metafizika problémája a kantianus kérdés: hogyan lehetségesek az egyetemes és szükségszerű igazságok, ha az egyéni tudatban csupán érzetadatokkal és szubjektív társításokkal rendelkezünk? A válasz a tudat természetében van, mely a világegyetem természetével azonos. A világ fizikai és pszichikai oldalát az Alfatest, Isten hangolja össze, aki egyetlen célt és lefolyást biztosít a jelenségeknek; márpedig Isten – a szavahihetőség descartes-i érvét kölcsönző filozófus szerint – nem téveszthet meg minket. A megismerést az teszi lehetővé, hogy a tudat az embert a végső valóság képére és hasonlóságára alakító univerzális evolúció szükségszerű eredménye. A *Personalismul energetic* (Az energetikai perszonalizmus, 1927) című műben a szerző továbbfejleszti felfogását. Ez alapján a valóság egységes, és nem más, mint különféle létformákon át

evoluáló és azok szerint differenciálódó energia. Az ember a teljes univerzum evolúciójából származó energiaforma, melynek biológiai része függ a kozmikus környezettől, a lelki rész pedig a teljes emberi kultúra történetétől, a pszichoszférájától. Az emberiség történelmi evolúciója folyamatosan összefüggő személyiség típusokat alakít ki, melyek közül a legutóbbi a munka által alakított energetikai személyiség. Kollektív szinten a nép személyisége kultúrájában kristályosodik ki. Rădulescu-Motru felfogása, melyet az induktív metafizika eszméáramlata, Wilhelm Ostwald energetizmusa, a 17. század nagy racionalista rendszerei és az evolucionizmus határoznak meg, a szerzővel kortárs tudományon alapuló determinista és finalista racionalizmusként jellemezhető. Rădulescu-Motru volt az is, aki Nietzsche-t bevezette a román kultúrába, egy hosszabb részletet fordításban közlő monográfiát szentelve neki (1896). Az első román filozófiai szakfolyóirat, a *Studii filosofice* (Filozófiai tanulmányok, 1897) megalapítója, amelyből utólag *Revista de filosofie* lett (Filozófiai szemle, 1923).

Mircea Florian (1888–1960) szintén maiorsciánus, lenyűgözően művelt és kétségtelenül eredeti szerző, aki Nicolai Hartmann kritikai ontológiájához hasonló filozófiát fejleszt ki. A metafizika 20. századi válságát történetének a rendszerezéséből kiindulva elemzi. Első szakaszában a metafizika ontológiai volt, transzcendens tárgyra irányult, és deduktívan építkezett, csalással táplálkozván a tapasztalatból is; a második, Kanttal kezdetét vett szakaszban a metafizika a megismerésé vagy a szellemé; a metafizika feloldódása pedig Bergsonnal és az egzisztencialista irracionálizmussal valósul meg. A metafizika hitelvesztését a világot önmagából magyarázó természettudományok siettették. Helyzetére a mentő megoldás az „adott” teljes gazdagságának (a valós, az ideális és a lehetséges) együttes figyelembevétele, vagyis egy hipotetikus metafizika megalkotása, mely a lét összes tényszerűségén alapul (mindazon, ami egyedi, általános, anyagi, szellemi, valós vagy ideális). Mircea Florian ezáltal Dilthey javaslata nyomán egy többé nem mesemondó, képzeletbeli projekcióktól mentes, ám a teljes tapasztalaton alapuló metafizikát javasol – az ész újragondolását a valóság gazdagsága felől. *Recesivitatea ca structură a lumii* címmel posztumusz kiadott főművében (A recesszivitás mint a világ szerkezete, 1983–1987) ismét megvizsgálja és újragondolja a valósat (a létezés, a megismerés és az értékek világát) különféle, szám szerint negyven olyan fogalompár alapján, melyek a világ szerkezetét adják: különbözőség–hasonlóság, sokaság–egység, egyedi–általános, anyag–forma, racionális–irracionális, élet–halál stb. Ezekben a párokban, melyeket „recesszív dualitásoknak” nevez, mindkét terminus pozitív, a másikkal egyenlőtlen értékkel és erővel bír, az első határozza meg a másodikat, ám a másodiknak magasabb rendű értelme és értéke van, ugyanakkor a kettő ontológiai szimbiózisban áll. Létezésüknél fogva a világ diszimmetrikus. A recesszív tényező a törekenyebb, de a jelentéstelibb is, mert az hoz valami újat, nyugtalanítót, és vezeti be a világ tragikumát. A világ tragikus és recesszív diszimmetriájánál fogva az élet, a megismerés, a kultúra és az erkölcs értékei eleve veszélyeztetettek, de ennek a ténynek a filozófiai felvállalása esélyt nyújthat a modern ember hegeli értelemben vett „szerencsétlen tudatának” a gyógyítására, mert megtanítja az ész és a szeretet értékére – amely ész nem áldozza fel a valóságot, és amely szeretet a másikról való gondoskodás. Florian etikai végkövetkeztetése összhangban van a D. D. Roșcăéval, de Camus-ével és később a Lévinaséval is.

Erdély Romániával való egyesülése (1918) két eredeti filozófust is hoz a román filozófiának, Lucian Blagát és D. D. Roșcát, a Kolozsvári Egyetem filozófiai iskolájának megeremtőit. Lucian Blaga (1895–1961) író, filozófus a legeredetibb és a legátfogóbb román filozófiai rendszer megalkotója, melyet trilógiákba tagolt, és szuggesztív, mitikus és metaforikus természetű, saját filozófiai terminológiájában fejezett ki.

Mitozófiának nevezett filozófiai narrációja programatikusan ellenszegül a tudományos metafizika eszméjének; Blaga, éppen ellenkezőleg, egyfajta „metafizikai víziót” javasol. Rendszere átfogó szintézis, mely az egyetemes filozófiából, a kortárs tudományból és a román népi kultúrából származó elemeket hangol össze. A rendszer alapjánál egy az ontológiával szorosan összefüggő metafizikai ismeretelmélet áll. A klasszikus filozófia (Descartes, Kant stb.), a modern tudomány és a folklórban is kifejeződő hazai népi kultúra alapos ismeretében Blaga kijelenti, hogy a lét racionalizálhatatlan, kifürkészhetetlen, de szavakba foglalható titkot rejt: a titok vagy a transzcendens olyan dogmák (vagy axiómák) segítségével írható körül, melyek mégiscsak érintetlenül hagyják (*Eonul dogmatic* – A dogmatikus aión, 1931). Az értelem kognitív képességei két irányban működnek: az enstatikus értelem csökkenti az ismeretlent, plusz megismeréshez vagy a hasznossági értékkel rendelkező paradicsomi megismeréshez vezet, míg az eksztatikus megismerés lemond a logikai funkcióiról, és a mínusz megismerés vagy a luciferi megismerés megfogalmazásában működik közre, mely egy pillanatra sem feledkezik meg arról, hogy a titok, a „rejtett” létezik – fejt ki Blaga, továbbgondolván Heidegger egyes utalásait a titok kapcsán a *Vom Wesen der Wahrheit*-ből. Blaga metafizikai rendszere eredeti módon hasznosítja Descartes-ot („le mauvais génie”), Kantot, a német historizmust, a pszichoanalízist stb.: az ember nem ismerheti meg a transzcendenst, mert az (a Nagy Névtelen, a lét, Isten) védekezik az emberi megismerés ellen, tudatosan megtevésvetvén minket. A Nagy Névtelen „transzcendens cenzúrát” iktat az ember és önmaga közé, olyan apriorizmust, mely elejét veszi a megfelelő megismerésnek; cserében az embernek határtalan megnyilvánulási tere nyílik a történelemben és az alkotásban (*Censura transcendenta* – A transzcendens cenzúra, 1934; *Diferențialele divine* – Az isteni differenciálok, 1940). Ez azonban a méltósága egyedüli forrása, és az egyetlen megismerési forma, amelyhez valóban hozzáférése van. A *Trilogia culturii*-ban (A kultúra trológiája, 1935–1937) a német morfológiai iskola és a tudattalan filozófusainak (Freud és Jung) nyomdokain haladva a szerző a kultúrák közötti különbségeket a *stílussal* magyarázza, és megteremti a *mélyiségi noológiát*, azoknak a tudattalan szellemi struktúráknak a diszciplínáját, melyek a mélyből alakítanak minden emberi alkotást (vallás, művészet, filozófia, tudomány, történelem). Blaga a tudattalan stiláris mátrix alapján értékelte és osztályozta is a kultúrákat, ezen belül a román kultúrát a hegy és a völgy végtelen hullámmására épülő „mioritikus térként” elemezte. A *Trilogia valorilor*-ban (Az értékek trológiája) olyan axiológiát vázol fel, mely az alkotást helyezi előtérbe. A második világháború utáni történelmi feltételek között, a létező román szocializmus bevezetése miatt Blagának már nem sikerült etikáját is megírnia, amelyből mindössze néhány befejezetlen részlet maradt fenn. Összességében véve Blaga rendszere az egyetemes filozófia, a kor tudománya és a román folklór alapos ismeretében kialakított vallás nélküli, nem keresztény, nonmisztikus és újromantikus nagy narráció.

A Lévy-Bruhl és Émile Bréhier irányítása alatt *L'Influence de Hegel sur Taine* (1928) című dolgozattal doktorált D. D. Roșca szándéka szerint szigorúan a tapasztalat határai között filozofál. *Existența tragică* (A tragikus lét, 1934) című filozófiai összefoglalójában a tragikumot hegeli modorban fogja fel mint az ember szembehelezkedését a világgal. A létezés se nem egészen racionális, se nem egészen irracionális, hanem részint értelmes, részint abszurd, irracionális vonatkozásai pedig veszélyeztetik az emberi alkotást és életet. A szerző végkövetkeztetése etikai természetű: fogadjuk el a létezést olyannak, amilyen, értelmesnek és értelmetlennek, annak tudatában, hogy az igaz és az igazságos sokszor veszíthet, és nincs kilátás a halál utáni jóvátételekre. Tudatában lévén, hogy az, ami van, nem olyan, amilyennek lennie kellene, a tragikus egyén józanul vállalja helyzetét, folyamatosan az emberi világ lé-

tesítése és újrálétesítése érdekében cselekedve. D. D. Roșca etikai megoldása Camus-ét előlegezi meg a *Sziszüphosz mítoszából*. Problémafelvetésére, hangnemére és forrásaira való tekintettel mérsékelt egzisztencialistaként lehetne jellemezni.

A harmincas-negyvenes években a Bukaresti Egyetemen Nae Ionescu (1890–1940), a logika, a vallásfilozófia és a metafizika tanára körül egzisztencialista jellegű filozófiai csoportosulás alakul ki. A magánéletben igen eredeti egyéniség, kurzusaiban azonban nyugati filozófusok (Max Scheler, Evelyn Underhill, Spengler, Bergson stb.) kompilátora és plagizálója. A román filozófiához való hozzájárulása leginkább abban nyilvánul meg, hogy ösztönözte a tanítványai kreativitását. Megvetette az erudíciót és a szisztematikus filozófiát, és az átélésre alapozott irracionalizmust ajánlotta helyette. Az akkoriban divatos európai kollektívizmussal összhangban támadja a demokráciát, a liberalizmust, a modernitást és Románia Nyugat felé való tájékozódását. Az autochtonista megoldást javasolja, illetve az ország Európától való elszakadását, továbbá az ortodoxizmust, a nacionalizmust és teljhatalmú államfőt. 1933-tól a Légionárius Mozgalom ideológusa lesz. Személyes példájával legragyogóbb tanítványait (Eliadét, Ciorant, Noicát stb.) ösztönözte a mozgalom támogatására. Tanítványai az ortodoxista nemzedék vagy a „huszonhetes nemzedék” néven ismertek, és a román egzisztencializmust képviselik.

A huszonhetes nemzedék vezére Mircea Eliade (1907–1986), akinek filozófiai esszéi az egzisztenciális kalandra és az átélésre intéznek felhívást. A harmincas években igen élénk modernizmus–autochtonizmus vitában az utóbbi álláspontra helyezkedik, és kimondottan elutasít mindent, ami az európai civilizáció stílusára jellemző: racionalizmust, tudományt, technikát, demokráciát. Román nyelven írt esszéiben a leendő nagy vallástörténész a szent–profán fogalom párt vezeti be a mindennapi élet és a kultúra értelmezésének eszközeként. A legnagyobb hitelt tulajdonítván a folklórnak, melyet a faj eredeti tapasztalatai tárának tekint, a *Folclorul, instrument de cunoaștere* (A folklór mint a megismerés eszköze) című írásában megelőlegezi későbbi alapfogalmait, a *szentet* és a *profánt*, az eredetekhez való közelséget pedig értelmezési kulcsnak tekinti az emberi élet rejtélyeinek (halál, csodák stb.) kifürkészésére.

Emil Cioran (1911–1995), a leendő francia filozófus nem szisztematikus, szubjektív és lírai *Privatdenker*. Számára a filozófia csupán lírai formában, a belső fluxus kifejezéseként lehetséges. A központi metafizikai tény az élet, melyet ő Schopenhauer nyomán értelem nélkülinek, dinamikusnak és irracionálisnak tekint. Sajnálja az emberi létezést mint a szenvedés forrását jelentő individuáció végzetes eredményét. Regresszív, újromantikus, a születés előtti nyugalomra vágyik. Egyéb témái a magány és a halál, a szenvedés, a világ illuzórikussága, az élmény intenzitásának a dicsőítése. A *Schimbarea la față a României* (Románia színeváltozása, 1936) című könyvében rendszeres formában, a spengleri kultúrfilozófiai kategóriák felhasználásával elemzi Románia mint kis kultúra sorsát. A Romániáról és a románokról festett portréja kritikai erőszakosságban mindent meghalad, amit nemzeti jellegünkről valaha is írtak. A szinkronizmus lovinescui eszméjének a hatására az ország forradalmi összehangolását javasolja Európával, ám jobboldali és a baloldali extrémizmus egyaránt felhasznált eszközeivel (diktatúra, folyamatos forradalom, nemzeti kollektívizmus, az egyén alárendelése a közösségi érdeknek) kívánja elérni, amit a második világháború után intellektuális szégyeneként sajnálni fog.

Mircea Vulcănescu (1904–1952) a *Dimensiunea românească a existenței* (A lét román dimenziója) című művében Scheler és Heidegger fenomenológiai módszere alapján a román identitás egyfajta regionális ontológiáját javasolja, feltárva véve a román kollektív tudattalan sajátosságait. A hazai filozófusok többségével szemben,

akik rendszerint a románok hiányosságait és bűneit ostromozták, Vulcănescu kegyes, sőt megszépített képet fest a román népről.

Miután fenomenológus esszéíróként debütált, a geometriai jellegű kultúra és annak eszménye, a *mathesis universalis* kedvéért elutasítván a történeti típusú kultúrát, Constantin Noica (1909–1987) továbbviszi Vulcănescu tervét a román identitás filozófiájáról, amelynek két munkát is szentel a negyvenes évek elején és még nyolcat második alkotói korszakában. A kettő között, a *Şase maladii ale spiritului contemporan*ban (A kortárs szellem hat betegsége, 1978) a szellem különféle betegségeit vagy az ontikus kórságokat az alapján azonosítja, hogy valamely egyén vagy kultúra esetében milyen eloszlást mutat az egyéni, a határozmányok és az általános eloszlása. Ez az esszé a kultúra lehetséges formáinak a tipológiája. Más kötetekben a filozófus a román perspektívából szemlélt létet kutatja, heideggeri modorban elemezvén az archaikus nyelvet, egyes régi szerzőket, a népi alkotás remekműveit, a mértékadó költőt (Eminescu) és szobrászt (Brâncuşi). Mindebből éteri finomságú és öntömjénező regionális ontológia születik. Abból kiindulva, hogy a filozófia nyújt racionális hozzáférést a léthez, a *Tratatul de ontologie* (Ontológiai értekezés, 1981) egyetemes beállításban vizsgálja a lét problémáját, és azt hányván a filozófia szemére, hogy a létet ez idáig vagy a transzcendensben, vagy a transzcendentálisban kereste, a léthez való hozzáférés útját a „létezőkben” azonosítja. A lét hármassá struktúráját induktívan, a dolgoktól az elemen át a lét felé haladva mutatja be, a létről pedig kimutatja, hogy az éppen a hat ontikus betegség által nyilvánul meg. Az induktív ontológia bonyolult architektonikája maga után vonja a létesülést (a „léthez való létesülés”) és a lét háromszintes, testi (dolgok), lelki (elem) és szellemi (a lét mint olyan) tagolódását. Noica titkos ontológiai mintája a trinitárius keresztény modell, mely az abszolút létre való utalásban csúcsosodik ki, jóllehet az a saját feltétlenségét éppen a valóság összes létesülési szintjén történt testet öltésével cáfolja. Számos fogalom meghatározatlan marad, a sokatmondó utalások szintjén, amiből is a nagyszabású építmény átlátásának a nehézsége ered.

A huszonhetes nemzedék más képviselői a demokratikus ághoz tartoznak. Ide sorolandó Petru Comarnescu esztéta és kultúrfilozófus (a Los Angeles-i Southern California Universityn 1931-ben megvédett doktorátusa címe *The Nature of Beauty and its Relations to Goodness*) és a leendő francia drámaíró, Eugen Ionescu (1909–1994), akit Emmanuel Mounier hatása alatt a személy mivolt filozófiai alapvetése foglalkoztat.

Az interbellum időszakában Mihail Dragomirescu az esztétikát a remekmű elméleteként dolgozza ki, és a *Ştiinţa literaturii*-ban (Az irodalom tudománya, 1926) megelőlegezi a strukturalizmust. Tudor Vianu esztétikája (*Estetica*, 1934–1936) normatív jellegű, a szerző emellett a kultúr- és az értékfilozófia terén is alkot. Liviu Rusu az alkotás esztétikáját tárgyalja (*Essai sur la création artistique*, 1935), Camil Petrescu pedig fenomenológiai kiindulópontból gondolja újra a művészet létmódját. Mihai Ralea a filozófiai antropológiát, Petre Andrei az érték filozófiáját és szociológiáját dolgozza ki. A kései harmincas években a hagyományos és a matematikai logika fejlődéséhez járulnak hozzá műveik által Grigore Moisil és Anton Dumitriu.

A második világháború ideje alatt, illetve a végén a Kolozsvári Egyetemen Blaga körül és Lovinescu eszméinek a hatására is megalakul az Irodalmi Kör, a posztmaioresciánusok negyedik, egyben utolsó és a posztblagiánusok első nemzedékének a csoportosulása, mely a kritikai értelem erényeit az érzékenységgel ötvözi, és egyetemes mintaképeket állít a nemzeti törekvések elé.

Ugyanebben az időszakban jelennek meg a marxista Lucreţiu Pătrăşcanu munkái (aki azokat a kritériumokat is kidolgozza, amelyek alapján a román filozófusok köré-

ben a szocializmus hatalomra kerülése után a tisztogatást végzik) és Constantin I. Gulian etikai vizsgálódásai.

A kommunizmus időszaka

■ Románia szovjet befolyási övezetbe kerülése, az ország királyságból köztársasággá való átalakulása (1947 decemberében) és az 1948-as tanügyi reform véget vet a filozófia szabad fejlődésének.

A kommunizmus első korszakában (1948–1964) a román filozófia megszűnik létezni. A valódi filozófia helyét a „dialektikus és történelmi materializmus” formájában a marxista és a sztálinista dogmatika foglalja el. A filozófusok vagy a börtönben ülnek, vagy kényszerlakhelyen vannak, mindenképpen marginalizálva. A cenzúra beszünteti a filozófiai szövegek megjelentetését. Miután 1945–46-ban megszervezte a romániai elméleti értelmiség körében végzett tisztogatást, Lucrețiu Pătrășcanu marxista ideológus maga is a rendszer áldozatául esik, 1954-ben kivégzik. A politikai-ideológiai tömegoktatás indoktrinálja a lakosságot, és kitorlí a kollektív emlékezetet. Ebben a totalitárius korszakban „a fény Keletről jön”, azaz a Szovjetunióból.

A kommunizmus második időszakában (1960–1989) részben újraszervezik a filozófia alapjánál álló intézményes struktúrákat, az egyetemek viszonylag liberalizálják az oktatási programjukat, és az egyetemes filozófiából készült fordítások is megjelennek. A marxista ideológia dogmái elől igyekezvén kitérni a román filozófia kétféle irányban tájékozódik: a logika és a tudományfilozófia, illetve az esztétika és az irodalmi-filozófiai esszéírás felé. A logika és az episztemológia terén Octav Onicescu a valószínűség elmélete kapcsán szolgál adalékokkal, Grigore Moisil a matematikai logikát fejleszti a polivalens algebra segítségével, Anton Dumitriu pedig megírja monumentális logikatörténetét (*Istoria logicii*, 1969).

A kommunizmus véget vet az interbellum időszakában alkotó számos filozófus eredeti munkájának, vagy keresztbe metszi az életműveket. D. D. Roșca például felhagy az írással, a liberalizálódási időszakban pedig Hegelből fordít tetemes mennyiségben. Körülötte a filozófiatörténet iránt érdeklődő iskola alakul ki. A hetvenes-nyolcvanas évek relatív liberalizálódása lehetővé teszi egyes filozófiai művek újabb megjelentetését az interbellum időszakából és kéziratban maradt munkák (pl. Mircea Florian) kiadását is. Constantin Noica 1969-től kezdi a második korszakához tartozó műveit megjelentetni. Nem egyetemi jellegű, informális filozófiai csoport alakul ki körülötte, a „păltiniși iskola”.

1989 után

■ A nemzeti-kommunista totalitarizmus bukása a szabadság és az újraszerveződés lehetőségét hozta a román filozófia számára. A teljes román világ számára „a fény újra Nyugatról jön”. A filozófia oktatása újraszervezi a *curriculum*át. Új, korábban tiltott kutatási irányok körvonalazódnak: politikai és erkölcsfilozófia, vallásfilozófia, kortárs filozófia. Fél évszázadnyi tiltás után kompenzatorikusan újra fellendül az érdeklődés az irracionalista filozófiák iránt.

R. L. fordítása

■ IRODALOM

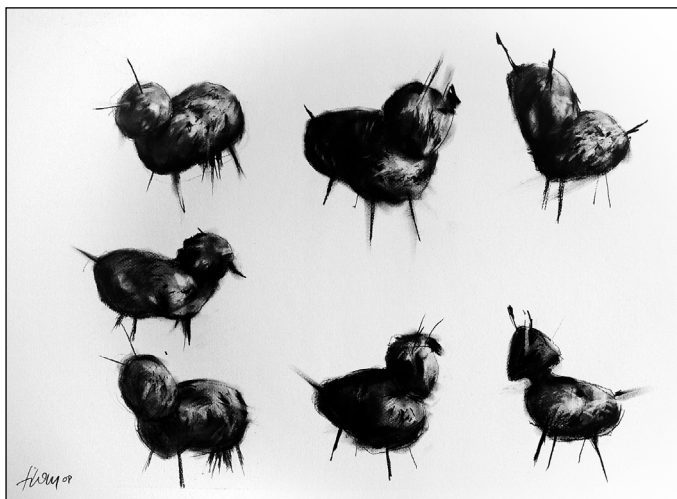
Istoria filosofiei românești. I–II. Ed. Academiei, Buc., 1972–1980.

Nicolae Bagdasar: Istoria filosofiei românești. (1940). In: Scrieri. Ed. Gh. Vlăduțescu. Editura Eminescu, Buc., 1988.

Nicolae Cartoian: Istoria literaturii române vechi. I–III. Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, Buc., 1940–1945.

Alexandru Cazan: Istoria filosofiei românești. Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1984.

- George Călinescu: Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent. Fundația Regală pentru Literatură și Artă, Buc., 1941.
- Anton Dumitriu: Istoria logicii. Második, kiegészített kiadás. Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1975.
- Mircea Eliade: Rumanian philosophy. In: The Encyclopedia of Philosophy. VII. New York–London, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967.
- Mircea Flonta: Cum recunoaștem pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească. Ed. Fundației Culturale Române, Buc., 1998.
- Dumitru Ghișe – Pompiliu Teodor: Fragmentarium luminist. Ed. Dacia, Cluj, 1972.
- Ion Ianoși: O istorie a filosofiei românești, în relația ei cu literatura. Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.
- Dicționarul operelor filosofice românești. Coord. Ion Ianoși. Ed. Humanitas, Buc., 1997.
- Eugène Ionesco: Littérature roumaine. Fata Morgana, Paris, 1998.
- Eugen Lovinescu: Istoria civilizației române moderne. I–III. Ed. Ancora, Buc., 1924–1926.
- Lucrețiu Pătrășcanu: Curente și tendințe în filosofia românească. (1946) Ed. Politică, Buc., 1971.
- Marta Petreu: Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”. Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999. (Második kiadás: Ed. Institutului Cultural Român, Buc., 2004.)
- Alexandru Piru: Literatura română premodernă. Ed. pentru Literatură, Buc., 1964.
- David Prodan: Supplex Libellus Valachorum. Ed. Universității Victor Babeș, Cluj, 1948.
- Scriitori români. Coord. Mircea Zăciu. Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1978.
- Mircea Zăciu – Marian Papahagi – Aurel Sasu: Dicționarul scriitorilor români. I. (A–C). Ed. Fundației Culturale Române, Buc., 1995.



Simion Șestopal 1913-ban született Odesszában. A család 1920-ban Galacra, majd 1923-ban Bukarestbe költözik. 1930-ban osztálytársával, Gherasim Lucával Alge címmel alapít avantgárd folyóiratot, Sesto Pals néven publikál. 1933-ban a folyóiratnak újabb számai jelennek meg. A fiatal társaság Muci című lapjával kavar botrányt 1932-ben. 1933-ban rövid időre le is tartóztatják őket pornográf tartalmak terjesztésének vádjával. 1934 és 1940 között a bukaresti Műszaki Egyetem diákja, bányamérnöki oklevelet szerez. A háború után szakmájában dolgozik, a Román Vasúttársaság kutatóintézetében. Bár írásai nem jelennek meg ebben az időszakban, barátai (Geo Bogza, Sașa Pană, Gherasim Luca, Ionathan X. Uranus / Marcel Avramescu és mások) jól ismerték szövegeit, amelyek bekerültek a román avantgárd antológiáiba is. 1970-ben telepedett át Izraelbe, ahol továbbra is írta elmélkedő jellegű szövegeit, verseit. Első reprezentatív, gyűjteményes verseskötve 1998-ban jelent meg a Vinea kiadónál, Omul ciudat (A furcsa ember) címmel. 2002-ben halt meg Tel Avivban. A sötétség s a fény párbeszéde című verset az Întineric și Lumină (Sötétség és Fény – Vinea – Onyx, Buk.–Haifa, 2007) című posztumusz verseskötetből választottuk.

B. I. J.

A sötétség s a fény párbeszéde

– Késő van már, túl késő,
s az éjszaka rám tekeredik, akár egy kígyó,
vajon miért?
Ki áll itt, a közelben, és mosolyog sötéten?
Talán a szél, amely az erdő padjaiban
koptatja a könyökvédőit?
Talán az ősz, amelyik lecsorog a fákról,
s feltárja a csupasz ágak
kínlódását?
Valami van itt, érzem jelenlétét,
hallom nevetését, érzem tekintete illatát és sárga fejét,
érzem meztelen lábát, olyan alakja van, akár a sötétségnek,
s érzem, hogy sárga színű,
hiszen éppúgy mozdul oda-vissza,
mint egy sárga fej.

Ez a fény bölcsessége:
„Sötétség.” A fény csak elsötétülést jelent,
az élet pedig út csupán
a halál felé.
A fény igazából nem is létezik egyáltalán.
Csak néhány pont van, amely kibocsátja őt,
ahogy hangforrások is léteznek persze.
A sötétség egyetlen, összefüggő anyag,
fényből többféle van, többféle.

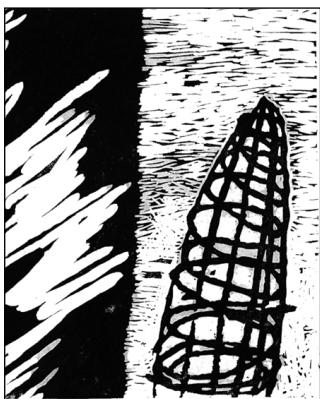
És pislákol mindahány és tudni véli
mindegyik, hogy mindent tud, önmaga által.
Behatárolt, s határtalannak érzi magát. Hogy ő a minden,
semmi más nem létezik.
Valójában sok milliárd fényforrás létezik,
s egyetlen fajta sötét.
Ez az ő igazságuk.

– Ne nézz rám, mondta a fény, mert meztelen vagyok.
– Én mindig felöltözve járok, felelte a sötétség.
Nem vetkőzőm le előtted,
s még ha nem is nézek rád,
s még ha nem is vetkőzőm le előtted,
úgyis bennem tűnsz majd egyszer el.

Balázs Imre József fordítása

HORIA-ROMAN PATAPIEVICI

A ROMÁN ORTODOX EGYHÁZ ÉS A MODERNITÁS



A népszerűtet és az
államimádat az ortodox
szellem természetes
kísértései.

Az ortodox egyházak állammal szembeni alárendelődésének elvi problémája

■ A premodern korban az ortodox vallás nem olyan személyes hitként intézményesült, mely minden egyes hívő egyéni felelősségére tart számot, hanem mint kollektív engedelmességet követelő és a közösség sorsát egészében érintő „ősi törvény”.¹ Az államhoz fűződő viszonyában az egyházat az alárendelődés és a hatalom egyszerre jellemezte: az egyházi hierarchia csúcsának kinevezése kapcsán alárendelődött az uralkodónak, ám egyedül neki állt hatalmában megerősíteni vagy cáfolni az uralomnak az „ősi törvénnyel” való összhangját.² A kétfajta hatalom „együtthangzóként”, a politikai uralom pedig egyszerre egyházi és állami természetűként tételeződött.³ A román államok egyesülése a modern korban az ortodoxia új intézményi meghatározásával járt. A világi hatalomnak köszönhető autokefál rangra emelésért és a zsinati tekintélyért cserébe a Román Ortodox Egyház elfogadta, hogy olyan törvénykezés alapján működjék, mely a világi állam meglehetősen beleszólását szentesítette az egyház szervezeti és döntéshozatali formáiba, lemondván mindazokról az előjogokról, melyek a premodern korban megillették.⁴ Az összes kommunizmus előtti alkotmány biztosította az ortodox egyháznak „a román államban uralkodó vallás” státusát. Az általa gyakorolt elnyomás és vallásellenes politikája ellenére még a kommunista állam is biztosította az ortodox egyháznak ezt a vazallus kitüntetettséget. A romániai

görög katolikus egyház kíméletlen megszüntetésével és a Vatikánnal ápolts kapcsolatok megszüntetésével (1948) egyszerre úgy tűnt, hogy a kommunista hatalom kikezelve a román ortodoxia katolikusellenes rögeszméjét. Habár az ateista állam politikájában marginalizált volt, a Román Ortodox Egyház mégiscsak társulhatott a kommunista állami politikával a román múlt nacionalista dicsőítése kapcsán. Régebbi etnicista kísértés ütötte fel ezzel újra a fejét egy több mint különös közegben és furcsa szövetségesekkel. Mint ismeretes, a 19. század végén az ökumenikus pátriárkia elítélte a *filetizmust*, azaz a vallásnak a nemzetiséggel való azonosítását. Mindazonáltal számos ortodox nemzeti egyház különállási törekvései, melyeket a szigorú egyházi autokefália megrögzött követelése is tükröztek, egyre újabb alakokat öltöttek. Bármelyik *nemzeti* ortodox egyháznak kapóra jött persze, hogy az ortodoxia *vallási* irreduktibilitását az ortodox népek *etnikai* sajátosságára alapozza. Az ortodox pánszlávizmus ennek kapcsán az egyik legismertebb példa, bár korántsem az egyetlen. Az ortodox egyházak számára az államegyházi berendezkedés hagyományai mindig is a keresztény univerzalizmus saját nemzeti-regionális kifejeződési formájára való redukálásának a kísértését hordozzák. *A népszerűség és az államimádat az ortodox szellem természetes kísértései.* A Román Ortodox Egyház sokszor engedett is ezeknek, néha azzal a nevetséges érveléssel, hogy az egységes román nemzetállam eszménye természeténél fogva ortodox, és a kitüntetett ortodox keresztényi létmód az, ha románnak születesz.

Vajon ez a kettős kísértés *lényege szerint* is hozzátartozik az ortodoxiához mint szellemiséghez? Nézetem szerint nem. Nem létezik ugyanis semmilyen lényegszerűen felfogott ortodox spiritualitás. Csak bizonyos közösségi és intézményes hagyományok vannak, melyek a hozzájuk társuló életstílusoknak és mentalitásoknak az „örökkévalóság” és a „lényegszerűség” presztízsét kölcsönözték, mely a történelem hosszú tartamaival járnak szokott. Nyugaton az egyháznak a császárral vívott harca kialakította az állam problematikáját, az egyetemek megjelenése pedig felvetette a civil társadalom mint legitim, mind az államtól, mind az egyháztól független társadalmi erő lehetőségét. A bizánci hagyományban mindebből semmit sem találunk: Keleten az eszkatologikus várakozás és annak az elképzelésnek a szívóssága, mely alapján a kereszténység egyedüli hiteles formája a világnak hátat fordító szerzetesi ideál, azt eredményezték, hogy az egyháznak a világi hatalomhoz fűződő viszonya kezdetől fogva bizonyos szerves zavarokra épüljön. Mialatt Nyugaton az ismerős mondas szerint „az egyházon kívül nem lehetséges az üdvözülés”, Keleten az üdvözülés *csakis* a pusztába vonulva lehetséges; itt ugyanis a szerzetesi életeszmény tüntetően intézményellenes, és ugyanolyan anarchista az állammal szemben, amilyen bizalmatlan az egyházi hierarchia iránt.⁵ Az persze világos, hogy a pusztai atyák mondásaira nem lehet semmiféle intézményi hagyományt alapozni. Így a modernitás sajátos problémái, amelyek még mindig a jelenünkhöz tartoznak, nem merülhettek fel tagoltan a bizánci–szláv hagyományon belül. Maga a modernitás is nyilvánvalóan a katolikus–protestáns hagyomány történelmi problémája, nem az ortodoxé.

Az alapprobléma: a modernitás vallásos értelmének hasztalan keresése

■ A kortárs világgal szembesülő ortodoxia mint sajátos vallási és intézményi forma egyetlen igazi problémája az, hogy a modernitás nem *természetes* eredménye saját történelmi hagyományának. Ennélfogva bármilyen fogalmi vagy teológiai ellenvetés az ortodoxiával szemben ideologikus és mint ilyen tárgyitalan. Ha evidens módon felfuvalkodottság azt állítani, hogy a kereszténység egyedüli hiteles formája az ortodoxia, szintén téves egyes politikai elemzőkhöz hasonlóan azt hinni, hogy az orto-

dox mivolt valamilyen történelmi akadályt jelent korunk politikai és gazdasági problémáival szemben. A Román Ortodox Egyház torz válaszai a jelen kihívásaira a következő okokkal magyarázhatóak: a) egyes főpapok népszerűtet és államimádat iránti hajlama; b) az ortodoxia minden más apostoli hagyománnyal és keresztény hittel szembeni *vallási* felsőbbrendűségének előitélete; c) a Román Ortodox Egyháznak mint intézménynek a kortárs román társadalomban képviselt anyagi hatalomért folytatott harca; d) a Román Ortodox Egyház harca az ortodoxia által a román kultúrában és a nyilvánosságban hagyományosan képviselt szimbolikus hatalomnak a megőrzéséért.

Létezik egy szívós, az ortodox vallási oktatás *stílusában* továbbörökített hagyománya annak, hogy a Román Ortodox Egyházat mint intézményt a román néppel azonosítsák. A Román Ortodox Egyház hierarchiájával szembeni kritikát sok esetben a román nép elleni támadásnak tekintik. Ennek a reakciónak az az előfeltevése, hogy a román nép sorsának egyetlen valódi mentője a Román Ortodox Egyház. A feltevést megerősíteni látszik az, hogy a románok több mint nyolcvan százaléka a Román Ortodox Egyházban bízik a leginkább. A kérdés csupán az, hogy vajon képes-e a Román Ortodox Egyház a népesség több mint nyolcvan százalékát a saját politikai céljai érdekében mozgósítani. A válasz határozottan nem. Ha arra is kíváncsiak vagyunk, hogy azok közül, akik a Román Ortodox Egyházban így bíznak, mennyien vesznek részt rendszeresen az egyházi életben, kiderül, hogy tizenhét százalékuk jár templomba néhányszor egy héten, ötvenhat százalékuk pedig legalábbis néhányszor havonta.⁶ A Nyugattal szemben, ahol a rendszeresen templomba járók aránya valahol a tíz százalék körül van, a román nép „vallásossága” túlradónak tűnik. De vegyük csak figyelembe a múltat is. A 17. század derekán a román országokba látogató idegen utazók csodálkozva számolnak be a bojárok vallási buzgalmról, ahogyan misével kezdik a napot, az uralkodónál vagy a dívánnál tett látogatás után liturgián vesznek részt, a rendelt ünnepekkor templomi szertartásokon töltik éjszakáikat. Ez a látszólag olyan mély vallásosság azonban, mint A. D. Xenopol gonoszakodva megjegyzi, teljesen felszínes volt: habár végeláthatatlan ünnepléssel és imákkal tisztelték, ezek a „hívők” naponta gyalázták is az Úr nevét, hiába véve nevét ugyanolyan gyakorisággal megszegett, mint betartott esküikben.⁷ Két évszázaddal később az 1866-os román társadalom egy éles szemű és szakavatott megfigyelője (a belga főkonzul) is a mély vallási érzés majdnem teljes hiányáról és a látszólag mindenhol jelen lévő érzelgős szertartásosságról beszél.⁸ Ez nem jelenti azt, hogy a román ortodoxok mindössze vallásos szélhámosságra képesek, hanem arra utal, hogy a mélyebb vallási érzés a románoknál szinte egyáltalán nem érintkezik a nyilvánossággal. Ez a vallásosság a kolostori közegekben van jelen, az egyetlen olyan övezetben, ahol a kortárs ortodoxia még mindig mélyen hiteles. Semmiképpen sem keresendő azonban a nyilvánosságban, ahol az ortodoxiának az állammal ápolt hagyományos szövetségén túlmenően sohasem volt másfajta jelenléte. Jól mutatja ezt, hogy a románoknál a vallás szertartásos vonatkozásainak semmi köze a hétköznapi cselekvés erkölcsi síkjához. Míg Weber szerint a protestáns vallásosság képes volt a munka világi erkölcsét szigorúan vallásos értékekre alapozni, az ortodox román közegben nem volt semmilyen összeköttetés a szertartásos-vallási és a politikai-erkölcsi szférák közt. Az ortodox etika nem volt képes a szerződéses, erkölcsös és polgári viselkedést megalapozni, mert a nyilvánosságban soha nem is lépett fel azzal a szándékkal, hogy ilyen értékeket támogasson. Mi több, sohasem támogatta magát a nyilvánosság eszméjét mint az egyén önállóságának *legitim* megnyilvánulási helyét. Az ortodox románoknál a vallási tehát hagyományyszerűen különáll az erkölcsitől és a polgáritól.

Továbbá ennek az „ősi törvény” jellegű vallásosságnak a tartalmát nagymértékben az határozza meg, hogy a közösség mit képes „hagyományként” befogadni. A mí-

toszok, a babonák és a népi vallási elemek aránya ily módon túlnyomónak bizonyul a teológiai fogalmiság szigorán alapuló vallásos kultúrához képest.⁹ A hivatalos vallással szemben ugyanis a megélt vallásosságot mélyen áthatották a babonás szokások, a varázslás, a ráolvasások, a bűvölések és mindenféle archaikus szokás. A premodern évszázadokban megélt vallásosság óta ez a megváltoztatandók megváltoztatásával máig érvényes. Az ortodoxia *fölfelé* vállalta, hogy az államot szolgálja, és *lefelé* elfogadta, hogy a népi vallásosság leghóbortosabb folklorisztikus formáival éljen együtt. Éppen ebben van azonban a probléma. Miközben jelenleg Romániában az emberek többsége ortodox vallási hovatartozását hangoztatja, az elemzők pedig lenyűgöző statisztikákat állítanak össze ez alapján, senki sem kérdez rá többé, hogy mit is jelent ma ortodoxnak lenni. Mindazok, akik ortodoxizáló fejtegetéseiket vagy polgári aggodalmaikat olyasmire alapozzák, mint a nyolcvan százalékos bizalmi index, mely ráadásul olyan egyénekre jellemző, akiknek más demokratikus intézményekben nincs semmilyen bizalmuk, figyelmen kívül hagyják, hogy a nyugatihoz hasonlóan a román társadalom is nyilván *elvilágiasodott* (egyszer és mindenkorra átasett a vallásnak a nyilvánosság szférájából történő kiiktatásán és a magánszférában való rögzítésén), visszafordíthatatlanul *szekularizálódott* (a modernitással a román társadalom végérvényesen belépett a vallásos értékek világi értékekké történő átalakítási folyamatába), és a vallási javak szabadpiacának megnyílásával a mi társadalmunk is alávetette magát a kulturális pluralizmus logikájának, mely elkerülhetetlenül a kereszténység vallási fennhatóságának a végét harangozza be.¹⁰ A tömegek mozgósítása szempontjából a modern román társadalomban a vallás csak ürügy lehet. Való igaz, a nacionalizmussal keresztezve a vallás szolgálhat még meglepetésekkel, a hangsúly azonban a nacionalizmuson és nem a valláson van.

A jövő: túl a belső szekularizálódáson

■ Vallásilag az ortodoxia központi problémája az egyház kimenekítése abból a *belső szekularizálódásból*, melybe az államhoz fűződő hagyományos kötelekei észrevétlenül, a „szimfonikus” politikai uralom elve alapján kényszerítették. Ha tetszik, ha nem, minden egyes ortodox nemzeti egyháznak át kell mennie a maga „második vatikáni zsinatán”. A modernitás által a hagyományban előidézett törés arra kényszerítette a kereszténységet, hogy a modernitást ne sátáni katasztrófaeként értelmezze (miként egyes ortodox főpapok még mindig hajlamosak rá), hanem lehetőségként arra, hogy újragondolja saját történelmi rendeltetését. A modernitás *vallási* leckéjének a megértésével a kereszténységnek esélye van rá, hogy egyszer és mindenkorra megszabaduljon attól a vallásos ideológiától, melyet a *belső szekularizálódás* hatására minden keresztény egyház öntudatlanul átvett. Mégpedig azt a döntő tényt kell újra megfontolni, hogy Krisztus evangéliuma nem valamilyen doktrína, a keresztény teológia nem lehet tudomány, és állításai nem bizonyosak, hogy a világ Megváltóját mint gonosztevőt ölték meg, és a testté lett Ige nem egy szakrális nyelvet beszélt, hanem a népit, a vámosok, a halászok és a prostituáltak nyelvét; végső soron tehát azt, hogy a keresztény kinyilatkoztatás hit nélkül semmi, a hit pedig semmi a nélkül a bizonyosság nélkül, melyet a keresztény ember csak önmagából meríthet, ha kegyelemben részesült. A kereszténység a lélek vallása, és egy önmagát a fizikai világ tárgyainak a nyelvén értelmezni nem hagyó bensőségnek a metafizikájával együtt áll vagy bukik. Mi több, a kereszténység tartalma *nem* ezoterikus. Nyíltan, egyszerű szavakban és beláthatóan ki van mondva minden. A kereszténység felszíne egyenesen a mélye. Amikor a főpap tanítása felől kérdezte Jézust, ő ezt válaszolta: „Én nyilvánosan szólottam a világnak” (Jn 18,20). Világos, hogy Krisztus eljövetele és az evangélium hirdetése véget vet az ezoterikus kinyi-

latkoztatásoknak, megszünteti a gnosztikus magatartás létjogosultságát, és feloszlatta az ősi hagyományokon alapuló misztériumokat. A Megváltó eljövetele után nem lehetséges már semmiféle *prisca theologia*. Minden felszínre jön, nincs többé titkos tanítás, mindenki hozzáférést nyer a legmélyebb üzenethez. Krisztus után a *mélység* nem jelent *rejtettet*. A mélység mostantól az lesz, ami *átélt, testtel megvalósult, a hússal véghezvitt*. A külső belsővé válása, és a bensőség logikájából való kilépés, anélkül hogy újra a sekélyes külsőségekben rekednénk meg. A keresztény egyházak megtisztulása után mindazoktól a vallási ideológiáktól, melyekkel a történeti kereszténység egészen mostanáig gyermekesen és meggondolatlanul azonosult, a Megváltó eljövetelére vetett hit előtt óriási jövő áll.

A Román Ortodox Egyház mint intézmény egészen mostanáig fel sem vetette ön-maga számára a kinyilatkoztatott keresztény üzenet hordozói minőségében való visszavonulás lehetőségét a világi állam szekularizáló kötelékéből. Ellenkezőleg, a kommunista rendszer összeomlása nyomán ösztöne azt diktálta, hogy visszafoglalja mindazokat a régi állásokat, melyekből a kommunista állam kiszorította. A szerzetesek és a papok továbbra is fizetett állami alkalmazottak. A felső papságnak a kommunista rendszerrel és különösen a Szekuritátéval való együttműködését mint kényes kérdést sohasem vetették fel az egyházon belül, azokra a világi hívőkre pedig, akik ezt nyilvánosan megtették, szűrös szemmel, az egyház ellenségeiként tekintettek. Vannak arra utaló jelek, hogy egyes főpapok a kommunista titkosszolgálatban főtiszték is voltak, és nem véletlen az sem, hogy jelenleg éppen ők vannak az arra legalkalmasabb pozíciókban, hogy az egyházzal olyan intézményes képet alakítsanak ki, mintha az egy révetegen és reakciósan megidézett vagy immár meghaladott múlt nosztalgiájába dermedt volna. A Román Ortodox Egyházzal nemegyszer társított nacionalizmus végső soron *ezeknek* a főpapoknak a nacionalizmusa és nem az ortodox vallásé. Nincs semmi ortodox az egyház vezetőségének abban a vágyában, hogy Nicolae Ceaușescu építészeti megalomániájával versengjen, és a szörnyszülött Nép Háza (a jelenlegi Román Parlament) mellett felépítse gigantikus egyházi másolatát (tizenkétezres férőhellyel), melyet dagályosan a „Nemzeti Üdvözülés Templomának” nevezne. A papság egy jelentős részének Nyugat-ellenes álláspontja, egyes főpapok (akik szép karriert futottak be a kommunizmus alatt) további bátorításai, hogy az egyház foglaljon nyíltan állást a politikai csatározásokban, többségük érzéketlensége azok iránt az igazságtalanságok iránt, amelyeknek görög katolikus testvéreik néha ortodox segédlettel estek áldozatul, a nacionalista demagógia, az ásitó szertartássosság és az államnak való heves udvarlás, hogy a költségvetésből minél több pénzt és egyáltalán minél nagyobb privilégiumokat lehessen kicsikarni: mindezek egyaránt folytatásai a múltnak, és a jelen értelmezésének a kudarcai; egyazon jelenség két arca: a modernitás elleni céltévesztett harc. A szóban forgók mintha azt hinnék, hogy elhallgattathatják Istennek hozzánk a jelenben intézett kérdéseit azzal, hogy a múlt felé fordítják korunk arcát. Ám nem ezért adatott nekünk a jelen pillanat. Egyes éleslátóbb prelátusok közben a jelen vallásos üzenetéhez próbálják igazítani az egyházat. Világos is, hogy csak azoknak van jövőjük, akik nem a múltban álmodoznak, hanem a jelenben dolgoznak. Csak a megvalósulandó az, ami élő.

Egyszóval azt hiszem, az ortodoxia egyáltalán nem *elvi* akadály a román társadalom modernizálásának, mint azt I. P. Culianu többször kifejtette.¹¹ Azt sem hiszem, amit egyes visszafogottabb elemzők sugallnak,¹² hogy a Román Ortodox Egyház teljes kiiktatása a nyilvános szférából kiiktatná Románia integrációs problémáit. Inkább arra hajlok, hogy a felvilágosult román társadalom célja nem a számunkra a Román Ortodox Egyház által közvetített hagyomány *ellenére*, hanem a *vele együtt* megvalósuló európai integráció kellene legyen. Az, hogy a romániai polgárok jelentős része a jelek szerint ugyanezt hiszi, azt sugallja, hogy a követendő út nem a Ro-

mán Ortodox Egyház által jelképesen képviselt hagyományokkal szemben álló jövő felé, hanem a vallás és a modernitás bonyolult viszonyának újragondolásán át vezet, méghozzá arra a konkrét módra való tekintettel, ahogyan a mi társadalmunk a laicizálódás, a szekularizáció és a kulturális-vallási pluralizmus dinamikáját megéli.

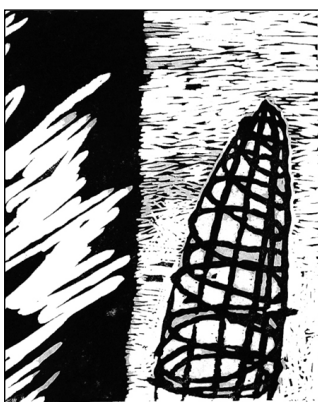
R. L. fordítása

■ JEGYZETEK

1. Daniel Barbu: Șapte teme de politică românească. Antet, 1997. 114. (Ezt a problémakört főként a 17–35, 107–127. oldalakon tárgyalja.) Az ősi törvény / vallási törvény viszonyához lásd még a nagykalotai hívek álláspontját a Rómával való egyesülés kapcsán (1699): Mircea Păcurariu: Istoria Bisericii Ortodoxe Române. II. Editura Institutului biblic și de misiune al B.O.R., Buc., 1980. 304.
2. „A papság a román államokban az uralkodó személye által képviselt világi hatalomnak mindig alárendelt volt.” (A. D. Xenopol: Istoria românilor din Dacia Traiană. III. Negyedik kiadás. 1988. 515, 517; C. C. Giurescu: Istoria românilor. I. Harmadik kiadás. 1938. 407–408. is leszögezi, hogy az egyház bizonyos értelemben, az uralkodó által képviselt állam iránti totális engedelmesség feltétele mellett mindenható volt.)
3. Șerban Papacostea a bizánci politikai ideológia hatásáról in: M. Bărbulescu – D. Deletant – K. Hitchens – Ș. Papacostea – P. Teodor: Istoria României. Editura Enciclopedică, Buc., 1998. 171–173; itt 178, 198. Az állam és az egyház közötti viszonyhoz a román államokban lásd Andrei Pippidi: Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII. Editura Academiei R.S.R., Buc., 1983. 100–109.
4. Ehhez az intézményi újrendeződéshez lásd M. Păcurariu: i. m. III (1981). 119–138.
5. „Az ortodoxia viszonya a világhoz szigorúan negatív” – mondja 1926-ban Mircea Florian, aki az ortodoxiának a 20. századhoz való viszonyát az „anarchia vagy formalizmus ne varietur” képletben véli megragadhatónak (Cultura română și ortodoxia. In: Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet. IV. Dacia, Cluj, 1993. 268–269). A keleti kereszténység vallási eszményének a rövid leírására Daniel Barbu az extra coenobio nulla salus kifejezést használja (Note despre spiritualitatea creștinismului răsăritean în secolele VIII–XII. Utőszó André Vauchez Spiritualitatea Evului Mediu Occidental című kötetéhez. Editura Meridiane, Buc., 1994. 172–173).
6. A METRO MEDIA / Transilvania 1990. november 1–18. közötti felmérése.
7. A. D. Xenopol: Istoria românilor din Dacia Traiană. IV. (Negyedik kiadás. 1993) 407.
8. Valeriu Stan: Un raport consular belgian din 1866 despre caracterul și moravurile românilor (1992) című munkáját idézi D. Barbu: Șapte teme de politică românească. 19–21.
9. Így jellemzi a román fejedelemségek vallási életét Pompiliu Teodor: Secolul luminilor în țările române. In: M. Bărbulescu et al.: Istoria României. 315.
10. Jean Baechler: Religia. In: Tratat de sociologie [1992]. Ed. Raymond Boudon. Humanitas, 1997. 507–517.
11. I. P. Culianu: Dușmanii capitalismului. In: Mircea Eliade. Nemira, Buc., 1995. 169–174; Ku Klux Klan ortodox. Meridian 1990. május–június, 64.
12. Gabriel Andreescu: Relații internaționale și ortodoxie în Estul și Sud-estul Europei. Studii internaționale 1998. 4. 3–32; a cikk központi tézise szerint „a jogállam elvei az ortodoxista papság és intézmények nyomása alatt vannak, melyek az intézményesült Európába való integrációs folyamatokkal szemben szemmel láthatóan ellenségesek”. A kelet- és délkelet-európai stabilitás „alapvető módszereként” a szerző az „ortodox dominancia korlátozását” javasolja „az ortodox többségű államokban” (31.), abból a premisszából kiindulva, hogy természetes összefüggés van az ortodoxia, a nacionalizmus és a premodern hagyományok között: „az ortodoxia ebben a régióban az ortodox nacionalizmus formájában nyilvánul meg.” (25.)

CRISTIAN BĂDILIȚĂ

A KATOLIKUS „ERETNEKSÉGEKRŐL” EGY ORTODOX KERESZTÉNY TÖRTÉNÉS SZEMÉVEL



Egy szekus szekta
beidegződései ezek,
amelyek a teológiát a
„román ortodox egyházi
rendőrség által
kibocsátott” személyi
igazolvány ellenőrzésére
korlátozzák.

Elöljáróban

■ Krisztus Egyházának egysége olyan adottság, amelyet senki sem kérdőjelezhet meg – nemhogy a Román Ortodox Egyház szélsőjobboldali-betyáros acsarkodásai. Teológiai szempontból *az Egyház vagy egy, vagy egyáltalán nincs is*. A jelenlegi keresztény hitvallások közötti különbségek tisztázására a legjobb (ha ugyan nem az egyedüli) megoldás a tények történeti elemzése és mindenfajta redukcionista-polemikus kereten kívüli értelmezése. Nem érdekel X, Y és Z, az olyan nacionalista ortodoxizmus barikádjain lődörgő teológusok „személyes” véleménye, amelynek semmi köze Krisztus evangéliumához. Itt csupán az erkölcsileg és teológiailag, azaz tudományosan egyaránt felelős állásfoglalások számíthatnak.

Ahogy a maguk idejében Newman vagy Szolovjov zseniálisan kimutatták, napjainkban pedig egy (ortodox hitre tért) elsőrendű történész, Jaroslav Pelikan kutatásai megerősítik, létezik a keresztény dogmatika bizonyos fejlődése, jobban mondva a hittanítások egyfajta tisztázódási, pontosabbá válási folyamata. Anélkül hogy túlságosan a részletekbe mennék (aki valóban meg akar győződni, könnyen hozzájuthat a mérvadó tanulmányokhoz), előbb kijelentek néhány nyilvánvaló dolgot, melyen a jelen szöveg alapul. Írásomban az ortodoxia és a katolicizmus közötti viszonyt tárgyalom, az „évezredes nézeteltérés” kulcskérdéseit újraértékelendő.

„Ereziile” catolice revizitate de un istoric creștin ortodox. In: Cristian Bădiliță: *Orthodoxie versus ortodoxie*. Curtea Veche, Buc., 2009. 109–129.

– Az alapvető keresztény dogma, amelyen az Egyház kezdeteitől egészen máig nyugszik, Jézus Krisztus Megtestesülésére és Feltámadására vonatkozik; az őseretnekesség mind a Megtestesülést, mind a Feltámadást tagadja, pusztán emberi, akár tökéletes, de az isteni természetet nélkülöző lényre fokozván le Krisztust; a keresztény dogmák (értem ezen az első hét zsinat által elfogadott dogmákat) ezt a kezdeti alapvető dogmát tisztázzák, fejtik ki különféle szinteken.

– Napjaink ortodox „teológusai” a kereszténység kezdetét minden jel szerint nem Jézus Krisztusban, hanem a constantinusi korban rögzítik, mindahányszor egy összegző, részletesen kifejtett Hitvallás megfogalmazásának a kérdése merül fel; a kereszténység azonban, az illető teológusok engedelmeivel vagy anélkül, már a 325-ös év előtt is létezett, hitvallásból pedig több is van (még ha ezek rövidebbek is): Pétertől (Mt 16) és a tanítványoktól (a vízen járás: Mt 14 és párhuzamai) kezdődően Pál felkavaró vallomásain át egészen a 2–3. század nagy teológusaiig (a már említett Jaroslav Pelikan jelentős munkát szentelt a keresztény Hitvallás történetének). Megjegyzendő: a kereszténység dogmatikai kezdeteinek a 4. században való rögzítése nyugtalanító aberráció (ekkor állapítanak meg egy kánont, rendszereznek egy többé-kevésbé „teljes” dogmatikát, az Egyház politizálódik stb., de nem ekkor születik a kereszténység, hanem három évszázaddal korábban!!!).

– A történeti dimenziót teljesen nélkülözi az ortodox „teológusok” felfogása és gondolkodásmódja. 325-nél megragadva ők végső soron azt róják fel a történelemnek, hogy egyáltalán létezik, és az időnek, hogy egy Ómega felé tart (és nem marad meg örökre az Alpha privativumban, a „fosztó alfában”), illetve azt hányják az emberiség szemére, hogy nem feneklett meg a constantinusi „aranykorban” (jó esetben; mert a dákotrákos bizánciak számára már ez is sok!). A történelem ellenben abból kifolyólag létezik, hogy az emberiség sorsába való isteni beavatkozást fejezi ki; a történelem folyamatát, a szakrális idő dinamikáját csak azon az áron lehet tagadni vagy elutasítani, hogy ezáltal közvetve az isteni tervet vagy a Történelem nyitányát és kulcspillantát, a Megtestesülést tagadjuk és utasítjuk el.

– Az ortodox bírálók nagy hibája/fogyatéka az erkölcsi és az intellektuális becsület hiánya; ha megfelelően tájékozódna, belátnák, hogy az általuk a katolikus egyház ellen manapság felhozott összes „vádpon” már nagyon régóta a *katolikus egyház legfelső szinten vállalt önbírálatának* része volt. Ezt az önbíráló magatartást kellene utánoznia az ortodoxiának, mely égbekiáltóan önelégült színvonal alatiságban tetszeleg.

– Nevetséges ugyanakkor az „ortodoxnak” a „Másik (jelen esetben a katolikus) leplezése és megsemmisítése” iránti rögeszméje; néhány hónappal ezelőtt, egy a keresztelésnek az első keresztény századokban folytatott gyakorlatáról szóló előadás után, melyet egy ortodox (jobban mondva az ortodoxizmust szolgáló) teológiai „fakultáson” tartottam, az egyetlen, ritka agresszíven felvetett „kérdés” azt érintette, hogy miért nem mondtam le kerek perec „ortodox” mivoltomról; semmi egyéb nem számított. Egy szekus szekta beidegződései ezek, amelyek a teológiát a „román ortodox egyházi rendőrség által kibocsátott” személyi igazolvány ellenőrzésére korlátozzák. Tartottam már előadást katolikus, protestáns és baptista egyetemi környezetben: soha sehol nem nyomták a nyakamhoz a kést: „Mondjad, uram, milyen hitvallású vagy, különben...” Az ortodoxokat a katolicizmus betegesen foglalkoztatja, míg a katolikusok inkább a Krisztus dolgaival törődnek (vagy legalábbis megpróbálnak csak a Krisztus dolgaival törődni). Biztos azonban, hogy ahol ennyi gyűlölet, vulgaritás, illetlenség és becstelenség van, ott nem lehetséges igazi Krisztusban való élet.

Amikor „ortodoxokat” írok, nem gondolok az összes, magát ortodoxnak valló hívrőre, hanem az álhívrőknek arra a részére, akik többé-kevésbé politikai természetű ideológiává alakítják át az ortodoxiát. Esetenként az összefoglaló nevet használom az

egyszerűség kedvéért. Látteleiteimet azonban sohasem általánosítottam, és azok a hittársaim, akik hozzáértéssel és érdeklődéssel olvasnak, tudják ezt. Ők azok, akiknek továbbra is írok, és akikért nyilvánosan állást foglalom. De térjek vissza! Az ortodoxoknak ezt a (fent jellemzett értelemben vett) rögeszméjét a katolicizmussal kapcsolatban nem kíséri a „katolikus hagyomány” iránti valódi érdeklődés. Ha gyöttrőn foglalkoztat valaki, igyekszel minél közelebbről megismerni, rekonstruálni a történetét, megérteni a „fejlődését”, „jellemét” stb. Az ortodox fixáció ellenben csupán a „gyöttrőn foglalkoztató hitvallás” örökös és tárgyaltalan sértegetésében, szidalmazásában merül ki. Ezért is érzem szükségét a nyilvános állásfoglalásnak: az ortodoxia nem téveszthető és nem tévesztendő össze az ilyen reakciókkal.

Írásom célja igen egyszerű: az ortodoxisták részéről a katolikusokat ért „bírálatok” tévességét igyekszem kimutatni a katolikus teológusok néhány „vitatott dogmával” kapcsolatos történelmi és kritikai álláspontjából kiindulva, mint például a purgatórium vagy a *Filioque*. Kötelezőnek tűnik fel számomra emellett az illető dogmák és hitek történelmi szemszögből való felülvizsgálása, kontextualizálása, bármilyen hamis vád eloszlatására. Ez nem a dogmák relativizálását jelenti, hanem a jelentések nyomom követését a kihirdetés (vagy az első említés) pillanatától egészen máig.

A szóban forgó hitek cáfolata csupán egy ilyenfajta objektív-történelmi eljárás után merülhet fel. Ezt megelőzően a Katolikus Egyház „eretnekként” való megbélyegzése a román ortodoxok egy része által olyan durvaság, amely szörnyű időszak eljövetelet jelezheti a román ortodoxia számára, ha a Román Ortodox Egyház pátriárkája nem határolja el magát tőle időben.

Filioque

■ A katolikus–ortodox viszony „legkényesebb” kérdése. Nem áll szándékomban állást foglalni pró vagy kontra, tekintettel arra, hogy ezt a viszonyulást a Vatikán teológusai hivatalosan már régóta meghaladták, akárcsak az ortodox teológusok egy része, kivéve azokat, akik a 19. és a 20. század közötti emeleten rekedtek. A probléma történetének felidézésére, kontextualizálására szorítkozom. A *Filioque* olyan megjegyzés, amellyel a nyugati egyház (jóval az 1054-es nagy egyházszakadás előtt) a niceai zsinaton (325) elfogadott hitvallást pontosítja. Míg ugyanis a niceai hitvallás értelmében a Szentlélek „az Atyától” ered, kezdetben csupán a nyugati keresztények egy része, később a teljes nyugati egyház úgy kezdi emlegetni, hogy „az Atyától és a Fiútól/*Filioque*”.

A pneumatológia rengeteg, racionálisan máig lezáratlan/megoldatlan/tisztázatlan kérdést vet fel; a kereszténység dogmatikai rendszerének alighanem a legkevésbé „racionalizálható” eleme. Elég itt arra utalnom, hogy a „lélek”/„szellem” (gr. *pneuma*) csupán az Újtestamentumban négyféle értelemben szerepel: szó szerint mint „lehelet, lélegzet, szél” (háromszor); antropológiai értelemben mint az „élet princípiuma”, illetve a „lelki-szellemi képességei teljes birtokában lévő ember” (47-szer); démonológiai értelemben mint „gonosz szellem” (38-szor); legfontosabb és leggyakoribb, teológiai jelentésében pedig mint Lélek vagy Szentlélek, az Atya vagy a Fiú kapcsán (275-szor). Ami igen érdekes: 18-szor jelenik meg az „Isten Lelke” kifejezés, egyszer az „Atya Lelke”, öt alkalommal pedig krisztológiai összefüggésben.

A *Filioque* befoglalása a latin egyház hitvallásába a 6. századra tehető (III. toledói zsinat, 589). A formulát a 633. és 675. évi helyi zsinatok megerősítik. Mint határozatot a gall egyház Nagy Károly idejében elfogadja; a római egyház 1013 körül követi. Három kérdés merül fel a *Filioque* kapcsán: 1) jogos-e ez a hozzáfűzés, 2) mi a történelmi és teológiai alátámasztása, 3) hogyan áll a helyzet manapság? Ami a jogosultságát illeti, a katolikus teológusok valamelyes joggal válaszolnak az ortodoxok ré-

szeről megfogalmazott vádakra, bizonyos egyoldalú, a római egyház véleményének kikérése nélkül megvalósult beavatkozásokra emlékeztetvén őket. Ha a keletiek megengedhették maguknak például, hogy a konstantinápolyi zsinaton (381) a latinok megkérdése és beleegyezése nélkül módosítsák a niceai hitvallást, akkor a keletiek megfelelő szemrehányásának sincs helye.

A *Filioque* bevezetése nem a Nyugat teológiai szeszélye volt, hanem kezdettől fogva történelmi és teológiai szükségszerűség. A spanyolországi gótok, akiket Wulfila térített keresztény hitre, valójában ariánusok voltak (az arianizmus sokáig keleten is hivatalos dogma, Nagy Constantinus utódainak uralkodása alatt), amely eretnokség, mint köztudott, a politeizmust kerülendő, az Atya fennhatóságát hirdette a Szentháromságon belül, a teremtmények szintjére fokozván le a Fiút. A *Filioque*-nek a spanyolországi közösségek által mondott hitvallásba való belefoglalása eredetileg az arianizmus és a priscillianus modalizmus ellensúlyozására szolgált. Másfelől a *Filioque* Ágoston Szentháromság-teológiájának sarkalatos pontja. Poitiers-i Hilariustól a Lélek mint „az Atya és a Fiú ajándékának” eszméjét (*De Trinitate* 2,29), Marius Victorinus keresztény hitre tért filozófustól, Plótinosz latin fordítójától a Lélek mint az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének témáját (*De Trinitate Hymni* 1,4; 3,242) kölcsönözvén, Ágoston az Atyát és a Fiút „a Szentlélek egyedüli elvének” nevezi. De vigyázat, mert Ágostont ortodox részről szisztematikusan nem a saját szövegeiből, hanem az illető fél előítéleteiből kiindulva értelmezték! A latin teológus számára az Atya *principium non de principio* („olyan elv, amelynek nincs más elve”), míg a Fiú *principium de principio* („olyan elv, amely egy másik elvből való”). Ágoston tehát nem mossa össze a két Elvet, az Atyát és a Fiút, sőt igen finoman megkülönbözteti őket (*De Trinitate* 15,17,29; 15,26). Szükséges azonban futólag megemlíteni az újplatonizmus (a Marius Victorinus fordításában olvasott Plótinosz) hatását is Ágoston „demokratikus” Szentháromság-felfogására. Ágoston elvonatkoztatja a Szentháromság Személyeit. A három Személy többé nem „erő/szeretet” viszonyban van a keleti perszonalista teológia módjára, hanem inkább az „egyensúly/megismerés” viszonyban. Mindamellet Ágoston felfogása újító jellege ellenére sem iktatja ki a szeretetet mint a Szentháromság Személyei közötti viszonyulásmódot, ahogyan fordítva, a keleti teológusok (Nagy Baszileiosz, Nüsszai Gergely) sem hagyják ki a megismerés elemét a Szentháromság ineffábilis „mechanizmusából”.

I. Leó pápa (5. század) határozottan elfogadja a *Filioque* ágostoni formuláját, míg a görög teológusok mellett vannak, hogy „a Lélek az Atyától a Fiú által származik”. Hitvalló Maximosz (6–7. század) az első, aki a görög és a latin formula közötti különbséget tárgyalja Marinoszhoz írt levelében. A dologról tehát jó ideje tudni lehetett; a görögök már évszázadokkal 1054 előtt tisztában voltak egyes latin újításokkal, anélkül hogy különösebben felháborodtak volna azokon. Sőt az említett levélben Maximosz a *Filioque* és a *per Filium* összeegyeztethetőségét demonstrálja a címzettjének, amit később Niképhorosz Blemmüdesz fog alaposabban kifejteni (a *Filioque* szerint is *per Filium*-ként értendő). Damaszkuszi János vitatja majd a latin hozzáfűzést, a Szentlélek származásának egyedüli elvére, az Atyára fektetvén a hangsúlyt.

A *Filioque* kérdésének emellett liturgiai háttere is van. Az első keresztény liturgiákban a hitvallás egyáltalán nem szerepelt (a 325-ös évig nem is beszélhetünk egy kidolgozott és egyetemesen elfogadott hitvallásról). A liturgia szerkezetébe először keleten veszik fel a hit bizonyos formában való megvallását, alig az 5. században. A III. toledói zsinat (589) teszi kötelezővé, hogy a nicea-konstantinápolyi hitvallást a liturgia során nyugaton is énekeljék. 807-ben az Olajfák-hegyi (latin) kolostor apátja vezeti be ezt a gyakorlatot Jeruzsálemben is. A hitvallás, mely a *Filioque* kiegészítést is tartalmazza, vitához vezet a Sínai-hegyi Szent Száva-kolostor görög szerzeteseivel. Ez a vita egészen Nagy Károly udvaráig továbbgyűrűzik, és a császár számos teoló-

gusa értekezéseket ír a *Filioque* védelmében. III. Leó pápa *Filioque*-vel vall ugyan hitet, de szisztematikusan elutasítja a formulának a római liturgikus szövegekbe való bevezetését. Csupán VIII. Benedek fogja ezt megtenni 1014-ben. Határozatát a 16. századi tridenti zsinat megerősíti. Anekdotikus említést érdemel, hogy ha 1054-ben Humbert bíboros nem veti a görögök szemére a *Filioque* kiiktatását, ők a nézeteltérést nem is tudatosítják. Kerullariosz Mihály pátriárka csak ekkor tudatosítja, hogy a latinok „hozzáadtak” valamit a nicea-konstantinápolyi hitvalláshoz.

Az firenzei zsinat által 1439-ben, nem sokkal Konstantinápoly eleste előtt hozott kiegészítés mulandónak bizonyult. Itt azonban nem a *Filioque* törlése, hanem a *per Filium*hoz közelítő értelmezése mellett döntenek. Mindenesetre a görögökre sohasem igyekezett senki a *Filioque*-t rákényszeríteni. Teológiai szempontból a fagyos viszony 1874–75-ben enged fel az orosz ortodoxok (ismét az oroszok!) és az óhitűek közös konferenciáján. 1898-ban Bolotov (Szolovjov kortársa) egy sor tézist közöl a *Filioque* kapcsán. A német nyelvű szöveg francia fordítása 1972-ben jelenik meg az *Istina* című folyóiratban. Az orosz teológus szerint Phótiosz pátriárka formulája, mely alapján „a Lélek egyedül az Atyától ered”, csak theologumenon és nem dogma; 27. tétele pedig egyenesen kimondja: „A *Filioque* mint sajátos teológiai opció nem képezheti az egyházközösség visszaállításának akadályát.” Bolotov téziseit később számos jelentős ortodox teológus elfogadja, köztük Bulgakov, Jevdokimov és Voronov, Vladimir Lossky azonban gyanakvással szemléli.

A katolikusok és az ortodoxok közötti párbeszéd szempontjából alapvető jelentőségű *A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány* című közlemény (1995). A teljes szöveg a *L'Osservatore romano* 1995. szeptember 20-i számában (3–6. old.), angolul. A Vatikán álláspontja több mint békítő. Szakítván a firenzei zsinat munkálatai során tanúsított kemény hozzáállással és részrehajlás nélkül visszamenve az újtestamentumi és a patrisztikus gyökerekre, a dokumentum nagyjából úgy foglalható össze mint a *Filioque*-kérdésnek az ortodox hagyomány szerinti tisztázási kísérlete. Más szóval, habár a *Filioque* mint kifejezés változatlanul megmarad (valójában, ami igen fontos, II. János Pál kiiktatja az ökumenikus szertartásból), az nem újító hozzáadásnak tekintendő, hanem tisztázó megjegyzésnek.

Egyik alapvető bekezdése szerint „a Katolikus Egyház elismeri a 381-ben Konstantinápolyban a II. ökumenikus zsinat által görög nyelven tett hitvallás békítő, ökumenikus, normatív és visszavonhatatlan értékét mint az összes keresztények Egyháza közös hitének a kifejezőjét. János evangéliuma (15,26) nyomán a hitvallás kimondja, hogy a Szentlélek »az Atyától származik« (*ekporeuomenon*). Egyedül az Atya (*the Father alone*) a Szentháromság másik két Személyének elv nélküli elve (*arché anarchos*), a Fiú és a Szentlélek egyedüli forrása (*pégé*). A Szentlélek tehát voltaképpen és közvetlenül csupán az Atyától (*ek monou tou Patrou*) veszi eredetét (*takes his origin*). A görög egyházatyák és az egész keresztény Kelet ilyen értelemben »az Atya monarchiájáról« beszél, a nyugati hagyomány pedig Szent Ágoston nyomán azt vallja, hogy a Szentlélek *principaliter*, vagyis mint elvétől az Atyától származik (*De Trinitate* 15,25,47). Ilyen értelemben »az Atya monarchiája« mindkét hagyomány szerint arra utal, hogy az Atya az egyetlen trinitárius ok (*aitia*), azaz mind a Fiú, mind a Szentlélek elve (*principium*).” Keresve sem találni a jóhiszeműségnek, valamint a történelmi, filológiai és teológiai tájékozottságnak jobb bizonyítékát, mint ezt a Vatikán által több mint tíz évvel ezelőtt megfogalmazott „tisztázást” – melyet egyes ortodoxok, mint például Zizioulas metropolita, rokonszenvvel, hálával és örömmel fogadtak, mások pedig, mint Jean-Claude Larchet is, neheztelő gyanúval. Ki-ki a maga vérmérséklete és persze képességei szerint. Annyi mindenesetre biztos, hogy az ortodoxoknak immár semmilyen okuk sincs rá, hogy kövel dobálják a katolikusokat. Ha őszinték akarnak lenni, nem

hagyhatják figyelmen kívül a katolikusok által tett hatalmas lépést a legfontosabb „dogmatikai” nézeteltérés, a *Filioque* kérdése kapcsán.

Jól emlékszem egy spanyol teológus megjegyzésére, aki egykor Madridban tanított. Amikor a *Filioque*-vel kapcsolatos véleményéről kérdeztem, úgy nézett rám, mint aki a Holdról jött, és megsemmisítő humorral válaszolt: „Kedves barátom, még sohasem időztem a Szentháromság kebelén, hogy pontosan tudnám, honnan ered a Lélek.” Ezzel, azt hiszem, rá is térhetünk a következő kérdésre.

A Szeplőtlen Fogantatás

■ Az ortodoxok által főbenjáróként emlegetett másik „eretnecség” a szeplőtlen fogantatás kérdése, melyet nemegyszer Jézus szűzen való fogantatásával tévesztenek össze. Néhány „haladó szellemű” romániai újságíró számára egyenesen a Megváltó „megtestesülését” (!) jelenti. Valójában a keleti kereszténységben kialakult Mária-kultusz „intellektuális” oldalával van dolgunk, amely itt a *hiperdoulia* szélsőséges formáját ölti (a görög *hiper*, „felettébb” és a *doulia*, „szolgálás” szóból; eredetileg „rabszolgaság”). Mária kitüntetett figyelemnek örvend a többi naptári szenthez képest az ortodox vallásban is, nemcsak a katolicizmusban. A katolicizmus későn, a 19. században egy dogma kihirdetésével formalizálta a szóban forgó *hiperdouliát*. Íme, az *Ineffabilis Deus* kezdetű, IX. Pius által 1854. december 8-án közzétett bulla megfogalmazásai latin eredetiben: „Auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam quae tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa lae praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.” Vagyis: „Urunk Jézus Krisztusnak, Szent Péter és Pál apostoloknak tekintélyével és a sajátunkkal kijelentjük, kihirdetjük és meghatározzuk, hogy az a tan, amely azt tartja, hogy a Boldogságos Szűz Mária fogantatásának első pillanatában, a mindenható Isten egyedülálló kegyelméből és kiváltságából, az emberi nem Üdvözítőjének, Jézus Krisztusnak érdemeire való tekintettel, az átéredő bűnnek minden szennytől eleve megőrizve mentes volt: Istentől való kinyilatkoztatás, és ezért erősen és állhatatosan kell hinnie minden hívőnek.”

A dogma különböző változatait az *Evangelii apocrife* című kötet (4. kiadás, Polirom, 2007) bevezetésében követtem nyomon részletesen. A továbbiakban innen veszek át néhány bekezdést, amelyekhez újabb megjegyzéseket fűzök. A dogmát IX. Pius, a 19. század egyik „legtöbbet vitatott” és az általános európai hanyatlás közepette megválasztott pápájának mélyen misztikus lelkiületével is összefüggésbe kell hozni (a pápa különösen *Syllabus* című munkája nyomán maradt emlékezetes, melyben a modernitás „eretnecségeinek” kimerítő listáját nyújtja a kommunizmustól és a pozitivizmustól egészen az ateizmusig és a liberalizmusig). IX. Pius egészen sajátos viszony fűzte Szűz Máriához, akit felettébb imádott, és egyedülálló szépségű szövegekben dicsőített. A Szeplőtlen Fogantatás elsősorban tehát a Mária-kultusz nyugati kiegészítéseként értendő. Szüzessége, szentsége és elszenderülése mellett a nyugati egyház dogmatikusan Mária mint Jézus biológiai Anyja és szellemi Leánya fogantatásának szeplőtlenségét is hangsúlyozni kívánta. Ludwig Ott nevezetes munkája, a *Grundriss der Katholischen Dogmatik* (A katolikus dogmatika alapvonalai) a következőket említi: „A görög Keleten Szent Anna fogadását (*Conceptio S. Annae*), azaz Mária passzív fogantatását a 7. századtól ünneplik. Ez az ünnep Dél-Itálián át Nyugaton is elterjed, *Conceptio Beatae Virginis* néven először Írországból és Angliából. Az ünneplés tárgya eredetileg Szent Anna aktív fogadása, amelyet Jakab (a 2. századtól

apokrifnek tekintett) ősevangéliuma szerint hosszas meddőség után egy angyal jelentett be különleges isteni kegyként.” Mit jelent itt a „passzív foganás”? Azt az időpillanatot (a bulla szóhasználatára szerinti *primo instant*), amikor a lélek a testtel egyesül, Mária testének két szülője általi fogantatása, vagyis az aktív foganás után. Ugyanis csupán a léleknek Isten által a szülők által készített testbe való lehelése után kezdett el Mária létezni mint személy.

A Szeplőtlen Fogantatás dogmája tehát nem azt mondja ki, hogy Mária Jézushoz hasonlóan nem hús-vér szülőtől született, bármilyen előzetes testi kapcsolat nélkül, mint sokszor félreértelmezik, tudatlanságból vagy rosszhiszeműen. Csupán a Szűz szeplőtlenességét mondja ki, de nem mint öröktől fogva valót, mint a Jézusé, hanem *passzív fogantatása pillanatától*. Az aktív és a passzív fogantatás közötti különbségtétel, melyet a katolikus teológusok vezetnek be, elengedhetetlen a dogma helyes értelmezéséhez. Máriát nem emelik egy szintre Jézussal (mint öröktől fogva büntelent), hanem a büntelenség kegyét tulajdonítják neki 1) „Jézus érdemeire való tekintettel”, mint a bulla fogalmaz; 2) a léleknek a testtel való egyesülése pillanatától. Isten éppen azért „óvja meg” az áteredő büntől Máriát, mert ő az, aki Jézust, Isten Fiát megszüli. Innen az *előzetes megváltás* Duns Scotus-i eszméje, melyet az egyház elfogad.

Egy brit szerzetes, Eadmer, Anzelm tanítványa volt az első, aki értekezést írt Mária bűn nélküli passzív fogantatásáról. Habár a Szűz szenvedélyes imádója (talán minden idők legnagyobb Mária-misztikusa), Clairvaux-i Bernát elutasítja Eadmer gondolatát, amellet szálván síkra, hogy Isten Anyja fogantatása után szenteltetett meg, de még az anyaméhben. Mivel Clairvaux-i Bernát erkölcsi tekintélye még a pápáét is meghaladta, utódai (a 12–13. századi teológusok: Petrus Lombardus, Bonaventura, Nagy Albert, Aquinói Tamás) rendre a Szeplőtlen Fogantatás eadmeri változata ellen foglaltak állást, hasonló érvekkel. Egyszóval a katolikus egyházon belül sem ment minden simán.

A végső megoldást mindezek után Duns Scotus javasolta. Ő azt állította, hogy az elevenítő lélek befogadásának (*animatio*) csupán fogalmilag szükséges megelőznie a megszentelést (*sanctificatio*). Az „előzetes megváltás” (*praeredemptio*) fogalmának bevezetésével Duns Scotusnak sikerült összeegyeztetnie Mária mentesülését az áteredő bűn alól azzal, hogy számára is szükséges volt a megváltás. Az áteredő büntől való megőrzés a ferences teológus szerint a tökéletes megváltás. Később a Szeplőtlen Fogantatás tanát V. Pál (1616), XV. Gergely (1622) és VII Sándor (1661) pápák karolták fel. Végül IX. Pius az összes püspök konzultálása után dogmának nyilvánította. A Szeplőtlen Fogantatás december 8-i katolikus ünnepe az ortodox naptárban a „Szűz Mária szeplőtlen fogantatása” december 9-i, másodlagos jelentőségű („tanácsolt”) Mária-ünnepnek felel meg.

A Szeplőtlen Fogantatás dogmájának fontos alátámasztása *Jakab ősevangéliuma*, amely bemutatja a Szűz szüleit, Joakimot és Annát, akik tehetős és meglehetősen idős emberek voltak, de átok ült a házukon: nem voltak gyermekeik. Egyszer, amikor Joakim áldozni akart az Úr oltáránál, egy pap elébe vágott, és csípős hangon rászólt: az, akinek nincs „Izraelben magva”, nem léphet a Templom szent területére, mert áldozata az egész közösséget fenyegető gyalázat volna. Joakim erre keserű lélekkel, sebtében összegyűjti a pásztoraít és a nyájait, és anélkül hogy a feleségétől legalább búcsút venne, messze, a hegyekbe távozik. A felesége így egyszerre találja magát gyermekek és férj nélkül. Egy ünnepnapon Anna nagyjából a nap kilencedik órájában kimegy a kertjébe sétálni és enyhíteni fájdalmán. Tekintete egy kizöldült babérfa pihenő veréb-fészekre téved. A látvány kimondhatatlanul felkavarja, és olyan forró sírásban és imában tör ki, hogy az Úr megszánja és meghallgatja. Angyal száll alá, és tudatja vele, hogy gyermeket fog szülni. Egy másik angyal megjelenik a hegyek-

ben Joakimnak is, éppen délidőben, és ezt mondja neki: „Joakim, Joakim, Isten meghallgatta imádat; gyere le nyájjaddal, mert feleséged, Anna megfogott [vagy »megfogant«]” (IV 2).

Ökumenikus szempontból leszögezendő, hogy a Szeplőtlen Fogantatás, akárcsak a *Filioque*, nem jelent gátat, hiszen a Vatikán számtalanszor jelezte is, hogy egyetlen „testvéregyház” sem köteles ezt a dogmát elfogadni. Az ortodox *hiperdoulia* és a katolikus Szeplőtlen Fogantatás között elvi összhang van, ahogyan azt már 1952-ben *L’Immaculée Conception dans l’Ecriture Sainte et dans la tradition orientale* című tanulmányában M. Jugie kimutatta. A nézeteltérések kizárólag a (kölcsonös) tudatlanságból erednek, vagy terminológiai természetűek.

A pápa ex cathedra tévedhetetlensége

■ Ugyancsak IX. Pius volt az, aki az I. vatikáni zsinatot kora racionalizmusa és liberális teológiai áramlatok ellen összehívta. Esszém tézisének alátámasztására egy dolgot említeni kell. Pápasága kezdetén (1846–47-es évek) IX. Piust különösen az olaszok újtóként, a szekuláris világra nyitott pápaként üdvözlötték (például a bíborosai fenntartásai ellenére a pápai állam villamosítása és a vasútépítés mellett foglalt állást, habár az egyházi emberek a modern kor mindkét újjátását „az ördög eszközének” tekintették). Ám az 1848-as európai forradalmi hullám (melynek során egy bíborost egyenesen a Quirinalis-dombi palotában ölnek meg, sőt maga a pápa titokban menekülni kényszerül Rómából) és különösen az olasz forradalom kitörése nyomán (mely a Vatikán számára hatalmas területi veszteséget hozott) IX. Pius rákényszerül a reakciós ellenzékhez való csatlakozásra. A kor kontextusa döntő szerepet játszik a tévedhetetlenség (eleve vitatott) dogmájának a kihirdetésében. A katolikus egyházon belüli reakciók (Veuillot és társai) számára a tévedhetetlenség dogmájának kihirdetése halaszthatatlanul szükséges intézkedést jelentett az Európát elborítani látszó forradalmi-kommunista vörös veszedelem feltartóztatására. Ugyanakkor általa IX. Pius visszamenőleg igazolni tudta nem éppen „liberális” politikai döntéseit. Ha ekkleziológiailag a dogmát jogosulatlannak ítélték is (ötvenöt püspök kivonult a Tanácsból, hogy ne kelljen szavaznia; a többség elfogadta), politikailag (legalábbis rövid- és középtávon) hasznosnak bizonyult. A pápaságnak sikerült megmentenie az ideológiai katasztrófától Nyugat-Európát (az autoriter kommunista rendszernek nem véletlenül éppen az úgymond „autokefál”, valójában a politikai hatalomnak alárendelt országokban sikerült gyökeret vernie). Az I. vatikáni zsinat 1869. december 8-án (a pápa decemberi fétis-dátumán) ezer püspök részvételével megkezdett munkálatai a francia–porosz háború (1870) kirobbanása miatt befejezetlenül maradtak.

A pápai tévedhetetlenség dogmáját a *Pastor aeternus* kezdetű, 1870. július 18-án kihirdetett dogmatikus konstitúció 4. fejezetébe iktatták be. Már említettem, hogy a katolikus püspökök egy része milyen komoly fenntartásokkal élt ezzel a dogmával szemben. A továbbiakban az olyan sokszor rosszul idézett és félremagyarázott, számtalanszor kigúnyolt és „eretnekségnek” kikiáltott szöveg tartalmára térek ki. A *Pastor Aeternus*-ban ez áll: „Amikor a római püspök »ex cathedra« (tanítói székéből) beszél, azaz amikor minden keresztények pásztorának és tanítójának a feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy-egy hitbéli vagy erkölcsi tanítást az egyetemes Egyház számára kötelező, akkor Szent Péter személyén át megígért isteni segítség révén azzal a tévedhetetlenséggel bír, amelylyel az isteni Megváltó a hitre vagy az erkölcsökre vonatkozó tanítás meghatározására nézve Egyházát felkészültté akarta tenni; ezért a római pápa ilyen határozatai nem az Egyház beleegyezése miatt, hanem önmagukból eredően megmászhatatlanok.” Az ortodox torzítások azzal a helyzettel kapcsolatosak, amelyben a pápa döntése té-

vedhetetlennek minősül, valamint a döntés hiperautoritarizmusával. A szöveg azonban egyértelmű. Ha az elvvel önmagában nem is értünk egyet, a pápai tévedhetetlenség nem autarchiát (önálló hatalmat) jelent, hanem, mint az utolsó mondat tisztázza – az Egyházzal való mélyebb együttműködésben érvényesülő hatalmat. A pápa annyiban tekintendő „tévedhetetlennek”, amennyiben Jézus Egyháza tévedhetetlen (a Megváltóra való utalás nem üres retorikai fogás). Vajon mindig az? Akkor is, ha képviselői rossz döntéseket hoznak, hamisítanak, bűntényeket és gazságokat követnek el? A dogma ismét világos: ahányszor „meghatározza, hogy egy-egy hitbéli vagy erkölcsi tanítás az egyetemes Egyház számára kötelező”. A pápa megnyilatkozásai pedig csakis akkor tekintendők „tévedhetetlennek”, amikor *ex cathedra*, ünnepelesen és az Egyház nevében beszél (mellesleg a középkori kánonjogi hagyomány, melynek az I. vatikáni zsinat nem mond ellent, tárgyalja a pápai eretnokség lehetőségét). Magánjellegű megnyilatkozásai terén, mint nem hivatalos „tanító”, a pápa nem tévedhetetlen. Következésképpen a dogma nem igazolja Péter utódjának önkényes és határtalan hatalomvágyát; ellenkezőleg, igen élesen elhatárolja az istenit (és tévedhetlent) a világitól (amely ki van téve a tévedés lehetőségének). A kettő összezavarásával a dogma bírálói, bármilyen ideológiai tendencia vagy hitvallás követői is, logikai és büntetőjogi vétséget követnek el. Kihirdetésétől fogva máig a pápai tévedhetetlenségre egyetlenegyszer hivatkoztak, 1950-ben, amikor XII. Pius Szűz Mária mennybemenetelének dogmáját (az összes katolikus püspök konzultálása után!) kihirdette.

A pápai tévedhetetlenséget, amely, mint láttuk, az erkölcsi és a hitkérdésekre vonatkozik, gyakran összekeverik a pápai primátussal, amely mindazt illeti, ami a pápai joghatóság alá tartozik. A katolikus egyház és a többi keresztény egyházak között máig zajló viták ez utóbbit illetik. Egyébként a ravennai katolikus–ortodox teológiai vegyes bizottság 2007. októberi ülésén kidolgozott dokumentum a „római püspök” szerepének a kérdését szándékosan félreleteszi; annak ellenére, hogy az egy másik kérdéskörrel függ össze, melyet az ortodox hívők jó része eleve tisztázottnak tekint, bár igen komoly, nyílt vitát igényelne: az autokefáliával. Jean Meyendorff 1981-ben a következőképpen ír: „Az ortodoxoknak nincs joguk a római primátus ellen csupán a szeparatizmust álcázó autokefál nemzeti egyházaik etnikai provincializmusa alapján tiltakozni. Ha valaha is összeülne zsinat az egység visszaállítására, annak az autokefália kérdését kellene a római primátusé mellett napirendre tűznie.” (*Les Eglises après Vatican*. II. Paris, 344.) Nem kellene tehát a másik szemében a szálla annyira zavarjon, miközben a mienkben több mint százéves gerenda van. Tőlünk eltérően azonban a katolikusok nem sietnek minket meglincselni. Nincs egyetlen hivatalos zokszó sem a katolikus egyház részéről az autokefália kapcsán. Holott az autokefália politikai természetű, pogány és nacionalista elv, mely Krisztus Egyháza egységének ellentmond. Más alkalommal talán részletesebben visszatérek erre.

A purgatórium

■ ...mint azt *La naissance du purgatoire* (1981) című népszerű munkájában Jacques Le Goff remekül kimutatta, a Sorbonne és a ciszterci rend találománya a 12. század végéről (a francia medievista az 1170–1180-as évtizedre teszi). De mit is „talál fel” ezzel a középkor? Két dolgot is: egy új szót („purgatórium”) és egy olyan „helyet”, mellyel a lélek halál utáni „geográfiaját” kiegészíti. Ez a pontosítás jelentőséggel bír, ugyanis a „purgatórium” mint *szenvedő és bűnbánó állapot*, valamint egyetemes *gyakorlat* már a kereszténység hajnalától létezik; elég ennek kapcsán Keresztelő János üzenetére gondolnunk: „Térjetek meg, mert elközelített a mennyeknek országa.” (Máté 3,2) A középkori „találomány” sem volt azonban a maga ellenzőitől és drámai

fordulatoktól mentes. Habár Clairvaux-i Bernáthoz és Aquinói Tamáshoz hasonló tekintélyek elismerik a purgatórium fogalmát, a katolikus egyház magisztériuma fenntartásokkal él. A firenze-ferrarai uniós zsinat hatodik ülésén Cesarini bíboros így szól az ortodox testvérekhez: „A katolikus egyház azt tanítja, hogy az ebből a világból tisztán és minden bűn alól felszabadultan eltávozó lelkek, azaz a szentek lelkei, rögtön boldoggá lesznek. Akik bűnt követtek el, miután megkeresztelték őket, de később őszintén megbánták, bűneiket megvallván, jóllehet nem tudták a kirótt *epitim-iát* (büntetést) végrehajtani, sem a megbánás elégséges gyümölcsét teremni bűneik vezeklésére, azok lelkét a purgatórium tüze tisztítja meg hosszabb vagy rövidebb idő alatt a bűn neme szerint. A tisztulást követően pedig az örök boldogság hajlékai felé indulnak. A papok imái, a liturgikus istentiszteletek és a könyöröltes cselekedetek igen nagy mértékben hozzájárulnak a megtisztuláshoz. Végül azok lelke, akik halálos bűnben vagy az áteredő bűnben [vagyis a meg nem kereszteltéké – C. B.] haltak meg, egyenesen a kárhozatra jut.”

A lelkek általános „tűzpróbája” már az intertestamentáris irodalomban megjelenik (az eszkatologikus jellegű apokalipszisekben), ahonnan a korai kereszténység különleges státusban átveszi. Pál így ír a korinthusbeliekhez: „Ha pedig valaki aranyat, ezüstöt, drágaköveket, fát, szénát, pozdorját épít rá erre a fundamentomra; kinek-kinek munkája nyilván lesz: mert *ama* nap megmutatja, mivel-hogy tűzben jelenik meg; és hogy kinek-kinek munkája minémű legyen, azt a tűz próbálja meg. Ha valakinek a munkája, amelyet ráépített, megmarad, jutalmát veszi. Ha valakinek a munkája megég, kárt vall. Ő maga azonban megmenekül, de úgy, mintha tűzön keresztül.” (1Kor 3,12–15) A végítélet előtti tűzpróbától senki sem menekül meg, még a szentek sem, akik Ábrahám kebelén várják a második eljövotelt, és Jézus Krisztus egyetemes királyságának megvalósulása előtt szintén át kell esniük rajta.

A purgatórium eszméje közvetlenül azonban a bűn és a vezeklés gondolatából ered. Ennek kapcsán Le Goff kontextuális magyarázattal is szolgál. A 12. század az emberi méltóság újraérvényesülésének százada, melynek során az égivel kapcsolatban álló földi életet is kezdik újraértékelni. Ennek a millenarista lendületnek a hatására, mely a két-három évszázaddal későbbi reneszánsz eredeténél áll, az ember és *itteni*, földi élete értékkel telítődik. A szóban forgó társadalmi és ideológiai kontextusban jelenik meg az emberi bűnök valamely köztes, a földi és az égi világ között szituált konkrét térben való kiváltási lehetőségének eszméje. A tisztulásra szolgáló köztes helybe vetett hitet csupán a tridenti zsinaton (1547) ismerik el hivatalosan. Eszerint a bűn szenvedést von maga után (nem összetévesztendő a büntetéssel!), „amelyet vagy ebben a világban, vagy a másvilágon, a purgatóriumban kell elviselni”. A továbbiakban a zsinati rendelet a hívők és a papok közbenjárói szerepét hangsúlyozza, akik különleges liturgiák és imák által segíthetnek a lelkek megtisztításában. A II. vatikáni zsinat okmányai nem említik a purgatóriumot, *A Katolikus Egyház Katekizmusának* legutóbbi, a Vatikán által 1991-ben jóváhagyott változata (*Le catéchisme pour adultes*) pedig kereken kijelenti: „Ahhoz, hogy eljussunk Isten szemléléséhez, szükséges lehet egy purgatóriumnak nevezett tisztulási szakasz. *Nem egy helyről van szó, se nem egy időről; talán inkább egy állapotról beszélhetünk.* [kiemelés tőlem – C.B.] Mindenesetre a purgatóriumot, holott szenvedés, nem szabad olyan büntetésnek tekinteni, amely által Isten valamiképpen bosszút állna hitetlenségünkért. Az Istennel való együttlét, melybe a halál vezet be, fájdalmasan a tudatára ébreszt tökéletlenségeinknek, szeretetünk megtagadásának és annak a szükségnek, hogy Krisztus megváltó ereje által hagyjuk megtisztítani magunkat. Mert Isten maga az, aki megtisztít és átalakít. A Katolikus Egyház hagyománya szerint azonban a purgatóriumban szenvedők hasznát veszik a testvéreik irántuk mondott imáinak

és könyörgéseinek, valamint az Isten látásának a boldogságába bebocsátott szentek közbenjárásának.”

A purgatóriumban való hitnek ez az újrafogalmazása, melyet az új katekizmus hivatalosít, olyan nagy hatású teológusok reflexióinak is köszönhető, mint Yves Congar, Joseph Ratzinger (a jelenlegi XVI. Benedek pápa) és Urs von Balthasar, akik egy sor munkát szenteltek a témának egyrészt a közös Egyház patrisztikus hagyományából, másrészt korunk emberének a kérdéseiből kiindulva. A halottakért mondott imák, gyászistentiszteletek és „az élők közül eltávozott” lelkek (eszkatologikus) nyugalmát szolgáló szertartások által az ortodoxia közvetlenül párbeszédhelyzetbe kerül a katolicizmus újabb purgatóriumfelfogásával. A vonatkozó fontosabb bibliográfiából csupán egy 2. századi szöveget, *Perpetua és Felicitas szenvedését*, valamint a 3. század óta apokrif, rendkívüli munkát, Dante remekművének forrását említem.

Következtetés helyett

■ Egy lenyűgöző részlet II. János Pál pápa 1995. májusi *Ut unum sint* kezdetű enciklikájából: „Mindazonáltal a megoldandó elméleti különbségek mellett a keresztyéneknek érzékelniük kell a múltból örökölt *ősi értetlenségek*, a kölcsönös *félreértések* és *előítéletek* súlyát. A helyzetet gyakran súlyosbítja a *tehetetlenség*, a *közömbösség* és a *kölcsönös megismerés hiánya*. Éppen ezért az ökumenikus törekvésnek a szívek megtérésén és az imádságon kell alapulnia, melyek elvezetnek az emlékezet szükséges tisztulásához is. Az Úr tanítványait – akiket a szeretet, az igazság bátorsága s a kölcsönös őszinte megbocsátani és kiengesztelődni akarás lelkesít – a Szentlélek kegyelme arra hívja, hogy közösen vegyék vizsgálat alá fájdalmas múltjukat s azokat a sebeket, melyek a múltból ma is következnek. Az evangélium mindig friss ereje arra hívja el őket, hogy őszinte és teljes tárgyilagossággal, közösen ismerjék föl az elkövetett tévedéseket és azokat a tényezőket, melyek sajnálatos elszakadásuk kezdeténél hatottak. Az igazság higgadt és az isteni irgalomtól éltetett, világos szemléletére van szükség, mely meg tudja szabadítani a lelkeket, és mindenkinben készséget tud támasztani elsősorban arra, hogy minden ember, nép és nemzet számára hirdessük az evangéliumot.”

Bármit hozzáfűzni ehhez fölösleges volna.

R. L. fordítása

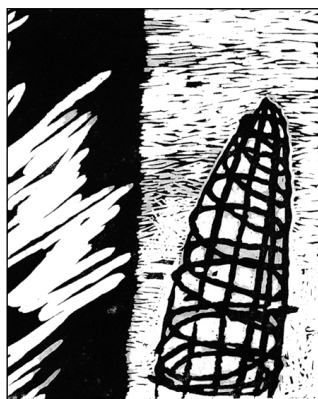
VIRGIL CIOMOS

PARADOXONBA REJTETT PARADOXON – MODERNITÁS ÉS ORTODOXIA

Kérdezett Horváth Andor és Rigán Lóránd

■ – *Az utóbbi húsz évben Romániában is a vallási fenoménnel kapcsolatos elméleti kutatások kibontakozásának lehetünk tanúi mind a voltaképeni teológia, mind a vallásfilozófia terén. Melyek Ön szerint ennek a fejleménynek a legfontosabb hozadékai?*

– A modernitásnak a vallási fenomén iránti elméleti érdeklődése általában véve nem csupán egyenetlen volt, hanem meglehetősen heterogén természetű is. A 19–20. század fordulója a katolikus Franciaországban például a pozitívizmus győzelmével és annak közvetlen következményével, a szekularizmussal esik egybe, míg a protestáns Németországban a nyugati kultúra és civilizáció vallási gyökereinek szentelt kutatások csaknem szervesen bontakoztak ki jóval a klasszikus német filozófia nagy korszaka után. A fenomenológia megalapítója, Husserl olyan vallásilag hitelesen elhivatott személyiségeket tudott maga köré vonzani, mint például Edith Stein, az eredetileg katolikus közegben nevelkedett Heidegger pedig a vallásfilozófia nagy protestáns hagyományát folytatja Kierkegaard után. A keresztény „onto-teo-lógiával” szemben megfogalmazott bírálatai ellenére a vallási fenoménnek szentelt (sajnos kevésbé ismert) előadásai megvilágító erejűek ebben az összefüggésben. Valamiképpen védeni próbálják a vallási (és a misztikus) tapasztalat valódi lényegét a kor keresztény teológiájának metafizikai előítéleteivel szemben. Ne feledjük azt sem, hogy Mircea Eliade kitartó tevékenysége és sikeres írásai szintén (egy „némileg” mégiscsak másféle) protestáns, illetve újprotestáns környezetben, az Egyesült Államok nagy egyetemein (és nem csak ott) vezetnek



Az ortodox egyház
demagóg és
nacionalista
beütéseihez egyes
politikaink etnicista
és felekezeti vonzalmai
társulnak.

a vallásfilozófiai tanszékek soha nem látott felvirágzásához. Egyszóval a katolikus és a protestáns világ egy ideig két különböző tematikus irányban halad.

Hogy úgy mondjam, legalábbis „bonyolult” helyzet volt ez, melynek hatása nem kerülhette el a ’89 decembere utáni Romániát sem. Annál is inkább „bonyolult”, mert a második világháború után, mely a német egyetemi és szellemi élet folytonosságába mélyen belevágott, az Európa két „tüdeje” közötti viszony megfordulni látszott. Husserl és Heidegger, a Heidegger-tanítvány Karl Löwith, valamint Hans Blumenberg írásai vonták magukra a francia filozófusok és teológusok figyelmét, akik egy Németországban jelentősen meggyengült gondolati hagyományt siettek bepótolni. (Erre nézve szimptomatikus értékű, hogy Waldenfels fenomenológia tanszékét – az egyik utolsót a háború utáni Németországban – egy igen kiváló és különben éppen magyar nemzetiségű filozófus, Tengelyi László foglalta el.) Ezzel magyarázható, hogy olyan jeles francia gondolkodók, mint például (az eredetileg marxizáló beállítottságú) Michel Henry, újra felfedezik a keresztény meditációs hagyomány gazdag örökségét, és a (protestáns eredetű!) fenomenológia eszköztárát klasszikusnak számító katolikus teológiai témákon próbálgatják, mint amilyen a Logosz, a Megtestesülés vagy az ősalapstb. kérdésköre. Nem utolsósorban a katolikus egyetemi közegből származó Jean-Luc Marion – alkotó módon – átveszi a teljes német fenomenológiai hagyományt, végleg legyűrven a katolikus körök ellenállását kezdeti újtozizmusa meghaladásával szemben.

Mi zajlott le ezalatt Romániában? Egyrészt teológiai képzésünk több mint időszertű *aggiornamentója*, melyet a nyugati katolikus és protestáns missziók nagylelkűen támogattak. Teológiai intézeteink könyvtárai érezhetően megújultak, törzskurzusaik a nyugati vendégtanárok jelenlétét élvezték, időközben a román és a magyar fiatalok nyugati doktorátusai is kezdtek előnyösen kihatni az egyetemi oktatásra. De még sok minden hátra van. Néhány évvel ezelőtt egy francia jezsuita főpap arra figyelmeztetett, hogy egy teológiai vagy filozófiai könyvtár újraalapozásához több mint egy évszázadra van szükség. Mit mondjunk akkor a birtokba vételéhez és értelmezéséhez szükséges időről? Továbbá ennek a bártortalan, de azért tagadhatatlanul beindult *aggiornamentónak* a főbb érdeklődési központjai nemegyszer kívül esnek azon a körön, ahol egyébként működniük kellene. Az egyik igen fontos teológiai-filozófiai profilú kiadó, a *Deisis* is magánkezdeményezésre jött létre, ifj. Ioan Ică atya jóvoltából. A főleg a nyugati (és amellet a keleti) hagyomány alapszövegeinek kiadásában érdekelt *Deisis* kiadói programjában – többek között Michel Henry és Jean-Luc Marion főbb műveinek a megjelentetésével – előkelő helyet biztosított a keresztény fogantatású nyugati filozófiának. Az utóbbi filozófus irányítása alatt egyébként számos román hallgató folytatott és folytat jelenleg is doktori tanulmányokat. Egyesek közülük – mint például Anca Vasiliu – ragyogó kutatói karriert futottak be Nyugaton. Mások a párizsi egyetemeken megvédett friss doktorátusukkal a szerzetesi élet mellett döntöttek, hozzájárulván ezzel egyfajta nyugati ortodoxia kialakulásához (Franciaországban, Angliában és Olaszországban), melynek az ortodox Keletre gyakorolt befolyása, habár egyelőre kevésbé szemmel látható, hosszú távon bizonyosan jótékony lesz. A Marion munkásságának szentelt legutóbbi nemzetközi konferencia (a szerző jelenlétében és részvételével) a Francia Kulturális Intézet és a Budapesti Román Kulturális Intézet szervezésében jól tanúsította, hogy egy ilyenfajta, a fenomenológia és a teológia határterületén mozgó elméleti vizsgálódás mennyire meg tudja mozgatni a fiatal román, magyar, lengyel és cseh filozófusok és teológusok tudományos érdeklődését. Mint ilyen esetben mindig, a Kelet és a Nyugat közötti kapcsolatot most is egy kivételes közvetítő biztosította: Vető Miklós, a New York Egyetem, majd a Poitiers-i Egyetem magyar származású volt professzora.

A román kulturális vonzalmak is (főleg) a katolikus Franciaország (illetve Olaszország) és a protestáns Németország között oszlanak meg. A filozófusokat inkább az előbbi, a teológusokat az utóbbi vonzza, míg a szerzetesi körök, amint az természetes is, a katolikus (különösen a bencés és a ferences rend) kultúra iránt érdeklődnek. És viszont: alighanem nagyjából ugyanannyi nyugati katolikus szerzetes él Romániában, mint amennyi román ortodox szerzetes Nyugaton. Beleértendő ebbe néhány a Kárpátokban meghúzódó kolostor: egyéb kivételes személyiségek mellett egyikük lakója a francia karmelita rend volt főnöknője. Erről a „területről” azonban a legfontosabb dolgok nem szüremlenek be a tömegmédiába... A gazdagodás pedig kölcsönös. Egyrészt a nyugati katolikus teológiai intézetekben – amelyek nemrégiben még hallgatói hiánnyal küszködtek – egyre több kelet-európai fiatal tanul, és hasonló a helyzet a szerzetesi hivatás kapcsán is. Másrészt a Kelet egyre inkább úgy érzi, beleszólása van abba, hogy a zsidó-keresztény értékek milyen szerepet játszottak, illetve játszanak az eljövendő Európa tervének kialakításában és megvalósításában. Mint ismeretes, ezek a tagadhatatlan értékek csupán a világi Franciaország makacs ellenkezése miatt nem kerülhettek bele az Európai Alkotmánytervezetbe. Ugyanakkor a szóban forgó értékek elmélyültebb vizsgálata lehetővé tenné a kelet-közép-európai nemzetek számára, hogy jobban belássák az összefüggést a zsidó-keresztény értékek elégtelen bensővé tétele – ami a régió elégtelenül megvalósult keresztény hitre térésének többé-kevésbé közvetlen folyománya – és a nyugat-európai modernitás értékeinek elégtelen bensővé tétele között.

– *Története folyamán az egyház világi hivatását egyrészt a hagyomány megőrzése, másrészt a jelennel és a társadalommal folytatott párbeszéd által látta el. Hogyan jellemezné ebből a szempontból a Román Ortodox Egyház jelenlegi helyzetét?*

– Először is történeti-módszertani különbséget tennék az intézményként értelmezett ortodox egyház és a felekezethez közel álló szerzetesség között. Ezt a különbséget egyébként már azok a 4. századi sorsszerű események megelőlegezik, amelyek során egyrészt Nagy Constantinus lefekteti az általában vett keresztény egyház alapjait (még hozzá cezaropapista túlkapásainak alapjaival együtt), másrészt „Isten szótlán népe”, a Líbia és Egyiptom pusztáiba visszavonuló szerzetesek körében egyfajta ellenmozgalom bontakozik ki. Márpedig, mint minden megállapodott intézmény, az egyház is a szerepek bizonyos hierarchiájához és az ezzel járó, felülről lefelé működtetett döntéshozatali eljáráshoz tartja magát. Teológiai szempontból ez egy alig leplezett, sőt igen erőteljes – és Nagy Constantinusnál a jelek szerint még mindig jelen lévő – ariánus, ha ugyan nem egyenesen újplatonista befolyást jelenít meg: a Fiú „alá van rendelve” az Atyának, és csupán az tünteti ki, hogy mind közül Ő az első teremtetett lény. Ugyanakkor a Szentháromság is „olimposzi” értelmezést nyer mint alapvetően hierarchikus, azaz (*avant la lettre*) „nem demokratikus” rendszer.

Másfelől a keleti szerzetesi tradíció kezdettől fogva valódi Hagymánynak, vagyis közvetítésnek bizonyult – a *traditio* szó etimológiai értelme szerint – a szerzetes atya és a tanítvány között; mégpedig olyasfajta közvetítésnek, amely valójában egy harmadik félre irányul – a Szentlélekre –, és ehhez képest mind a szerzetes atya, mind a tanítvány másodlagosak. A szerzetes atya névtelensége (*kenózia*, önküresítése) egyébként a közvetítés, avagy a tanítvány Szentlélekben való újjászületésének elengedhetetlen feltétele is. Szó sincs itt hierarchiáról – hiszen a közvetítés iránya bármikor megváltozhat; az atyaság kegyelmi ajándéka (ismételten) a névtelenség területére tartozik, ami egy egészen másfajta, személytelen, végső soron (*avant la lettre*) „modern” intézménytípust alapoz meg. Magától értetődő, hogy a keleti kereszténység kétféle változata között mindig is feszültségek voltak, sőt szakadások is bekövetkeztek. A keleti szerzetesek köréből származó egyes elsőrangú teológusok – mint például Hitvalló Szent Maximosz, a monotelizmus elleni harc hőse – szó szerint vértá-

núságra kényszerültek az intézményes egyház hatására. A Hitvalló egyedüli támogatói (ahogyan első fordítói is) a latin atyák voltak. Európa számára valósággal sorsszerű pillanatról van szó, mert az a dogma, amelyért Szent Maximosz a nyelvét és a jobb kezét áldozta, két, egymástól teljesen független akarat – egy emberi és egy isteni – létezését tételezte Jézus Krisztusban. Az emberi akarat egészen az isteni tagadásáig is elmelehetett volna, ami máris körvonalazza a lehetőséget, hogy a keresztény vallás legyen az egyetlen, amely támogatni tudja az ateizmust (!). A kétféle akarat elválasztása egyenesen Jézus Krisztus személyében máris az egyház és az állam elválasztásának első – dogmatikus – formáját előlegezhette volna meg. Szokás szerint azonban a keresztény Kelet nagy elméleti felfedezései Nyugaton nyerik el gyakorlati beteljesülésüket...

A keleti kereszténység történetének kettéágazása azt eredményezte, hogy érdeklődése is kétféle irányult: a „Lelket hordozó” (*pneumatofor*) atyák hagyománya a protestantizmus pneumatológiai és közösségi érzékenységéhez, míg a Krisztus testként értelmezett intézményes egyház hagyományai inkább a katolicizmus krisztológiai fogékonyságához közelíti az ortodoxiát. Paradox módon azonban éppen ott, ahol az ortodox szerzetesek pneumatológiája találkozik a keresztény Nyugattal – mármint a protestáns országokban –, nincsenek kolostorok, ott pedig, ahol a lényege szerint autokefál ortodox egyház krisztológiája találkozik ugyanezzel a Nyugattal – a katolikus országokban –, a pápai tévedhetetlenség dogmáját kényszerítik rá... A paradoxon következményei nagyon áldatlanok: a katolikus egyházzal ellentétben az ortodox nem megy át az ellenreformáción (azaz a katolikus reformáción), a protestáns egyházaktól eltérően pedig az ortodox szerzetesi élet teljesen el van zárva a közösségtől. Illetve, mint már említettem, az intézményes ortodox egyház (pápaellenessége folytán) a protestantizmushoz, míg az ortodox szerzetesség (közös eredetüknél fogva) a katolikus szerzetességhez áll közelebb. Paradoxonba rejtett paradoxon ez, melynek hatására az ortodox papokat (és nem csak őket) a kommunista rezsim javadalmazásban részesítette – mintha legalábbis valamiféle protestáns konkordia hatálya alá tartoznának –, a görög katolikusokat pedig éppenséggel üldözte.

Léteznek persze az egyensúly visszaállítására irányuló dicséretes kísérletek is, amelyek elméletét és gyakorlatát az ortodox egyházon belül ápolják, és ez nyilvánvalóan bizonyos érettségre utal. Egyes fiatal ortodox teológusok – mint például Radu Preda – kísérleteznek jelenleg azzal is, hogy megfogalmazzák és népszerűsítsék az ortodox egyház olyan régóta és sokak által hiányolt társadalmi tanítását, ami nemcsak a jelenlegi válságos időszakban roppant esedékes, hanem annál is inkább, mivel a „végső” krisztusi követelményt, a felebarát szeretetének parancsát fejezi ki.

– *Az ortodox egyházat számos bíráló érte hagyományosnak is tekintett eszközzé válása miatt a mindenkorai politikai hatalom vonatkozásában, illetve a nemzettel való kvázi-azonosulása, „a vallás és a nacionalizmus igen fura ozmózisa” (Julia Kristeva) kapcsán. Ön hogyan látja az ortodoxiának ezt a kettős viszonyát a politikai hatalomhoz és a nemzethez?*

– Ha elfogadják az imént javasolt megkülönböztetést az intézményes ortodoxia és a körülötte kialakult szerzetesség között, úgy az ortodox egyháznak a politikai hatalomhoz fűződő viszonya az elsőnek említett történelmi alakzat meghatározottságai-ból ered. Ezt a viszonyt a protestantizmushoz való, már említett – elvi (tisztán formális) – „közelsége” és a hatalomhoz fűződő egyszerű és elvont cinkosság jellemzi, mely az ortodox egyház valódi (nem csupán elméletben kifejtett, hanem a gyakorlatban is érvényesülő) társadalmi üzenetének a hiányát igyekszik (tökéletlenül) pótolni. Egy a gyakorlatban a katolicizmus által befolyásolt egyházi világban, mely különösen a hierarchia és az alárendelődés elvén alapul, a modernizálás végső soron egyfajta (elvont) „reformációt” jelentett (konkrét) ellenreformáció nélkül; vagy – fordít-

tott irányból nézve – pápa nélküli cezaropapizmust. Gondoljunk csak arra, hogy a Nagy Péter cár által javasolt – és elvileg ugyancsak a protestáns (germán) világ által ihletett – reformok között szerepelt az is, hogy az ortodox papokat minden további nélkül katonai rangokkal lássák el... Az ortodox főpapok ezáltal állami hivatalnokok és – ha közvetve is – a világi politikai hatalom képviselői (hogy ne mondjam, *alattvalói*) lettek. Így a keleti ortodoxiában a protestáns típusú reformok ismét egyfajta fura cezaropapizmusba torkolltak.

Nem csupán teológiai félreértésről van azonban szó, hanem politikairól is. Egy sokatmondó példa: habár az egyház és az állam elválasztására vonatkozó román törvényt – mely többek között a kolostori vagyonok államosítását is előírta – jó néhány évtizeddel a franciák előtt szavazták meg, alkalmazása máig is sok kívánnivalót hagy maga után. A kortárs ortodox szerzetesség jeles képviselője, Ilie Cleopa atya mesélte, hogy a kolostorban töltött mulatós hétvégék „egészséges” szokásában felnőtt „reformpárti” bojárifjak az említett (úgymond „tisztára modern”) törvény megszavazása után is személyesen tették tiszteletüket a törzshelyen, mintha mi sem történt volna, a szemmel láthatóan szkizoid viselkedésüket kellemetlen meglepetéssel tapasztaló szerzetesek pedig fölényes elutasítással kezelték őket. A válasz nem sokáig váratott magára: a modern Románia „mély” veszteség sújtotta (valóságos „pokoli kínoknak” kitett) „reformerei” felgyújtották a szerzeteslakokat... Több mint egy évszázaddal később a román felekezeti törvény által gerjesztett elméleti viták során, melyek a '89 utáni első demokratikus politikai rendszer keretében folytak, egy sereg „demokrata” értelmiségi (és jogász) szorgalmazta az ortodox egyház „nemzeti” jellegének a nyomatékosítását. Egyedül mi és a görögök álltunk így hozzá ehhez. Balkáni ortodox testvéreink még a felekezeti hovatartozásnak a személyi igazolványon való kötelező feltüntetését is fontolgatták, szerencsétlenségükre azonban az uniós egyezmény alatt már ott volt az aláírás, Görögországból pedig – kénytelen-kelletlen – EU-tagállam lett.

Az ortodox egyház demagóg és nacionalista beütéseihez egyes politikusaink etnicista és felekezeti vonzalmai társulnak. Kettős, egyaránt teológiai és politikai akadályról van szó. Ugyanakkor a páli levelek a keresztény hivatást mindenféle világi hivatás (*vocatio*) visszavonásával határozzák meg: ha úr vagy, viselkedjél úgy, mintha (*hósz mé*) nem az volnál, ha szolga vagy, viselkedjél úgy, mintha nem az volnál, ha boldog vagy, mintha nem volnál boldog, ha boldogtalan vagy, mintha nem volnál boldogtalan és így tovább. Csakis az előre meghatározott helyzetünkkel szembeni eltávolodás tehet képessé a jelenlegi világból való szabadulásra, és nyithat meg bennünket a másik világ felé. Nem azért, hogy az előbbit elhagyjuk az utóbbi kedvéért (a kereszténység nem gnoszticizmus!), hanem hogy úgy legyünk benne ebben a világban, mintha nem ebben a világban volnánk... Ez az a szabadság, amit Jézus Krisztus maga hozott el nekünk. Világi állapotunk alól felszabadultan azonban már nem lehetünk meghatározott lények: főnökök vagy munkások, tanárok vagy diákok, románok vagy magyarok stb. Ez a már felszabadult egyénre jellemző ontológiai meghatározatlanság alapvetően módosítja a keresztény hit ön meghatározását. Míg a hétköznapi (elsődleges) hit mindig is meghatározott – valamilyen (meghatározott) jó cselekedetet hajtok végre cserébe a saját (ugyancsak meghatározott) megváltásomért –, a keresztény hit azt feltételezi, hogy úgy higgy, mintha nem hinnél (valamilyen sajátos, meghatározott dologban). Sajnálatos módon nincs megfelelő román szó erre a második fajta „hitre”, amelyhez az első elvesztésén át vezet az út. Franciául *foi*-nak mondják (megkülönböztetvén azt a *croyance*-tól). Ha csupa jó cselekedetet hajtának végre, és cserébe mindössze szenvedés lenne a jutalmam, (másodlagos) hitemnek akkor is rendületlenül ki kellene tartania, meg kellene maradnia minden emberi „evidencia” ellenére. A keresztény örömök éppen

azok, amelyek minden ellenérv dacára az utóbbi értelemben vett hit határai között ellenállásra bátorítanak. Ez egyenértékű azzal a belátással, hogy a valódi hit alapja valahol túl van minden emberi erőn, és hogy a valódi hit valahonnan egy olyan *toposz*ból ered, amely a mi számunkra, emberileg tisztán névtelen marad. Éppen egy az embernél végtelenül magasabb rendű Törvény ilyen jellegű névtelensége áll a nyilvános intézmények és az irántuk táplált (modern) tisztelet alapjánál, amennyiben ezek az intézmények olyan létesítmények, amelyek senkit sem képviselnek egyénileg, sőt nem is az „összes” világpolgárt együttvéve képviselik, hanem mindannyiunk egyén feletti alapelvét jelenítik meg. A törvénynek szentelt protestáns szövegekben – gondolok itt például *A szellem fenomenológiája* eszéről és erőről szóló remek fejezetére Hegelnél – az „erő” és a „törvény” fogalmai voltaképpen (és lényegük szerint) rokon értelműek. Mi sem valószínűtlenebb azonban ennél a mi ortodox világunkban. Romániában mindenki azon siránkozik, hogy itt nem tisztelik a törvényt, vagyis hogy a törvénynek nincs ereje. Nincs politikai akarat az érvényesítésére, szokták még mondani. Holott bármilyen valódi politikai hatalom pontosan azért van, hogy ezt az akaratot megtestesít. Mi marad bármilyen – akár politikai – akaratból, ha éppen akaratától fosztják meg?

Úgy vélem, a minden világi hivatásunkat (foglalkozásunkat, nemünket, kulturális hagyományainkat, sőt még a pártállásunkat is) visszavonó keresztény hivatás elégtelen felvállalásának tulajdoníthatóan kellett modern társadalmunk – meghatározatlan – kötéanyagát a közösségi azonosulás olyan kereszténység előtti, premodern formáival „pótolni”, amelyek (sajátos) nemzeti és felekezeti meghatározottságaink körül csoportosulnak. De csupán variáció ez részemről a már jelzett témára: a hazai politikai élet elégtelenségei szorosan összefüggnek keresztény hivatásunk elégtelen felvállalásával.

– *A vallási kultuszok és gyakorlatok korlátlan szabadságának feltételei közepette élünk, de egy olyan társadalni környezetben is, amelynek értékei a keresztény értékek világával gyakran szemben állnak. Mi a véleménye a szóban forgó dichotómia időbeli alakulásáról?*

– Andrei Scrima atya, a második világháború utáni ortodoxia talán legragyogóbb és legelmélyültebb alakjának egyik kedvenc mondása arra emlékeztet, hogy „senki más nem szegülhet szembe Istennel, csak Isten”. Ezért a vallási hermeneutika szempontjából mindig is célravezetőbb egy adott történelmi helyzet ellentmondásos jelenségei mögött azok rejtett, sőt profetikus értelmét vizsgálni. Scrima atya már az ötvenes évektől, pontosabban a magyar forradalomtól kezdődően (amikor el is hagyta Romániát) szüntelenül a kommunizmus világban való felbukkanásának eszkatologikus értelmére figyelmeztette nyugati testvéreit (köztük sok olyan teológust, akik a marxizmussal, ha ugyan nem egyenesen a maoizmussal kacérkodtak). Hogy a 20. századnak ez a valódi csapása táptalajra lelt Kelet-Európában, pontosabban a cári Oroszországban, annak tudható be, hogy ebben az ortodox országban a társadalmi-gazdasági polarizáció és ennél fogva a népesség hatalmas részének a mindennapi nyomora olyannyira nagy volt, hogy ennek már szinte semmi (vagy éppenséggel semmi) köze nem volt a felebarát iránti keresztényi együttérzésből és önfeláldozásból adódó minimális társadalmi követelményekhez. A „baloldali” kereszténységnek ugyanis semmi köze a kommunizmushoz. Valójában éppen a fordítottja. Mi lehet – erkölcsileg és politikailag egyaránt – megtevesztőbb, mint Isten ellensége, aki Isten nyelvén beszél – a kizsákmányolás és a szegénység végleges felszámolásáról, a társadalmi mobilitás feltételeinek a felfüggesztéséről, a valóban egyetemes választójogról, a leghátrányosabb helyzetű osztályok érdekeinek politikai képviselétéről, politikai és kulturális sokféleségről stb. Európa nagy társadalmi konfliktusai – beleértve azokat is, amelyeket mindenhová (elsősorban gyarmataira) exportált – teljesen ké-

zenfekvően értelmezhetőek a keresztény eszkatologikus séma alapján. Bizonyos fókig a kommunizmus is csupán a keresztény felszabadulás értékeivel „versenyzett”, melyekhez még a keresztények által is nehezen megmagyarázható „eszkatologikus” irigységgel viszonyult. Ugyanilyen nehéz volt a zsidók – Isten választott népe – számára is egy másik, önmagát az emberiség „valóban magasabb rendű fájának” kikiáltó nép „rokon” igényeit megérteni. Nyilvánvaló tehát, hogy a kortárs konfliktusoknak – melyeket a politológusok egyre gyakrabban vallásközieknek tekintenek – valamiképpen az eszkatologikushoz van közük.

Ha pedig ez a helyzet, akkor szerintem a papi intézmény és a szerzetesség közötti szakadék további mélyülésére lehet számítani, amennyiben az intézményes egyházat egyre inkább érinteni fogják a társadalmi és politikai beilleszkedésnek a hívek többségét érintő kihívásai, melyeket a szintén egyre integráltabb állam maga szorgalmaz. A mindinkább erkölcsi válságba jutó (Nyugaton hivatási válsággal is sújtott) papi intézmény eróziójának folytatódására számíthatunk tehát. Az ehhez a válsághoz kapcsolódó jelenlegi sajtóbotrányok túlságosan ismertek ahhoz, hogy külön kitérjek rájuk. Ugyanakkor a szerzetesi hivatás terén bizonyos felélélnkülés tapasztalható. Még a világiságára és papságellenességére olyannyira büszke Franciaországban is a katolikus kolostorok egyedül Provence-ban több száz remetét számlálnak (nagy részt nőket!). Ami Romániát illeti, a forradalom után épült újabb kolostorok megsohasodása egyelőre inkább mennyiségi fenoménnek tűnik. Igencsak hiányt szenvedünk a *pneumatofor* szerzetes atyákban, akik közül sokan nyugodtabb helyekre vonultak vissza. Az olyan sajnálatos esetek, mint a tanacui,^{*} tovább árnyalják ezt a bizonytalan helyzetet: nem csupán a gyóntatóatyák lélekgondozói felkészítésének hiányosságaira mutatnak rá, hanem a gyóntatóatyaság mint egészen különleges hivatás szentesítéséhez elengedhetetlen, minimális pszichiátriai kompetencia hiányára is. Az „isteni elhivatást” ugyanis változatlanul a pszichiátriai betegségek áldatlan spektruma övezi, melyen a pszichózisok foglalják el a legszélesebb és legveszélyesebb sávot. Példa erre a skizofréniásként diagnosztizált román nő esete, aki a taizéi Roger testvér gyilkosa lett.^{**}

Az egyedüli járható út ezen a téren az intézményes egyház – elméleti és főleg gyakorlati – felmentése a modern intézményekre mindközönségesen érvényes kritériumok, különösen a reprezentativitás alapkritériuma alól. Aközött, hogy – az egyház liturgikus szellemétől és így a hiteles lelkiségtől amúgy is egyre távolabb sodródó – híveihez mért homályos reprezentativitását megőrizze, vagy hogy stratégiaileg zárja a sorait éppen ezen örökség érintetlen megőrzése végett, a keresztény egyháznak habozás nélkül az utóbbi mellett kellene döntenie. Némileg most is a hatvanas évek Európájára jellemző helyzetben vagyunk, amikor is a híres diáktüntetések nyomán (jelszó: „Tilos tiltani!”), melyek a nyugati (és nem csupán a nyugati) mentalitás tartós ficamát idézték elő, egyes katolikus szerzetesek szeretőt fogadtak, a misék pedig amolyan bibliai hermeneutikai szemináriumokká alakultak át, melyeken a résztvevők bármikor megszakíthatták a szertartást, akárhányszor valamilyen „egyéni” gondolatuk támadt... A keresztény egyház azonban ekkor képes volt szilárdan a minőség javára dönteni a mennyiség helyett. Egyetlen Isten előtt igaz ember, mint tudjuk, képes megmenteni számos felebarátját. Ebben a tekintetben a még élő ortodox hagyomány nagy meglepetéseket tartogathat. Mint ugyancsak Scrima atya mondta egykor, az ortodox szerzetesség „kivonulása a történelemből” – ami többek között az Athosz-hegy mint a hagyomány kitüntetett helyének felavatásával esik egybe – nem csupán az egyház és az állam különválásánál még mélyebb szakítást jelent, hanem

* Daniel Corogeanu, a tanacui Szentháromság kolostor volt papja irányításával a skizofréniában szenvedő Irina Cornici apácát ördögűzés címén 2005-ben halálra kínozták. (A szerk.)

** Roger testvért, a taizéi közösség alapítóját a közös imádság közben Luminița Solcan gyilkolta meg késsel 2005-ben. (A szerk.)

egy történelmi alakzat függőleges elmozdulását is, melynek végső értelme és nyitottsága alighanem csupán a történelem végén nyilvánul meg számunkra.

Való igaz, mindinkább műveletlen és saját eredete iránt egyre közömbösebb világban élünk. Zsidó-keresztény civilizációnk vitathatatlanul vélt posztulátumait manapság megkérdőjelezzik. Újabb, „napirendre hozott” és a nyugatiakhoz (egészen pontosan a kanadaihoz) igazított büntetőjogi törvénykönyvünk többek között a vérfertőzés főbenjáró bűnének tilalmát is feloldja, „dekriminalizálja” az incesztust. De vajon a „szabad beleegyezés” szükséges és elégséges feltétele lehet bármilyen tett dekriminalizálásának? Általában véve csakugyan szabadok lehetnek-e az emberek, ha abba egyeznek bele, hogy közösen hágják át a törvényt? Egyáltalán milyen státusa van magának a törvénynek, ha a törvény nélküliséget tekintik szabadságnak? Szép számmal akadnak persze kortársaink – a „posztmodern” (és „felvilágosult”) európaiak – között olyanok, akik folyamatosan megkérdőjelezzik az állítólag csupán „kulturális különbözőséget” tükröző gyakorlatok nyugati megítélésének a „monopóliumát”. Olyasmik is szerepelnek ezek között a gyakorlatok között, mint a kannibalizmus (néhány éve egy „szabad beleegyezés” eset kavart nagy port Németországban), a tortúra (a „jó cél” érdekében, mint amilyen a terrorizmus elleni harc) stb. Mindazok pechére, akik ilyen „érvekre” próbálnak hivatkozni, az antropológia – tudomásunk szerint – még mindig nem fedezett fel egyetlen olyan, mégoly primitív népet sem, mely a vérfertőzés tilalmát ne számította volna alaptörvényei közé. Éspedig nem mintha a vérfertőzés lehetetlen volna – több ezer éves emberi nyomorúságunk sajnos éppen az ellenkezőjét tanúsítja –, hanem mert – törvényhozóink nagy meglepetésére – ez a különleges tilalom saját transzcendens eredetünk tiszteletét fejezi ki. Az, hogy – a kiazmus által – bármely (emberi) teremtmény a neki megfelelő Teremtetlenre utal – legyen ez egy „Atya”, akitől minden ered –, test szerinti szülőnk hasonló tiszteletét alapozza meg. „Amint a mennyben, úgy a földön is!” Ennek a különleges tiltásnak a tisztelete közvetve az Atya Igéje, azaz éppenséggel a Logosz, bármely valódi törvény elve iránti tiszteletünket fejezi ki.

A saját transzcendens eredetünk iránti tisztelet hiányában azonban semmi sem vethet gátat a mindennapi erőszaknak, melyet szüntelenül magunk körül látunk. Semmi más, hacsak nem a még nagyobb erőszak. Társadalmunk a maga szimbolikus eredetétől mindinkább távolodó egyéni szabadság paradoxona felé közelít, melyet az egyre hatékonyabb és tolatódóbb felügyelet, vagyis „szabadságjogaink” növekvő korlátozása kísér.

R. L. fordítása

IONATHAN X. URANUS

Marcel Avramescu 1909-ben született Bukarestben, szegény zsidó család tagjaként. A húszas évek végétől publikál irodalmi szövegeket és cikkeket Ionathan X. Uranus, illetve Mark Abrams néven, az Orizontul, a Bilete de papagal, a Radical vagy az Ulise hasábjain. 1926 és 1932 között írt irodalmi szövegei erős urnuziánus hatást mutatnak, és a román avantgárd antológiában is olvashatók. (2005-ben În potrivea veacului [Az évszázad ellen] címmel jelentette meg a bukaresti Compania kiadó ennek a korszakának az irodalmi jellegű írásait.) 1932 táján Avramescu szellemi tájékozódásában fordulat következik be, az egyik legismertebb román Guénon-követővé válik, folyóiratot szerkeszt Memra címmel. 1936-ban görögkeleti hitre tér át, beiratkozik a bukaresti Teológiára is, de tanulmányait csak a második világháború után tudja befejezni. 1951-től ortodox papként szolgál Bukarestben, Mihail papi névvel. Súlyos szellemi és magánéleti válságok után végül 1962 és 1976 között a Bánságban, Jimbolián teljesít szolgálatot. Utolsó éveit Bukarestben tölti, 1984-ben hal meg. Elmélkedéseit, sajátos, kevert műfajú, kéziratoss műveit halála után Mihail Avramescu néven jelentette meg lánya, Mariana Macri. Az alábbi válogatás az În potrivea veacului című kötet alapján készült, és 1928–1929-ben publikált szövegeket tartalmaz.

B. I. J.

Az üdülőtelep lelke

Călimănești-i episztola

■ Minden élőlénynek s minden dolognak van lelke, amely nem hagyja őt nyugodni, s ezer évre szólóan életre szítja.

A hegy lelke odabent van: tűzzel játszik vagy dorombbal, egyre megy – jajonganak az erdők olyankor a búbánattól. A vizek lelke a csuka – akár élve látják, akár holtan, mindig öntudattal hordozza fontos gasztronómiai hivatását. A föld lelke a trágyadombok diszkrét illata, a tűz lelke a fény, a reggel lelke a birka, a birkák lelke a túró, a túró lelke a nő, a nő lelke pedig nincs és nem is létezett soha.

Călimănești egy nagy házból áll, amelyet füvek és egyéb kisméretű házak közé rejtettek – utóbbiak olyan kicsik még, hogy jární sem tudnak –, ezenkívül néhány egységnyi vízből és zöldre meszelt domboldalból tevődik össze; a nők pedig nagy számban élnek itt. Ők maguk csak ritkán láthatók, mert félénkek kissé, de sivításaik és csujogataik, melyeket házi bútoraik mélyén rejtegetnek, olykor előtörnek fogaik közt vagy pórusaikon keresztül, s fölemelkednek a magasba, egészen a kolostorig, ahol is hírt visznek az Úrnak eltévelyedéseinkről. Ámen.

Az Oltnak pedig, amelyben mindenki megmártóztatja hamvvedrét, ha éppen nem esőtől nedves a levegő, megvan a maga lelke, akit Zümmögőnek hívnak, egy anyai nagybátyja után, aki a ravasz folyó gyors és szenzációéhes örvényei között lelte egykor halálát.

Zümmögőt épp akkor pillantottam meg egy este, mikor maga mögött hagyta a folyékony halmazállapotú anyagot, és épp valami gizgazokat indult lelegetni a Társadalom Grand Hoteljében... (Kéretik a kalapot levenni, padlóra köpni pedig tilos.) Olyannyira el volt épp merülve gondolatai mélységeiben, hogy szükségét éreztem a feje bot általi enyhe megdöfésének, hogy magamra vonhassam figyel-

mét. A döfés pillanatában megérezte, amint egy ideg behatol mélyen a gondolatai közé, s megcsiklandozza emlékeit és érzékeit. Így történt, hogy Zümmögő végül is megszakította meditációját, és részletes vallomást tett nekem. Hatalmas elragadtatás járta át vérereinket, és mindketten odamentünk a fenyőfák közé, amelyek még soha nem kóstitáltak a pszichoanalízis-illatú gyógyvizet. Így történt, hogy lefeküdtünk mindketten, és lassan, bensőségesen bégettünk a holdra, s körénk gyűltek mind a bénák és a szenvedők.

Hallotta a hold a zajt, és az égből hangok és virágok hulltak alá. A vonat is előbukkant egy fa mögül, de egy gyermek agyondobta egy fej hagymával. Apró természetű, gépszerű papok szaladgáltak a sétányokon vidáman, miközben messzi koricaföldekre gondoltak.

Gyakorlati és elméleti jellegű értekezés a napról

■ Amikor a tyúk azt kiáltja, *kukurikú*, akkor kakas a neve, és reggel van, a nap pedig felkelőben...

A méhében forróságot s fényt hordozó istenség fölemelkedik a mozdulatlan, álmos láthatár fölé, s csókokat hint a szántóföldekre. Mi pedig, akiket már régesez idevetettek a búzaföld közepébe, letérdelünk, és tisztelettel meghajtjuk magunkat nagyszerű volta előtt, s az összes rendelkezésünkre álló pórussal be-szívjuk játékos sugarait...

Ma, amint épp elmerültem az apollóni áttetsző aranyban, és melegével töltkeztem, az elégedettség szikrája robbant az agyamban, és távoli hangok susogtak a fülembé. Aztán az emberek közelebb értek, és hangjuk állati üvöltés-sé erősödött.

A tömeg a napot akarta: fel akarta törni, megcsiklandozni és megenni. Mindannyian lámpákkal érkeztek és bunkósbottokkal. Egyesek ollókkal nyújtózkodtak a fény felé – le akarták vágni s maguknak megtartani a napot; mások, a pesszimistábbak, parittyával próbálkoztak, s szét akarták zúzni.

És akkor, csúfulódo hangon, s mulatván az emberi kicsinyességen, a nap az én hangomon szólt az eszelősökhöz, és azt mondta nekik, hogy minden ember ott hordoz magában egy kisméretű napot, a gyomra szomszédságában.

És az emberek megértették ezt, attól kezdve békén hagyták az ég vándorát, és hazaindultak, hogy a saját napjuknak örülhessenek, hiszen ott rejtőzik szerveink jólétének kulcsa, és neki köszönhetjük legelbűvölőbb és legigazibb álmainkat, melyek akkor keletkeznek, hogyha hasunkat süttetve szunnyadunk el; olyankor a két nap, az égi és a hasüregbéli, egybeesnek és átfedik egymást, és kisugárzásuk kombinációja olyan illúziókat eredményez, melyeket álmoknak nevezünk, s amelyek tapintható valóságot jelentenek, hiszen házia-síthatók és szelídíthetők. Amikor viszont az ember hason fekvé alszik el, egy akármilyen helyen elnyúlva, a föld megharagszik égi atyja ingerléséért, és nem hagyja nyugodni a semmirekellő egyén gyomrát, míg az fel nem riad vagy el nem vonul valami magaslati helyre.

Így már jól látható, hogy a saját napunknak megvan a saját jelentősége, ahogy az égi napnak is; és én magam évszázadok óta átláttam ezt az értelmet, és hasznomra fordítom a Természet minden rétegében, valahányszor akaratom megmozdul, és konkrét hatást fejt ki, ily módon uralma alá hajtva a Természetet.

Fennsőbbiséggel és előkelően feszítem meg az izmaim a belső napom szomszédságában, amelyet élőnek képzelek el, akár az Ég tüzes magját. Értelmes sugarak zárnak magukba, és belső melegelem kiárad a hegyeken és vizeken is túlra, éteri szellemem pedig ilyenkor csápokat nyújthat ki bárhová, amelyek teljesítik minden kívánságom. Előfordult már, hogy egy orvost macskává változtattam ilyenkor, és nemrég történt, hogy fejemmel befúrtam magam a földbe, és a földgömb túloldalán bukkantam a felszínre, teljesen sértetlenül.

Ó, nap, add nekem erőt és halhatatlanságot, add nekem a lovat, a málnát és a gereblyét!

A sötétségről

„J'étais dans cet endroit, ou l'on est quand on a quitté le temps et l'espace, l'éternel infini, Monsieur...”

ALFRED JARRY

■ A magányos és kizárólagosságra törekvő fény mindig veszélyes. Nem csupán azért, mert a körvonalak feloldódnak benne, s így a legkülönbözőbb létezők is összetéveszthetők válnak, a becsületes ember lelki eltévelyedését okozva, de azért is, mert egyszerű létezése által a fény a gőg okozója, s így a kárhozaté is.

Minden egyes polgárnak szüksége van a saját sötétségére: ezt érezzük mindannyian, és ennek az intuíciónak a hatására eszünk például fekete olajbogyót, ugyanezért oltjuk el a lámpát, amikor lefekszünk. Az alvás ideje ugyanis az érzékenység legmagasabb foka, álmaink pedig a lélek villanásai a sötét igazságok világában – ezeknek pedig sokkal tartalmasabb táplálékra van szükségük, mint a villanykörte nevetséges, sárgás kínlódása.

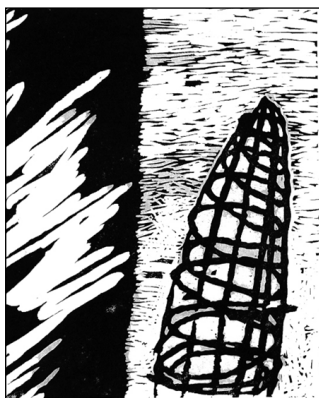
És hogy mindenkit megajándékozhassak a neki kijáró sötétséggel, egy igen konkrét és egyszerű csodát vittem véghez, amely szép jövő elé néz. Találmányom voltaképp egy kis fadoboz, amely hermetikusan lezárható, és sűrű sötétséggel tölthető meg. Ha a dobozt feltörik, a sötétség előtör, visszaverődik bármely felületről, és feloldja a mérgező fényt, biztosítva a tulajdonos számára a teljes evilági megnyugvást és az Üdvözülést – odaát. Ily módon, aki a farzsebében vagy bárhol másutt egy doboz visszaverődős sötétséget hordoz, biztos lehet abban, hogy intenzív boldogság vár rá.

Tegnap este például moziban voltam. Ott persze, Önök azt mondanák, menthetetlenül sötét volt. Nem igaz: a fény mégis jelen volt a filmvásznon, és értelmet sugárzó arcokká, érdektelen életekké rendeződött. Ez volt az a pillanat, amikor feltörtem a saját sötétség-dobozomat. A nyilvánvaló üzenet, amely a teljes nézőközönséget fogva tartotta és keserűségbe hajszolta, elillant, a nézők pedig hazatértek, mindegyikük egy-egy fekete szakállal gazdagabban.

Balázs Imre József fordításai

NICOLAE STEINHARDT

AZ ELVESZETT LEVÉL TITKA



Az elveszett levél titka című nagyszabású esszé Steinhardt gondolkodásának valódi summája, mely etikai és vallási, társadalmi és politikai reflexiókat fűz össze; minden bizonnyal a román esszéirodalom remekműve. Ez az alapszöveg Romániában eddig gyakorlatilag ismeretlen volt (kivéve néhány, az Apostrof című folyóiratban 1992-ben közölt részletet). A szöveg eredetileg a párizsi Ethos című folyóiratban jelent meg 1975-ben, Virgil Ierunca cinkos közreműködésével, titokban, a Szekuritáté figyelmének elaltatása végett tudatosan kifejezéstelen álnév alatt, mint Nicolae Niculescu műve. Steinhardt ezen a néven jegyzi Politikai testamentumát is, melyet utólag a Napló a boldogságról elejére helyez. (Az álnév játékos késztetést is kifejez, a rejtvényfejtés játékát kínálja fel a beavatottaknak: a keresztnév és a vezetéknev egyaránt a Nicolae becézett alakjára, a barátai által használt Nicura épül.) A szerző teljes titkot tartott Az elveszett levél titka körül. Sem egyéb írásaiban, sem a vallomásaiban nem említi, úgy-hogy a kilencvenes évekig nem is lehetett tudni, hogy ő írta. Esszéje a mezőelmélet szokatlan irodalmi alkalmazása egy olyan időszakból, amikor „a pozitív tudomány is egyre kevésbé az anyag tömörségére és szilárdságára fekteti a hangsúlyt, és egyre inkább hézagosságára, folyékonyságára és hullámmzására”. Ily módon a szöveg az irodalmi mű körül próbálja kitapintani „annak a mezőnek a megfelelőjét, amely minden korpusz-kuláris vagy energetikai természetű, anyagi »egység« körül nyilván létrejön”. Nem szövegelemzés, hanem Az elveszett levelet övező mező vagy aura elemzése lévén, Steinhardt írása, mint ő maga mondja, a románizmus „spektroszkópiájába” fordul át (ami Hermann Keyserling spektrális elemzéseit idézi fel), illetve a románizmus „röntgenképét” nyújtja (ami Martínez-

Egy gyönyörűség, egy
áldás, egy csodálatos
ország...

Secretul „Scriorii pierdute”. In: Nicolae Steinhardt: Cartea împărtășirii. Ediție gândită și alcătuită de Ion Vartic. Ediția a III-a. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2001. 13–76. Részletek.

Estradát és A pampák röntgenképét juttatja eszünkbe). A moralista által egyes szavak és kifejezések elemzésére alapozott következtetések gyakran egy olyan lehetséges kiindulópontra emlékeztetnek, mellyel a szerző rivalizál: Mircea Vulcănescu A lét román dimenziója című elemzésére. Kultúrfilozófiai és nemzetiélektani elemekkel teli, egyszersmind a vallásos mező többszörös visszaverődéseit tükröző mű.

Ion Vartic

Machiavelli és McLuhan

■ Hogy valamennyire is összefüggően és világosan eljussak ahhoz, amit olyan hevesen mondani szeretnék, kitérőt kell tennem, előre bocsátván néhány utalást.

Antimoderne című munkájában Jacques Maritain védelmébe veszi Machiavellit, megkülönböztetve az egykori relatív machiavellizmust napjaink abszolút machiavellizmusától. Előbbi, habár elítélendő és aligha vonzó, mégiscsak elviselhetőnek tűnik számára, mert nem borítja fel a hagyományos emberi értékeket, nem teremti föl a poklot, hanem még jellemzi bizonyos leplezettség és kímélet, a szélein valahogy *még el lehet élni*. Az abszolút machiavellizmussal ellenben a dolgok teljesen megváltoznak: a politikum marad az egyetlen elismert entelecheia, pusztító lehelete mindent felperzsel, ami csak útjába kerül, a politikum nem vitatható (a család, az evés, az ivás, a bűnök, a gyengeségek, a hitek, a herézisek, az erősz, a pátosz, a logosz meg minden egyéb proszkünészisszel hajol meg előtte), a cinizmusból egyetemes módszer lesz, és az emberek régebbi világából, bűneikből, bűnbánataikból, reményseikeiből és meghatódásaikból nem marad meg semmi.

Maritain kétfajta machiavellizmusról és a közöttük tátongó szakadékról szóló gondolatmenetének említése alkalmat szolgáltat arra, hogy máris leszögezzem, amit mondandó vagyok: hogy Caragiale műveinek a világában még nem valósult meg az abszolút machiavellizmus, és ez a világ még tele van – megromlott, de azért valós – emberi és keresztényi értékekkel. Egyes vonatkozásaiban persze bűnös és képmutatással szennyezett, de még nem végérvényesen és egészében az abszolút machiavellizmus által megrontott, a minden hájjal megkentek gúnyos röhögésével bemocskolt és az ártatlanok vérével elárasztott világ.

Marshall McLuhantól másfajta segítséget kapok. Mielőtt az ő rendszerei megjelentek volna, Caragialeval kapcsolatos meggyőződésemet némileg bátortalanul merem csak előadni. Azután ellenben bátorságra kaptam. McLuhan ugyanis egy a szövegen és a szavakon túlmutató elemzési módszert javasol, amit ő „mezőelemzésnek”¹ nevez, mi pedig méltán nevezhetnénk spektroszkopikusnak is. Az új kutatási módszer túllép az írott anyagon, és figyelembe veszi azt is, ami nem tipográfiai és nem vizuális természetű, a művet környező *aurát*, légkört, háttérrel és mindazt, ami mellékbolygó vagy még csupán össze nem állt, finom por, a társadalom mentalitásával ozmózisban lévő, öntudatlan érzés. Mindezek ugyanannak a dolognak a különböző körülírásai, ami a műalkotásban ugyanaz, mint a nap melege a bornak (a forró nyarak során érett szőlők közvetítésével) vagy a szénnek (mely szintén csupán a nap felhalmozott melegét adja vissza).

Caragiale „színképelemzése” – mely a tipográfiai jelek párhuzamos sorainál messzebbre megy, és főleg szélesebb területet érint – kirajzolhatja mind a mű auráját, mind a kor fényét, mely a szerző tudtán kívül és alighanem szándékolatlanul is ott fénylik a szövegben. Ez a művelet, amely megvilágítóbb erejűnek bizonyulhat a legfigyelmesebb és legtudósabb olvasatnál, hasonlatos a fénykép előhívásához, mely Antonioni *Nagyítás* című filmjében a fényképész által nem sejtett valóságot tár fel, és végül a lényegiségekhez vezet. (Amelyek felé ebben a platonikus filmben az alkímia előírásai szerint megtisztult fényképész is elindul.)

Caragiale-t sem csupán szöveg szerint és vizuálisan kell tehát olvasni, hanem a hallható-kitapintható-megidéző közeg teljes összetettségében, a pszichofizikai környezet egészének és a – hogy úgy mondjam – ektoplazmikus alapnak, valamint a környező értékek széles skálájának a figyelembevételével, melyet a szem nem képes egyszerre meglátni. A jelen írás ilyen színeképelemzést vagy mélységi röntgenképet nyújt, és bizonyos parafenoméneket rögzít fotografikusan. A benne megfogalmazott olvasat láthatatlan formákat leplez le – éppen mint a fényképezőgép a spiritiszta széánson –, és egy új világot hív elő, a látószög megváltozása és a zoom pedig egy más-fajta erkölcsöt, mely a caragielei világ háttérül és alapjául szolgál.

Az elveszett levél negyedik felvonása

■ Mielőtt a lényegre térnék, meg kell még jegyeznem, hogy *Az elveszett levél* igazi csattanója és titka a negyedik felvonásban van, amely nélkül nem lett volna több, mint (jól sikerült) realista erkölcsi vígjáték, és a Kótyagos polgár alakja sem lett volna sokkal emlékezetesebb *A nép ellenségében* szereplőnél. Mint ismeretes, Caragiale-t meg is vádolták azzal, hogy plagizálta Ibsen alakját.

Nem csupán ténykérdés, hogy a vád hülye és aljas, de igazolja a két színdarab egészen különböző megvilágítása, a mélységes hangulatkülönbség is.

A negyedik felvonás – melynek kapcsán az irodalomtörténet és a kritika rámutat, hogy eredetileg nem volt tervbe véve, csak később íródott meg, afféle *utólagosságként* – egészen más világba vezet, mint az Ibsené, és Antonioni nagyításához hasonlóan a caragialei lényegiségekhez, sőt a románizmuséihoz is közelít bennünket.

Hogy a szerzőnek nem volt nyugovása, és befejezettnek sem tudta tekinteni művét egészen addig, amíg hozzá nem fűzte a negyedik jelenetet, egyszerre bizonyítja zsenialitását és odafigyelni tudását *azokra a hangokra*, melyek később, Berlinben, amikor a *Titircă*, *Sotirescu* et *C-ie* megírására került volna sor, már nem beszéltek hozzá.

A *Zűrzavaros éjszaka* végén az utolsó pillanatban újabb bonyodalomra lett volna lehetőség, és a szerző számára készenlétben állt egy újabb felvonás anyaga. Isteni tehetsége azonban lehetővé tette számára egyrészt annak a megértését, hogy *Az elveszett levél* első változatának látszólag befejezett három felvonása zsákutcába vezet, és nem fér össze, másrészt azt a felismerést is, hogy bármilyen kiegészítés elrontotta volna a *Zűrzavaros éjszaka* csodálatos ökonómiáját. Így nem nyugodott addig, amíg hozzá nem fűzött még egy felvonást *Az elveszett levél*hez, egészen új, párhuzamos bonyodalmat gerjesztvén, míg a másik esetben megelégedett a mozarti-debussys megoldással, és a karmesteri pálca egyetlen mozdulatával néhány villanásszerű pillanatba és ragyogó akkordba sűrítette a darab teljes *skáláját* és értelmét. (Könnyed és tetszetős fordulattal kenvén el a kapcsolat Dumitrache ténsúr általi felfedezését.)

A negyedik felvonás az, ahol mindenki számára nyilvánvalóan, akinek van szeme a látásra, füle a hallásra, és helyén a szíve, *Az elveszett levél* szerzője túllép az erkölcsi vígjátékon, a realista stíluson és az egész színházon, hogy erőltetett menetben és szélesebben a pusztai színházi előadások világán túl, az emberi – jelen esetben a román – lelket megfejtő, nagyszabású művészet világába röpítse az álmélkodó, elbűvölt és a könnyekig meghatott nézőket.

Milyen világ ez, és hol nyílik meg a néző számára? A román lelki egyensúly világáról van szó, mely abban a mágikus pillanatban tárul fel, amikor Cațavencu bocsánatot kér, és Zizi asszony megbocsát neki. Ezek nélkül a matematikai tételek bizonyításaihoz és a rituális megfogalmazások elemeihez hasonlóan szükséges és elégséges varázsszavak nélkül, melyek a negyedik felvonás tengelyét és arisztotelészi

mozgatóját jelentik, csak egy jól megírt, eleven, de minden mondanivaló, titok, hátér és aura nélküli szatírával van dolgunk. A negyedik felvonás: minden, és egyenesen a románizmus forrásaihoz vezet.

A „*bocsásson meg, asszonyom – megbocsátok*”² sorokkal kilépünk a vígjátékból és Caragiale művészi világából, és a már említett másik világba érkezünk.

Egy másfajta világ

■ Ennek a világnak a létezését Mihai Ralea is világosan látta, és „csodálatosnak”, „tökéletesen paradicsominak”, „patriarkálisnak, idillinek és gondtalannak” nevezte.³ Ez az, amit én is bizonyítani szeretnék, és így elég lenne ahhoz, hogy jelentéktelen né tegye soraimat, ha Ralea nem úgy vélte volna, hogy mindez csupán a jólét és a román ember mulatozó, léha, derűs és nemtörődöm természetének kérdése.

De ennél sokkal többről és mélyebb dologról van szó; az édes patriarkalitás, nyájasság és derű, minden gonoszság és kegyetlenség hiánya nem korlátozódik bizonyos – politikailag nyugodt, gazdaságilag bővelkedő – történelmi korszakra.

Az *elveszett levél* negyedik felvonásával mintegy a *tükör mögé lépünk* – ez teszi lehetővé, hogy a Ralea által kijelölt úton szintén továbblépjek – egy elvarázsolt világba, mely nem a *time is money* szörnyű jenki földje, de nem is a patkányok, a mocskos és a kóbor tehenek megrendítő indiai világa, hanem a két véglet közötti egyensúlyé, ahol a déliek szép mondása alapján *there is always time for good manners*,⁴ de még egy fröccsre és egy kis rostos sült pecsenyére is... Se nem az üzérkedők bolondokháza, se nem kopár sivatag, hanem Max Scheler világa, ahol a civilizáció és a kultúra, ahelyett hogy szemben állnának egymással, mint azt a kultúrtörténetek mindig is hitték, együtt járnak. Schelerrel megértettük, hogy a kultúrtörténetben annyit vitatott téma valójában ténykérdés, mert lehetetlen kifinomult és mély kultúra elemi (legalábbis az illendő életvitelt biztosító) anyagi alap nélkül, és viszont, bizonyos szellemi lendület nélküli (bármennyire is a javakban dúskáló és patriarkális) civilizáció.

(Ezért is kelt bennünk egyfelől Ázsia robusztus szellemisége dacára, mocskával és szemetével, mint valami *illetlenség*, borzalmat – ahogyan másfelől az elvakult és zaklatott dúskálás szintén undorít.)

A román világ – mely Caragiale színházában egészen világosan, meghatározottan és (a szerző szándékaitól és érzelmeitől függetlenül) a maga teljes eredetiségében – se nem a Nyugat, se nem az ázsiai-szláv Kelet világa. Merem állítani, hogy rendelkezik mindkettő erőnyeivel, és mentes a hibáiktól.

Nem Frederick Winslow Taylor és a *time is money* világa ez tehát, az idő másodpercekre és a másodperc töredékre szeire osztásának a pénzbe és a pillanatba bolondult világa, a hajsza és a nyüzsgés⁵ birodalma, hanem olyan, amely még birtokolja a legnagyobb kincset, az Időt,⁶ nem a mindennapokba átszivárgó kétségbeesés, káosz és szorongás szláv világa, és nem is az elhülyült rendetlenség és nemtörődömség Indiája. Ragaszkodik a rendhez („...*pontban* tizenkettő után”; „Mert Isten nem a zűrzavarnak... Istene” – 1Kor 14,33), nem a dzsungel és az éjszakánként az utcára meghalni kifelé szegények tízezreinek Ázsiája.

A román világ a *Közép-Keleten* van,⁷ egyfajta arany egyensúlyi állapotban, hiszen René Guénontól tudjuk, hogy vannak a világegyetemben *privilegizált helyek* (melyek különleges kegyelemben részesültek), s a matematika, az építészet, valamint a művészetek is Püthagoraszról Matila C. Ghykáig⁸ arra tanítanak, hogy léteznek úgynevezett arany helyzetek és szomszerúségek, melyek a leginkább találóak (a franciák úgy mondanák, hogy a „legboldogabbak”) a felhasznált anyag és az elérendő cél szempontjából. A fenomenális modalitás végső kifejezőjének az egyensúly tűnik,

mert egyes eredmények csak bizonyos hőmérsékleti fokokon, az alkotórészek bizonyos rendeződése és az összetevők bizonyos mennyiségi arányai nyomán jönnek létre. Ezek az arany számzerűségek felettébb kényesek és törékenyek, igen csekély helyet foglalnak el a számok sorozatában, és a tőlük való legapróbb eltérés is a jelenlét elmaradásához vezet.⁹

A Mateiu I. Caragiale által az *Aranyifjak alkonyához* (Craii de curtea veche) választott mottót – „Nous sommes ici aux portes de l’Orient, ou tout est pris à la légère”¹⁰ (Raymond Poincaré) – nem feltétlenül kell pejoratív értelemben venni. Ez az „à la légère” nem csupán elítélendő könnyelműséget jelenthet, és *jelent is*, hanem *egészséges relativizmust*, a Kelet elbűvölő relativizmusát, mely az embert a pillanat-törödékek kihasználásának és a gesztusok automatizálásának fogójába szorítja a végcél, az előállítási költség csökkentése érdekében, mely korunk valódi bálványa (Brice Parain).

A relativizmus (vagy a könnyedség) nem csupán a keleti világ negatív aspektusa volt, mint Poincaré úr hitte – egy különben igen rendes ember –, hanem életstílus is, egy emberséggel teli és lenyűgöző *way of life*, mely időt hagyott mind a jó modor gyakorlására (*there is always time for good manners*),¹¹ mind az anyagi javak termelésére, melyek nélkül nincs civilizáció, sőt azokra a szívet-elmét gyönyörködtető dolgokra, amiket így hívunk: beszélgetés a barátokkal, az álmodozás és az elmélkedés ideje, a nyugalom és a csavargás; ha ezek néha olyan parlagibb elnevezéseken is ismeretek, mint kávézás, csevely, pálinkázás és terefere, meg ki tudja, még hogyan, és amelyek mind kedvező hatással vannak az emberre és ama fakultásaira, melyeket a világ legszigorúbb és legérzelgősebb filozófiája úgy hív, hogy *Geist* és *Seele*.

J. Guéhenno ezért is írhatta, hogy a kreatív elme számára nincsen unalom, és hogy ő maga azokon a hosszú napokon, melyek egy külső szemlélő számára üresnek tünnek volna, tanult a legtöbbet.

Csakugyan, az a világ, mely Caragiale művének aurájában felkődlik, szerencsére nem F. W. Taylor veszett birodalma az elkönyvelt és televízió közvetített másodperceivel, „mind a két maroknak teljessége nagy munkával és lelki győtrelemmel” (Préd 4,6), hanem egy olyan világ, mely anélkül, hogy a másik (a hindu, ázsiai, akarathiányos és petyhüdt) végletbe esne, az arany egyensúly borotvaélén táncol, és azon a törékeny ponton időz, ahol az élet édessége (*la douceur de vivre*) a legintenzívebb, a türelmetlenség kizárt, ahol a mindenáron nyerni akarást lenézik, és az életöröm a legközelebb áll az eufóriához és a lelki békéhez (mely nem ugyanaz, mint az élvezetek didergő és kízó hajszolása), illetve – hogy továbbra is tudományosan fejezzem ki magam – perihélikusabb a paradicsomhoz képest.

A *Românism și Ortodoxie*-ben (Románizmus és Ortodoxia) Dumitru Stăniloae ki-merítően és döntő módon igazolta, hogy a román lélek legfontosabb jellemzője az egyensúly – és Caragiale darabjának a „mezőelemzése” is alátámasztja ezt a dolgot, amit kevés nyugati hajlandó (vagy képes) megérteni. Az, ami a nyugatiak szemében komolytalanságnak, lustaságnak és könnyelműségnek tűnik, legtöbbször csupán az emberi természet lázadása az örület istenei általi leigázása ellen, miként ellenanyagaival a test is ellenszegül a betegségnek és a külső beavatkozásnak.

Guéhennón kívül két nyugati értette meg csupán, mi a helyzet a mi úgynevezett komolytalanságunkkal és a világ közvetlenségre való redukálásából adódó fenyegető örületünkkel.

Jacques Maritain az egyik, aki tudja, mennyit is ér a hatékonyság: „A természetben, különösen az élőlényeknél és legfőképpen az embernél voltaképpen semmi sem terméketlen. Sem a szabadidő, sem a lustálkodás és a pihenés nem hiábavaló, csak akkor, ha nem a megfelelően vannak időzítve. A régi kínai bölcsesség jól tudta, milyen felbecsülhetetlen értéket képviselnek az üres idők a zenében¹² és a rajzban,

akárcsak az élet nagy művészetében... Az igazság az, hogy olyankor, ha csak a hatékonyságot, a hatékonyság korlátolt változatát tartod előtt, távolodol el leginkább a hatékonyságtól (mert a természet és az élet titokzatos rend, nem pusztá erő-kifejtés), és mindaz, ami kevésbé tűnik hatékonynak [...], rendelkezik nagyobb valós hatékonysággal.”¹³

Ami Michel Foucault-t illeti, a másik nyugatit, akire utaltam, ő azt a skizofréniát, melybe napjaink pszichoanalízise lépten-nyomon belébotlik, és amely az emberi pszichikum felépítésétől annyira idegen, nem a világtól való *eltávolodás*, hanem a túl közeli szemlélése és komolyan vevése folyamányának tekinti.¹⁴

Ezekkel a hosszú idézetekkel korántsem távolodtunk el a színdarab negyedik felvonása végétől – melyet, akárcsak a *Zűrzavaros éjszaka* lezárását, a szerző hatalmi tette¹⁵ old meg –, sem *Az elveszett levél* titkától. A felvonás, a színdarab és az életmű egész titka ugyanis az, hogy a román világ egy másfajta világ, mint a nyugati világ és mint a keleti; másvalami, egy mioritikus és keresztény tér, a szelídség, az édes kibékülés, a megbocsátás, az egyensúly és a viszonylagosság tere.

Az, hogy Zizi megbocsát Cațavencunak, és kibékül vele, sőt azt is értésére adja, hogy a következő választáson támogatni fogja – akárcsak a *Távíratok* hőseinek kibékülése, akik összepuszkilkodnak a Függetlenség téren –, a legnagyobb felháborodást váltotta ki, és általában a szerző által leírt társadalom becstelenségének a legékeesebb bizonyítékát látják benne.

Ettől az érvtől egyáltalán nem tartok. Nemcsak hogy nem igyekszem kitérni előle, hanem egyenesen örömmel fogadom, mert Cațavencu Zoe általi feloldozására és a Függetlenség téri puszkira hagyatkozom a legjobb érvként arra, hogy Caragiale világa a román lelket a maga legédesebb és legkeresztényibb mivoltában, a relatív machiavellizmus állapotában tárja fel, melyben a gonoszság még nem volt abszolút, és az emberek képesek voltak kibékülni és megbocsátani, és nem volt minden veszve. [...]

A paradicsom

■ G. K. Chesterton azt mondja Dickens szereplőiről *A Pickwick klub*ból (s még inkább érvényes ez a *Karácsonyi éneke*re), hogy úgy viselkednek, mintha máris a mennyben volnának.

Igaz ez Caragiale szereplőire is, mint *Az elveszett levél* negyedik felvonásából kitűnik.

A caragialei életműnek ez a titka nehezen sejthető (mert olyan egyszerű) és nehezen érthető (mert a rossz csak elvontan hagyja értelmezni magát). Caragiale szereplői azonban úgy viselkednek, mintha (*als ob*) a Paradicsomban volnának, mert abban is vannak, a régi és annyit szapult román társadalomban, mely valójában mennyország volt a földön. *A mulatok – elnökök – díszfelvonulók* komikus crescendo egy létra grádicsait járja be, mely a *bocsásson meg – megbocsátok*tól egészen az empireumig visz, egy olyan világba, amely mezőelemzés és zoom optika híján a zsarolók, a felszarvazottak, a szélhámusok és a verekedők világának tűnik, holott a relatív machiavellizmus keresztényi világa, ahol a forma kordában tartja az alapot, és az elvont kegyetlenség nem képes legyőzni az elemi jóságot – egy csodálatos világ, ahol lehetséges a megbocsátás, a felejtés és a kibékülés, s ahol a gyengédség végül könnyeket fakaszt. *A bocsásson meg – megbocsátok* a paradicsom küszöbe, ahol a szereplők kiszabadulnak a földi gravitáció és a szerzői szándék kötelékeiből, magukkal röptvén minket is az éterbe.

A szerző káromolni akart, ám akaratán kívül dicsőített, mint Kalábriai Barlaám, megváltoztatván az ítéletet: az általa ábrázolt társadalom, ha tetszik neki, ha nem, mennyei.

Az elveszett levél titka – mint általában is az emberi lété – a paradicsom nosztalgiaja. Az ember a maga világi állapotában és a művészet is összes formájában – merem állítani – egy valamire törekszik: visszanyerni a paradicsomot.

A román népet és Caragiale hőseit is a paradicsom vágya ösztökéli.

Ferdén persze, a szerencsétlenek, a román lélek kovászában rejlő erények elemi és ösztönös gyakorlása által, de Caragiale hősei mégiscsak elnyerik a megváltást, ahogyan Mateiu három aranyifjúja is, éppen a gőgjük által.

Megbocsátással válaszolván a bocsánatkérőnek, azonnal és titokzatosan érintkezik a mennnyel. Hasonlóan *A Pickwick klub* és a *Karácsonyi ének* hőseihez, ahogy a fehér mágia varázsszavát kimondják, előnti őket a derű, és alászáll rájuk a kegyelem (ebben az sem árt, hogy többségükben apró és nem halálos bűnösök). Ezzel magyarázható, hogy *Az elveszett levél* negyedik felvonásának vége miért ígéz meg annyira, és fakaszt könnyekre.

Minden mítosz és rítus tartalmaz valamilyen varázsigét, mely képes a paradicsomot helyben megvalósítani vagy lerombolni (semmizni, mint korunk filozófiájában mondják). *Az elveszett levél* varázsigéje is egyszerre és maradéktalanul teremti meg azt; a kocsmából kastélyt és a pöcegödörből mennyet csinál, mint Don Quijote.

A világot Isten Igéje teremtette. Az emberi szavak pedig, ha Isten akarata és terve szerint valók, újrateremthetik a mennyországot. A tolvajnak a kereszten ahhoz, hogy még aznap a paradicsomban legyen, semmi egyéb nem kellett, mint néhány szó kimondása.

Az elveszett levél befejezése is a szó hatalmas erejét igazolja, méghozzá bőségesen, és megerősíti Brice Parain mondását: „Hallgass vagy beszélj. Ám ez egyenértékű azzal, hogy meghalj vagy élj.”

A „bocsásson meg – megbocsátok” elhozza a szabadulást (2Kor 3,17), és kiűzi a félelmet (1Ján 4,18). A negyedik felvonás végén mind Zoe, mind Cațavencu és – a szimpátiához terjedése által – mindenki más is szabad, félelem nélküli és boldog; ők megmenekültek a Törvény átka alól, és a kegyelem új szövetségének a jele alatt paradicsomi boldogságtól repesnek.¹⁶

Vajon nem csupán nagy szavak ezek, és talán inkább káromol itt az, aki leírja őket? Nem meggondolatlan (a szó legszigorúbb és legsúlyosabb értelmében) azon túlmenően, hogy nem odaillő ilyen teológiai ízű és magasztos fogalmakat használni, és pedig kikre? Ezekre a szószátyárookra, naplopókra és cinkosokra, ádázan szatirikus vígjátéki hősökre? Más területeken megtalálható erényektől fellelkesülten, nekidühödve a paradoxonnak és bizonyos későbbi körülmények által indítatva (melyek visszamenőleg semmit sem igazolnak) nem teszem magamat nevetségessé, és értelmezek összevissza?

Szigorúan az esztétikai interpretációhoz tartozó védelmemre három olyan remekművet idézek, amelyek tartalma és üzenete hasonlóan bonyolult és megtévesztő, mint *Az elveszett levél*.

A *Figaro házasságát* Beaumarchais eredetileg ideologikus, mozgósító, politikai műnek szánta, a polgárság apológiájának az arisztokráciával szemben. A polgárság győzelmével a vígjáték feledésbe merült, és felülírta a *Nozze di Figaro*. Valódi, habár nem tudatos háttérét, poétikus komédia mivoltát megsejtve Mozart biztosította számára a halhatatlanságot – de csupán mint olyan burleszk fantáziának, ahol a dal az egyedüli megoldás és az egyetlen tanulság.

G. B. Shaw *Pygmalion*jának látszólagos témája a virágáruslány úrihölgygé válása; csupán ahogy a művet játszani kezdték, vált nyilvánvalóvá, hogy valójában nem Eliza Doolittle nagyvilági neveléséről, hanem Henry Higgins professzor lelki átlényegüléséről van szó, aki rögeszmés és önző, a műveltség magánvilágába vesztett szobatudósból emberré válik.

A harmadik, leginkább meggyőző és nagyszerű eset a *Don Quijote*, melynek valódi értelmét senki sem ismeri, de bárki érzi-sejti, hogy valami egészen más, mint egy félbolond pojáca nevetségessé (és néha kissé vaskos) kalandjai és viszontagságai. A *Don Quijote*-ban egyöntetűen az emberiség egyik legnagyobb művét gyanítják, a Don Quijote–Sancho Panza páros az emberi lény két oldalának a jelképe, a szerencsétlen lovag által követett eszmény pedig nem más, mint az én és a világ ember általi átlényegítésének a kalandja.

Az *elveszett levelet* nem átallom a szóban forgó remekművek sorában emlegetni, ahogyan a román lelket habozás nélkül a kétfajta törekvés, Kelet és Nyugat egyedi és szerencsés összefonódásának, az egyensúly csodálatos tulajdonságaival felruházott püthagoreus találkozási pontnak, eleven, megélésre méltó és Istennek tetsző – a legtisztább és a leginkább gyakorlatias kereszténységben gyökerező – élet forrásának látom.

(Odáig mennék, hogy a Nagy Sándor-történetek mioritikus területen tapasztalt sikerét annak a körülménynek is tulajdonítsam, hogy Makedón Sándor mindenekelőtt a Keletet a Nyugattal egyesítő király volt, ami a románizmus eszménye és – legalábbis részben – megvalósítása is.)

Jól tudom, hogy Caragialénál nem csupán kibékülés és megbocsátás¹⁷ van, szelídség, édes komolytalanság és elbűvölő patriarkalitás, de ádáz kegyetlenség is, hogy ott van a *Megtorlás*, a *Húsvéti gyertya* (amiről azonban volt romántanárommal, a Spiru Haret Líceumban tanító Ștefan Nanullal egy véleményen lévén azt hiszem, hogy csupán álom) és mindenekelőtt a román irodalom – ha nem egyenesen a világirodalom – egyik legszörnyűbb és legszívszaggatóbb darabja, a *Grand Hôtel „Victoria Română”*. Mindezt azonban – mint a jó tolvaj bűneit a kereszten – eltörli Az *elveszett levél* kegyteljes befejezése és a román lélek egészét feltáró mű aurája.

Caragiale nyelve, mely nem a román, hanem valamilyen román feletti, a román nyelvű sűrített atomi összerobbanása, *szó feletti és többletszavakból*¹⁸ álló Algol-nyelv¹⁹, rejtjelekben kódoltan fejezi ki az olvasó által – saját örömeire, elragadtatására és énje határai közüli kiragadására – megfajított-kibetűzött tartalmat. A megfajított mű egészen különböző benyomást kelt, a fotografikus előhívás másfajta valóságot tár fel: a jóérzéssel teli, nem manicheus és – a Kelet mintájára, ám anélkül, hogy a Kelethez hasonlóan elátkozná – mindig az anyag átszellemítésére törekedő román lelket, mely ezt – a Nyugattal szemben – nem is bálványozza, és amelynek művészete „bizonyos illem és szelídség, egy csak rá jellemző és mindegyik mástól megkülönböztető szublimálás pecsétjét hordozza magán”.²⁰

Et in Arcadia ego

■ Ezzel a néhány szóval (melyet folyton emleget – nem holmi esztétizmusból, hanem mint őszinte sóhaj) marad a jelen sorok írója egy elpazarolt életnek a végén. Ennyije maradt: hogy elmondhassa, élt ő is egy olyan világban, ahol, ha két siető ember (ami itt ritkaság!) egymásnak ütközött az utcán, ösztönösen és egyszerre a kalapjához emelte kezét, hogy elnézést kérjen; ahol, ha a zsúfolt vendéglőbe lépett be valaki, és engedélyt kért, hogy egy foglalt asztalhoz üljön le, rögtön hívogató mosollyal tessékelték; ahol a kereskedő, ha tízszeres haszna is kínálkozott volna egy *becsület-szóra* eladott áruból, eszébe nem jut, hogy másnak is adhatná és nem azon az áron, melyen szóban megegyeztek; ahol a tiszt megalázottnak és szomorúnak érezte magát, ha pofon vágta az alárendeltjét; ahol a legutolsó gazember sem kezdeményezett veszekedést szomszédal vagy ismerőssel; ahol bármely órában, bárkinek a vendéglátás szentséges szertartásának részeként kihozták a kávé és a dulsácát; ahol a feljelentés a hétféjú sárkányos tündérmesék birodalmába tartozott; ahol a düh, a

bosszúállás, de még a puszta igazságosság is pironkodva meghátrált egy „Isten szerelmére” felkiáltás előtt; ahol a politikai törvényekkel, a rendszabályokkal és minden szigorúsággal szemben a jóérzéssel cinkos megértést mindig is előnyben részesítették; ahol az igazságosság alávetette magát a méltányosságnak és az emberségnek; ahol az emberek lépten-nyomon egymásra mosolyogtak (mint Camus *Pestis*-ében a vész elmúltával), és egyikük java nem zavarta a magáét kereső másikat; ahol, ha el-
tévessztetted a címet, másvalakinek hagytál üzenetet, majd a végén azt mondtad, hogy nincs jelentősége (Ion Luca Caragiale: *Kánikula*), nem csupán ionescoi abszurd helyzetet teremtettél idő előtt, hanem egy olyan társadalom tagjaként is megnyilvánultál, melyben a szerencsétlenségek nem nőttek lavinaként katasztrófává, se nem feltétlenül lettek gyászos következményei minden tévedésnek, és a dolgok (az egészséges társadalmi test hatására) rendeződtek néha maguktól is, nem lévén emberhalál és világvége minden semmiségből; ahol a vendégért (különösen ha idegen vendégről van szó) a házigazda hajlandó volt bármilyen áldozatra, hogy szőnyegül boruljon a lába elé, és szükség esetén bemenjen a medve barlangjába is (Nicoale Gane: *Petrea Dascălul*); ahol a – mezei vagy városi – természeti és lélekbeli táj felett egyaránt mély nyugalom honolt (cervantesi szóval élve csendes látványossággal gyönyörködtetvén az embereket); ahol még a végtelennek is megvolt a szelídebb változata, a „véghetetlen”, és a *kellt* gyakran helyettesítette az „illik”,²¹ a vakon követendő parancsot pedig csak az ironikusan és megvetéssel használt idegen szóval, a „muszáj”-jal fejezték ki; ahol Alecu Russo patetikus mondata, az „*összejártak, és barátok voltak*”, tényt szögezett le egyszer és mindenkorra; ahol az emberek olyan természetességgel *segítettek egymásnak*, mintha ez volna a természet rendje; egy olyan helyen, amelyben még az eb, az ökör és a szamár is meg kellett hogy lássa a paradicsomot.

Egy gyönyörűség, egy áldás, egy csodálatos ország, „nem csupán jó emberek, hanem jó szándékúak is” (Eminescu), akiknek egyszerű tulajdonságai (könyörület, vendégszeretet, megbocsátás...) szorult helyzetben – márpedig ilyenkor ismerszenek meg az emberek és a dolgok – többet érnek a francia intelligenciánál, az angolszász kezdeményezésnél és a német hozzáértésnél a csavarokhoz; kereszténység mindenben, minden sarkon, minden szívben; ezerszeresen is mennyország. Elmúlt már? Minden paradicsom azért van, hogy elvesszen, mondja Jean Cau. De nem múlt el mindenestül. Milyen különös, és mennyire kiismerhetetlenek az Úr útjai. Ennek az ádáz komédiának a kagylóhéjában a román világ minden fenséges varázásával átvészeli az évszázadokat, már itt a földön, a mindennapi dolgok forgatagában előre hirdetvén a paradicsomot, melynek nosztalgiája sohasem fog kímélni.

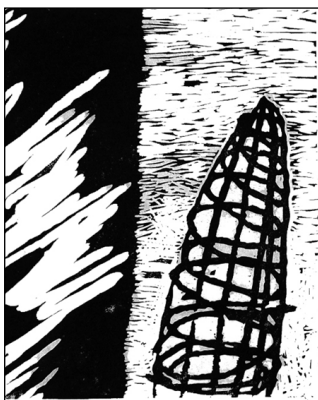
R. L. fordítása

■ JEGYZETEK

1. A művet, az elektromos, a mágneses és a gravitációs mező mintájára környező mező.
2. Zoe szó szerint nem ezt mondja (Caragiale isteni tehetsége sem volt elegendő ahhoz, hogy csupán ezt az egy szót írja le: „megbocsátok”), hanem: „De én jó vagyok... be fogom bizonyítani... Most boldog vagyok... Mit törődöm én már azzal, hogy ártani akart nekem, ha egyszer nem sikerült. [...] ezért olyan maradok, mint eddig is voltam. [...] Mit remeg? Becsületszavamra mondom, megmenekült...” Ez nekem túl hosszúnak tűnik, de több is, mint elég ahhoz, hogy az egyszerűség kedvéért és a megváltó formula könnyebb tárgyalása végett a „megbocsátok”-ban összegezzem, ami így Molière Don Juanjának „Add a kezed – Íme!” soraira emlékeztet, a Parancsnok és a főhős közötti párbeszédre, mely a francia irodalomkritikát évszázadok óta igézetében tartja.
3. Valori. Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II 1935. 51–55. (Caragiale și Balzac); 109. sk. (Lumea lui Caragiale).
4. „Az idő pénz”; illetve „mindig van idő a jó modorra”. (A szerk.)
5. „Ahol nyüzsgés van, ott nem lehetséges szabadság.” (Dosztojevszkij)
6. Farfuri: „...pontban tizenkettő után megyek a törvényszékre.”
7. Vajon részben nem a levantinus Közél-Keleten is? A román kultúrában Anton Panntól (sőt talán már Dimitrie Cantemirtől) Filimonon át egészen magáig I. L. Caragialéig (Kir Ianulea, Abu-Hasszan) és Mateiu I.

GABRIEL CHINDEA

AZ 1989-ES ROMÁNIAI FORRADALOM MARXISTA ÚJRAÉRTÉKELÉSE



Kell-e jobb vicc annál,
hogy a gyűlölt rendszer,
amely Marx téziseivel
kívánta magát
tudományosan igazolni,
marxista forgatókönyv
szerint omlott össze?

Marxba belelapozva

■ Próbáltak-e mostanság Marx- vagy Engels-köte-
tet keresni a könyvtárban? Ami azt illeti, nem is
olyan egyszerű. A '89 előtt megjelent román fordí-
tásokra gondolok. Többségüket, úgy tűnik, bezú-
ták, a néhány megőrzött példány meg nemegyszer
különleges gyűjteményekben, elhagyatott pincék-
ben lapul, ahová csupán meglehetősen nehézségek
árán lehet bejutni.

A történelem ítélete, fogják mondani. És én
kénytelen leszek igazat adni. 1989-ben „Le a kom-
munizmussal!”-t kiabáltak, és a romániai forrada-
lom mintha minden értelmüktől megfosztotta vol-
na a marxista eszméket, akárcsak a kapitalizmus
alternatíváinak vagy szocialista folytatásának a le-
hetőségeit.

Mindazonáltal lehet, hogy a történelem téve-
sen ítélkezik. Illetve nem is a történelem, hanem a
jeleit felismerni és megfejteni igyekvő madárjő-
sok. Mert ha a modern társadalom marxista elem-
zése, amely a társadalom ellentmondásos mecha-
nizmusainak a feltárásán alapul, és különösen a
szóban forgó ellentmondásokból születő forradal-
mak gondolata valaha is igazolódott némileg, ez
szerintem éppen 1989-ben történt. Csak az a fur-
csa, hogy maguk a kommunisták erre hogy nem
jöttek rá időben a katasztrófát megelőzendő.

Való igaz, Marx jóslatai az úgynevezett polgári
világra vonatkoztak. Ennek a világnak önmagától
kellett volna összeomlania, ugyanis az ott uralko-
dó politikai-gazdasági rendet éppen az illető rend-
által létrehozott, sőt növekedésre serkentett erő-
nek kellett volna kikezdenie és felszámolnia: a for-

radalom alanya, a proletariátus végső soron a polgárság vagy pontosabban a polgárság tőkéjének a teremtménye, amely tőke nem termelődhet újra és nem gyarapodhat a proletár munkaerő bevetése nélkül. Habár a munkája egy részétől – a tőke gyarapodását elősegítő, nevezetes értéktöbblettől – megfosztják, a proletariátust – ugyanezen tőke gyarapítása érdekében – sokasodásra és termelőerejének a növelésére is ösztönzik. Ebből eredően pedig mindarra is, amit ezek még feltételeznek: művelődésre, szerveződésre és öntudatra. Kevésbé megszokott, ha nem is történelmileg egyedülálló politikai fordulat válik ezáltal lehetővé. Nem, mint az lenni szokott, egy valamelyest önálló módon, az uralkodó rend peremén vagy egyenesen azon kívül megképződött ellenséges erőtől elszenvedett vereség; a munkásság nem lévén, mondjuk, sem afféle nomád harcos törzs, amely egy mezőgazdaságon alapuló civilizációt rohan le, sem holmi kapzsi uzsorás banda, amely a tönk szélére sodró kamatokat seper be a feudális vagyonokért, hanem a saját keblen melengetett kigyó.

Egyébként innen ered, ha nem Marx, de legalábbis egyes tanítványainak – talán túlságosan is metafizikai – bizonyossága. Szerintük a polgárság mindent elvégez majd, és megássa a saját sírját, nemcsak a forradalom indokait, hanem a sikerének objektív lehetőségeit is biztosítván a proletariátus számára. Népszerű elképzelés volt, hogy a gyár az a hely, ahol a munka – majdnem alkímiaszerűen, ha például az acélmunkásokra gondolunk – politikai erőbe és szervezőkészségbe megy át. A valóságban ez, ha cselekvésről van szó, igen bénító meggyőződés, mint azt a német szociáldemokráciának az első világháború előtti időszakban tanúsított renyhése és alkalmazkodása igazolta, még akkor is, ha a pedánsan szemlélődő német szellem alternatívája a lenini aktivizmus volt, a jól ismert következményekkel.

A történelem iróniája

vagy a létező szocializmus marxista összeomlása

■ Térjünk azonban vissza a romániai forradalomhoz. Mert a romániai szocializmus utolsó éveit és különösen az 1989 decemberében történeteket figyelembe véve a marxista forradalmi modellel való hasonlóság meglepő. Ami mellesleg több mint vicces. Kell-e jobb vicc annál, hogy a gyűlölt rendszer, amely Marx téziseivel kívánta magát tudományosan igazolni, marxista forгатókönyv szerint omlott össze? Mivel az események amúgy is ismertek – már ami a népi megmozdulást illeti, mert az összeesküvésekkel itt nem foglalkozom –, rögtön az említett furcsaság magyarázatára térek rá.

A forradalmárokkal kezdeném. Mint tudjuk, ők nagyjából két csoportból álltak: a fiatalokból – nagyrészt, ha nem is kizárólag, egyetemistákból – és a munkásokból. Előbbiek voltak a könnyebben mozgósíthatók, utóbbiak, teljesen váratlanul, a döntő tényező. A munkások nélkül nehezen lett volna elképzelhető mind Temesvár (december 20-án már meg is valósult) felszabadulása, mind a 22-i bukaresti roham. Ők voltak ugyanis azok, akik elfoglalván a gyárakat, általános sztrájkot hirdetvén és végül az utcára vonulván megtörték a rendszer önbizalmát, lecsillapították a katonaságot, és árulásra készítették Nicolae Ceaușescu bizalmasait (még akkor is, ha az árulás nálunk hagyományos nemzeti sport).

Márpedig minden más társadalmi csoporthoz képest éppen ez a kettő tartozott a legtöbbel a román szocializmusnak. Lényegében ezek képezték a Románia történelmében egészen újnak számító városi tömeget, amelyet csupán a kommunista rendszer utolsó két évtizede tett lehetővé; mi több, meg is rendelt, ha az ellenzéki hangok által annyit bírált városi betelepítési és szaporodási politikára gondolunk. A „dizájnra” is érzékenyek voltak ezek a hangok, azokéi, akik megrökönyödve álltak a förtelmes blokknegyedek és a hajdani városok kispolgári egyensúlyát megbontó jó-

vevények inváziója előtt – anélkül hogy a városba költöző tömegek forradalmi potenciálját felismerték volna.

Szó, ami szó, voltak már Romániában népi felkelések. Ám mindahányszor ha valamelyes súlyuk volt, elsősorban parasztfelkelések és nem forradalmak voltak. A forradalomhoz városok és városi elégedetlenség kellett; éppen az, ami idáig hiányzott (hadd fűzzem hozzá, beleértve 1945-öt, amikor maga a kommunista hatalomátvétel, alighanem ebből az okból is, csupán a népi megmozdulás szimulákruma volt).

'89-ben azonban más volt a helyzet. Összegyűlt a megfelelő kritikus tömeg, még ha a forradalmárok nem is alkottak homogén csoportot, amennyiben a munkások és a fiatalok két külön faj maradtak, mint azt a '90-es évekbeli politikai elválásuk is mutatni fogja. Előbbiek alig érkeztek meg a városba a szocializmusnak köszönhetően, míg utóbbiak már teljesen városiak voltak ugyanezen okból kifolyólag. Egyiket azért hívták, hogy az eljövendő jónak lendüljön neki, a másikat arra biztatták, hogy a már megvalósult jótól rugaszkodjon el. Egyiknek építenie kellett volna a szocializmust, a másiknak élveznie. S ahogy az idő telt-múlt, és a szocializmus elfelejtett testet öltetni, előbbiek úgy érezték, hiába dolgoztak, utóbbiak pedig, hogy fölöslegesen készültek. Az előbbiek ingyenmunkával teli zsákjának az utóbbiak egyre idealizáltabb (mínél idealizáltabb, annál kevésbé megvalósuló) vágyainak a batyuja felelt meg.

A munkásokra később visszatérek, a fiatalokról itt szeretnék mondani néhány szót. Nem hangsúlyozták ugyanis mindeddig eléggé, hogy '89-es „idealizmusuk” éppen a létező szocializmus terméke volt. Sokat emlegették már a csempészett farmer-nadrágot, a kalózmásolatban hallgatott rockzenét, a kéz alatt csereberélt pornóképeket mint megannyi nyugati mikrobát, amelyek végül alaposabban levertek a kommunizmust, mint a kapitalista meggyőzés bármilyen más eszköze tehette volna. Ugyanígy emlegették a propaganda és a kommunista valóság közötti eltérés sötét oldalát, mindazzal a hazugsággal, képmutatással és tettetéssel, mely ebből származott. Kevésbé figyeltek fel azonban arra, hogy – legalábbis névlegesen – azok az értékek, amelyek nevében a fiatalok '89-ben az utcára vonultak, alapjában véve a hivatalos propaganda által terjesztett jelszavakból adódtak: a „nép”, a „szabadság”, sőt a „forradalom” olyan profetikus szavaknak bizonyultak, melyek által a rendszer bejelentette és – mint az a jóslatokkal lenni szokott – elő is idézte bukását.

Lám, ezért is kellene annak a bizonyos „'89-es nemzedéknek” a tudatát mélyebben vizsgálnunk; az abortusztilalom nemzedékét, melyet mindig arra neveltek, hogy jól tanuljon, vegyen részt az iskolai tantárgyversenyeken, az irodalmi körökön, és sportklubokban tevékenykedjen. Idealizmusuk – melynek semmiképpen sem kívánok pozitív, erkölcsi jelentést tulajdonítani; éppen ellenkezőleg: hatalmas vakságról és becsapottságról árulkodik – a kommunizmus legkétértelműbb megvalósításai közé sorolandó. Ahogyan kommunista volt az általános jólétbe vetett naiv hit is, melyet a liberális kapitalizmus képes lenne biztosítani. A posteriori bizonyítékul pedig felhozhatom, ha úgy tetszik, azt is, ahogyan ez a '90-es évek Romániájának szellemi légkörében annyira általánosan jelen lévő idealizmus – gyakran vallásos vagy álmissztikus formában, valamint egyes bankigazgatói vagy reklámszakemberi pályára kényszerült egyének lelkenedező nosztalgijában a filozófiai vagy irodalmi életforma iránt – éppen a fiatalok egy olyan nemzedékének a felcseperedésével foszlott végül szét, amely már nem a kommunizmusnak nevezett korszakban nőtt fel.

Akárhogy is, egyvalami biztos. Azok, akik '89-ben a frontvonalon tüntettek a létező szocializmus ellen, se nem a régi polgárok, se nem a történelmi pártok hívei voltak (már amennyien egyáltalán maradtak olyanok), de még csak nem is az ortodox egyházi hierarchia tagjai, melynek a templomait lerombolták, és (hivatalosan legalábbis) az ateista materializmus ellensége volt; vagy az értelmiségiek, akik számára a lelkiismereti szabadságnak a legszentebb dolognak kellett volna lennie. A rendszer

ellenzőit egyáltalán nem a vele ellentétes vagy a tőle viszonylag független társadalmi erők hozták felszínre. Ha pedig a hivatalos szlogen, a „ma ifjúkommunista, holnap kommunista!” („Utecistii de azi, comunistii de mâine!”) vicces parafrázisa, a „ma ifjúkommunista, holnap az NSZK!” („Utecistii de azi, refegistii de mâine!”) a romániai szocializmus dialektikus eredményét jól megelőlegezte, a történelem még ezt a jóslatot is felülmuta. Ugyanis az ifjúkommunisták ahelyett, hogy a lábukkal tiltakoztak volna a pártvezetés ellen, lelépve Németországba, Romániában tették, az utcára vonulva.

Egyébként az, hogy a kommunista rendszert az állítólagos „új ember”, a saját teremtménye kérdőjelezte meg, nem csupán az ilyen lázadás fokozott esélyeire szolgál magyarázatul, hanem arra is, hogy a temesvári halottaktól eltekintve a megtorlás mégiscsak enyhe volt ahhoz képest, amilyen lehetett volna; és nemcsak '89-ben, amikor – éppen ezért – szükségét érezték, hogy eltűlozzák a halottak számát. Már 1987-ben is meglepően enyhe ítéletekkel zárult a novemberben tüntető és a megyei pártszékhelyet feldúló brassói munkások pere – ahhoz képest, hogy a párt az ötvenes években hogyan járt el –, főleg deportálásokkal, valamint hat hónap és három év közötti szabadságvesztéssel, melyet azonban a munkahelyen lehetett letölteni. Ami – félreértés ne essék – semmivel sem csökkenti ezeknek a munkásoknak a bátorságát. Különösen, hogy az értelmiségiek – már ahányan történetesen éppen a helyszínen voltak – akkor is megelégedtek azzal, hogy a pálya széléről kibiceljenek.

Gheorghiu-Dej ólomkorszakához – a politikai foglyokkal teli börtönökhöz, a csatornához, a kényszerű kollektivizáláshoz és a hegyekben rejtőzködő partizánok elleni harchoz – képest Ceaușescu szocializmusa mégiscsak összehasonlíthatatlanul enyhébb volt. Elvetemült zsarnokként emlegetik őt is, ám az ellene felhozható konkrét vádak alapján véve nem a politikai terrorral, hanem a személyi kultusszal és a gazdasági kizsákmányolással kapcsolatosak (az utóbbira hamarosan még visszatérek).

A román kommunizmus kezdeti éveinek roppant erőszakos politikai és társadalmi impulzusa idővel kétségkívül kimerült. De nem azért, mintha idővel egyszerűen elhalt volna, hanem sokkal inkább mert célját elérve megvalósult. A száműzetésből '90 után hazatértek nem csekély döbbenetére és bosszúságára valóban sikerült átalakítania a társadalmat. A megbotránkozók persze ezúttal sem vették figyelembe az érem másik oldalát. Az új szocialista társadalom ugyanis, amelynek számára az őt megelőző kispolgári világ sok esetben már emlék sem volt, nem csupán egészen másnak mutatkozott, „agymosottabbnak” és így nem erőszakos eszközökkel könnyebben uralható. Valójában az elnyomás régebbi módszerei magánál a szóban forgó megkülönböztetésnél fogva nem illettek már rá, mint ez a megfelelő időben ki is derült.

Csakugyan, az ötvenes években még nyíltan lehetett a nép ellenségeiről beszélni, és a jelek szerint mindenki értette valamennyire, hogy miről is volt szó: egyének olyan teljes csoportjairól, amelyek közvetlenül vagy munkahelyi, politikai, illetve családi kapcsolatoknál fogva bizonyos előjogokhoz vagy egészen egyszerűen egy régebbi életformához kötődtek, még ha ezek a csoportok esetleg kitaláltak vagy a ködösítés eredményei voltak is. Három évtizeddel később azonban már ugyanolyan nehézzé vált – ha nem egyenesen lehetetlenné – annak a magyarázata, hogy egy szocialista társadalomban született, nevelkedett és abba bevont egyén miként lázadhat fel a rendszer ellen, mint annak elfogadása, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet reverzibilis, és hogy a történelemnek általában véve sincsen semmilyen egyértelmű, jól meghatározott iránya. Úgyhogy a nyolcvanas években, a „szocialista humanizmus” és nem az osztályharc korszakában mindössze annyit lehetett mondani, hogy valamilyen örültek, árulók, huligánok vagy kémek esetleg összeesküdhetnek a lehetséges világok legjobbjika ellen. Ennyit és semmi többet.

■ A saját uruk által felfegyverzett és kiképzett rabszolgák efféle lázadásán túlmenően – mely séma, mint igyekeztem kimutatni, érvényes a romániai forradalomra is – érdemes egy kevésbé nyilvánvaló, de valójában sokkal fontosabb dologra kitérni: mégpedig az akkori szocialista társadalom velejéig kapitalista mivoltára. Úgy vélem, ennél fogva válhat a romániai forradalom – és mindaz, ami akkoriban Kelet-Európában történt – igazán érdekes jelenséggé egy marxista számára is.

Való igaz, igen régi vád az, mely szerint a szovjet kommunizmus távolról sem a Marx által javasolt társadalom. Először is Marx elgondolása alapján a szocialista forradalomnak a fejlett világ szívében kellett volna bekövetkeznie, nem egy olyan viszonylag elmaradott országban, mint amilyen Oroszország volt az első világháború időszakában. Különben maguk a bolsevikok tudták ezt a lehető legjobban. Legalábbis elméletileg mégsem tűnt abszurdnak, ahogyan elgondolták a küldetésüket, ha az ortodox marxizmussal nem is egyezett mindenben. És főleg azért nem, mert az emberiség azon „elmaradottabb” részének kínált utat a cselekvésre, amely – mint jelenleg is! – mégiscsak a bolygó népességének többségét tette ki. Egy olyan többséget, amelyet Marx tehát figyelmen kívül hagyott – esetleg az összes történelmi szakasz türelmes, ugrások nélküli végigjárását javasolván neki. Melyet ellenben Lenin mozgósítani tudott, még akkor is, ha az az eszme, mely alapján az igazi szocializmus modern társadalmat feltételez, nem egy épphogy modernizálódásnak indulót, érvényben maradt. Csak az a hit volt új – melyet a bolsevikok Ázsiában, illetve Kelet-Európában fognak elterjeszteni vagy erőszakkal érvényre juttatni –, hogy a szocializmus alapfeltételeként megkövetelt, ám attól mégis különböző modernizáció másként is megvalósulhat, mint az addig kipróbált egyedüli módon, a kapitalistán.

Engedtetsek meg itt egy kis kitérő. Ha lehetséges a proletariátus történelmi soráról beszélni, mint azt a marxizmus nagy előszeretettel tette, azt csak egyféleképpen lehetett magyarázni. Egy politikai hatalmat, társadalmi vezető szerepet, termelő vagyont és kulturális jólétet egyaránt nélkülöző munkásosztály egyedüli aduja a munkaereje. Látszólag gyengécske, valójában igen hatékony erő ez, mint a legegyszerűbb sztrájkból is kiderül. Olyan erő, amelytől ráadásul – különösen a polgári világban, ahol a társadalom gazdasági megalapozása először kerül nyíltan a felszínre – a teljes társadalmi felépítés függ.

Ily módon a marxisták a szóban forgó termelőerőnek a növelésében csakis érdekeltek lehettek. Méghozzá a módszertől függetlenül, egészen addig a kritikus pontig, amikor is az önálló erővé lesz. Csakhogy, mint láttuk, legalábbis Marx szerint, ennek a folyamatnak kizárólag egy a polgári társadalomban immanens gazdasági-társadalmi mechanizmus által kellett megvalósulnia, hogy a kapitalizmus maga járuljon hozzá saját meghaladásához. A bolsevikok oroszországi győzelme után azonban a kapitalizmus és a szocializmus történelmi-dialektikai játszma egyre inkább afféle mesterkéltségnak tűnt. Olyasminek, ami máshol – Nyugat-Európában – talán nem haszontalan, de nem mindenhol szükségszerű. A véletlen – vagy a történelmi *kairosz* –, úgy tűnik, valami mást akart, mint Marx, mert a proletariátus végül is másképpen szerezte meg a politikai hatalmat, mint a nagykönyvben írták, azaz olyan gazdasági alap nélkül, amelyre támaszkodhatott volna. Az orosz társadalmat tehát, ha idejekorán is, immár egy marxista kormányzat irányította. Miért is ne lehetett volna egy ilyen rendkívüli fordulat által megnyílt úton folytatni? Innen eredt aztán a szovjet szocializmusnak az a törekvése, hogy a termelőerőket oly módon ki-fejlessze, ahogyan azt éppen a kapitalizmusnak kellett volna tennie – az igazi szocializmus lehetetlen lévén ezen alap hiányában –, de a kapitalista termelői viszonyok hátulütői nélkül. Az önmagában ellentmondásos célkitűzés azonban történel-

mileg is lehetetlennek bizonyult. Ami meg a gyakorlatot illeti, mindnyájan tudjuk, hogy mi történt.

A munkaerő bármilyen fejlesztése lehetetlen az egyre tökéletesebb munkaeszközök, akárcsak a munka előrehaladó szervezettsége, összpontosítása és elosztása nélkül. Mindezek pedig úgyszintén bizonyos termelői erőfeszítést feltételeznek. A haladás ezen a téren emiatt is kötődik feltétlenül a befektetett munka egy részéről való állandó lemondáshoz a termelőeszközök felhalmozása és javítása végett.

Nos, éppen ez az, ami a kapitalizmusnak oly kiválóan sikerült. A kapitalizmus tulajdonrendje ugyanis elválasztja egymástól a munkaerőt és az eszközöket, amelyek, habár ugyanennek a munkaerőnek köszönhetően jönnek létre, képesek a tőke formájában való teljesen önálló és ennél fogva a történelemben mindeddig példátlan kibontakozásra. A kapitalizmus mint a munkaerő és a termelőeszközök különválasztása ily módon szavatolja a fejlődést, mely kimagasló ugyan, mégsem maradéktalanul szerencsés, amennyiben az egyszer különválasztott termelőeszközök gyarapítása könnyen öncéllá válik, és többé már nem a munkaerőt szolgálja, hanem ellenkezőleg, a kizsákmányolásához vezet.

A szovjet kaland elején jellemzően gyenge termelőerők gyorsított növelése már csak ezért sem kerülhette el a munka kizsákmányolását. Nemcsak azon okból, hogy a fejlődést biztosítandó roppant felhalmozásra volt szükség, hanem amiatt is, mert a termelőerők éppen kezdeti gyengeségüknél fogva képtelenek voltak saját munkaeszközeik fejlesztési folyamatának a közvetlen, vagyis szocialista uralására. Így ez a folyamat a munkástól elidegenülten tárgyiasult, akárcsak a kapitalizmusban, és a hivatalos biztosítékok ellenére, melyek a munkaerő oldalán körvonalazódó szükségletekről is szóltak, a termelőeszközök fejlesztése lett a valódi prioritás, illetve olyan öncél, amelynek közvetlen haszonélvezője a termelőeszközök birtokosává lett állam volt. A „szocialista fejlődés útja” ezért is vált a végén a kapitalizmus eufemizmusává.

Ez a fajta létező szocializmus egyébként nem is csak kapitalista, hanem egyenesen hiperkapitalista volt. A munka fölöslegének etatista és nem magán-eszközökkel elért felhalmozása ugyanis nem csupán lényegében hasonló ahhoz, ami a liberális kapitalizmusban történik, de annál radikálisabb is. Emiatt a rendszer összeomlása nem csupán az elmélet és a gyakorlat közötti ellentmondásból eredt, olyan értelemben, hogy egyet mondott (szocializmus), és mást csinált (kapitalizmus), még akkor is, ha már ezt eleve mindenki súlyos tehernek érezte (lásd a Nyugatra kijutott kelet-európaiak lelkes beszámolóit, melyek alapján a kommunizmus egyes otthon beteljesületlenül maradt ígéretei ott sokkal inkább teljesülni látszottak). A valóságban az állítólagos kommunista gyakorlat kapitalista túlkapásai sokkal fontosabbak, mert a véget is ezek hozták.

A létező szocializmust a kapitalizmus legvadabb tulajdonságai jellemezték: mezőgazdasági kisajátításra alapuló eredeti felhalmozás, szélsőséges tőkekoncentráció, a termelés és a fogyasztás egyre nehezebben kezelhető összehangolatlansága

■ Nincs itt helyünk arra, hogy a szóban forgó rendszer összes bűnét végigvegyük. Mindössze háromnál állapodnék meg, a legkönnyebben meghatározhatóknál, amelyekre bárki könnyen emlékezhet.

Először is a roppant mértékű, eredeti tőkefelhalmozás jön szóba. Ez ráadásul egy olyan munkaerő kizsákmányolásán, sőt kisajátításán alapult, mely a maga ősi természeténél fogva nem is volt ahhoz szokva, hogy a modern gazdasági fejlődéshez szükséges mértékű értéktöbbletet termeljen. Ezt a munkaerőt így nem csupán gazdasági

kényszernek is kitették, hanem adminisztratív-politikai természetűnek is, éppen azért, mert nem lehetett eleve tisztán kapitalista stílusban kizsákmányolni. És itt persze nem a hagyományos polgárságra célok – melynek tulajdona már tőke volt, és az attól való megfosztása más eredménnyel járt, amiről mindjárt beszélni fogok –, hanem a parasztokra.

Gondoljunk csak a gabonabeszolgáltatásokra, az állatrekvirálásokra és mindenféle egyéb vagyoneklobzásra, melyek ez esetben a gazdaság támogatására szolgáló, kvázi feudális kötelmek fenntartásával vagy újrafeltalálásával voltak egyenértékűek. A legfontosabb persze a kényszerű kollektivizálás, amely nem csupán hatékonyabban és a saját javára kihasználható termőfölddel, illetve egy olyan falusi proletariátussal látta el az államot, melynek javadalmazása távolról sem fedte az elvégzett munkát – és így a nyugdíja is majdnem semmi volt, mind '90 előtt, mind azután, egészen a csak 2009-es törvénymódosításig –, hanem az elgyökértelenedés következtében a városokba vándorolt, olcsó és népes ipari hadsereggel is. A román parasztság társadalmi – és persze kulturális – megszűnésének tehát egészében véve kapitalista magyarázata van, amely egy korántsem *ex nihilo* létrejött és az eredeti termelőeszközzeitől való megfosztása folytán az állami tőke rendelkezésére álló munkaerő keletkezését is indokolja.

Egyébként a parasztság ilyenén sorsa korántsem román sajátosság. Elegendő, ha a 16. századi angol parasztok *A tőke* első kötetének a végén Marx által is tárgyalt klasszikus esetét idézzük fel. Az ő kisajátításuk is a lehető legváltozatosabb módszerekkel történt, a jobbágytság alóli felszabadítástól, mely a föld elvesztésével járt, a köztulajdonban álló telkek haszonélvezetétől való megfosztásukig. Ez pedig a modern kor eleji Angliában szintén az eredeti tőkefelhalmozást és a munkaerő „felszabadulását” tette lehetővé. Időközben ugyancsak klasszikus esetté vált az indiai parasztság kisajátítása – mindenféle adók, kamatok és az ingatlantulajdon szigorúbb (értsd „polgáribb”) jogi szabályozásán keresztül – a 19. század második felében. Ha az indiai parasztság nem is lett ipari proletariátussá, legalábbis mezőgazdasági proletariátusként fedezte, igazi lágermunkával, Anglia kereskedelmi deficitjét, és így közvetve Németország és az Egyesült Államok gazdasági felemelkedését is – az ingatlagnagyság és a túlzott kizsákmányolás folytán több millió emberélet árán.

Mindazoknak, akik tudomást vesznek a kollektivizálás erőszakos módszereiről, a hatóságok által gyakorolt megfélemlítésről és a parasztok fegyveres ellenállásáról – mely valódi, bár a kommunisták értelmezéséhez képest fordított osztályharc volt –, nem szabad túl könnyen napirendre térniük a kiváltó ok felett sem. Mert ha a román paraszt többé-kevésbé kényszer hatására nemsokára eltűnt, ez nem másért van, mint hogy így történt ez mindig a modernitás során, előbb a központban, majd a gyarmatokon: a tőke és főleg birtokosai nem tudtak mit kezdeni a mezőgazdasági kistulajdonosokkal.

A romániai szocializmus egy másik összetevője a tőke szélsőséges koncentrációja. Bizonyos pontig ez, mint tudjuk, döntő bármilyen fejlesztési folyamatban, ugyanis a tőke egyszerű összeadódása a termelőerő több mint számtani haladványszerű növekedéséhez vezet. A liberális kapitalizmus esetében ez a koncentráció időben zajlik, a verseny elkerülhetetlen folyamányát képezi, és a nagy monopóliumok megjelenésével zárul, ha válságpillanatokban a csődök megnövekedett száma siettetni is. Még inkább siettette azt azonban a létező szocializmus, a magántőke államosításával és egyetlen kézben való összpontosításával az egyedüli és legfőbb kapitalistává avatva az államot.

Éppen ezért a liberális polgárság elleni küzdelemben – Romániában és általában Kelet-Európában – a tulajdonában lévő tőkét nem megszüntették, hanem elkobozták.

Világos, hogy ezáltal a munka nem szabadult fel igazán – éppen ellenkezőleg, a behemót „állami tulajdon” felbukkanásával a Marx által *A tőkében* leírt főbb kizsákmányolási formák változatlanul megismétlődtek, mint azt többek között a brassói munkások 1987. november 15-i felkelése igazolja. Érdemes ennek okaira és körülményeire röviden kitérni.

Három olyan mechanizmus találkozási pontjában áll ez az esemény, amelyek Marx szerint az értéktöbblet kialakulásához járulnak hozzá, és amelyek ez esetben a felkeléshez is vezettek. Először is a bércsökkenés a munkaidő csökkentése nélkül. Márpedig a brassói munkásokat éppen arról tájékoztatták, hogy abban a hónapban alig kapnak a fizetésük felénél valamivel többet. Másodszor a munkaidő növelése a bér növelése nélkül. Ami ezt illeti, ebben az időszakban már szünet nélkül folyt a munka egész héten, szabadnap nélkül, úgyhogy a brassói lázadás éppen vasárnap történt, amikor aligha lehetett bármi felemelő a munkába menésben. Végül a megszakítás nélküli váltásban való munka, ami növeli a hatékonyságot és a profitot, ám anélkül, hogy ezt a bér tükrözné. Ez pedig – akárcsak két évvel később, 1989. december 22-én – éppen a tüntetést segítette összehozni, amennyiben reggel az üzem udvarán két váltás, az éjszakai és a reggeli találkozott, így adván ki azt a kritikus tömeget, mely tüntetni tudott.

A kommunista rendszer kapitalista jellegét tehát a legjobban a brassói tüntetés tárja fel. A munkások viselkedése általában véve mégiscsak zavaros volt. Ez abból a mindenki számára ismerős érzésből fakadt, hogy a tulajdon kizárólag az államé, semmiképpen sem „össznépi”. Egyáltalán nem volt világos azonban, hogy ennek az elidegenedett tulajdonnak a visszaszerzése érdekében mit kellene tenni.

Bizonyos szempontból a '89 utáni magánosítás és az állami tulajdon nagy lenyúlása is ugyanebből a zavarból eredt, és így a társadalmi újrakisajátítás egyik lehetséges módjának tekinthető. A vad módjának persze, ha nem lett volna egyes vonatkozásaiban utópikus. Emlékezzünk csak, mondjuk, a kilencvenes évek eleji híres értékjegyekre, melyeknek az állami vállalatok tulajdonát kellett volna a munkásokra átruházniuk. Az egyetlen sikeres átruházás alighanem a kommunista panellakásoké volt, ami lehetővé tette, hogy Románia a lakástulajdonosok olyan nagy arányával büszkélkedhessen európai szinten. Egyébiránt ez az újrakisajátítás mindössze újra elválasztotta a munkásokat a gyáraiktól, melyek államiból magántőkévé lettek, legtöbbször a volt ügyvezetők és igazgatók magántőkéjévé, akik a munkások cinkosságával vedlettek át kapitalistákká. Egy előzetes szakaszban ugyanis a munkások számára lehetővé tették, hogy a gyárból, ahol dolgoztak, könnyebben lopjanak, hiszen a főnökeikkel karöltve tették. Mint említettem, ez a tőke egyfajta újrakisajátításnak tekinthető, mely '89 előtt sem volt ismeretlen. Most azonban, miközben a munkások könnyebben lophattak a vállalatban készített vagy felhasznált áruból, az igazgatók, hagyván az árut, magukat a gyártásukhoz szükséges épületeket és gépeket tulajdonították el. Aránytalanul nagy lopás volt ez, amely ismét elkülönítette egymástól a két társadalmi osztályt.

Említenem kell végül a termelés és a társadalmi szükségletek összehangolatlanágát az úgynevezett kommunista világban. Hány költemény született arról az egy főre eső n tonna acélról, melyet Romániában évente termeltek! Ám azzal a sok tonnával az egyénnek nem volt mihez kezdenie, hiszen a házából azt a villanyfényt és azt a meleget nyelte el, melyért szintén ő dolgozott meg. Anélkül történt mindez, hogy tudatosult volna – vagy legalábbis túl könnyen elfelejtődött –, hogy ez a bizonyos összehangolatlanág szintén a kapitalista gazdaság ismérve.

A liberális kapitalizmusban az ilyen zavarok különösen válság idején szoktak felszínre törni. Ilyenkor egyszerre csak nyilvánvalóvá válik, hogy a gazdaság egész ága-

zatai évekig üresjáratban működtek. Mintha csak azon versenyeztek volna – és a piaci verseny nem illúzió –, hogy ki tud több olyan ipari, kereskedelmi és pénzügyi árut termelni, mely társadalmilag vagy haszontalan – nem rendelkezik olyan hatalmas értékkel, mint hittük –, vagy túl drága – túl kevés a valós szükségletekhez képest; holott a társadalom túlnyomó része korántsem henyélt, hanem azon dolgozott, hogy létrehozza őket.

Ha a csereérték és a használati érték közötti különbség, mely a liberális kapitalizmusra jellemző, megszűnni látszott is a létező szocializmusban, ez még nem jelentette azt, hogy a helyzet nem volt lényege szerint változatlan. A csereérték majdnem egyeduralmi helyzete, mely a liberális világ zavaraira szolgál magyarázatul – olyan ipari befektetési buborékokat és pénzügyi spekulációkat eredményez, amilyenekről a legutóbbi válság óta mindannyian kezdünk tudomást szerezni –, egyedül a tőke önállósulásának és a munkaerőtől való elválásztásának tudható be. Am ez, mint utaltam rá, az államkapitalizmusra is jellemző, melyben az egyszerű halandók feje felett tervezett és irányított gazdaságnak ugyanez a transzcendenciája képződik újra. Az ilyen gazdaság anélkül emésztette a munkát, hogy kielégítette volna a szükségleteket, és egy olyan vagyon formáját öltötte, mely az embereket elszegényítve nőtt – akkor is, ha olyan jól szolgált a számok tízszeres-százszoros szorzásának közös, a magánvállalatok részvényeseire és a kommunista vezetőkre egyaránt jellemző igényeit. Téved, aki azt hiszi, hogy ezek a számok teljesen légből kapottak voltak. Csak éppen egyedül a tőke gyarapításában és nem annak hasznosságában fejeződtek ki.

A '89-es forradalom nem cáfolta meg a szocializmust, hanem arra mutatott rá, hová vezetnek a kapitalizmus vidéki túlkapásai

■ Azt mondhatnám tehát, hogy a kommunizmus iránt nosztalgiát érzők – akik visszasírják lendületét és megvalósításait, különösen ha az utóbbi két évtized hatékony, illetve hiányzó befektetéseivel hasonlítják össze azokat – és a korszak liberális kritikusai – akik a szegénységet és a kényszerszermunkát emlegetik – egyaránt tévednek. Először is, mert annak ellenére, hogy mindkét beszédmód érvényes, egyaránt részlegeseek. Másodszor, mivel – pozitív vagy negatív felhanggal – szocialistának címkézvén ezt a korszakot, figyelmen kívül hagyják kapitalista magvát. A kapitalizmus sajátossága a kizsákmányolás nélkül lehetetlen fejlődés és a fejlődés nélkül lehetetlen kizsákmányolás. Még inkább érvényes ez esetünkben a hiperkapitalizmusra, ha ismét csak az állami monopóliumra gondolunk és egyes olyan történelmi átalakulások erőszakosságára, amelyek Nyugat-Európában nem csupán lassabban zajlottak le, de a teljes világ erőforrásaira való hagyatkozás lehetőségénél fogva könnyebben elviselhetők is voltak.

Visszatérve a romániai forradalomra, azt állítom, hogy ez a marxista reményekre nemhogy rácăfolt volna, hanem éppenséggel igazolta azokat. Továbbá igazolta azt is, hogy a értéktöbbletről való kényszerű lemondás még – vagy talán főként – annak a rétegnek a számára is elviselhetetlenné válhat, mely ugyanannak köszönhetően a felszabadulás előnyeit is élvezte. Az urbánus és modern, a falusi múlt nehézségeihez képest jobb életet biztosítani képes munka lehetősége volt ugyanis a kommunizmus ideje alatt élők legfontosabb nyeresége. Ugyanakkor az új körülmények között végzett munka színvonalán álló életmód igénye bírta őket lázadásra – amiről Marx azt jósolta, hogy a kapitalista termelési viszonyok feltételei mellett bekövetkezik.

A romániai forradalom persze nem járt maradéktalan sikerrel. Végső célkitűzéseit tekintve talán egyáltalán nem is volt sikeres, mert – önmaga számára sem tudatos – röheje és drámája abban állt, hogy az államkapitalizmus ellen lázadt, és azt a liberális magánkapitalizmussal helyettesítette. Ez a visszasság még nem is annyira fájdalmas Románia, mint Kelet-Európa maradék részének esetében, különösen ami Lengyelországot illeti, ahol a munkásmozgalom összehasonlíthatatlanul erőteljesebb és eltökéltebb volt. Ám ezzel együtt még egyszer figyelmeztet azokra az akadályokra, melyek a jól körvonalazott osztálytudat nélkül megkísérelt radikális forradalmak elé tolulnak. Ennek a hiányához pedig a kommunista társadalom depolitizálása és a marxizmus üres fecsegéssé váló silányítása legalább annyiban hozzájárult, mint a proletariátus egy részének – akárcsak Nyugat-Európában – az úgynevezett középosztályá történő átalakítása a háború utáni években.

A '89-es forradalom valójában – Kelet-Európában mindenütt – túlságosan provinciális és vak volt, túl könnyen hagyta magát eltéríteni és ellopni; még akkor is, ha ezért a – még fel nem vállalt, de hatásaiban már érződő – felelősség részben a Nyugatot terheli. Ez a Nyugat '89-ben tétlenül figyelte a Keleten zajló változásokat, anélkül hogy felmerült volna benne önnön megváltoztatásának, saját forradalmának a lehetősége. Elégedetten azzal, hogy egyszerre feltétlen modellnek tekintik, a Nyugat felfüggesztette minden történelmi képzelőerejét, nem csupán a hidegháború idejéből való politikai szerkezetét tételezván örökkévalónak – az EU-val és a NATO-val együttvéve –, hanem a társadalmi és a gazdaságit is.

Létezik bizonyos elégedetlenség a romániai forradalom kapcsán. Ez azonban nem volna lehetséges a nélkül az általános érzés nélkül, hogy akkor valami egészen alapvetőt elszalasztottak, és hogy valami nagyon fontos lebegett akkor a levegőben. Ez az elégedetlenség nem azonos sem az állítólagos kommunizmushoz való visszatérésnek a vágvával, sem a liberális kapitalizmus még mindig balkáni működése felett érzett frusztrációval. Se nem forradalom előtti, se nem forradalom utáni a referenciája. Azt az illúziót, amely élteti, szigorúan annak keretei közé kell helyezni, ami akkor, a forradalom pillanatában – ha csak egy pillanatra is – lehetségesnek tűnt.

Mi volt az, ami '89-ben, amikor a társadalmi alany az ország történelmében még soha nem tapasztalt módon sikerült politikailag aktivizálódnia, úgy tűnt, hogy megvalósítható? Miért ne neveznénk ezt a lehetőséget végre *szocializmusnak*? Vagy fordítva, miért ne próbálnánk meg a szocializmust ebből a lehetőségből is kiindulva újragondolni?

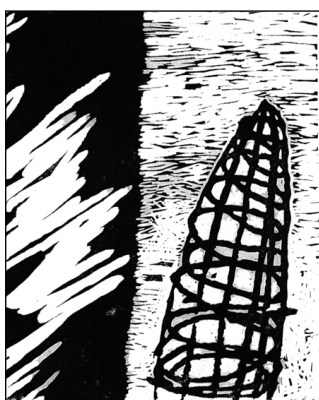
■ **Ui.** Nem fejezhetem be anélkül, hogy Bogdan Ghiu és Tamás Gáspár Miklós nevét ne emliteném, akiket éppen a múlt hónapban tudtukon kívül közel éreztem a jelen írás néhány gondolatához. Bogdan Ghiu az *Apostrof* 2009/12-es számában, a *Wall Fall Street* című szövegben ugyancsak '89 elszalasztott lehetőségét említi, melyet ő *kapitalizmus nélküli demokráciának* nevez, és Kelet-Berlin posztkommunista modelljében részlegesen megvalósulni lát. Tamás Gáspár Miklós a 22 című folyóirat 2009. december 8-i számában azon sajnálkozik, hogy a román értelmiség számára a '89-es forradalom nem vált alapító mítosszá, mely a maga népi hátterével képes lett volna radikálisabb politikai cselekvésre ihletni, mint alighanem megérdemelte volna.

R. L. fordítása

HORVÁTH ANDOR

ESSZÉ A HAZUGSÁGRÓL

Megjegyzések Gabriel Liiceanu könyvéhez



...nem derül ki, mit kell megmenteni.

Az államot, a népet, a demokráciát? Kivel és mivel van baj Romániában?

A görögök óta a filozófus mindenkor a Város polgára az európai hagyományban, fogalmakkal bánik, azokból szerkeszt ítéleteket és olykor elvont gondolatmeneteket, amelyeknek azonban mindig közük van a Város életéhez, az embertársai alkotta közösséghez. Gabriel Liiceanu is ehhez a hagyományhoz igazodott, amikor könyvet írt a hazugságról (*Despre minciună*, Humanitas, 2007), s arra a kettős feladatra vállalkozott, hogy egyrészt a fogalom történetébe tekintsen bele, másrészt honfitársai számára ma lényeges, tisztázásra váró kérdésekkel nézzon szembe, amelyek éppen a filozófus szakmai hozzáértését, gyakorlott elméjét igénylik. A vizsgálandó tárgy megválasztása arról árulkodik, hogy a filozófus különös fontosságot tulajdonít neki, s kezdettől fogva tisztában van az-
al, hogy válasznak is lennie kell ott, ahol egy fontos kérdés nem maradhat megválaszolatlan.

Mi az, ami Gabriel Liiceanu számára nem maradhat megválaszolatlan? Az, hogy honfitársaival együtt miért érzi úgy a filozófus: hazugságban élünk, s ennek sem az oka nem világos előttünk, sem a kiutat nem leljük belőle. A kérdésre általa adott válasz röviden így foglalható össze: egy hazugságra épülő rendszer, a kommunizmus örökösai vagyunk, máig sem lábaltunk ki belőle, a társadalmunkra jellemző betegségeknek és torzulásoknak éppen ez a forrása.

A filozófus válasza a hazugság kultúrtörténeti előzményeinek vizsgálatában körvonala-
zódik. Három klasszikus mű: egy görög tragédia (Szophoklész: *Philoktétész*), egy filozófiai dialógus (Platón: *Kisebbik Hippiasz*) és egy politikai értekezés

(Macchiavelli: *A fejedelem*) szövegében azonosítja és értelmezi a hazugság politikai használatának példáit. (A szerző már könyve előszavában leszögezi: nem a magánhasználatra szánt hazugság érdekli, hanem annak „nyilvános”, közéleti vagy politikai változata.) A három első fejezet mintegy előkészíti a terjedelmesebb negyediket, amely előbb a modern Románia két emblematisz alakját (I. és II. Károly királyt) állítja elénk, utána a kommunizmus rövid jellemzését adja, végül a rendszerváltás társadalmát elemzi.

(*A nyelv. Igaz és hamis.*)

A kérdés nem az, hogy *mi*, hanem hogy *miként van* a hazugság. Tovább tagolva: *mi teszi lehetővé*, és *mi idézi elő*? A szerző a nyelvet magát szólítja meg, abban keresi-e a kérdésekre a választ.

Szophoklész tragédiájában fedezte fel – olvasható az előszóban – „azt a dokumentumot, amely először tanúsítja Európában olyan hatékony politikai erkölcs konstruálását, amely kifejezetten a hazugságra épül”.¹ Liiceanu „tisztára emberi dolog”-nak nevezi a szónak abban az értelmében, hogy „egyedül az ember tud hazudni, mivel egyedül az ember részese (*are parte de*) olyan »valaminek«, ami *kifejezésre alkalmas*, kifejezés közben pedig két teljesen ellentétes irányban mozoghat: az *igazság* és a *szándékolatlan hamis* irányában. Ez a »valami« *a nyelv*.”² Vagyis a hazugság lehetősége a nyelvből adódik, abból, hogy kétértelmű, ami szerzőnk szerint az emberi megismerés számára éppúgy a legnagyobb rejtély, mint maga a nyelv eredete.

A kérdésre, hogy miként lehet a nyelv, amely a közlés és a közeledés eszköze, egyúttal megtevesztésre és viszálykeltésre is alkalmas, úgy válaszol: a legegyszerűbb magyarázat erre, ha isteni eszköznek tekintjük, amelyet megront az emberi használat. Az ember maga kétértelmű (*ambiguu*), ezért válhat méltatlanná a nyelvre, amelyet eltérít eredeti használatától. A hazugság nem más, mint „a szabadság negatív mozzanata” – s ebből fakad, hogy „a rossz, a bűn, a politika mind-mind az őket megelőző nyelvi szélhámosság (*escrocherie verbală*) folytán lehetséges”. Az ember története éppen amiatt „szerencsétlenségek sorozata”, mert az emberek birtokába jutott nyelv nemcsak azt tudja megnevezni, ami van, hanem azt is, ami nincs, vagyis éppúgy lehet igazat szólni, ahogyan lehet hazudni is. Az emberi faj egész története egy „nyelvi csalás” (*fraudă lingvistică*) kifejeződése.³

Foglaljuk össze tételek formájában:

1. A nyelv – isteni eszköz, amelyet megront az emberi használat. Egyedül az ember tud hazudni.

2. Kétértelmű lényként az ember rosszra (is) használja a nyelvet.

3. A „nyelvi csalás” az emberiség egész történetére rányomja bélyegét.

E sorokat olvasva olyan érzésünk támad, hogy filozófusunk rendkívül szigorú bírója az embernek és az emberiségnek. De éppen mint filozófussal érezhetünk kísértést vitázni vele, elvégre maga a filozófia története szól amellett, hogy a nyelv sikeresen szolgálta a gondolkodást és a megismerést. Tekintsük azonban az állítást a moralista nézőpontjának.

Vitának sokkal inkább azzal kapcsolatosan lehet helye, hogy a nyelv kétértelmű, és ez a hazugság forrása. A nyelv ugyanis csak abban az értelemben kétértelmű, hogy ki tud fejezni állítást is, tagadást is. Ahogyan azt mondom: „Esik az eső”, ugyanúgy mondhatom azt is: „Nem esik az eső.” Mindkét állítás lehet igaz, vagy lehet téves (hamis). Arisztotelész példája a Kategóriákban ennél tovább megy: Szókratészről azt is mondhatom, hogy egészséges, azt is, hogy beteg. „Azonban ezeknél sem feltétlenül van úgy, hogy igaz az egyik, a másik pedig téves. Mert ha van Szókratész, akkor egyik igaz, a másik téves – de ha nincs Szókratész, akkor mindkettő téves.” (8. fejezet 13b15-20.) Vagyis két megállapítást tehetünk. Az igaz vagy a hamis kijelentés le-

hetősége a nyelvben kifejeződő ellentétből ered. (Arisztotelész az általánosabb „szemben állás” kategóriát használja.) Az igaz/téves megkülönböztetés csak az állítás/tagadás formájában szembenálló kijelentésekre érvényes (a nem létező Szókra-tésról nem állítható sem az, hogy egészséges, sem az, hogy beteg).

Ez utóbbi persze úgy is érthető, hogy a nyelv eleve magában rejtje a hazugság le-hetőségét.

A nyelv nemcsak megnevezi a világ dolgait, hanem olyan jelölőket is alkot (és hozzájuk olyan kijelentéseket fűz), amelyeknek semmiféle jelölt nem felel meg. Ilye-nek a mítoszok és a mesék állatvilágának alakjai (kentaurok, nimfák, griffmadarak stb.), ahogyan ilyen a „négyzögű kör” képze is. Ha azt mondom: „Egy kentaurt lá-tok az udvaron”, az nem hazugság, mivel az állítás egyszerűen kizárja a valóságra va-ló vonatkoztatás lehetőségét. (Ugyanakkor az ellentéte – „Nem látok kentaurt az ud-varon” – igaz kijelentés. Arisztotelész minden olyan ítéletet tévesnek tartott, amely nem létező dologra vonatkozik.⁴) Természetesen ezért nem írható le az igaz/téves el-lentét mentén az irodalmi mű sem, minthogy az egész egyszerűen fiktív.

Utolsó példám azt illusztrálja, hogy a nyelvhasználat mindig kontextuális. A ki-ejtett mondat nem egyszerűen állít vagy tagad, hanem helyzethez kötötten megvaló-sít valamit, úgy is lehet mondani, hogy megfelel egy bizonyos célnak vagy szándék-nak. John Searle erre vonatkozó példája így szól: ha valaki a francia nyelvet tanulja, és éppen azt a mondatot próbálja kiejteni, hogy „Il pleut” („Esik az eső”), célja azon-nal teljesül, ha sikerül e két szót helyesen kimondania, és az elhangzó szavaknak nincs semmi közük ahhoz, hogy éppen milyen idő van.⁵

„Tisztára emberi dolog”? Fölöttébb kétséges, hogy egyedül az ember tud hazud-ni, feltéve, hogy a hazugságot a nyelvhasználaton inneni, a megtévesztést szolgáló eljárásnak tekintjük. Senkit sem kell meggyőzni arról, hogy az állatvilág bőven kí-nálja a „hazugság” megannyi példáját a mélytengerekben élő halaktól a lepkéig, de még a gombák is „hamisak” – mindenütt azt látjuk, hogy a természet hallatlan lele-ményességgel alkalmazza a megtévesztés, a csalás művészetét. Ennek a tudomásul vétele azért különösen fontos témánk szempontjából, mert rávezet arra, hogy az em-beri nyelv valójában osztozik a jelrendszerek azon alapvető sajátosságában, hogy használatuk célirányos: nem öncélúak, hanem funkcionálisan működnek. Ez a mű-ködés megtűri, sőt kiaknázza a kétértelműség lehetőségét. Maga a kétértelműség – véli François Récanati – a mondat és a gondolat (és annak kontextusa) viszonyából adódik, vagyis soha nem maga a nyelv kétértelmű.⁶

(Hősök: az igaz szavú és a hamis)

Szophoklész tragédiáját kommentálva Liuceanu arra összpontosítja figyelmét, ho-gyan válik a hazugság a politika eszközévé. Röviden emlékeztetek arra, miről is szól a *Philoktésész*. A trójai háború még nem ért véget. Az istenek úgy határoznak, hogy be kell fejeződnie, mégpedig a görögök győzelmével. Szerepet szánnak ebben Philoktésésznek is, mivel az ő birtokában van Héraklész íja, amely amolyan „csoda-fegyver”. Csakhogy Philoktésész Lemnosz szigetén van, betegség kínozza, testét kí-gyómarás okozta gyógyíthatatlan sebek borítják. Odüsszeusz azért érkezik a szigetre Neoptolemosz (Akhilleusz fia) kíséretében, hogy feladatot teljesítsen: magukkal vin-ni Philoktésészt Trójába. Többszöri próbálkozás ellenére vállalkozásuk nem jár siker-rel. Az istenek végül magát Héraklészt küldik a szigetre azzal az üzenettel, hogy Philoktésész azonnal keljen útra Trója felé, ahol egyébként betegségéből is kigyógyul.

A tragédia egyik első jelentében azt látjuk, hogyan veszi rá Odüsszeusz fiatal kí-sérőjét, hogy hamis szavakkal győzze meg Philoktésészt: tartson velük. A helyzet megértéséhez tudni kell, hogy Philoktésész gyűlöli Odüsszeuszt, ezért ő nem mutat-kozhat előtte, ehelyett a háttérből irányítja az eseményeket. Nos, ebben a jelenetben

fedezi fel könyvünk szerzője az első elméleti változatát annak, hogyan alapozható a politika a „funkciójától eltérített szóra”, sőt mi több, itt egyenesen az is megfogalmazódik, hogy „az elérendő cél fényében még a hazugság is szükséges és menthető”.⁷

Liiceanu szembeállítja az apjához hasonlóan nemesen gondolkodó Neoptolemosz és a ravasz Odüsszeusz viselkedését. Az elsőre az jellemző, hogy jól lehet célja a győzelem, számára annak eszköze a harc, vagyis az erő és a bátorság. Végső esetben a cél feláldozható az eszköz javára, ami annyit tesz, hogy nem szabad bármilyen eszközzel és bármi áron győzni. Jobb veszíteni, mint tisztességtelen eszközzel sikert aratni. Ez a becsület erkölcs, amely a középkorban újra feltámad a lovagság értékrendjében. „Klasszikus” erkölcsnek vagy „elsőfokú” erkölcsnek (*morală de prima instanță*) nevezhető.

Odüsszeusz ezzel ellentétes képlete így írható le: „Cél: a győzelem. Eszköz: a furfang, a megtévesztés, a csalás, és ezek mindegyikében helyet kap a megrontott szó (*cuvântul pervertit*), a hazugság. »Odüsszeusz képletét« a gyakorlati hatékonyság irányítja, és az a hit alapozza meg, hogy »[a hazug szó] megment és célhoz vezet«. Egy percig sem veszi számításba – ahogyan »Akhilleusz képlete« teszi – a kudarcot, a vereség, az alulmaradás lehetőségét. Ami »Akhilleusz képletétől« alapvetően megkülönbözteti: az eszközt a szó határozza meg, nem pedig a tett (amely elsőként épp azért kerül ellentétbe a szóval, mert a tiszta tett nem szavatolja a győzelmet), a szó pedig megrontott szóként határozható meg, mint ravaszság (*vicleșug, dolos*), csalás (*tekné kaké*) és hazugság (*pseudos*). A szó, mondja Odüsszeusz, felhasználható arra, hogy valakit »léprecsaljunk« és becsapjunk (*ekklepto*). [...] Nevezzük az »Odüsszeusz képletét« megalapozó erkölcsöt modern vagy másodfokú erkölcsnek (*morală de a doua instanță*).”⁸

E kommentár több ellenvetést válthat ki. Ezek részben az előadott érveket érintik, részben a tragédia értelmezését.

Liiceanu élesen szembeállítja a tett és a szó fogalmát. Ez már csak azért is problematikus, mert a beszédaktus-elmélet megalkotása óta a kettő közötti távolságot sokkalta kisebbnek érzékeljük. De a lényeg nem ez, hanem a szembeállítás maga. Ahhoz természetesen nem férhet kétség, hogy Akhilleuszban, az *Iliász* főszereplőjében a korai görög szellemiség a kiváló harcos típusát eszményítette. Ez a hősi alkat azonban korántsem merül ki abban az erkölcsi tartásban, amelyről Liiceanu joggal mond elismerő szavakat. Az *Iliász* főszereplői ugyanis egy politikai esemény résztvevői és egy kíméletlen háború hősei. Fölötte áll-e a tett a szónak például abban az értelemben, hogy a görögök és a trójaiak, ha jó diplomataik vannak, megegyezhettek volna, hogy ily módon elkerüljék a háborút? Természetesen a megegyezés sok szócsavarást, furfangot és szónoki leleményt igényelt volna a diplomataiktól – de talán megérte volna.⁹ A görög eposz az emberi létezés politikai terét nyitja meg, ott pedig mindenkor erők és érdekek működnek, hol tettek, hol pedig szavak formájában. Az *Iliász* hősei csakugyan kiváló harcosok, de ebbe az is beleértendő, hogy kíméletlenek, a pusztítás szenvedélye fűti őket – különösen éppen Akhilleuszt.¹⁰

Ami pedig fiát illeti, valóban méltó utódja, és ha Homérosz nem szól is erről, a hagyomány megörököltette, hogyan gyilkolta le Trója bevételének napján Priamosz egyik fiát családja szeme láttára, ölte meg azután az oltár lépcsőin magát az ősz családfőt, azt követően pedig „elvonszolta a tetemet a Szigaion-félszigetre, Akhilleusz sírjához, s ott hagyta fej nélkül, temetetlenül elrohadni”.¹¹ Vergilius így beszéli el a jelenetet az *Aeneis* II. énekében:

*Ezt elmondva, a reszketeg aggastyánt, ki fiának
meg-megcsúszik vérében, baljával az oltár
lépcsőjéhez húzza, hajánál fogva, s a fényes
pengét, jobbjával, kard-markolatig belemártja.*¹²

Most pedig néhány szót a tragédiáról. Annak a bizonyos jelenetnek – amikor Odüsszeusz arra tanítja Neoptolemoszt, hogy a cél érdekében megengedett, sőt szükséges hazudni – természetesen megvan a maga jelentősége. A tragédia egészében azonban csupán a sok epizód egyike. Emlékeztetek rá, hogy a történetnek két téje van: 1. az istenek elhatározták, hogy Trójának el kell vesznie; 2. ahhoz, hogy ez következzen, Philoktétésznek Trójába kell hajóznia.

A tragédia befejezése (Héraklész megjelenése) egyértelművé teszi, hogy a történetből az világlik ki: az emberi cselekedeteknek alkalmazkodniuk kell az istenek akaratához, mivel a világot az istenek irányítják. Ez ráadásul egyezik a görögök érdekeivel is, elvégre ők fogják megnyerni a háborút.

Ebből a perspektívából szemlélve a színpadi események sorozatában az tárul fel, hogy az emberek nem tudnak a közös cél érdekében egységesen cselekedni. Még akkor sem tudnak, ha a céllal azonosulnak, sőt arról is tudomásuk van, hogy az egyezik az istenek akaratával. Hogy miért nem tudnak? Azért, mert az egyiket elvakítják érzelmei (Philoktétész gyűlöli Odüsszeuszt, ezért ők még csak szóba sem állnak egymással), a másikat tévútra vezeti merőben „célracionális” gondolkodása (Odüsszeusz azért nem válogat az eszközökben, mert csak a cél érdekli). Ahogyan a tragédiában Neoptolemosz előbb Odüsszeusz eszköze, később azonban magára talál, az olyan, mint egy igazi beavatás, minthogy a szakrálissal való találkozás (Héraklész íja, Philoktétész betegsége) idézi elő.¹³

Liiceanunak feltétlenül igaza van abban, hogy a hősök cselekedeteiben erkölcsi értékek (is) ütköznek. De amikor a politikai cselekvés terében az erkölcsi értékek elvesztik autonómiájukat (Neoptolemosznak a közérdek nevében kell csálnia és hazudnia), az nem csupán bukás és lealjasodás, hanem az értékek másfajta – politikai – logikájának tudomásulvétele. Odüsszeusz nem az ifjú harcos megrontója, amikor ráveszi, hogy függessze fel egy időre erkölcsi érzékét, és vállalja a színlelést, noha nem mellékes, hogy a nagy taktikus próbálkozásai rendre kudarcot vallanak a tragédiában. Az a nevezetes mondat azonban – „A nyelv mindennek hadvezére, nem a tett” – korántsem azt fejezi ki, hogy a cselekvés helyett a beszédet, a tisztességet helyett a hamisságot kell választani, mert az a célravezető. Valójában a politikai cselekvés két teréről van itt szó, és talán nem túlzás, ha a maga történetiségében szemlélt emberi közösség tekintetében előrelépésnek tekintjük, hogy a háború képviselte erőszak mellé felzárkózott a beszéd képviselte erőszak (ha a hazugságot annak nevezzük).

Trója görög ostromlói közül sokan elesnek a háborúban, magát Akhilleuszt is utolérte végzete. Odüsszeusz azonban túlélte a háborút, és a görög költő külön eposzban énekelte meg hazatérésének kalandos történetét. Ha az *Illiász* arról szól, hogy az örök dicsőség megszerzésének ára a hősi halál, az *Odüsszeia* az érem túllol dalán az életben maradás dicsőségét láttatja.¹⁴ A második eposz kiegészíti az elsőt, és viszonylagossá teszi annak értékrendjét.

Noha Szophoklész tragédiájának szereplője azonos az eposzi hőssel, a tér, amelyben mozog, nem ugyanaz az elsőben és a másodikban. A tragédia hősei a dráma műfaji előírásai értelmében cselekszenek, ami valójában azt jelenti, hogy egyebet sem tesznek, mint beszélnek: ütköznek egymással a politika terében. Ez a tér áll Machiavelli közel kétezer évvel később született politikai értekezése, a *fejedelem középpontjában*, amelyhez Liiceanu könyve harmadik fejezetében fűz megjegyzéseket. Az „Odüsszeusz-képlet” folytatását látja az olasz szerző művében, aki megsza badítja a politikai gondolkodást az arisztotelészi etika és a középkori vallás erkölcs terhétől, és megteremti annak a politikusnak a portréját, aki „ismeri ugyan a Jót, de virtuóz módjára tudja művelni a Rosszat”, azt a Rosszat, amely „végtelenül tágasabb és termékenyebb politikai és történelmi értelemben, mint a Jó, amelynek végül a szolgálatába szegődik, ám Rossz mivoltában”.¹⁵ Machiavellivel ilyenformán a „má-

sodfokú erkölcs” válik a politika erkölcsévé: a „bukás” emberi világában a nagyobb rosszat meggátolni és a (köz)jót előmozdítani csak úgy lehet, ha az ember „érintkezik a Rosszal” (*să între în contact cu răul*). Az olasz gondolkodó felismerése megegyezik a Szophoklészéval: „a Jót a Rossztól eredményesen megvédeni csakis a Rosszon keresztül lehet.”¹⁶

A Machiavelli-kommentárok sora szinte végtelen. A 19. századi irodalomtörténész, Francesco de Sanctis azt a politikai gondolkodót látta benne, aki elfordul a képzelődéstől és a szemlélődéstől, hogy az emberi élet célját és értelmét az evilági létben alapozza meg: „Alárendelni a képzelet világát, amilyen a vallás és a művészet, a szemünk elé táruló – megtapasztalható és megfigyelhető – való világnak: ez Machiavelli alap gondolata.”¹⁷ Az életmű 20. századi monográfiája, Claude Lefort, miután áttekint jó néhány korábbi értelmezést, könyvét azzal a következtetéssel zárja, hogy nincs végleges válasz, a mű körüli vita nem zárható le, de nagy bizonyossággal állítható, hogy Machiavelli a társadalmi konfliktusok új, a 14. század végén kezdődő korszakának elemzője, amikor az állam készül átvenni a hatalom más centrumainak (pártok, egyház) szerepkörét, miközben a polgárság osztálytudata megerősödik, a humanizmus pedig nemcsak átértékeli a korábbi fogalmakat, hanem azokból megteremti a mítoszt és a vallást felváltó ideológiát.¹⁸

Liiceanu olvasata két erős állítást tartalmaz. Az egyik szerint (Pierre Manent nyomán) Machiavelli „megszabadítja a politikai gondolkodást” két korábbi, öröklött tehetetlétől. A másik állítás arra vonatkozik, milyen viszonyba kerül a politikus a Rosszal. E viszonynak van egy erkölcsi vetülete (elfogadja és gyakorolja, noha tudja, hogy a Jó ellentéte), és van egy gyakorlati vonatkozása, amely az erkölcsi megítélésen túl azt érinti, hogyan vesz részt a Rossz a világban történő dolgok – köztük elsősorban a politika – ökonómiájában. Ez egyrészt úgy írható le, hogy „végtelenül tágasabb és termékenyebb [...], mint a Jó”, másrészt úgy, hogy végső soron a Jó szolgálataiba szegődik, noha megmarad Rossznak. Ezekkel az állításaival a szerző voltaképpen elismeri, hogy a politikai cselekvés szférája nem nélkülözheti a Rosszat, ám ugyanakkor fenntartja az állampolgár-filozófus jogát, hogy elmarasztaló ítéletet mondjon a politikáról. Ez az elmarasztalás megőrzi a „magában való” Rossz elutasítását, de egyúttal törli is ezt az elutasítást, amennyiben a Rossznak megadja azt az elismerést, hogy a Jó előmozdításán munkálkodik. Ez eléggé machiavellikus dialektika: a filozófus elítéli ugyan a fejedelmet azért, amit tesz, ám helyesli cselekedeteinek eredményességét.

Az érvelést abban a tekintetben érzem vitathatónak, hogy Machiavelli művét visszaveti az öt megelőző politikai gondolkodás állapotába. Korábban is ismeretes volt, hogy a politikában olyan dolgok is történnek, amelyek beleütköznek az erkölcs törvényeibe. Ennek az ellentmondásnak nem az a feloldása – ahogyan addig tették –, hogy a célra vagy az eredményre való hivatkozással felmentjük a politikust a „bűnbeesés” alól. Machiavelli elmozdulása nem abban áll, hogy menlevelet ad a fejedelemnek: vegye igénybe a Rosszat, hogy szolgálhassa a Jót, hanem abban, hogy szerepét a politikai cselekvés terében határozza meg, ahol nem az erkölcs, hanem a szükségszerűség parancsol. Itt már arról is szó van, hogy a 16. és a 21. századi gondolkodó nincs ugyanabban a helyzetben. Machiavelli szeme előtt az államát sikeresen megőrző fejedelem képe, távolabbi célként pedig Itália megteremtendő egysége lebegett. Az állam-fejedelem-nép hármasa nála merőben egyenlőtlen tényezőket foglal egybe: instabil, létében is fenyegetett államot, képességei mértékében eredményes fejedelmet és végül a népet, amely nem célja, inkább csak tárgya és közönsége a történetnek. Minden másként van a modern demokráciában, amely más célokhoz más eszközöket rendel, de másként van már röviddel a firenzei után is.

Amikor Raymond Aron párhuzamba állította Machiavelli és Marx alakját és munkásságát,¹⁹ éppen azt próbálta feltárni, milyen módon volt egyik is („a Fejedelem tanácsosa”), másik is („a Gondviselés bizalmasa”) saját korának gondolkodója. Az első a politikai filozófiát művelte, a második a történelem gazdasági filozófiáját. Marx a hosszú távú fejlődésben hitt, Machiavelli a történelmi ciklusok ismétlődésében, minthogy a politikai rendszerek alapvetően ingatagok. Az előbbi az emberek alkotta és rájuk visszaható társadalmi formációk elemzője, az utóbbi a folytonosan cserélődő hősöké, akik megkísérlik uralmuk alá hajtani a véletlent, lebírní ellenségeiket, elérni azt, hogy hozzájuk szegődjön a szerencse, és elnyerjék alattvalóik támogatását. A két politikai gondolkodó eszméit és a hozzájuk csatlakozó politikai valóságot egymásban tükröztetve Aron nem mulasztja el felvetni a marxi tanítás „machiavellizmusának” kérdését sem.

Témánk szempontjából ugyancsak fontos történelmi tény, hogy alig néhány évtizeddel *A fejedelem* megírása után felbukkan és rövidesen bevonul a politikai filozófia szókészletébe az „államérdek” fogalma.²⁰ Kezdetben elítélő hangsúllyal emlegetik (Della Casa, 1547, Botero, 1589) mint olyan, a politikai cselekvést indokló megfontolást, amely az államra való hivatkozással próbál szentesíteni vitatható tetteket.²¹ „Polgári” és „államérdek” ellentétéről beszél az elsőként említett szerző, az államérdek és a lelkiismeret számára megengedett dolgok különbözőségéről a második, és ennek az ellentétnek a kimondása nyilvánvalóan Machiavelli-ellenes gesztus. E fogalom sűrű használata a 16–17. század fordulóján és azt követően kísérőjelensége annak, hogy módosul az állam politikai valósága. E módosulással nagy horderejű fejlemények sora veszi kezdetét a modernitás politikai filozófiájában. Megszületik a maga elvontságában szemlélt állam fogalma, amely a partikuláris érdekek fölött az egész közösség érdekének letéteményese. E szemlélet átértékeli az uralkodó személyének szerepét az államhoz való viszonyában: nem az ország van a fejedelemért, hanem a fejedelem van az ország által. Ennek a váltásnak a kifejeződése IV. Henrik trónra lépése (1594) Franciaországban: a katolikusok elfogadják a protestáns felekezetű navarrai királyt, aki az ország békéje érdekében áttér a katolikus hitre, s ezzel személyében garantálja az egymással évtizedek óta véres háborút folytató vallási pártok megbékélését (1598, Nantes-i Ediktum). Azok a 17. századi jogászok (köztük Jean Bodin), akik megalkotják a modern államjog elméletét, kettős műveletet hajtanak végre: egyrészt működését világi alapokra helyezik, másrészt őt magát, az államot teszik vallásos kultusz tárgyává.

Ez a modern államelmélet Machiavelli tanításának győzelme és meghaladása. Az ő elveit látjuk diadalmaskodni akkor, amikor a politikus csakis azt tartja szem előtt, mi válik az állam javára és mi nem, s cselekedeteiben nem vezérli sem a magában vett vallási hit, sem az elvont erkölcsi törvény. A 17. század legnagyobb formátumú politikusa, Richelieu ilyen értelemben bizonyosan Machiavelli tanítványának nevezhető: katolikus főpapként szövetkezik a protestánsokkal, és szembefordul a pápával, ha az ország érdeke azt diktálja. A modern államfogalom azonban egyúttal kivezetés is a machiavellizmusból.

Machiavelli a fejedelmet buzdította arra, hogy cselekedeteiben tekintse magát a törvény forrásának – mihelyt az állam válik azzá, anélkül hogy megszűnne az erkölcsi törvényre való vonatkoztatás jogosultsága, a kérdés már így szól: lehet-e az állam (és annak szolgája) erkölcstelen? A modern állam politikusa nem a Jót tartja szem előtt, hanem az állam javát – vállalva a kétértelműséget, hogy eldöntésre vár, helyesen ítél-e, és jól választja-e meg a célhoz rendelt eszközöket, de számára a politikai cselekvés törvényhozója az állam. Hegel azért fordult szembe a kanti etika formalizmusával (a híres „kategorikus imperatívusszal”) – mutat rá Ernst Cassirer –, mert úgy vélte, az erkölcsnek sokkal inkább az állam konkrét, magasrendű valóságára kell tá-

maszkodnia. Arra az államra, amely „a magabiztos abszolút szellem, s egyetlen elvont szabályt sem ismer el a Jó és a Rossz, a szégyenletes és az aljas, a ravaszság és a megtevesztés tekintetében.”²²

A modern politika főszereplője az állam, nem a fejedelem, s ezen a tényen az sem változtat, hogy a 20. századi történelem néhány nagy kaliberű politikai kalandora Machiavelli fejedelmének vonásait öltötte magára.

(A román példa)

Románia 1989 utáni állapotát Liiceanu a Machiavellitől kölcsönzött fogalmakkal írja le és elemzi. Végkövetkeztetését akár derűlátónak is nevezhetnénk, mivel azon hitének ad hangot, hogy jönnie kell a firenzei tipológiájából ismert fejedelemnek, akiben „megtestesül a Machiavelli-féle forgatókönyvből ismert Jó, amely anélkül egyezkedik (*compune*) a Rosszal, hogy hagyná magát megrontani tőle. A hazának ez a polgára, mondja Machiavelli, rákényszerül arra, hogy az előállott végletes helyzetben egy (új) forradalom brutális győgymódját alkalmazza.”²³

Hogyan illeszkedik ez bele az 1989 után történtek értelmezésébe? Liiceanu szerint 1989 decemberében a román társadalom hallatlan erejű megtisztulásként élte át a rendszer bukását és a Ceaușescu-házaspár kivégzését. Ez a katarzis azonban túl korán leállt, elakadt, nem ment egészen végbe, emiatt „a lélek méreganyagai” és a gyűlölet nem ürülhettek ki, nem jöhetett létre társadalmi konszenzus. Így volt ez másutt is a keleti tömb országaiban, ennek oka pedig abban keresendő, hogy a világ akkori irányítói (Bush, Kohl, Mitterrand) nem alkalmazták a második világháborút követő eljárást: nem rendezték meg a kommunista vezetők nürnbergi perét. Romániát ez annál súlyosabban érintette, hogy itt a többen is határozottabb körvonalú zsarnok (*un tiran cu mult mai bine conturat*) állott az ország élén, aki a hatalom korrupt kiszolgálóinak hadára támaszkodott. A megérdemelt büntetés azonban elmaradt, ennek folytán a bukott rendszert egy még nála is korruptabb váltotta fel, amelyben a politikások inkább a folytonosságot szavatolják, semmint az újat. A „lépre csalás”, a tudatok félrevezetése egyetlen személy helyett most az egész közösséget célozza meg.

Az igényesebb fogalomhasználat ellenére a szövegben a közbeszéd sok ismert fordulata visszaköszön. Valódi történelmi elemzés helyett be kell érünk publicisztikai közhelyekkel, amilyen a „lélek méreganyagai” és az „ellopott forradalom”.

Vitát azonban maga a szemlélet érdemel. Nürnberg 1990-ben? Lehet-e mellőzni a tényt, hogy azt a nemzetközi bíróságot a győztes nagyhatalmak állították fel a példátlan bűnöket elkövető vesztes állam vezető garnitúrájának törvényes elítélése céljából?

Az igazi problémát azonban abban látom, hogy nem derül ki, mit kell megmenteni. Az államot, a népet, a demokráciát? Kivel és mivel van baj Romániában? A vagyonok egyenlőtlen elosztásával? A rossz kormányzással? A politikai élet szerkezetével és működésével? Mert lehet bármelyikkel vagy akár valamennyivel, de mindegyik baj orvoslásának elvei és eszközei kell hogy legyenek. Az elemzés egyetlen konkrét történelmi-politikai tétele szerint a bajok forrása abban keresendő, hogy az előző rendszer garnitúrája úgy épült be a politikai és a gazdasági hatalomba, hogy ezzel mintegy eltéríti azt igazi hivatásától. De mi a magántulajdonra épülő tőkés gazdaság és a belőle kinőtt parlamenti demokrácia igazi hivatása? Tudjuk, vannak a miénknél jobban működő, nagyobb jólétben élő parlamenti demokráciák. Honnan ered azon nemzetek nagyobb jóléte, és mitől működőképesebb az a parlamenti demokrácia? Az okok elemzését nem lehet szólamokkal helyettesíteni.

A mai állapotok elemzőjének tudomásul kell vennie, hogy az a román valóság, amelyben élünk, egyenes következménye annak, amely megelőzte. A román forrada-

lom azért volt véres, és azért nőtt át az „eredeti demokrácia” változatába, mert a politika színpadán (beleértve a kulisszákat is) mozgó erők játéka ezt így döntötte el. Röviden: az 1989 utáni Románia olyan parlamentáris demokrácia, amelyben románok alkalmazzák a tőkés társadalom normáit és törvényeit. Természetesen csinálhatnak (sokkal) jobban, de aki erről nyilatkozik, annak előbb tisztáznia kell, hogy ezt mire érti. Abból a felfogásból, hogy vannak „jó” és „rossz” gazdagok/politikusok, egyenesen következik, hogy a „rosszakat” ki kell iktatni, hogy a színpadon szabadon mozgathassanak a „jókat”. Nem hiszem, hogy Liiceanu úgy gondolná, jobboldali forradalomnak kellene a demokrácia ügyét győzelemre vinnie Romániában.

Machiavelli olvasása arra figyelmeztet, hogy a politika tényeit a maguk valóságában szemléljük és értékeljük, méghozzá azon kor tapasztalatainak birtokában, amelyben élünk. Száz-százötven év óta Európában a demokrácia sorsa a nemzetek kezében van. Vagy elfogadják azt a politikai berendezkedést, amelyben élnek, vagy ha nem, akkor a békés vagy az erőszakos politika eszközeivel (az egyik itt a pártok útján folytatott politikai harcot jelenti, a másik a forradalmat) megváltoztatják. A „fentről”, államfőktől vagy pártvezérektől jött megmentésnek egyetlen formáját ismerjük: a parancsuralmi rendszert. A modern demokráciában az állam intézményein keresztül, de civil társadalomként is, a nemzet menti meg (mármint tartja, ha tartja, ellenőrzése alatt) a vezért, és nem fordítva. Bármilyen nagy politikai gondolkodó volt is Machiavelli, a 21. század fejedelme, noha sokat tanulhat tőle, nem bújhat bele az általa megírt szerepbe.

(A filozófus)

Platón *Kisebbik Hippiasz* című dialógusa az igazságról és a hazugságról, az igaz és a hamis emberről szól. Kommentárjában Liiceanu nem ért egyet azzal, hogy egyesek pusztán „dialektikus provokációnak” tartják, mert szerinte a „játékos látszat” ellenére „pusztítón komoly” mű.²⁴ A dialógus rövid elemzése után ezt fejti ki a „deinón” szó értelmezésének szentelt Intermezzóban.

Szókratész és Hippiasz vitája Akhilleusz és Odüsszeusz jelleme körül zajlik. Igaz-e, hogy Homérosz egyiküket a legkülönbnek, másikukat a lagravsazabbnak rajzolta meg? Hogyan fér ez össze azzal, hogy az eposz szövege szerint nemcsak a „leleményes” tud hazudni, hanem a „gyorslábú” is? Kielégítő válasz-e erre, hogy egyikük öntudatlanul, másikuk tudatosan teszi? Ha pedig igen, abból nem az következik-e, hogy kettejük közül az a „jobb”, aki jobban ért ahhoz, amit tesz, miután ez minden másban így van? A dialógus végére érve Szókratész bebizonyítja, hogy „az erősebb és jobb lélek” az, aki szándékosan követ el igazságtalanságot, amiből egyenesen következik az állítás: „A jó ember sajátja tehát, hogy szándékosan követ el igazságtalanságot, a rossz emberé pedig, hogy szándéka ellenére, ha ugyan a jó embernek jó a lelke.” Hippiasz ezzel nem ért egyet, Szókratész pedig kijelenti, hogy ő sem ért egyet önmagával, jöllehet „szükségképpen látszik így, legalábbis a mostani beszélgetésünkből.” (376a-c)²⁵

A dialógusban működtetett szofizmusokat könnyű szétszedni, véli Liiceanu, és ezt Petru Creția meg is tette, amikor rámutatott arra, hogy a szöveg csúsztatást hajt végre egyrészt a képesség és a tett, másrészt a kognitív vonatkozás és a viselkedés között. Mindamellet az Intermezzóban Liiceanu a platóni dialógus Odüsszeusz-értelmezésében – amely megegyezik a szophoklészi tragédiáéval – „a modern politikus robotképét” véli felfedezni: „Mindkét mű azt jeleníti meg, hogyan veszett oda az emberi együttélés szintjén az ártatlanság kora, a ráébredést fejezi ki, hogy bizonyos »életkorba« lépve a társadalom elvesztette erkölcsi szüzességét. Odüsszeusz – akit a két szöveg embertípusként ír le, rajzol meg, foglal elméletbe – a törést képviselő személyiség: véget vet az egymással »igazságos harcban« megküzdő hősök naiv és ártat-

lan korának.”²⁶ A hazugságról és az általa elérhető győzelemről szólva a két klasszikus szöveg valójában tartalmazza mindazt, ami Machiavelli értekezésében olvasható, ez pedig arról tanúskodik, milyen korán felismerte a kultúra, hogy „az emberi társadalom – s ezáltal a politika lényege is – *adott pillanatban olyan újraalapozáson megy át, amely megrontja és lealacsonyítja a nyelvet*, és hogy a rossz csak hazugságként artikulálódhat a társadalomban”.²⁷

Platón, mint láttuk, nem értett egyet önmagával a dialógus végén, amely a „hazug” Odüsszeust fölébe helyezte a „derék” Akhilleuszhoz. De nem azt mondja – noha Liiceanu így érti –, hogy „szörnyű” (*deinón*) lenne a világ, amelyben így volna: szörnyűnek azt nevezi, hogy jól vezetett okfejtéssel el lehet jutni ilyen következtetéshez („csak hogy az egy csöppet sem csodálatos, ha mi tévelygünk – akár én, akár más balga –, de hogy ti, bölcsek, éppígy tévelyegtek, ez már szörnyű dolog számunkra is [...] (376c)”, vagyis hogy ez műveletként lehetséges.

Ha azt kérdezzük, hogy Platón szerint mennyire alkalmas a szofista az igazság kiderítésére, akkor a *Kisebbik Hippiaszt* vissza kell helyeznünk az erről szóló művek sorába (*Menon*, *Nagyobbik Hippiasz*, *Euthüdemosz*, *A szofista*).²⁸ Ezek szembeállítják egymással a filozófus és a rétor vagy a szofista alakját.²⁹ Az első az igazságot keresi, a második a látszatot, de ugyanúgy szavakból építkezik mindkettő beszéde. Mi hát a különbség közöttük? Quintilianus mondása szerint: „A filozófia hamisítható, az ékesszólás nem.” Ami azt jelenti, hogy az igazság keresése színlelhető, az ékesszólás viszont nem – a filozófus keres, a szofista a performáció mestere. Az egyik önzetlennül (és ahogyan azt Szókratész sorsa példázza, olykor veszélyesen) kutatja az igazságot, a másik pénzért árulja a tudást. Más cél, más szándék, más hatás – ezek eldöntése már széles értelemben vett erkölcsi és politikai kérdés.

A *Kisebbik Hippiasz* jó példája annak, hogy az igazságról két eltérő elképzelésünk lehet: „egy retorikai változat, amely az igazságvonatkozást mint a meggyőzés eszköztét foglalta magában, és egy filozófiai változat, amely tárgyként és célként kezeli az igazságot.”³⁰

Szókratész minden bizonnyal ironikus, amikor balgának nevezi saját magát és bölcsnek Hippiaszt. A filozófus mondhatja ugyan magáról, hogy tévelyeg, de a szövegének mást kell mutatnia.

■ JEGYZETEK

1. Gabriel Liiceanu: *Despre minciună*. Humanitas, Buc. 2007. 7. A könyvből vett idézeteket saját fordításomban közlöm. A hazugságról Demény Péter fordításában megjelent a Látó 2007. februári számában.

2. Uo. 11. (Kiemelés az eredetiben.)

3. Uo. 12–13.

4. Arisztotelész: *Kategóriák*. Ford. Rónafalvi Ödön. Jegyz. Szalai Sándor. Kossuth, Bp., 1993. 76. (14. jegyzet.)

5. John Searle: *Langage ou esprit?* In : K.-O. Apel – J. Barnes – E. Bellone et al.: *Un siècle de philosophie 1900–2000*. Gallimard/Centre Pompidou, Paris, 2000. 374.

6. François Récanati: *Du langage à l'esprit*. In: *Un siècle de philosophie*. 391.

7. Uo. 17.

8. Uo. 23–24.

9. Nagyszerű Iliász-elemzésében Simone Weil nem is mulasztja el szót tenni, hogy vannak a békés megegyezést célzó kísérletek, azok azonban meghiúsulnak amiatt, hogy mindkét fél teljes győzelemre, vagyis a másik fél megsemmisítésére tör. Lásd Simone Weil: *L'Iliade ou le poème de la force*. In: *Œuvres*. Quarto Gallimard, Paris, 1999. 527–552.

10. Graves „Goya elődjének” nevezi Homéroszt azért, ahogyan leírja például azt a „barbár temetési szertartást”, amelynek során Akhilleusz maga vágja el tizenkét előkelő trójai fogoly torkát – köztük van Priamosz néhány fia is –, hogy testüket Patroklosz máglyájára vessék. Robert Graves: *Görög mítoszok*. II. Európa, Bp., 1981. 452, 457.

11. Uo. 493.

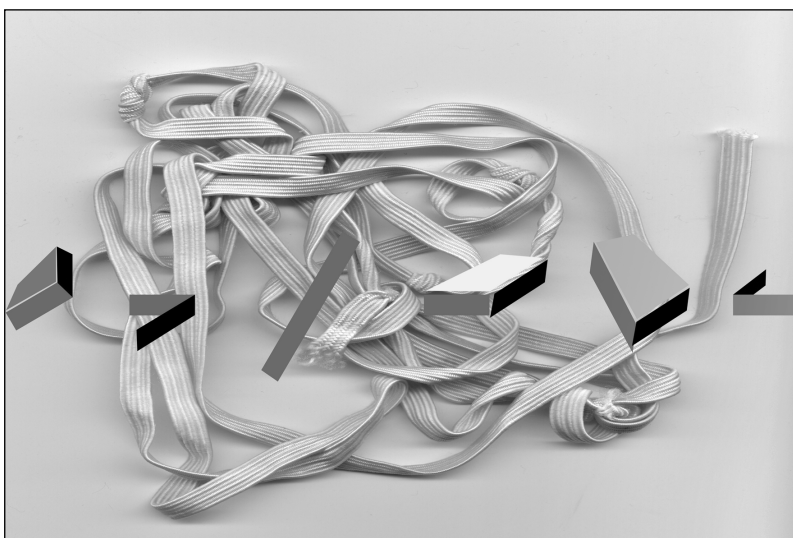
12. Vergilius: *Aeneis*. Ford. Lakatos István. In: *Összes művei*. Európa, Bp., 1984. 148.

13. Lásd Horváth Andor: *Látszatok tragédiája*. In: *A szent liget. Tanulmányok a görög tragédiáról*. Polis, Kv., 2005. 48–78.

14. Az *Odüsszeia* XI. énekében maga Akhilleusz mondja az Alvilágba látogató Odüsszeuszhoz: szívesebben túrná a földet szolgaként odafent, sem hogy a holt lelkek királya legyen.

15. Liiceanu: i. m. 46.

16. Uo. 49.
17. Francesco de Sanctis: Istoria literaturii italiene. Editura pentru Literatură Universală, Buc., 1965. 541.
18. Claude Lefort: Le travail de l'œuvre Machiavel. Gallimard, Paris, 1972. 775.
19. Raymond Aron: Machiavel et Marx. In: Études politiques. Gallimard, Paris, 1972. 56–74. Az idézett részlet: 64.
20. Az olasz „ragion di Stato” vagy a francia „raison d'État” kifejezés első tagjának jelentéséhez leginkább „megfontolás” vagy „indok” szavunk áll, amely a kifejezésnek semlegesebb értelmet kölcsönöz, ahogyan a szintén használatos „államrezon” is ilyen.
21. Lásd Marcel Gauchet: L'État au miroir de la raison d'État. In: La condition politique. Gallimard, Paris, 2005. 205–260. A továbbiakban többször e tanulmány okfejtésére támaszkodom.
22. Ernst Casirer: Mítul statului. Institutul European, [h. n.], 2001. 326.
23. Liiceanu: i. m. 67–74.
24. Uo. 30.
25. Platón: Kisebbik Hippiasz. Ford. Kártpáty Csilla. In: Összes művei. I. Európa, Bp., 1984. 302–303.
26. Liiceanu: i. m. 39. (Kiemelés az eredetiben.)
27. Uo. 40. (Kiemelés az eredetiben.)
28. A kérdés bizonyos vetületeit igen alaposan elemzi Alexander Baumgarten: Ahile și Ulise. Stăpânirea ade-vărului și modelul politic. In: Filosofia politică a lui Platon. Szerk. Vasile Muscă – Alexander Baumgarten. Polirom, Iași, 2006. 159–180.
29. Lásd Anissa és Pierre-Henri Castel: La vérité. In: Notions de philosophie. II. Szerk. Denis Kambouchner. Gallimard, Paris, 1995. 285–386.
30. Uo. 301.



MARINO SÚLYA

■ Úgy negyven éve tapasztaltam meg először Adrian Marino irodalomtudósi súlyát. Saját könnyelműségemnek tudhatom be az elhúzódozó, már-már kínossá váló élményt. Történt ugyanis, hogy ajánlottam a Kriterionnak, személyesen Domokos Gézának: fordítsuk magyarra az *Introducerea în critica literară* (1968) című, testes alapművét, amely a magyar szakirodalomban (az egészben, korántsem csak a mi románainkban) hiányt pótolna. A kiadó felvállalta az ügyet, kolozsvári kapcsolatunk Marinóval eleve nyeresre állt (annál is inkább, hogy ő, a román kommunizmus börtönét és évtizednyi kényszerlakhelyét megélt értelmiségi a román hivatalosságoknál természetesen nem számított élenjáró kritikusnak, tudósnak – kis kaliberű szolgálatosok uralták a hatvanas-hetvenes években az írószövetségi, no meg az egyetemi tereket, nem szólva az Akadémiáról, akár kis-, akár nagybetűvel írva). Nekiláttam a munkának, (s ahogy az 1979-re megszületett magyar kötet utóhangjában olvasható) az „önként vállalt, mások számára is hasznosnak ítélt kritikusi »továbbképzés« kellemes formáját gondoltam megteremteni”; a „továbbképzés” talán megvalósult, kellemességről azonban szó sem volt. Marino – néha az ember is, de ezúttal elsősorban a szövegével – valóságosan megkínzott, nemigen hagyta, hogy az ember csak úgy, a saját könyvek tető alá hozása mellett, „elszórakozzon” az átültetéssel. Bizonyos idő elteltével, a szerző sürgetéseit megszívlevélve, Szilágyi Domokossal egyeztem meg a munka megosztásában, de ő (ha jól emlékszem, az írógépében maradt második oldal közepén) abbahagyta a földi vállalkozásokat, a Kányafőt választotta búcsúhelyül. Dávid Gyula segített aztán, a tudós kézikönyv kilenc fejezetéből hármát ő fordított magyarra (terjedelmileg a bő ötszáz oldalnak mintegy felét).

A múlt század végén írt, 2010-ben a iasi-i Poliromnál megjelent, vagyis posztumusszá lett önéletrajzában (*Viața unui om singur*) Marino erről a dologról is megemlékezik, részben hasonló keserűséggel (a hosszú várakozás miatt), mint a „magányos ember” egyéb, nyilvánvalóan fontosabb életmozzanatairól. Nincs miért vitatkoznom vele, azt viszont elmondhatom, hogy kritikaelmélete magyar változatának igenis lett szakmai visszhangja, noha nem túl messze (Marinóig?) hangzó. Barátságunk, pontosabban kapcsolatunk nem romlott meg, sem személyesen, sem családirag és korunkilag, a több lehetséges közül mindössze pár ajánlását jelzem: az *Evadări în lumea liberă* című kötetében az 1993. szeptember 14-én keltezett sorokat találok, külön cédulán, feleségemnek és nekem, illetve a *Korunk*nak szóló baráti, kollegiális üzenettel; ugyanígy hármas ajánlású (2000-ből) a romániai cenzúratörténet bemutatása, együttműködésünk emlékeivel; a *Politică și cultură* (Polirom, 1996.) első oldalára pedig éppenséggel ezt véste: „Kántor Lajos úrnak, a régi intellektuális barátunk, nyitott és kiegyensúlyozott szelleméért, baráti tisztelettel, Adrian Marino”. Érdemi találkozásaink dokumentumait a *Korunk* és az általa szerkesztett *Cahiers roumains d'études littéraires* évfolyamaiban lehet megtalálni. (A *Korunk*-beli Marino-fordítások alatt többnyire Kántor Erzsébet neve szerepel).

A *Viața unui om singur* persze sokkal mélyebb, kitartóbb, nem személyes olvasatot igényel – és azt messzemenően megérdemli. Igaz, a kétségen felül európai rangú irodalomtudós jelentős művekben – és ugyanakkor elismeréshiányban! – bővelkedő életút-
ra történő visszaemlékezése abszolút telített szigorú ítéletekkel, nemegyszer személyeskedésekkel; vagyis eleve ki van téve a részrehajló vagy éppen elutasító recepciónak. Sorolni is hosszú volna, hogy az 1989 decembere előtti és utáni időkből hány leplező történetet mesél el, hány megsemmisítő jellemzést ad ismert (és elismert) román személyiségekről, politikusokról (parasztpártiakról is), írókról, kritikustársakról

(mondjuk Eugen Simiontól Mircea Dinescuig). Hazájáról, nemzettársairól kegyetlenül őszinte véleményeket fogalmaz meg, és már ezért sem számíthat általános megbecsülésre. Ha nem jártam volna meg (?) a *Bevezetés az irodalomkritikába* kötettel, most tiszta szívből ajánlanám magyar fordításra a *Viața unui om singur* – jóllehet ezúttal számottevően nagyobbak a veszélyek, végtelen számú jegyzetet kellene hozzáírni Marino szövegeihez, jellemzéseikhez. Feltételezve, hogy a közeljövőben nemigen fog elkészülni a magyar fordítás, ha nem is az írószövegségi, az egyetemi és az akadémiai világról (intézményekről és személyekről) – az ennél is súlyosabb, keserűbb ítéletekből hasznos lehet itt némi ízelítő. „Nem »kellett volna« egy ilyen országba születnem – írja Marino –, amelyet mégis el kell fogadnom, mert az »enyém«. Nem cserélhetem fel mással. De amelyiket nem szeretem, és amelyiket lényegében visszautasítok, mert olyannak mutatkozik. Nem találom magam benne.” „Románellenes” lázadásait három megbocsáthatatlan „nemzeti” hibával magyarázza: elsőnek a lustaságot mondja, amit eufemisztikusan kontemplativitásnak lehet nevezni; ennél is jobban izgatja az örök improvizálás szelleme, a tákolgatás, ami káoszhoz, céltalansághoz vezet; végül pedig, polgári alkatából következően, utálja az „örök”, a „pittoreszk” Románia képzetét, nem érdekli a „folklorisztikus Románia”, a „Falumúzeum”, hiszen amikor körülnéz, nyomort, vadságot, primitivizmust lát maga körül. A mioritikus térrel szemben Adrian Marino egy modern, civilizált, virágzó Romániát szeretne. (Az 1989 utáni országos vezető és helyi politikusok jellemzését, az államapparátus lényegi változatlanosságáról, a rendőrségről, az igazságszolgáltatásról, a titkosszolgálatokról vagy akár a médiáról leírtakat már nem is idézem, nehogy túlságosan megterheljék a *Korunk* oldalait...)

Kérdezem magamtól: Marino adys kifakadásait (hogy nem mondjam: átkait), okfejtéseit megbocsátja-e valamikor is a román közvélemény? Pedig igazán volna min elgondolkodni, akár vitatkozva e megkeseredett, de igazságkereső európai-román tudóssal, aki számos nyelven hozzáférhető, kiterjedt életművet hagyott nemzetére, az egyetemes művelődésre.

Kántor Lajos

ARRIVEDERCI, PROFESSORE!

■ *Professore, Professore, com' é va?* – üdvözölte bódéja előtt az újságárus. Jobbját kényszerre nyújtotta, a ballal pedig már szedte is neki standjáról a *La Repubblica*-t. Lelkes örvendezése Zádor láttán szemlátomást őszinte volt, nem holmi kuncsaftnak szóló kereskedelmi nexusápolás. Politikáról tárgyaltak egy ideig, nem értettem, mit, egy a szomszéd üzletből előkerülő harmadik is csatlakozott a trécseléshez. Az is régi ismerősnek tűnt. Aztán hosszan, körülményesen búcsúztak a *professorétól*. Miközben a szemben lévő zöldséges felé sétáltunk, Zádor figyelmeztetett: a következő sarkon látsz majd egy amputált lábú rokkantat tolószékekben. Ott ül egész áldott nap, ő ugyanis a *camorra* felügyelője a negyedben, mindenről tud, ami itt történik...

Amikor a rokkant meglátta kezemben a kamerát, diszkrét, de félreérthetetlen gesztussal jelezte: őt ne filmezzék! Visszajelezttem neki: oké, megértettem, rendben. Aztán a zöldségesnél megismétlődött a *professore* örvendező, lelkesen bongiornózó üdvözlése, akárcsak később a fűszerüzletben vagy a kis cukrászdában. Zádor láthatóan nemcsak befogadott, de tökéletesen otthonos volt a nápolyi óváros e sarkában. S hogy ez mennyire nem csekélység ebben a fura városban, azt napról napra jobban érezkelhetjük. Egyik meglepetés ért a másik után. Miközben autónkat parkolóházba vittük, Marinella, Zádor felesége mellettem ülve tanított: útvonalunkon van néhány olyan for-

galmi lámpa, amelynek piros jelzésével egyáltalán nem kell törődni, „mert azok nem számítanak”, de van olyan is, amelyet viszont feltétlenül respektálni kell. És miről ismerem fel a különbséget? Majd én mondom, azért vagyok itt. A nápolyiak jól tudják, melyik számít, melyik nem... Hidegrázósan, de baj nélkül áthajtottam vagy három piron, a negyedik lámpa már „számított”.

Az utcai forgatástól Zádorék erősen féltettek: kitépik a kamerát a kezedből, vagy állványostól futnak el vele... Ez viszont engem nem riasztott: egy diszkrét kis láncsal nadragszíjához kötöttem a gépet, nejem pedig mindvégig hátulról, testközelben fedezett. Egy utcai kávéház teraszán ültünk le a belvárosban interjút forgatni, mellettünk két – enyhén szólva – nem éppen bizalomgerjesztő fizimiskájú úriember kávézott. Amikor láttam, hogy az idősebbiknek, amúgy negyven-negyvenöt éves férfinak egymásután három, nem sokkal fiatalabb jövevény mély meghajlással kezet csókol mielőtt helyet foglalna az asztalánál, magam is kis meghajlással üdvözöltem. Barátságosan mosolyogva visszaintett, s attól kezdve tudtam: soha nagyobb biztonságban nem voltam kamerás-tul Nápolyban, mint itt, ettől a *camorra-bosztól* háromméternyre...

Hogy lehet ezt megszokni? Hogy lehet itt élni? Hogy működik ez a káosz? – érdeklődtem a *professorétól*. Nagyon egyszerűen – világosított fel. Csak tudomásul kell venni, elfogadni: az állami vagy gazdasági intézményeknek, amolyan hivatalos struktúráknak errefelé a világon semmi jelentősége sincsen. Egyedül az emberek közötti viszonyok számítanak, csakis ezekre lehet alapozni. Elemi példa: ha elromlik valami a lakásodban, a javításhoz szakemberre van szükséged. Ha telefonkönyvből vagy cégtábláról nézel ki egyet, véged van. Átvernek, megnyúznak, kirabolnak, otthagynak a tönkretett szerkentyűvel. Viszont ha az ismerős portást, újságárust vagy fűszerest megkéréd, ajánlana valakit a bajod orvoslására, mérget vehetsz rá, hogy az, akit ajánlanak, tisztességesen és jutányosan elvégzi majd, amire szükséged van. Mert ő egyszerűen társadalmilag nem teheti meg, hogy átverjen. Számlát persze eszedbe ne jusson kérni! Így megy ez itt, s még sokfelé máshol, Isztambultól Athénig és vissza...

Jól érzi magát itt, Nápolyban – magyarázta Zádor –, de nem csak Nápolyban, ugyanúgy jól érzi magát Budapesten is, Isztambulban is, és még néhány helyen a világban, a lényeg csupán az lenne, hogy belássuk: nem a mi megszokott, kialakult, berögződött életformánk az egyetlen lehetséges, az egyetlen szerethető. Belakott világunknak több központja is lehet, nemcsak egy, nemcsak kettő – csakis így kerek a világ, így szép az élet...

Signore professore most svindlizni méltóztatik, gondoltam ekkor, adja nekem a kozmopolitát, itt, a nápolyi kávézóban, holott én jól tudom, hogy bármennyit forgolódott Isztambulban, Athénban, Párizsban, Berlinben vagy akár a XIII. kerületi Visegrádi utca 17-ben, valójában életének egyetlenegy igazi központja volt: Erdély. Ideje hát egy kicsit provokálni. E célból egy akkoriban mindenfelé sűrűn forgalomban lévő szentenciát táltam fel neki: „Azért jöttünk a világra, hogy valahol otthon legyünk benne.” A provokáció bejött. Válasza ugyanis egy észjárását pontosan tükröző elmélkedés volt. Én inkább azt gondolom – válaszolta –, a világra azért jöttünk, mert apukánk és anyukánk egyszer egy kellemes órát töltöttek egymással. És még csak azt sem tudjuk mindig egész pontosan, hogy hol, merre...

Talán ez volt eszének alapvető, sajátos erőssége: egy gondolatmenetről letakarítani minden feleslegeset, minden fennkölt firlefrancot, kíméletlenül lepucolni, csupasz lényegükre redukálni s aztán rendbe rakni a dolgokat. Nem csoda hát, hogy nagyon vehemenssen tiltakozott, ha mesterségét „filozófusnak” nevezték. Az úgynevezett filozófia ugyanis szerinte olyan, mint egy rossz pasziánsz. Egy mesterségesen kialakított rendszer, amelyben a világ dolgait addig kell passzírozni-gyömöszölni-préselni, amíg a rendszerbe bele nem férnek. Ezért inkább nem filozofálni, hanem gondolkodni kell. Mégpedig megértő módon – mint egyik kötetének címében jelezte. Nem is fért be

Zádor sehova, semmilyen csoportba, „iskolába” – a Lukács György és Heller Ágnes nevével fémjelzett híres-nevezetes Budapesti Iskolába sem. Jóban voltam velük, mondtam, de épp azért, mert teljesen világos volt, hogy nem tartozom hozzájuk...

Szülei, buzgó erdélyi természetjárók, Zádort egyéves korában hátizsákban felvitték a Vlegyászára, a maguk módján ott keresztelték meg. A varázslat fogott, a fiúból szenvedélyes túrázó lett. Erdély hegyeit úgy ismerte, mint a tenyerét. Ám edzett profi létére mindig volt elegendő türelme könnyen fáradó kezdőket is csúcsokra vezetni, olyanokra, ahová nélküle soha nem jutottak volna el. Volt egy igen egyszerű trükkje a kezdők idomítására. Olyan hegyi útvonalakat fundált ki, amelyeken visszafordulni nehezebb lett volna, mint továbbmászni felfelé. S ha társaságából egy-egy Vera vagy Marica olykor földhöz vágta magát, s hátizsákján fetrengve hisztériázott, hogy most már nem bírja tovább, Zádor hűvös mosollyal halkan figyelmeztette: Nézz csak hátra, innen visszamászni még sokkal strapásabb... Így jutottam el vele magam is egy augusztusban Erdély legmagasabb csúcsára, a Peleagára, s részesülhettem a dilettáns kocahegymászó non plusz ultra szertartásában: az északi oldal horpadásaiban megmaradt havat kondenztejes kakaókonzervvel kavarva fagylaltoztunk kétezeröttszáz méteren, az ország tetjén. Elvitt az Érchegység vízeséseihez, meg a rejtett havasigypár-mezőhöz, s még sok más erdélyi zugba, melyeket mint kizárólag a kolozsvári népi demokratikus aszfalton nevelkedett városi gyerek nélküle sohasem ismertem volna meg. Amikor a rekettói tisztáson profi módra szalonnát sütni tanított, egyikünk sem sejtette, hogy egy szép napon majd az Ischia-sziget vulkánja, az Epomeo kráterének széléről bámulhatjuk majd Capri körvonalait a Nápolyi-öbölben.

Addig még sajnos gyakran találkoztunk Kolozsváron: temetésekre mindig hazajött. Eltemette F. Lacit, D. Verát, B. Gyurit... Ám a Város szellemi kiherélése tán épp vele kezdődött. A rendszer sunyi logikája legelőbb az ilyen Zádor-féléket fosztotta meg létalapjuktól. Egy ideig még barangolhatott festékesvödöröket cipelve szeretett hegyein – turistautak jelzéseit pingálhatta a fákra, meg tájékozási versenyeket istápol, aztán belátta: innen menni kell. Sokan indultak útnak Kolozsvárról azokban az években, s Zádornak sem lehetett más választása. Szülővárosát és Erdélyt kellett odahagynia, neki, akinél „erdélyibb” aligha volt valaki. Nemcsak mert magyar és száz iskolákban tanult, de románul is anyanyelvi szinten beszélt, s a román kultúrát, irodalmat kiválóan ismerte. S azért sem, mert szerzője volt az annak idején nemcsak a kádári nemzetiségpolitika poshadt állóvízében, de Nyugaton is nagy hullámokat verő Erdélyi jelentésnek, a romániai magyar kisebbséget akkoriban sorozatban érő sérelmek pontos felleltározásának. Hanem főleg azért, mert azon nagyon kevesek közé tartozott, akiknek már akkor minden nemzeti elvakultságtól, nacionalista felhangtól mentes, valóban erdélyi öntudata irányította minden lépését. Nagyobb ritkaság, szükségesebb hiánycikk ma sincs Dracula Countyban.

Száműzetésének, Erdély-vesztésének gépezetét 1957-ben egy (látszólag) Madáchról szóló tanulmánya indította be. Érdemes ebből, az ötvenhárom esztendő, a *Korunkban* tíz hónappal a magyar forradalom leverése után megjelent szövegből újraolvasni egy bekezdésnyit:

„A harcoló hívő arca az inkvizítor arca. Az ecclesia militans útját – a hitet itt sem szabad a vallásra korlátozni – máglyák jelzik. Miután a valóság szembeszegül a hit harcosának akaratával, hát erőszakhoz folyamodik. [...] A józanul saját fejjel gondolkodók az ecclesia militans gyűlöletét vonják magukra. Egy azonban biztos: gyilkolni, börtönbe vetni embereket lehet csupán, a valóságot, a népeket, a dolgozó osztályokat nem. Ezért kell a hívőknek végül is elbukniuk. Ha okosak – csalódnak, kiábrándulnak, ha ostobák – s ez a gyakoribb –, fejjel rohannak a falnak.”

Érthető, hogy az osztályharcos eklézsia, pártunk és kormányunk efféle istenkáromlást nem tűrhetett. A jól felkészült ideológusok nem hagyták átvérni magukat a beszu-

szakolt „dolgozó osztályok” és hasonló kifejezések marxistáskodásától. Intettek egyet, s rendelésükre a súlyos eszmei tévelygést máris szigorúan, harsányan denunciálták lapjaikban a fejfel a falnak rohanó, mindig mindenre kapható hajdúgyőzők és társaik...

Rég volt?

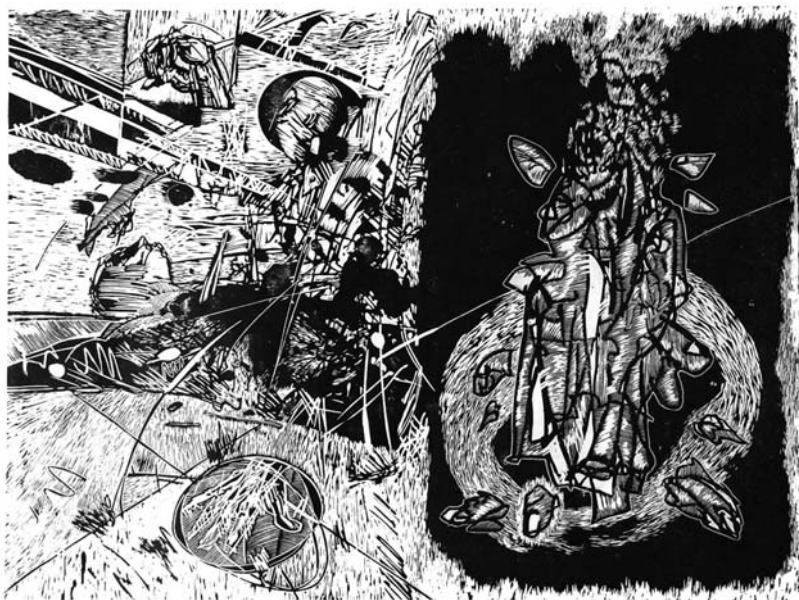
Mit szólnának alkalomadtán Tordai Zádorhoz a mostanság árpádsávos uniformisban és zsoldosbakancsban ide-oda trappoló rinocéroszhordák? Találja ki ezt az olvasó: idemásolom búcsúzóul két gondolatát.

„...a közösségbeli szolidaritás éppen annyira igaza annak, aki a többség oldaláról, mint annak, aki a kisebbség oldaláról éli meg.”

„Ha feledésbe csúsznak a történetek, mondják, megnő a múlt visszatérésének, megismétlődésének veszélye. Csakhogy az életben semmi sem ismétlődik, az emlékezés pedig nem tud új gazemberségeket megakadályozni. Ilyenek kialakulása az emberek meggyökerezett magatartásaitól függ és a bennük élő szolgálalkúségtól.”

Hogy is mondtad, Zádor? Ha okosak – kiábrándulnak, ha nem...

Fischer István



MURÁDIN JENŐ

GRÓF TELEKI GÉZA ÉS A MŰVÉSZHÁZ ERDÉLYI KAPCSOLATAI

■ A száz éve alakult és 2009-ben a Magyar Nemzeti Galéria emlékkiállításával is ünnepelt Művészház Művészeti Egyesület története elválaszthatatlan egy erdélyi főúr, gróf Teleki Géza támogató szerepétől és pénzügyi jótállásától. Ha ő nincs – a „festők grófja”, ahogy kortársai nevezték –, a gondokkal tele, szervezési kérdésekkel és működési zavarokkal küszködő egyesület nehezen (de inkább sehogy se) élte volna meg működésének öt esztendőre terjedő idejét, mialatt elévülhetetlen érdemként a modern magyar művészet kibontakozását kiállítások sorozatával segítette. Egy ideig elnöke volt az egyesületnek a szervezés gyakorlati kérdéseivel foglalkozó igazgatóság mellett, de azután a válságba jutott egyesülettől alig tudta befektetéseinek egy ré-

szét kimenteni. „Egy fiatal magyar mágánas [...] gróf Teleki Géza ritka bőkezősége, nobiles mecénási hajlama tette lehetővé, hogy a Művészház megszerezhesse néhai gróf Zichy Jenő Szegfű utcai előkelő palotáját.” Ezt a budapesti székházat viszont hatalmas jelzáloggal terhelték meg, amit végül is a gróf maga vállalt át az ingatlan tulajdonjogáért.

A „festők grófja”

■ A művészetekkel való foglalkozás a történelmi múltú Teleki családban korántsem ritkaságnak, de éppen gyakori dolognak számított. Lyka Károly a család öt tagját tartotta az úri műkedvelésen túli számottevő festőnek és rajzolónak.

A magyar historiában kordokumentum értékűek Teleki Blankának, a szabadságharc mártírjának fogságában készült rajzai. Ígéretesnek indult a Párizsban tanult Munkácsy-növendék, Teleki Bella pályája. Alapvetően a nagybányai festőtelep művészetéhez tartozik Teleki Ralph munkássága. Karikatúra rajzairól is számon tartjuk Teleki Sándor ezrede, Petőfi koltói barátját. Említést érdemel még az iparművész Teleki Árpád és a kiváló fényképeiért díjazott Teleki Emma (Teleki Bella testvérhúga) művészi elkötelezettsége.

A Művészházzal összefonódott sorsú Teleki Géza gróf, Bíró József genealógiai összeállítása szerint, mely a család tulajdonában megőrződött, 1881. február 10-én született Kolozsvárt.¹ Kezdetől fogva szenvedélyesen érdekelték a művészetek; emiatt a rendszeres tanulmányok mellett döntött. Beiratkozott a budapesti Mintarajziskolába, melyet a névsorok szerint 1899 és 1901 között látogatott.² Az itt szerzett ismereteken túl különösen fontos



Gróf Teleki Géza – fényképfelvétel, 1930

volt számára megismerkedése a pesti művészköörökkel. Évente később is gyakran megfordult a fővárosban, otthonos volt a műcsarnoki festők, majd a modern művészet akkoriban föllépő úttörőinek műtermében. Hozzájuk a Budapesten kiállító nagybányai festőkkel megismerkedve, majd a MIÉNK és a Művészház körében szerzett benyomásai révén juthatott el.

Családot alapítva, feleségével, az igen szép, elegáns, egykori bálkirálynővel, Béli Margittal³ Alsózsukon rendezkedtek be. A zsuki Teleki-kastély lett az a vendégszerető otthon, ahol a környékbeli birtokosok, illetve a híres lóversenyek résztvevői, s nemegyszer a gróf művészbarátai is megfordultak.

Nevezetes hely a kisebb dombon álló, a valamikori román jobbágyfalu fölé emelkedő kastély a Szamos termékeny völgyében. Közel esik Kolozsvárhoz és szomszédos a Bánffyok bonchidai és vászlúti birtokaival. A kastélyból lelátni a lóversenypályára, amely 8000 méteres távot biztosított az alagival vetekedő síkversenyeknek és falkavadászatoknak.

A kolozsváriaknak és a távolabbról érkezetteknek is évente ismétlődő szórakozása volt a szeptember végétől kezdődő, három vasárnapon át szervezett lóversenyek. Ezt azután három hónapig naponta tartott vadászat követte. Festői témának kínálkozott Teleki Géza és vendégei számára is a látványos, rendszerint tíz-tíz lóval tartott falkavadászat. A pár éve elhunyt Teleki Mihály elmondása szerint a résztvevők, ha rókára hajtottak, vörös, ha nyúlra futtattak, zöld frakkot öltöttek.⁴ A résztvevőket a lóversenypályát bérelő vadásztársaság által fönn tartott Hubertus Szállodában helyezték el. A gróf ismerősei, barátai vagy meghívottai viszont a kastélyban laktak. Békebeli idők hangulatát idézi föl kéziratoss emlékezéseiben gróf Markovits Manó, a zsuki versenyek és vadászatok rendszeres résztvevője. Teleki Gézának „a szezonra tele volt háza bátyjának, Domokosnak és anyjának családjával, két víg leánynővére, számos rokonnal és vendéggel, folytonos izgalomban és jó kedv-



Teleki Géza és felesége, Béli Margit házasságkötésük idején, 1911

ben tartották a házat, cigányozás, tánc, társasjáték, felfagyás esetén hajmeresztő Schnitzel-jagdok gyalog a Szamos malomgátján keresztül az emeletes kastély tetején levő villámhárítóig folytak. Felsőzsukon laktak báró Petrichevich-Horváth Kálmánék, ahol szintén szívesen látott vendégek voltak a zsuki vadászok. Majdnem kötelező szokássá vált, hogy minden vadász a szezon alatt legalább egyszer, lóháton, dresszben tiszteletét tegye Bonchidán a társaság elnökénél, gróf Bánffy Györgynél, ki a vendégeket mindig igen szívesen látta, szerinte »szerény házában«, a valóságban grand seigneuri otthonában.⁵ Mindennek azután a háború vetett véget; az utolsó falkavadászatot Alsózsukon 1913-ban tartották. A lóversenyeket utoljára még egyszer, az 1940-es évek elején, a bécsi döntés után szervezték.

A historizmus korába és stílusába illeszkedő kastély nem volt különösebben nagy, de otthonos és a vendégfogadásra berendezett traktusa is lakályos. Az L alakú épületnek egyik szárnyát örökölte meg Rippl-Rónai József festménye,

amely a Magyar Nemzeti Galéria tulajdonába került.⁶ Tárgyi bizonyítéka e kép annak, hogy a Művészház kiállítói – nyilvánvalóan az 1910-es kolozsvári tárlatuk idején – akár többen is megfordulhattak a zsuki kastélyban. A festmény zöld pázsit és virággruppok előterében ábrázolja az azóta átalakított bejáratú és ablakosztású épületszárnyat. Bal oldalon asztal és kerti székek előtt fekete öltönyű lakáj áll vigyázban. Rippl-Rónai képét nem sokkal elkészülte után a Művészház palotaavató kiállításán mutatták be az 1913-as év elején.

Teleki Gézának több ezer holdas birtoka és egyéb jövedelme tette lehetővé, hogy kölcsönökkel, nagylelkű gesztusokkal támogassa a kor művészeti mozgalmait. Vagyonának nagysága nem volt titok. A gróf Kolozs vármegye virilistájának (a legtöbb adót fizetőinek) ranglistáján igencsak előkelő helyen állt. A Művészház erdélyi kiállításai idején, 1910-ben 3055 korona adót fizetett. A megye birtokos arisztokrata családjai közül csupán a bonchidai és választói Bánffyak előzték meg, igaz, jelentős különbséggel. A kastélyban ma iskola működik, parkjából csak néhány vastag törzsű százados tölgyfa maradt meg. Az épület előterében furcsa, váza alakú, hatalmas kötömb áll, melynek domborműves faragásai, állatfigurái (vadászkutya, kakasviadal) mindenképp avatott kézre, művészi alakra utalnak.

Bemutakozások Kolozsvárt és Nagyváradon

■ A Művészház vezetősége – miközben javában folytak a kilátástalan egyezkedések bérleményei körül – úgy döntött, hogy az 1910-es év nyári hónapjait sem hagyja kihasználatlanul, és vidéki kiállításokat szervez. Kolozsvárra és Nagyváradra esett a választás. Ez nem volt véletlen, mert éppen egy évvel korábban a Nemzeti Szalonból kitiltott MIÉNK művészegyesület rendezte ugyanitt Budapesten kívüli bemutatkozásait. Volt azután még egy külön nyomatéka is annak, ami e választás mellett szólt: Teleki Gé-

za gróf helyismerete, tapasztalata és társadalmi rangját megillető kapcsolata. Teleki látta a MIÉNK 1909-es kolozsvári kiállítását, vásárolt is azon, és úgy érezte, hogy a szervező Bölöni György merész kísérlete, az elutasító indulatokon túl, mégiscsak megtörte a jeget, és az újabb kísérlet nagyobb reményekkel kecsegtet. Így történt, hogy pontosan lemásolták Bölöniék forgatókönyvét. A kiállítást városszerte kiragasztott plakátok hirdették, a verniszázásra autoritások jöttek el, több matinén tartottak előadásokat a megújulás korába lépett modern magyar művészetről.⁷ Különbőség az volt, hogy a Művészház a vidéki kiállításokon túl rendre szakosztályokat alakított, pártoló tagokat toborzott magának. Ezek az akciók viszont sorozatos visszaélésekre adtak alkalmat, kínos helyzetekbe taszították még a jó szándékú szervezőket is.

Kolozsvárt az alsózsuki birtokáról belátogató Teleki Géza kezdte szervezni a kiállítás és tagtoborzás ügyeit.

Mikor június derekán Rózsa Miklós, a Művészház igazgatója és Kónyay Elemér, az egyesület titkára (majd a megnyitóra Iványi Grünwald Béla alelnök is) megérkezett Kolozsvárra, már előkészített terepet talált. Június 20-án Teleki gróf elnöklete alatt előkészítő megbeszélést tartottak a létesítendő szakosztály ügyében, és Rózsa Miklós vázolta az elképzeléseket. Egy nappal a tárlat megnyitása előtt, június 24-én került sor a kolozsvári szakosztály alakuló ülésére. A városháza közgyűlési termében tartott népes összejövetelen Teleki szólalt föl elsőnek, majd a vezetőség részéről megfogalmazták a pártoló tagság lényegét. „A Művészház – olvasható a beszámolóban – készséggel elfogadja tagul minden olyan feddhetetlen nevű férfi avagy hölgy tagját Kolozsvár társadalmának, aki a Művészház kulturális munkájából magának részt kíván.”⁸ Annýira fennköltnek látszott az ügy, hogy felszólalásában De Gerando Félix (a Telekiekkel házasság révén rokonságba került tekintélyes család tagja), a párizsi Figaro munkatársa lelkesítő záróbeszédében

szólított föl a tömeges belépésre. Elnökké választották gr. Esterházy Kálmán főispánt, alelnökké gr. Bethlen Pált, Nemes Polixena grófnőt, Dósa Endre cs. k. kamarást, dr. Szádeczky Lajos történészt. A választmányi tagok között szintén az arisztokrácia és a tekintélyes, módos polgárság képviselői kaptak helyet. Műtárossá választották Ács Ferenc kolozsvári festőművészt és Kun Béla tisztviselőt (utóbbi szerepéről még szó lesz).

Közben lázasan folyt a tárlat rendezése. A vármegyeház tágas dísztermét (az Alpár Ignác tervezte monumentális tornyos épületben) vörösesbarna drapériával vonták be, hogy elhelyezhessék a kiállításra leérkezett 178 festményt és

ve, miként a MIÉNK tárlatának, ennek a bemutatkozásnak is őszinte támogatója volt. A Művészház július 3-i matinéján *Festőművészek és a közönség* címmel tartott előadást.

A Művészház kiállított képei éppúgy megosztották a város tárlatlátogató közönségét, mint egy évvel korábban a Bölöni szervezésében látottak. Üdvözlő melléállásokból és elutasításokból szervezőknek és kiállítóknak egyaránt bőven kijutott. Miközben a vásárlások – ha nem is voltak jelentősek – sem maradtak el.

Nagyváraddon teljesen a kolozsvári minta szerint mutatkozott be a Művészház. A kiállítást itt is megelőzte a szervezet pártoló tagjainak toborzó gyűlése,



Csoportkép a 20. század elejéről: Teleki Domokos, Teleki Géza, Bánffy Judit, Bánffy Zsuzsanna – a Joánovics Testvérek felvétele, Kolozsvár

grafikát. Június 25-én Teleki Géza üdvözlő szavai után a tárlatot három hétig (július 17-ig) lehetett megtekinteni.

A nagyszámú festmény között voltak klasszikus-muzeális darabok is, s néhány alkotó, mint Rippl-Rónai József, Ferenczy Károly, Iványi Grünwald Béla, Fényes Adolf, Kernstok Károly színvonalas művekkel volt jelen az alulreprezentált Szinyeivel és Mednyánszkyval szemben. A nagyváradi művészközösséget Tibor Ernő és Balogh István képviselte, a kolozsvárit a plein air festészet erdélyi úttörője, Ács Ferenc. Dr. Lukács Hugó, Ady egykori kolozsvári kezelőorvosa, a modern művészet elkötelezett hí-

melyet augusztus derekán tartottak. Ugyanakkor szállították át a kiállítás képeit is, kivéve az eladott munkákat. Az új helyszínen azután kiegészült az anyag Gulácsy Lajos műveivel, majd még a megnyitás után Egry József néhány képével. Bemutatták a gödöllőiekhez tartozó Remsey Jenő nagyméretű, 2x2 méteres kartonját, melyet a Körös-parti városban Darvas Imre Rimanóczy utcai palotájának falképéhez készített.⁹

A tárlatot Hlatky Endre Bihar megyei főispán nyitotta meg. Látogatottságát fokozták azok a matinék, melyeken a Holnap köréhez tartozó Juhász Gyula, Emőd Tamás és Dutka Ákos lépett föl.

Bizalmi válság, fedezetlen ígéretek

■ A Művészház életét kísérő viharoknak legfőbb okozói – a művészklubuk kártya-botrányai mellett – a beváltatlan fogadkozások voltak.

Gyanút keltett néhányakban már a kezdetektől az a felelőtlen kecsegtetés, amely a pártoló tagok toborzását kísérte. Ezek szerint minden tag, aki évi 20 korona tagsági díjat fizet, részt vehet az egyesület szervezte évenkénti sorsolásban. „Az egyesület – hangzott el a rózsaszínű ígéretekben – annyi műtárgyat sorsol ki, hogy minden tagra feltétlenül jut minden évben egy nyereménytárgy. A legnagyobb nyereményműtárgy értéke 1000 korona, de a legkisebb nyeremény értéke is meghaladja az évi tagdíjnak legalább is kétszeresét. [...] A Művészház tagjai az évi 20 kor. tagsági díjért a nyereményműtárgyon felül még ingyen kapják a Modern Művészet¹⁰ című illusztrált folyóiratot is.”¹¹

Nyilvánvaló, hogy mindez betarthatatlan volt. A tagság hiába várta az ígéretek honorálását. Márpedig nem kevés ember érezte úgy, hogy csupán áltatták és becsapták. Kolozsvárt 218 tag lépett be a Művészházba, Nagyváradon 230. Kolozsvári lapok 1910. szeptember végén adtak hírt arról, hogy „Rózsa Miklós és Kónyay Elemér magánvállalkozása” miatt, elszámolási ügyekért rendőrségi vizsgálat indult a szervezet ellen.¹² Felerősödtek azok a vehemenciák, melyek már a kiállítás fogadtatásakor a konzervatív körök részéről megnyilvánultak. Érveikben sajátos módon a modern művészet elutasítása egybefonódott a szervezők elmarasztalt etikátlanságával és egyben a társadalmi progresszió és a föllendülés korába lépett szocialista mozgalom és munkásvédelem iránti ellenérzésekkel. Olyan vádak hangzottak el, hogy a Művészház szervezői az arisztokrácia jóindulatával visszaéltek, őket is becsapták, alantas érdekeik hálójába fogták. Folytatódott a megideologizált érvelések, melyek a modern művészetet Ady és „a Holnaposok ostoba költészetével” azonosították, és mindazok szemlé-

letével, kiknek „egész szellemi táplálékuk a »Népszava« és ponyva füzetekinek olvasásában áll.”¹³ Józan hangok, így a Lukács Hugóé is, elvesztek ebben a csatazajban. A MIÉNK-kel ellentétben a Művészház botránya olyan muníciót adott a konzervatív „moha lovagoknak”, mellyel szemben tehetetlenek voltak.

Kun Béla személye, bár csupán közvetett utalás történt rá, maga is a sebben maradt szálla volt. Kunt, a Tanácsköztársaság későbbi vezérért Bölöni Györgytől örökölte meg a Művészház. Bölöninek diák-társa volt a zilahi Wesselényi Kollégiumban, és kolozsvári újságíróskodása idején is jó szervezőképességével kapcsolódott be a MIÉNK-kiállítás előkészületeibe.

A szocialista pártfunkcionárius még látványosabban szorgoskodott a Művészház ügyeiben. Amellett, hogy egyik műtárosa lett az egyesület kolozsvári szervezetének, az alakuló ülés jegyzőkönyvét is ő vezette.

A Kolozsváron, Nagyváradon, Pesten, majd ismét Kolozsváron újságíróként működő Kun már túl volt a szegedi börtönben letöltött államfogház-büntetésén, melyet a hatóság elleni erőszakra felbujtás miatt kapott. Azt pedig szintén sokan tudták, hogy a kolozsvári Munkásbiztosító Pénztárnál betöltött hivatalnoki állása voltaképp függetlenített szocdem pártmunkási státust jelentett.¹⁴ Terjesztette a *Népszavát*, maga is írt a lapba. Mindez bőven elég is volt az ellenérzésekhez. Csak megtette azután elutasíttóságát nevezetes botránya, sikkasztása a Munkásbiztosító Pénztárnál. Erre a kínos ügyre már csupán visszavetődött korábbi közéleti szereplése. Elfedett mindent a fenyegető háború forgószela. 1914 júliusát írták. Kun Béla úgy úszta meg a börtönt, hogy nyomban jelentkezett a frontra.

Visszatérve a Művészház bizalmi válságához, a nagyváradai bíróságon 1913-ban tárgyalásra került per fedte föl a beváltatlan ígéretek elvarratlan szálait. Lengyel Zsigmond neves váradai ügyvéd, a pártoló tagok egyike beperelte az egyesületet. A sürgető levelekre ugyanis a tagok még választ sem kaptak. Az egyesület vezetői erre azt találták ki, hogy a nyere-

ménysorsolás eredményét közzétették, de azzal a feltétellel, hogy azokat csak az kaphatja meg, aki a tagdíjhátralékát kifizeti. Ezt a taktikát a 218 kolozsvári taggal szemben már 1910 decemberében kipróbálták. Lengyelnek végül is küldtek egy aláíratlan, értéktelen valamit, s az ügyvéd, beleunva a huzavonákba, már feladta volna a pert. Erre viszont az egyesület maga kérte a folytatást, elérve a „fővárosi illetékesség” kimondását.¹⁵ Ez a jogi csavaratosság azt jelentette, hogy minden elégedetlenkedő csakis budapesti bíróságon sérelmezheti károsodását. Márpedig ki lenne az – s ezt tudták jól az egyesület vezetői –, aki vidékről Budapestre utazva, költségekbe verve magát, ilyen dolgokért pereskedni kezdene.

Kemény és kegyetlen dolgokat írtak le akkoriban az egyesületről. „Valóban – olvasható a *Nagyvárad* *Napló*ban –, a magyar művészi életet a Művészház vigéceinél jobban senki sem kompromittálhatta volna.”¹⁶ Mennyi volt ebben Rózsa Miklós része és mennyi a munkatársaié, ma már nehezen kideríthető. Rózsa Miklós mellett szól, hogy Teleki Géza nem vált el tőle engesztelhetetlen haraggal.

A Művészház 1910-es kiállításait nem követték újabb csoportos erdélyi tárlatok. Érintkezési pontok azonban maradtak az erdélyi vagy partiumi részekkel.

A Holnaposok köréhez tartozó nagyváradi Tibor Ernőnek az 1910. év őszén szervezett az egyesület Budapesten önálló tárlatot.

Mindennél meglepőbb viszont, hogy a festő Nagy Istvánnak a marosvásárhelyi Kultúrpalotában az 1914-es év elején megnyílt kiállítását szintén a Művészház védnökségével szervezték, és pedig az egyesület két vezetőjeként említett (!) Teleki Géza és Kernstok Károly közreműködésével.

Epilógus egy mecénási pályához

■ Történelmi vízválasztón vonult vissza Teleki Géza a közélettől. Ő, akiben valóságos apostolt láttak a festők, és aki a Nyolcak mellett is bátran kiállt, megkeseredett lélekkel és csalódottan távozott a művészeti mozgalmak színteréről. Rövi-

desen kézhez kapta a behívóját, és végigküzdötte a világháború frontjait.

Amikor hazatért, minden megváltozott körülötte; a régi világ felismerhetetlen arcot öltött. Birtokainak nagy része az erdélyi magyarságot végtelen visszaélésekkel sújtó román földreformnak esett áldozatul. Megszűntek a lóversenyek, a nagy vadászatok is a rokoni kör részvételére szűkültek le. A megélhetés gondjai nehezettek az ő családjára is, különösen azután, hogy egy szerencsétlen üzleti vállalkozás maradék vagyonát is erősen megtépázta. Amire korábban soha sem gondolt, kiállításra szánt képeinek eladásával könnyített anyagi helyzetükön.

Érdemes idézni itt az erdélyi sajtóban Teleki 1930-as kolozsvári kiállítása kapcsán azt a szépírói lendülettel fogalmazott, bizonyosan Kós Károlytól származó körmondatot, amely tömören diagnosztizálja egész pályáját. „Ha nem is tudnánk a művészetbarát arisztokrata életének szomorú romantikájáról, ha nem ismerenénk a háború előtti időkben a budapesti Művészház megalapításával s az akkor forradalmi festői irányok hozzáértő és ön-



Teleki Katus (Teleki Géza legidősebb leánya) lovon a zsuki kastély parkjában

feláldozó támogatásával szerzett érdemeit, s ha végül fogalmunk sem volna arról, hogy a kiállítás két termét megtöltő több mint hetven mű olyan festőé, aki az agrárreform előtt mint többezer holdas nagybirtokos, a leggazdagabb életlehetőségek között úri szenvedéllyel áldozott a piktúra támogatásának, hogy azután most a mindenkre ránehezedett nehéz körülmények között az elkeseredés legkisebb póza nélkül fényűző fölött helyett kenyeret kérjen műzsájától, akkor is kiéreznénk témáiból, érdeklődésének irányából, képeinek stílusából, hogy olyan emberrel állunk szemben, akinek a művészet, műélvező vagy alkotó pillanataiban egyaránt legfelsőbb lelki ügye volt.”¹⁷

Kastélyok kifosztására, műtárgyak, képek kelet-európai szétszóródására jellemző, hogy Teleki Géza munkáiból csak egy-két festmény bukkant elő és az is a család Nyugaton élő rokonainál. Lehetetlen képet alkotni tehát arról, milyen modorban és hozzáállással festett; hatottak-e rá és miképpen a századelő modernjeinek képei, melyekért annyira lelkesedett. (A zsuki kastélyban is megfordult kiváló művészettörténésztől, Bíró Józseftől olvashatunk elismerő megjegyzést Teleki alkotói munkásságáról.)¹⁸

Alakját néhány felvétel többnyire családi csoportképben azonosítható portré segít megidézni. Az egyiken bátyjával, az 1880-ban született Teleki Domokossal látható (mindketten elegáns öltönyben, zsirárdikalapban), a Bánffy lányok társaságában.

Az utolsó években már alig mozdult ki otthonából. Ismerőit is meglepte korai halála. 1937. október 29-én hunyt el Alsózsukon, nem egészen 58 éves korában. (Művészeti lexikonok sehol sem közlik halála dátumát.) Unokaöccse, a már idézett gróf Teleki Mihály emlékezett a temetésére. „Négy-ökrös szekér hozta fel ide a koporsóját (a gernyeszegi dombon álló Teleki-kriptához), szarvukon fekete kendő...”¹⁹

A család története néhány adattal kiegészíthető. Teleki Géza és Béli Margit leánya az 1918-ban Budapesten született Teleki Ella 1940. július 27-én John Dickinsonhoz, az angol titkosszolgálat közép-európai szervezőjéhez ment férjhez (elhunyt Baden-Badenben 2004-ben). Egyetlen fiuk, John Michael Dickinson (szül. 1943-ban) Luxemburgban él. Tőle (a magyarul jól beszélő unokától), valamint Teleki Kálmántól (Brüsszel) és Teleki Júliától (Bajorország) kapott fényképek segítene a század eleji családi miliőt felidézni.

■ JEGYZETEK

1. Teleki Kálmán (Brüsszel) szíves közlése. – Lexikonok szerint születési helye Gernyeszeg, de ezt a marosvásárhelyi Állami Levéltárban őrzött anyakönyvekben semmilyen adat nem támasztja alá.
2. Az Országos M. Kir. Képzőművészeti Főiskola volt növendékeinek névsora az intézet alapításától (1871) kezdve az 1932/33-ik tanévig bezárólag. Bp., 1933. 102.
3. Az erdélyi közéletben tevékeny, az EMKE-ben is vezető szerepet vállaló gróf Béli Ákos leánya. Házasságkötésük dátuma 1911. augusztus 30.
4. Marosi Ildikó: Örökbe hagyott beszélgetés gróf Teleki Mihállyal. Argumentum – Pallas Akadémia, Csíkszereda, 2004. 89–90.
5. Gróf Markovits Manó: Emlékezés Zsukra, 1905–1913. (Kézirat a szerző hagyatékában.)
6. Rippl-Rónai József: A zsuki kastély. Olaj, karton, 55,5 x 70 cm, j.b.l. Rónai, ltsz. 89.42 T
7. Murádin Jenő: Vadak a végeken. – A MIÉNK kolozsvári kiállítása 1909-ben. Korunk 2006. 4. 95–100.
8. A Művészház nagygyűlése és a vernissage. Ellenzék 1910. június 23. XXXI. évf. 142. 3.
9. Matiné a Művészházban. Nagyváradi Napló 1910. szeptember 4. XIII. évf. 206.
10. A Modern Művészet folyóiratot Rózsa Miklós, a Művészház igazgatója szerkesztette.
11. Magyar művészek Kolozsváron. Újság 1910. június 18. XII. évf. 146. 4.
12. A Művészház botránya. – A kolozsvári kiállítás háttér. Ellenzék 1910. szeptember 23. XXXI. évf. 217. 1–2.
13. L. Sipos Kamilló: Művésztetlen „művészet”. Ellenzék 1910. július 1. XXXI. évf. 148. 3.
14. Borsányi György: Kun Béla – politikai életrajz. Kossuth Könyvkiadó, 1979. 26.
15. A Művészház üzemkedései a nagyváradi bíróság előtt. Nagyváradi Napló 1913. március 2. XVI. évf. 52. 5.
16. Uo.
17. (k.): Teleki Géza képkiállításán. Ellenzék 1930. október 21. LI. évf. 237. 2.
18. Bíró József: Erdélyi kastélyok. Bp., 1943. Reprint kiadás, é. n. 100.
19. Marosi Ildikó: i.m. 113.

BOLGÁR DÁNIEL

ORBÁN BALÁZS ORIENTALIZMUSA

■ Orbán Balázs nemcsak a magyar nemzeti és a székely regionális emlékezetben, hanem az irodalom-, néprajz- és történettudományos feldolgozásokban is Székelyföld leírójaként és csakis Székelyföld leírójaként kap szerepet. Orbán Balázs, a keleti utazó, az orientalista régen el lett felejtve,¹ legfeljebb szövegválogatások megjelentetésére tellett,² és amennyire tudom, még a magyarországi keletkutatás tudománytörténete sem vállalkozott arra, hogy komolyan számot vessen az életműnek ezzel a részével. Pedig Orbán *Utazás Keleten* című,³ több kötetben, még *A Székelyföld leírása*⁴ előtt megjelent munkája már csak terjedelménél fogva is jelentős tényezője a magyarországi romantikus orientalista korpusznak. Persze ebben nincsen semmi meglepő: a kulturális kánonok képződése nemcsak az emlékezésre érdemes tudós fők, írói alkatok és államférfiúi életpályák kiválogatását jelenti, hanem életmunkásságuk megtisztítását is. És hogy néz az ki például, hogy a legnagyobb székelyt holmi szentföldi zarándoknők utáni koslatás kötötte le,⁵ ahelyett hogy mondjuk, a havasok szépségét énekelte volna meg, ráadásul ezt még közölte is olvasóival. Nincs az a nemzet és nemzeti tudomány, amelyik szívesen emlékezne meg ilyesmiről!

Csakhogy Orbán orientalisztikájáról nem lehet ilyen könnyedén megfedkezni, hiszen a szakirodalomból is ismert, hogy *A Székelyföld leírásán* végigvonul a keletiség fogalma iránti érdeklődés, következőképp az Orbán által keleti utazása nyomán írt munkák kulcsot adhatnának a nagy, kanonizált opusz újraértéséhez is. Kósa László *A magyar néprajz tu-*

dománytörténete című munkájából idézem: „Rengeteg ellentmondás feszült a Kelet iránti, föllobbant érdeklődésben. Szemléletes példa Orbán Balázs, aki még romantikus ihletéstől lelkesen utazta be fiatalon, az 1850-es években a Közel-Keletet. [...] Családi nosztalgiával is átítatottan annyira tapadt »Kelet varázsához«, hogy az egyébként forradalmi demokrata eszméket magába szívó, huzamosabban Nyugat-Európában élő ember, később Erdélyben járva, amely a klasszikus nyugat-európai szellemi és társadalmi áramlatok egyik legkeletibb elterjedési területe, állandóan keletre mutató emlékekre vélt rátalálni.”⁶

Hogyan lehetne felfejteni ezt az első pillantásra zavarba ejtő ellentmondásosságot? Valóban csak arról lenne szó, hogy Orbán Balázst, ezt a mélységesen nyugatias gondolkozású embert személyesen elbűvölte Kelet mesevilága? Vagy valami fajsúlyosabb jelentése is lehet ennek a Kelet iránti érdeklődésnek? Én azt hiszem, lehet. Kósa megállapításai mögött ugyanis ott rejlik egy burkolt hipotézis, amely így bontható ki: Orbán Balázs gondolkodásában, de legalábbis *A Székelyföld leírásában* nem működik a saidi értelemben vett orientalizmus.

Mivel Orbán életművét egyáltalán nem szokás ebben a kontextusban vizsgálni, talán érdemes itt megállni egy pillanatra, és röviden meghatározni, mi mindent is takar az orientalizmus fogalma. Egyfelől jelenti az európai szemszögből keletre eső világgal foglalkozó tudományágat, a keletkutatást. Másfelől viszont az ebben a tudományágban leglátványosabban megnyilvánuló, itt leg-

Elhangzott 2010. április 17-én Székelylengyelfalván, az Orbán Balázs halálának 120. évfordulójára rendezett konferencián. Köszönöm Sárai Szabó Katalinnak, hogy többször is megvitatta velem téziseimet.

könnyebben megfigyelhető keletiséggel kapcsolatos nyugati előfeltevéseket tartalmazó diskurzust jelöli, amelyeknek sajátos premisszáira Edward Said mutatott rá nevezetesen, 1978-ban megjelent *Orientalizmus* című munkájában.⁷ Az orientalizmus ebben a megközelítésben az a fajta, a 18. századra kiformalódott – Said szerint egyeduralkodó – nyugati beszéd a Nyugaton kívüli világról, amely becsmérli, sőt leigazza, irracionálisnak láttatja a Keletet, nyilvánvalóként mutatja fel a Nyugat felsőbbrendűségét, és legfeljebb romlatlan vademberségében vagy hajdani dicsőségében hajlandó elismerni a keleti embert. Ez a hatalmi diskurzus azonban hiába beszél folyton a keletiről, mégis „sokkal többet árul el a »mi« világunkról, mint a Keletről”.⁸ Az orientalista alapállású európaiak ugyanis igazából nem a Kelet iránti elmélyült érdeklődés vezérli, hanem a nyugati inverzeként megalkotott, tehát a radikális idegenséget képviselő, homogén keletit csupán felhasználja arra, hogy visszaigazolja a Nyugat önképét.

Feltehető-e, hogy Orbán Balázs nem nevezhető ebben az értelemben orientalistának? Amit eddig elmondtunk róla, az alapján fel. Hiszen Kósa László felvetése szerint Orbán Balázs *A Székelyföld leírásában* nem becsmérli a Keletet, hanem épp ellenkezőleg, nagyra tartja, vonzódik hozzá, hiszen saját szülőföldjén, Székelyföldön leli meg a keletiség jegyeit. És ebből kitetszik, hogy az orientalizmus másik sajátossága is hiányozni látszik a műből: Orbán nem a „mi” oppozícióját látja a Keletben, nem mint radikálisan idegent tartja alkalmasnak arra, hogy saját közösségének minéműségét kifejezze, hanem éppenséggel mint hasonlót.

És ha ez igaz, az a saidi koncepció érvényességét is érinti. Said mindvégig úgy beszél az orientalista diskurzusról, mint a maga tökéletességében brit és francia földön kifejlő, de végső soron mégis összeurópai jelenségről, azaz miközben a szimbolikus földrajz egyik végétét kritizálja, a másik végétét alkalmazza, vagyis jellegzetesen okcidentalista módon jár el, amennyiben az ő szemében pontosan

olyan egynemű a Nyugat, mint az általa vádolt orientalisták szemszögéből a Kelet.⁹ Egy ízben azonban fel is sorolja, mely országok alkotják az orientalizáló „kemény magot”: „a franciák és a britek – hozzájuk némiképp hasonlóan, ám szerényebb mértékben a németek, oroszok, spanyolok, portugálok, olaszok és svájciak az [...] orientalizmusnak nevezett, nagy múltra visszatekintő hagyomány örökösei.”¹⁰ Európa azon országai, amelyek sem nem voltak gyarmatosítók, sem nem fekszenek a kontinens nyugati felén, kimaradtak a felsorolásból. És ilyen állam volt Magyarország is. Lehetséges, hogy a nyugati világ keleti végén fekvő országban, annak is a legkeletibb szegletében, Székelyföldön a Nyugat–Kelet világértelmező dichotómia érvényben volt, de tartalmát tekintve a visszájára fordult, azaz a Keletre osztották a pozitív hős szerepét? Vajon nem lehet, hogy Saidnak nincs igaza, és igenis van a Kelet értésének egy sajátosan kelet-közép-európai, netán magyar, sőt, egyenesen székely, de mindenképpen „Orbán Balázs-i” mintázata?¹¹ Ezekkel a kérdésekkel vágtam bele az életmű szimbolikus földrajzi¹² vonatkozásainak vizsgálatába.

Utazás Keleten

■ Ha az Orbán 1846-ban családi ügyek miatt kezdődő útjáról beszámoló *Utazás Keleten* a mű korabeli recepciója felől értekezünk, kissé csalódottak lehetünk, mert abból úgy tűnhet, talán nincsenek is az életműnek ilyesfajta vonatkozásai. Az Arany János szerkesztette *Szépirodalmi Figyelő* 1861. évi évfolyamában egy álnév alatt publikáló recenzens¹³ ugyanis azért rótta meg szigorúan Orbánt, mert – mint mondja – „e munkában többnyire nem azt találjuk, amit keresünk”. És hogy mit keresett a kritikus? „Vannak ugyan a műben festői leírások; de minden lépten-nyomon elárulják, hogy a szerző [...] szeret elábrándozni, a holdat, napot stb. leírni, mely mindenütt ugyanaz, s nem jellemezhet idegen tájat [kiemelés tőlem – B. D.]” „Leírás helyett elbeszélés, szemlélet helyett emlékezet a betanult történeti

adatokból, s végre geographia helyett történelmi vázlatok.” Márpedig „a geographiai viszonyok nem azért fontosak, mivel pl. Rhodusnál, Samosnál stb. nagy tengeri vagy rajtok nagy szárazsi csata volt, hanem azon befolyásánál fogva, melyet az emberi szokásokra, intézményekre és az emberi természetre is gyakoroltak”. Azaz a recenzens, bizonyos – m. – azt hiányolja, hogy Orbán nem veszi észre: az általa bemutatott táj alapvetően más, mint az otthonos, ami miatt adekvát módon csak is idegenségén, jelesül térbeli pozícióján, geográfiáján keresztül, tehát a keleti és a nyugati világ között húzódó esszenciális határvonalhoz képest érthető meg. Vagyis egy keleti társadalom jellegének magyarázatát a *Szépirodalmi Figyelő* szerzője szerint nem annak a társadalomnak a történeti fejlődésében kell keresni, mint ahogy Orbán teszi, hanem tőlünk mért távolságában és ennek értékvonzataiban, ahogy azt a következetes orientalisták tették. És a kritikus jól látta, hogy Orbántól távol állt ez a szemlélet: amint Orbán Balázs megérkezik egy újabb városba, szigetre, hegységbe, belekezd az ott élő nép történelmének felmondásába, de úgy, hogy ha a személy- és helynevek nem árulkodnának ismeretlen hangzásukkal, meg nem mondaná senki, hogy nem egy német fedelemség történetét olvassa egy európai történettudós tollából. Orbán megírta a történelem nélküli népek történetét akkor, amikor szinte minden európai természetesnek vette, hogy igenis léteznek történelem nélküli népek – ez okozza egykorú művelt olvasójának elégedetlenségét. Úgy tűnik tehát, Orbán Balázs szemléletéből nemcsak az orientalizmus, hanem mindenféle szimbolikus földrajzi látásmód hiányzik. A társadalmi teret homogennek észlelte, ugyanúgy akarta megérteni Bejrútot, mint ahogy Bayreuthot volt szokás.¹⁴

A recenzens azonban némiképp túlzott. Az *Utazás Keletre*nek vannak olyan részletei, mégpedig a történetiekhez képest kétségtelenül tömörebben fogalmazott földrajzi szakaszok, amelyek más mutatnak. Ne is menjünk messzire, csak

keljünk át Orbánnal a Kárpátokon a Tömösi-szoroson keresztül, és nézzük meg, hogyan ír a későbbi Regátról, vagy ahogy ő hívja, Oláhországról.¹⁵ Az ottani népet éppúgy rondának nevezi, mint az útba eső csárdákat, sőt a legtöbb épületet. Lomhaságot, indolenciát, tunyaságot, otrombaságot, rongyosságot, rossz kinézetet, bágyadt tekinteteket, szellemi művelenséget fedez fel, ahová csak tekint. Gondolhatjuk persze, hogy mindez nem a keletivel, hanem a román paraszttal szembeni megvetést hivatott kifejezni, ám ez a gyanú indokolatlan. Egyfelől szó szerint ugyanezek a fordulatok ismétlődnek a balkáni, a kis-ázsiai, a közel-keleti és az észak-afrikai vidékek leírásánál is. A palesztinok kapcsán például ezt olvasuk: „nyomorult sárkunyhókban laknak, melyek mellett a mi disznóolaink fényes paloták.”¹⁶ Másfelől Orbán explicite keleti, nem pedig román sajátosságnak értelmezi Oláhország lepusztultságát. Csak egy példát hadd hozzak erre: Ploiești-en „el van [...] egészen ömölve azon rendetlenség és rondaság, mely a keleti városoknak főjellemé”.¹⁷

Az *Utazás Keletre* megnyitó, Dózsa Dánielnek szóló ajánlás azonban nem ilyen egyértelműen veti meg leírása tárgyát. Az ajánlásnak rögtön az első mondatában a nagynak, a csodásnak és a titokszerűnek a szülőföldjeként, az emberi nem művelődésének bölcsőjeként azonosítja a Keletet, bár az egykori műveltség e helyszínét a mostani művelt népekkel, a Nyugattal állítja szembe.¹⁸ Orbán tehát jellegzetesen orientalista közhelyekkel hozakodik elő, csak hogy ezekből tendenciózan a Keletet legkedvezőbb színben feltüntető toposzokat válogatja ki. De ennél is fontosabb, hogy már itt, az ajánlásban jelzi, hogy saját nemzeti közössége, a magyarok számára különös jelentőséggel bír minden, ami keleti, mivel egyrészt a magyarság „ősapái dicső hazáját” is látja ebben a világrészben, másrészt – ha jól értem, Magyarország fekvésénél fogva – a magyarság átmeneti helyzetben van Kelet és Nyugat közt, így e nemzetnek hivatása, hogy közvetítő legyen a két világát

közt.¹⁹ Azaz ha másodlagos jelentőséggel is, de megjelenik a szimbolikus geográfiai nézőpont a szövegben,²⁰ a szerző igenis felismeri, hogy egy különmemű világban jár. Ám azt nem merném megállapítani, hogy Orbán számára a Kelet vagy a Nyugat áll-e előbb a világtájak hierarchiájában, azaz hogy orientalista vagy épp okcidentalista látásmóddal van-e dolgunk, hisz még az is kérdéses, hogy az a „mi”, akiknek nevében az elbeszélő szól, vajon a világ nyugati vagy a keleti feléhez tartozik-e.

A Székelyföld leírása

■ A *Székelyföld leírásában* azonban nemhogy jelen van a szimbolikus földrajzi, vagyis a térnek társadalmi és kulturális jelentést tulajdonító megközelítés, hanem – merem állítani – egyenesen arról szól. T. Szabó Levente egy izgalmas tanulmányában fejti ki, hogy Orbán Balázs nem egyszerűen leírja a székely vidéket, hanem jelentéseket ír bele, értelmet ad a tájelemeknek és a néprajzi jellegzetességeknek. Ám ezt nem légüres térben teszi, hanem – más 19. századi szerzőkhöz hasonlóan – egy régiók, illetve a kisebb régiók és a nagyobb egységek között tételezett versengés keretében.²¹ Orbánnál ez három versengést is jelent, és nála természetesen mindegyikben saját közössége a nyertes, vagy legalábbis az ellenfelekkel egyenrangú. Az egyik a nemzetek között folyik összeurópai, sőt globális szinten. Amikor példának okán egy óriási galambfalvi tölgyfáról emlékezik meg, azt állítja, hogy „párja nemcsak honunkban, de talán egész Európában nincsen”,²² vagy idézhetem rögtön a mű első mondatát is: „alig van ország, mely több természeti, történelmi és népéleti kincssel bírna”.²³ A második versengés akörül zajlik országos szinten, hogy melyik régió képviseli autentikusabban a nemzeti egységet, azaz melyik a tipikus magyar nemzeti táj. Erre is lássunk egy idézetet: „Nem akarjuk elvitatni itt a délibábos pusztának, a határtalanság ezen jelképének nagyszerűségét, költőiségét: de a hegyes havasos vidékek is megvan tagadhatlanul érdeme,

megragadó szépsége. Ott örökös egyformaságban szövédnék egymásba az egy küllemű lapályok, a nap visszatükrözés nélkül kel és hanyatlik le. Itt minden nyomon változik a láthatár, minden percben más küllemű vidék s szép kilátás változkodó panorámája ragadja meg a figyelmet, gyönyörködteti a szemet és lelket. Ott lomha iszapos folyók nyújtóznak egykedvűleg zajtalanul a szomjas homokbuckák közt; itt vígan nyargaló kristálytisza patakok csörtetnek le.”²⁴ A harmadik vetélkedés pedig Erdély népei között folyik a civilizációs elsőségért. Például: „mikor a daróczt [ti. a templomot] a műveltnek kürtölt szászok megcsonkítják s elidomtalaníták, akkor a dersit a barbárnak kiáltott székely sértetlenül meg tudta tartani”.²⁵

A kérdés mármost az, hogy ebben a bonyolult szimbolikus geográfiai mintázatban – ebben a folytonos, mondhatni, bizonyítási kényszerben – a székelyek kiválósága nyugatisággként vagy keletiségként értelmeződik-e, már ha kap egyáltalán ilyen, az orientalizmus szempontjából releváns jelentést. Az előző igen egyértelműen fogalmaz. A magyarokról (egyben a hunokról) így nyilatkozik: „A szabadságvesztett Nyugotnak Kelet e hős fiait meghozák az újjászületés elemeit, megsemmisíték a múltat, elegyengeték a jövő utait, s Európa elvénuult törzsébe új termő ágat oltának, mely csakhamar meghozá a szabadságnak üdvös gyümölcseit, mert Ázsia e kibocsájtott népraja kitombolván magát, el- és újból visszatérve e megkedvelt, e küzdteréről kijelölt hazába, miután a népek felbomlott egyensúlya a zsarnokság romjai felett helyre állt, ők is letelepültek s elfogadták a helyzetök igényelte keresztény vallást, nyugati szokásokat és műveltséget, s itt a művelt világ, a polgárosodott társadalom véghatárainál, a szabad intézvényeknek hatalmas előőreiként álltak annyi vészes századokon át, és áldozták legnemesebb vérüket a fenyegetett szabadság és polgárosodás oltalmára.” „Szép és nemes volt e hivatás, dicső és magasztos a szerep, melyet a magyar nép Európa történelmében játszott;

saját érdekeit, fajrokságát tagadá meg, hogy az új haza által tesvéresült népek polgári és vallási szabadságát oltalmazza az eltiprással és eliszapodással fenyegető ozmanismus ellen. Ázsia szülőltjei Ázsia vészes viharai ellen fedezték Európát...”²⁶ Vagyis a magyarság – magán felülemelkedve – a nyugati világ részévé vált, és különleges értéke éppen abban áll, hogy Kelettel szemben védelmezi a Nyugatot, azaz a civilizációt. És hogy hogyan viszonyul Székelyföld ehhez a magyar nemzeti hivatáshoz? „Lacedemonja ez hazánkunk, mely Árkádia szépségével bír, melynek dicső népe a spártaiak erényével van felruházva. Fellegvára s hatalmas védvonala az e hazának, hol hősiess szabadság és hazaszeretettel felvértezett keblek alkotnak, miként Spártának, megvívhatlan élő falokat, s bizonyonnan vannak nekünk dicső leonidási példánk, van Termopilánk, Marathonunk és Plateánk...”²⁷ Azaz Székelyföld úgy viszonyul a magyar hazához, miként Spárta az Ázsiával vívó Helláshoz: a magyar nemzeti értékek, az elhivatottság a nyugati civilizáció védelmezésére a lehető legnagyobb töménységben a székelyek körében nyilvánul meg.

Ha belelapozunk *A Székelyföld leírásának* köteteibe, akkor azonban azt kell tapasztalnunk, hogy a helyzet ismét bonyolultabb, mint elsőre gondoltuk. A szövegben valóban jelen vannak azok az utalások, amelyek azt hivatottak bizonygatni, hogy nem marad el a magyar és a székely anyagi és szellemi műveltségben a többi civilizált, európai néptől, egyszóval, hogy nyugati. De van egy másik rétege is a textusnak, ugyanis legalább ilyen gyakran Székelyföld keleties különlegességéből fakadó elsőbbségére hivatkozik Orbán. Ilyennek tekinthető az, hogy amiben csak lehet, a hun, illetve úgymond rabonbáni korszak emlékét véli felfedezni, aminek révén a székely nép ősiségét mutatja fel. De az is, hogy amikor a székely tájat leírja regékkel, rendre ugyanazokat a szófordulatokat használja, mint amelyeket az *Utazás Keletenben* használt az akkor beutazott térség mesei jellegének kiemelésére. Mellesleg talán éppen

ez a tündérországra emlékeztetően megrajzolt Székelyföld Orbán munkájának hatástörténetileg legjelentősebb eleme.²⁸ A székely népjellemet azonban explicite is keletiesnek mondja. Ahogy például a székely várak eredetét kutatva fogalmaz: „meg volt a székelyekben is a keleti fajknál eltálálható hazaszeretettel és szülőföldhez való ragaszkodásnak azon magasztos érzete, mely még ma is fajunknak szebb tulajdonai közé tartozik.”²⁹

Az azonban, hogy Orbán mikor hivatkozik a keletiességre, és mikor a nyugatiasságra, egyáltalán nem tűnik rendszertelennek. A nyugatiasságról szóló mondatoknak hol a magyarság, hol a székelység az alanya. A keletiességre rámutató kijelentésekben azonban vagy rendre a székely az alany, vagy Orbán „a magyar, de főként a székely” fordulattal jelzi, hogy állítása érvényesebb a székelyekre, mint a magyarokra. Azaz úgy látszik, hogy a Székelyföldet Magyarországon belüli Oriensként ábrázolja.³⁰ Ez azonban egyáltalán nem oldja fel azt a dilemmát, amit már az *Utazás Keletenben* is megfigyeltünk. Mert amint ott sem lehet eldönteni, hogy vajon a keleti vagy a nyugati magassabb rendű-e, úgy *A Székelyföld leírásában* is ambivalens a szerző viszonya a két világtájhoz: a székely mint a magyar nemzet része nyugatiságában kiváló, a székely mint sajátosan székely keletiségében nő versenytársai fölé.

Akárhogy is Orbán nem talált erre a kérdésre megnyugtató feleletet *A Székelyföld leírásában*. Lehetnek egy nép karakterében keleties és nyugatis jegyek egy időben, de az nem lehet, hogy mindkettő értékesnek tételeződjék. A teret vagy értékmentesnek tekintjük, vagy ha nem, és kettéosztjuk a világot, akkor az egyik felét a másikonál értékesebbnek kell gondolnunk, választanunk kell a nyugatiság és a keletiség között. A Fehér-Nyikó vidékéről szóló szakaszban azonban van egy meglepő részlet, egy kreatív mentés, amely kiutat mutat ebből a gondolati zsákutcából: „a székelynél megvan a keleti népeknek azon sajátága, hogy a természet éles ésszel, józan felfogással s egyenes lélek-

kel ruházta fel; oly szép, kellő kiművelés és fejlesztés által dicsővé, nagyvá váló tulajdonok, minőkkel a nehézkesebb gondolkodású s lomhább véralkotó nyugoti népek nem bírnak.”³¹ És hogy mi ebben a meglepő? Hogy minden Európában ismeretes közhellyel szemben áll az, amit Orbán állít. Akkor is, most is a nyugati embert szoktuk józan felfogásúnak, éleseszűnek gondolni, és a keletit irracionálisnak, illetve lomhának. Az orientalizmusnak – hadd mondjam így – brutális változatát képviselő keletkutató, Vámbéry Ármin nagyjából egykorú művében például oldalakon keresztül ecseteli azt a szenvedést, amit neki a keleti emberek mérhetetlen lomhasága okozott utazása során.³²

Egyet-más Keletről

■ Hogy mi is a jelentősége ennek a néhány szokatlan tartalmú sornak, azt Orbán *Egyet-más Keletről és különösen a nőkről* című, a székelyudvarhelyi függetlenségi *Baloldalon* 1875-ben megjelent cikkéből³³ fejthetjük meg, amely olvasatomban – címe ellenére – tulajdonképpen kommentár *A Székelyföld leírásához*, amelyben a szerző megküzd a korábbi koncepciójában rejlő ellentmondással, újraértelmezi Székelyföld szimbolikus földrajzi pozícióját. A cikk nyitánya voltaképpen *A Székelyföld leírása* előszavának parafrázisa, ám azzal a döntő különbséggel, hogy itt minden visszájára fordul: a Kelet nem olyasvalami, ami veszélyezteteti a Nyugatot, és amivel szemben védfalat kell képezni, hanem „minden, mi szent, mi kegyelt, mi drága az emberiségnek, keletről származik”.³⁴ Ennek a keleti műveltségnek fő forrása – most figyeljünk – az az antik Hellász,³⁵ ami *A Székelyföld leírásában* még Marathón, Thermopülai és Plataia, tehát az Ázsiával vívott csaták miatt volt fontos előképe a magyarnak. Székelyföld így Kelet Spártájává lényegül át.³⁶ A magyarság és székelység pedig nemhogy átáll keleti fajrokonai oldaláról a nyugati népek sorába, és utóbbiakat védelmezi előzőekkel szemben, hanem egész történel-

me során szoros kapcsolatot tart a Kelettel, képviseli ezt a keletiséget.³⁷ Orbán itt Magyarországot határozottan átsorolja a keleti világba, és ezt a keletiséget ropant értékesnek tételezi.

De mi a tartalma, mik is az értékei közelebről ennek a keletiségnek? Orbán egy történettel illusztrálja ezt. Annak idején Londonban szóba elegyedett egy törökkel, aki esztorgályos mesterséget tanulni ment Angliába. Összebarátkoztak, a török megmutatta újdonsült cimborájának a munkáit, amelyek annyira elnyerték Orbán tetszését, hogy látni kívánta, hol tanulja az esztorgályosságot. A török azonban Orbán legnagyobb meglepetésre nem egy ipariskolához vezette, hanem megállt az Oxford Streeten egy esztorgályos műhely üveges kirakata előtt: ott leskelődve tanulta el a mesterség fortélyait, s az ott látott mozdulatokat utánóztatva dolgozott szállásán. Hogy értelmetti ezt Orbán Balázs? „Ím itt van a gyors felfogás és elsajátítás s az önerején való felemelkedés önérzetes embere...”³⁸ És folytatja: „A török faj, mint egyáltalában a keletről eredő népek, élénk ésszel, sebes felfogással s érző szívvel van megáldva; s ha nem oly iskoláztak is mint Nyugat nehézkesebb népei, de ezt előnyösen pótolja a könnyű felfogás, a látottak, hallottak gyors elsajátítása s azon vele született ösztön, ami mindig az emelkedés felé sarkallja.”³⁹ Íme, itt áll előttünk a keleti ember, ám épp ellenkező jellemmel, mint ahogy az orientalista szövegekben ábrázolják, majdhogynem a törekvő, észak-nyugat-európai vállalkozó polgár közképére formálva.

És Orbán még itt sem áll meg, hanem mindezt továbbvezeti a Székelyföldre: „vajon nem találjuk-e fel székelyeinkben is az ily tanulékonytságot, az ily látásból való elsajátítást,⁴⁰ vajon nem így tett-e a lövétei és szent-domokosi székely, ki addig nézte a vashámorokban és Szent Domokos rézbányáiban dolgozó cipszert, míg egyszer csak annak helyét elfoglalta, vagy azokat a gyepesi és jánosfalvi széke-lyeket, kik az olaszok kőfaragását és hídépítés mesterségét kinézték, s most azt

épp oly ügyességgel, de jóval olcsóbban úzik, s az olaszokat kiszorították közülünk.”⁴¹ Orbán tehát átsorolja hazáját Keletre, talán azt is lehet mondani, hogy azt éppoly Nyugat által gyarmatosítottak látja, mint amilyen akkoriban a keleti világ volt (lásd a cipszerek és az olaszok említését), a keletit nagyszerűnek tételezi, csak hogy felcseréli a neveket és a jelentéseket: amikor a keletit dicséri, olyasmit dicsér, amit nyugati jellegzetességnek szoktunk gondolni, a Nyugat önképét vetíti rá a Keletre.

Mindez bemutatható Orbán Balázs-nak a keleti család intézményéről ugyan- ebben a cikkben adott leírása példáján is. Orbán úgy látja, hogy a keleti szegény- ember és a középosztályi férfi esetében „a nő valódi élettárs, ki osztozik a férj minden bajában”.⁴² Mit gondol ugyanerről a korábban már ellenpontozásként használt Vámbéry? Vámbéry *Keleti életképek* című – különben igencsak élvezetes – könyvének egyik fő tézise, hogy a férfi és női világ éles kettéválasztása azt jelenti, hogy Keleten lényegében nem is létezik a nyugati családnak megfelelő társadalmi intézmény, nincs meg férfi és nő kölcsönös egymásrataltsága, ami súlyos erkölcsi és civilizációs következményekkel jár. Mint mondja: Keleten „elszigeteltség és viszálykodás, jéghideg fonalakként húzódnak keresztül az egész családi életen és mindent megdermesztenek, sőt a család egész épületét alapjában megrendítik. Azáltal, hogy férj és nő a nap legnagyobb részét egymástól távol töltik, nemcsak az öröm és bánatbani részvétel s a társadalmi együttthaladás az életen keresztül tétetik lehetetlenné de magában a házban is, két különböző pártot képez férj és nő, mely között a vallási és polgári törvény áthághatatlan válaszfalat emelt, oly két pártot, mely a legjobb akarat mellett sem egyesülhet s nem is törekedhet soha egy és ugyanazon cél elérésére.”⁴³ Úgy tűnik, ez annyit jelent, hogy Keleten nincsen szeretet és társadalom, csak önzés és elkülönült individuumok vannak. A nyugati családot ezzel szemben szerinte férj és feleség minden tekintetben szoros

összeműködése jellemzi. Úgy látszik, hogy Orbán és Vámbéry ebben a kérdésben ugyanazt állítja, csak hogy amit Orbán a keleti családról mond, azt Vámbéry éppenséggel a nyugatról.

De van-e valamilyen tétje ennek Székelyföld értelmezését tekintve? Milyen viszonyban van Orbánnal a székely nő a keleti nővel? A *Székelyföld leírásában* ezt olvashatjuk: „a székely nők annyira életrevalók, hogy még faragni is tudnak, főleg havasos helyeken, hol kevés művelhető föld van, részt vesznek a férfiak minden terhebb munkáiban is, ők pásztorkodnak. Hát nem árkádiai élet-e ez? Fűrnak faragnak, kádat, szuszékot, zsinelyt met-szenek, fát hordanak, szekereskednek, szóval a férfival teljesen megosztják az élet terheit, amellet örök vitorák, kedélyesek, szépek is lévén, megédesítik, kedvessé teszik az életet, sőt ha szükség, még hőssé is válnak a hon védelmére.”⁴⁴ Ugyanazt a kölcsönös függőséget ábrázolja itt Orbán férj és feleség között, amit *Egyet-más Keletről...* című cikkében a keleti családra jellemzőnek mond, és ott nem is mulasztja el, hogy rámutasson a székely család – nyugati mintájú – keletiségére. Így folytatódik a fentebb már idézett szakasz: „a nő valódi élettárs, ki osztozik a férj minden bajában. A falusi török nő éppúgy megosztja a mezei munka terheit a férjjel, mint a mi székely asszonyaink, s éppazért az alárendeltség e körökben nem is létezik; az együtt igazított közös baj megszüli az egyenjogúság érzetét.”⁴⁵ Az történik tehát, amit már az imént is láttunk: Orbán Balázs egy olyan keletit becsül nagyra, ami – ha hihetünk Vámbérynek – a Nyugat képére van megformálva, és ezt használja kulcsként saját közössége megértéséhez.

Kiinduló kérdésem az volt, hogy vajon orientalista volt-e Orbán Balázs prózája. Fejtegetéseimből talán kitűnt, hogy nem is olyan egyszerű választ adnom erre. Mert hol az volt, hol meg nem volt az. De ha csak szimbolikus geográfiájának végkifejletét vizsgáljuk, akkor sem könnyű felelni. Nem volt orientalista, hiszen

a Keletet értékelte nagyobbra, azaz inkább okcidentalista lehetett. Csakhogy mégsem volt okcidentalista, mert a nyugati értékeket nevezte keletieknek, tehát mégis a Nyugat felsőbbrendűségében hitt, azaz mégiscsak orientalista volt. Nem tudom, hogyan nevezzük el ezt a gondolati konstruktumot. Mindenesetre felmerül a kérdés: vajon nem ez a rava-szul végzett önorientalizálás-e a közép-európai orientalizmus lényege? Annyira nyugatiak vagyunk, hogy még a különlegességünk értékét is csak hasonlóságként tudjuk megfogalmazni? Annyira erős a nyugati minta, hogy ha keletinek mondjuk magunkat, akkor a keletinek feltétlenül a Nyugat önképére kell emlékeztetnie? A feleletet nem tudom megadni, de érdemes lenne utánajárni.

Vegyünk észre azonban még valamit, ami talán fontosabb is, mint amire eddig jutottunk. Arra gondolok, hogy – érdekes módon – *A Székelyföld leírásában* és még inkább a hozzá fűzött kommentárban a Nyugat és a Kelet közti megkülönböztetés sokkal fontosabb elemzési eszköz, mint az *Utazás Keletenben*. Megkockáztatom, hogy ez sajátosan magyar, közép-európai, szóval perifériás jelenség: itt az orientalizmus eszközkészlete nem elsősorban a messzi idegen, hanem

mindenekelőtt az otthonos megfogalmazásában bír jelentőséggel. Úgy tűnik, hogy a nyugat-európai útleírásnak megfelelő közép-európai műfaj nem az itteni utazók által készített útleírás, hanem az országleírás. Vagyis az itteni gondolkodók a saját szülőföldjüket értelmezik olyan eszközökkel, mint a nyugat-európaiak a távolit. Hogy érthetőbb legyen: míg például a saidi értelemben vett brit orientalistát az foglalkoztatja, mi a jelentése annak, hogy az ő hazája a világ nyugati felében van, és azért tesz távoli utazást, hogy ezt kiderítse, addig, mondjuk, egy székelyföldi orientalistának az a kérdés, hogy az ő hazája egyáltalán a világnak a keleti vagy a nyugati feléhez tartozik-e, ezért ő a szülőföldje szimbolikus földrajzának jár utána, azt utazza be a nyugatiságot és keletiséget szem előtt tartva. Azt állítom tehát, hogy amikor Orbán Balázs Szejkeről beszélt Lengyelfalvára, fontosabb dolgokat tudott meg Keletről és Nyugatról, mint amikor Kairó utcáin korzózott. Orbán Balázs esete ilyenformán arra utal, hogy a magyar orientalizmust nem is annyira a keletkutatók, hanem a megyemonográfiák, népismereti művek, helységnevtárak, egyszóval a honismereti munkák szerzőinek sorai közt kell keresni.

■ JEGYZETEK

1. Az általam ismert egyetlen kivétel Dupcsik Csaba rövid elemzése Orbán Balkán-képéről: Dupcsik Csaba: *A Balkán képe Magyarországon a 19–20. században*. Teleki László Alapítvány, Bp., 2005. 52–54. A továbbiakban: Dupcsik Csaba 2005.
2. Lásd Orbán Balázs: *Sztambultól Szejkéig*. Válogatott írások. (Szerk. Balázs Ádám) Csokonai Kiadó, Debrecen, 1990; Orbán Balázs: *Törökországról s különösen a nőkről*. Orbán Balázs török tárgyú írásai. (Szerk. Steinert Ágota – Fodor Pál) Terebess Kiadó, Bp., 1999.
3. Orbán Balázs: *Utazás Keleten*. I–VI. kötet. Stein János bizománya, Kvár, 1861. A továbbiakban: Orbán Balázs 1861.
4. Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti s népismereti szempontból*. I–VI. kötet. Ráth Mór, Pest, 1868–1873. A továbbiakban a mű internetes kiadására hivatkozom.
5. Orbán Balázs 1861. II. kötet. 164.
6. Kósa László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Osiris Kiadó, Bp., 2001. (Második kiadás.) 89–90.
7. Edward W. Said: *Orientalizmus*. (Ford. Péri Benedek) Európa Könyvkiadó, Bp., 2000. (Eredeti megjelenés: 1978.) A továbbiakban: Edward W. Said 2000.
8. Edward W. Said 2000. 29.
9. Az okcidentalizmus fogalmára lásd James G. Carrier: *Introduction*. In: *Occidentalism: Images of the West*. (Ed. James G. Carrier) Oxford University Press, Oxford – New York, 1995. 1–32; Ian Buruma – Avishai Margalit: *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. Penguin Press, New York, 2004. Ennek rövidebb változata magyarul: Ian Buruma – Avishai Margalit: *Okcidentalizmus: az islamista forradalom hitvallása*. (Ford. Takács Ferenc) Kritika 2002. 5. 7–1.; Dupcsik Csaba 2005. 21.
10. Edward W. Said 2000. 9.
11. Már jóval Said előtt is felmerült, hogy a magyarországi keletkutatás sajátos Kelet-képpel rendelkezik. Lásd erre Staud Géza: *Az orientalizmus a magyar romantikában*. Terebess Kiadó, Bp.,

1999. (Eredeti megjelenés: 1931.) Staud fejtegetése oda konkludál, hogy „a keleti őshaza a magyar orientalizmusnak uralkodó képzelete”. Simon Róbert a goldziheri életmű különösségét az orientaliztikában az életutat magyarországi társadalomtörténeti kontextusába helyezve igyekszik megérteni (Simon Róbert: Goldziher Ignác. Vázlatok az emberről és tudósról. Osiris Kiadó, Bp., 2000). Dupcsik Csaba (Dupcsik Csaba 2005) a magyarországi modern Balkán-képről írt monográfiát. A honi orientalizmus különös vonásainak azonosításával kísérletezik Foszto László: Magyar orientalizmus. Regio 2001. 1. 254–255. Sajat gondolkodásának közteességét elemzi a Nyugat–Kelet dichotómia kapcsán Hadas Miklós: Óriási szükség volna arra, hogy a magyar történettudomány a nemek közötti viszonylatok és a férfi-beállítódások tudatos dekonstrukcióját elvégezze... (Az interjút készítette Bolgár Dániel – Papp Gábor) Sic Itur ad Astra 2008. 58. 17–20. A lengyel orientalizmus sajtóságaihoz lásd *Orientalism and Occidentalism: Where do the Central Europeans stand?* The *Sarmatian Review* 2002. 2. (<http://www.ruf.rice.edu/~sarmatia/402/222take.html> – utolsó letöltés: 2010. május 10.)
12. E kutatás irány legfontosabb munkái Said (Edward W. Said 2000) kötetén kívül kívül: Larry Wolff: *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment*. Stanford University Press, Stanford, 1994; Maria Todorova: *Imaging the Balkans*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2009.
13. – m. –: Értésetítő. Utazás keleten. Első kötet. [Recenzió.] Szépirodalmi Figyelő 1861. 31. 494–495.
14. Orbán Balázs keleti tudóstításának tehát nem a Kelet–Nyugat megkülönböztetés a princípiuma. De akkor mi az? A válasz ugyan nem tartozik e tanulmány szorosabbban vett tárgyához, de talán mégis érdemes megadni: a szerző a nemzetek, népek, osztályok, nemek, szóval mindenféle embercsoportok szabadságának kifejeleként értett haladáshoz mér mindent. Ez a szabadságesszme Orbánnál nem egy Nyugaton megteremtett és onnan kiterjedő, a francia forradalomhoz kötődő eszmény, hanem egyetemes érvényű, és üdvtörténeti értelemben hoz előrehaladást. Amint mondja: „csak a politikai szabadság, csak a népek emancipációja képes Krisztus tanait létesíteni e földön. [...] Krisztus tanai nem egyebek, mint a köztársaság, mint a népek szövetekezése a testvéries szeretetben, mint a népek összeolvadása a közös szabadságban; mint a népek baráti kézszorítása az egyenlőségben!” – Orbán Balázs 1861. II. kötet. 140–141.
15. Orbán Balázs 1861. I. kötet, 3–17.
16. Orbán Balázs 1861. II. kötet, 46.
17. Orbán Balázs 1861. I. kötet, 11.
18. Orbán Balázs 1861. I. kötet, I–II.
19. Orbán Balázs 1861. I. kötet, II
20. Vö. Dupcsik Csaba 2005. 52.
21. T. Szabó Levente: Erdélyiség-képzetek (és regionális történetek) a 19. század közepén. In: *Uő: A tér képei: tér, irodalom, társadalom*. Komp-Press, Kvár, 2008. 13–99. A továbbiakban: T. Szabó Levente 2008.
22. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/10.html> – 2010. május 12.)
23. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/3.html> – 2010. május 12.)
24. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/52.html> – 2010. május 12.)
25. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/51.html> – 2010. május 12.)
26. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/3.html> – 2010. május 12.)
27. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/3.html> – 2010. május 12.)
28. Vö. Bíró A. Zoltán: „Csodálatos” és „intoleráns” vidék. Jegyzetek a Har-Kov problémáról. 2000 1998. 10. 23–27.
29. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/10.html> – 2010. május 12.)
30. Vö. Sorin Antohi: A „bovarizmustól” az etnikai ontológiáig. Románia és a Balkán. 2000 2002. 2. és 3. (http://www.ketezer.hu/menu4/2002_02/sorin.html és http://www.ketezer.hu/menu4/2002_03/sorin.html – 2010. május 12.)
31. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.niif.hu/04800/04804/html/25.html> – 2010. május 12.)
32. Vámbéry Ármin: Keleti életképek. Athenaeum Kiadó, Bp., 1876. 19–21. A továbbiakban: Vámbéry Ármin 1876.
33. Orbán Balázs: Egyet-más Keletről és különösen a nőkről. In: *Uő: Törökországról s különösen a nőkről*. Orbán Balázs török tárgyú írásai. (Szerk. Steinert Ágota – Fodor Pál) Terebess Kiadó, Bp., 1999. [Eredeti megjelenés: 1875] 95–101. A továbbiakban: Orbán Balázs 1999.
34. Orbán Balázs 1999. 95.
35. Orbán Balázs 1999. 95.
36. Ahogy pár évvel később Kállay Béni Magyarország a Kelet és a Nyugot határán című akadémiai székfoglalójában, úgy itt Orbán is a topikusan a nyugati civilizáció őstípusának tartott antik görögség ókori keleti világba sorolására alapozza a magyarság keletiségét hangsúlyozó gondolatmenetét. Kállay Béni: Magyarország a Kelet és a Nyugot határán. MTA Kiadóhivatala, Bp., 1883. A Lakedaimón-metáforát Orbán Székelyföldön belüli jelentésadásra is használta. Lásd T. Szabó Levente 2008. 41.
37. Orbán Balázs 1999. 96.
38. Orbán Balázs 1999. 98.
39. Orbán Balázs 1999. 97.
40. Két évvel később Eszmétörödek nemzegtazdászati hivatásunkról című, az Udvarhelyi Híradóban publikált cikkében hasonlóképpen emlékezik meg a székelyek indusztriális érdemeiről: „alig létezik nép mely munkásabb, tevékenyebb, tanulékonyabb lenne; mely a kitartó szorgalommal nagyobb felfogási képességet párosítana, mely ipari és kereskedelmi vállaltokra nagyobb hajlammal bír-

- na a székelynél.” Orbán Balázs: Eszmetöredékek nemzetgazdászati hivatásunkról. Udvarhelyi Híradó 1877. 38.
41. Orbán Balázs 1999. 98.
42. Orbán Balázs 1999. 99.
43. Vámbéry Ármin 1876. 24–25.
44. Orbán Balázs: A Székelyföld leírása... (<http://mek.oszk.hu/04800/04804/html/109.html> – 2010. május 12.)
45. Orbán Balázs 1999. 99.



BAJOR ANDOR HÁROM LEVELE

Közzéteszi Réz Pál

■ Nem is olyan rég történt, alig hatvanhárom éve, hogy legjobb barátom, akkori legjobb barátom, Bajor Andor letette az érettségi vizsgát a nagyváradi Szent László-gimnáziumban – hivatalosan már nem így hívták, de mindenki ezen a néven emlegette –, átköltözött Kolozsvárra, és beiratkozott a bölcsészkarra, ha jól emlékszem, magyar-filozófia szakra. Három évvel volt idősebb nálam Bandikó, három év pedig nagy idő és nagy rangkülönbség ebben az életkorban, de Bajor ezt sohasem érezte velem – együtt szerepeltünk például, egyenrangúként, az önképzőkörben (persze az elnök ő volt), a diákmozgalomban. Rendeztünk egy irodalmi estet is, pontosabban irodalmi törvényszéket, talán 1946-ban, az Újságíró Klubban: Karinthy Frigvest állítottuk bíróság elé, én voltam az ügyész, Bajor a védő, Karinthy-művek a tanúk, a *Pitypangot* a Szigligeti Színháznak az az ifjú művésznője mondta el, akibe mindketten szerelmesek voltunk (pedig stílusosabb lett volna, ha ezt a verset férfi szavalja el). Nagy sikerünk volt. (Az irodalmi törvényszék jó műfajnak mutatkozott, nem is értem, miért feledkeztek meg róla.)

A kolozsvári életbe Bandi nem könnyen, nem is gyorsan illeszkedett be, sokáig idegenkedett a puritánabb, patinásabb, sötétebb árnyalatú várostól a léháb, színesebb, idegesebb Várad után. Magányában, bánatában hosszú leveleket írt nekem, újraolvassva őket látom, hogy abban a stílusban, sőt annak a világképnek szellemében, amely később a noveláit is átitatta. Többnyire prózában írt, de egyszer-kétszer verses episztolát küldött, a latin költők modorában – akkor még költőnek készült ő is.

Egyik levelén sincs dátum, a borítékok elvesztek – 1946-ban, 1947 tavaszán

írhatta őket –, ő húszéves volt, én tizenhét. – *Mattori Pál* – „írói” álnevem, ezen a néven jelentek meg első cikkeim a váradi sajtóban. – *Barna* – Tátray Barna, szeretett gimnáziumi magyartanárunk, később barátunk. – *Raffi* – becenevem, azóta elfelejtett, harmadik keresztnévem, a Raffael után. – *Deák Ferenc* – a nagyváradi gimnázium tanára, igazgatója.

1. sz. levél

Mattori Pálnak.

Arról szól néhány, röpke, bús adat, hogy gipszbe rakták egyik lábadat... De miért nem írsz? Még mi történt Veled? Te *lábbal* írod minden leveled? Az istenért! Ha csakugyan így volna: Míg gipszben ülsz, mondd valakinek tollba. De ha nem írsz, Te aljas, Te piszok, hogy meghallod, egy olyat ordítok!

Még kissé fájsz. De úgy látom, nem terjed; így remélem, hogy begyógyul a helyed. Az uccán szedek mérges porokat és hidegvízzel Barna borogat.

Egy ügyvéd bérlí most a Te szobád, s mit szólsz hozzá: a Város él tovább! A piacról sóskát és tököt hoznak, alusznak, csálnak, délben harangoznak, és talicskákon hordják a szenet, és betörnek és császármetszenek, és danolnak és berugnak a bortul, és jajgatnak, ha valaki felfordul...

Még nekem fáj, ha este kiszököm, és nem ülsz ott a sarki küszöbön, Ilyenkor morgom, szakállamat rázva: Te hitszegő! Te torkos! Te parázna!

Azt hiszem, tudod, hogy én most a nyáron Majd öt hetet töltöttem Temesváron.

Hazajöttem az utolsó vonattal,
egy sonkával és sok-sok gondolattal.
Itt máskülönben minden élet senyved,
csak Pártunk lehel néha békés enyhét.
Én futkosom és nem nyugszom sehol.
Hogy hogy vagyok? Köszönöm szépen. Jól.

Kolompolnak és bőg a sok tulok,
míg meghalok, vagy belebutulok.
Mit csináljak? Adjál tanácsot mármost!
Ugráljam körül fél lábon a várost?

Fogjak el harminc piaci csalót?
Vagy fussak, mint a bibliai Lóth?
Vagy ruha nélkül, fagyjak meg a télen?
Szakállt növessek? Táncoljak kötélén?

Kíváncsi kölykök néha meg-megnéznak,
de bizony isten, unom az egészet.
Kissé berúgtam a múlt heti bálon.
Egy-kettő! Írjál! Isten Veled, Pálom.

Kedves Raffi!

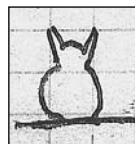
Öt napja járok már egyetemre, ténfergek, futkosom, ülök az utolsó sorban: de úgy érzem, hogy semmit sem tanultam.

Valahogy a Münchhausen lova ihatta így a vizet, amikor az ágyúgolyó elvitte a hátulsó részét: ijedten nézem magam a tükörben, de nincs semmi változás, éppolyan borzas vagyok, mint tegnap, sőt: még borzasabb.

Az Egyetem egy sárga, misztikus épület: a szolga mindég ott áll a kapuban és merően nézi az embert, majd morogni kezd és köszönés helyett azt mondja, hogy „nem tudom”.

Márpedig neki csak igazán tudni kellene, ő még magát a Nagy és Titokzatos Dékánt is ismeri, és *bejár hátul a barna ajtó szobába*, amelyiket még elsőéves halandó nem látott, mert ott ül bent egy szalmazsákon a TUDÁS, cigarettázva. A folyosóknak is orrfacsaró bölcsességszaga van, ezt különben, különös, a vegyésznek nem érzik, csak Mi! Mi bölcsészek, akik cingárák vagyunk és éhesek; mi, akik reggelenként egész kilencig heverünk a tu-

bafák árnyékában és hangtalanul megvető pillantásokat vetünk a fürge jogászokra, ezekre a félmeztelen barbárokra, Mi Bölcsészek!



Bár tudom, hogy tudni semmit sem lehet (mert még a Tanárok sem tudják pl. az előadásuk helyét és idejét), de hiszem, hogy harminc év múlva sárga, félcentis könyvmolyok leszünk, mászkálunk le s föl az A betű lejtőin, míg ránk csapják a fedelet és Jupiter Ganymedesként az égbe ragad.

Hidd el, itt a toronymagas könyvkucpocok tövében lágy minden agytröszt és üres gyufaskatulya az egész Nagyvárad, amelyen már nem lehet egy szálat sem fellobbantani.

Itt nem vagy rosszul ismer mindenki, de mit is beszélek, hisz semmi sem tud rólam.

De ez nem is baj, mert a Mindennek kötelessége nem tudni rólam, hisz én azonkívül, hogy megszülettem, semmit sem csináltam, sőt még azt sem én csináltam.

Azt hiszem, az a fontos, hogy én tudjak a Mindenről; most azt figyelem, tudod, mint, nevetséges, valami Berinde Gyurka, régen, az embereket.

Egy dolgot tanultam meg csak meg: és ládd, hogy csakugyan megtanultam, át is adom Neked: a Gyenge Tudás alázatát.

Öregem!

Ne végy többet elegáns kabátot, ne borotválkozz és változtasd át a hangod gyöngé dadogóvá; ha nem tudunk, alázatosnak kell lenni, ha meg tudunk, akkor pláne annak.

Tudod, eszembe jut az a mese, valami kínai, hogy izé, egy ember, csak egy olyan rendes, közönséges ember, nahát meghalt.

És a túlvilágon elébe jöttek a füvek, amiket valaha letépett, és tépni kezdték a haját, és elébe jöttek a bogarak, amelyeket észrevétlenül agyontaposott, és taposni és rúgni kezdték:

Igen, velem is így van, egész biztosan így van: élém jönnek, akiket valaha ledorongoltam, és ledorongolnak, akiket hanyagul homályban hagytam, és homályba temetnek.

Jó a homály. Meg fogom írni a homály dicséretét, az erőgyűjtő homályét, a vérzészalasztó homályét, a homályszemek homályáét!

Azt hiszem, tanulni fogok, figyelmesen és mindenkitől, ha hazamegyek is, az ostobáktól, a hülyéktől, a lőrincses agyúaktól, sőt, sőt, Deák Ferentstől is.

Aki a leghülyébbtől is tud tanulni, az a világ legokosabb embere.

Raffi!

Én, a felmentő sereg, fölmozsolódtam, kószálok bambán, csak voltam trójai, de Téged, aki bent vagy a Várban, szeretetre szólítalak fel az ostromló ostobákkal szemben.

Tudni úgysem tudhatunk, éppúgy, ahogy kötélén nem táncolhatunk fejjel lefelé, de szeretni, aztat lehet.

Válaszolj majd, mert borzasztó a visszhang nélküli kiáltás, úgy érzi utána az ember, hogy nem is kiáltott, csak szeretett volna, de el van szakadva a hangszála, előbb össze kellene varrni, segítség, de már ehhez is kiáltani kellene.

Vádról ne írj semmit. Tudom, 25-en születnek naponta, egy ember kitörte a lábát a Körös-hídon, a fiúk hosszúnadrágba járnak és kívül dzsesszeket fütyörésznek és hallgatnak belül, a lányok szépek és hazugak, és senki sem emlékszik már énréám.

Jól van. Nem is akarok létezni. Ha az emlékeimnek parancsolni tudnék, pisztolyt adnék a kezükbe: legyenek öngyilkosok.

Nem is emlékszem semmire, várj egy kicsit, mindjárt megnézem egy térképen, hol is van az a Nagyvárad.

Igen.

Nem emlékszem semmire...

Nem emlékszem semmire.

Nem emlékszem semmire!

Raffi...

Ki... ki is vagy te tulajdonképpen?

Raffikám, váratlan elnémulásom a legjobban engem lepett meg. Talán már három hete annak, hogy itt ülök, „száraz ágon, hallgató ajakkal”, és a számban bedagadt a nyelvem. Mindenkinél azt magyarázom, hogy a száraz ágon van a hiba, pedig titokban hiszek abban, hogy a hang a legszárazabb ágat is átnedvesítheti. Ahhoz, hogy megszólaljak, valami nagy eseménynek kell bekövetkezni. Mondjuk, hogy a Szamos Váradig kiönt, vagy tüzes legyek lepik el a hívó emberiséget, vagy máról holnapra minden koldusnak kinő a lába, vagy földrengés lesz, szóval valami égi jel. A várt égi jelek mind ez idáig nem következtek be, pedig mindennap kint fekszem délig és kémlelem a madarak repülését. Az égi jel késik: Te pedig sietsz; egyes-egyedül ezért írok. Időt kérek, ne fojtogass, ne zsarolj, ne adj át az adósok börtönének, hanem, óh Hatalmas Mattori Pál, légy türelemmel!

Nézd, a tavaly rossz volt a termés, és nekem itt szűr valami, itt, itt a torkomban: tegnapelőtt egy sofőrrel volt muszáj beszélgetni; tegnap le kellett mennem egy kanálisba, hogy megszorgoljam a rothadást odabent; ma kénytelen vagyok harangozni a Szent Mihály-templom tornyában; holnap egész nap vitatkozni, holnapután talán agyonveretni magam vagy éhen halni: láthatod hát, Óh Hatalmas Mattori Pál, hogy semmire sincs időm! Ne légy ezért türelmetlen, ne húzd ki alólam az utolsó gondolatlepedőmet, mert tudod a példabeszédet a gazdag Lázárról és a koldusról.

Ez a levelem koraszülött gondolat: nem tudom, életben lehet-e tartani, ezért vizsgáltsd meg Apáddal és a diagnózis után csomagold be jól borítékpólyájába. [Pólyájába: szinte hallatszik, ahogy a „j” és a betűk között sírnak a megszületett gondolatcsecsemők].

A szegény, kopasz, öreg tudományt itthagynom. Tudom, hogy vaksi: elmaradásomat nem fogja észrevenni, de nem baj. Képzeld, mit akart az öreg nyomorult: valamelyik nap együtt ültünk mind a tanítványai. Ha jól emlékszem, az egész-ről be-

szélgettünk (bár nem volt fontos az egész beszélgetés), de miközben megállapítottuk, hogy szükség van az egész-re, az öreg nyomorult beizent az egyik ny. r. tanárral, hogy csak a *részek* a fontosak és ezután nem a Fej a legfontosabb segédeszköz, hanem a nagyítóüveg, kés, tű és gyufaszál!

A Tudomány számomra meghalt, bebalzsamozott holtteste a „Nyúlfarok rövid analyse” c. könyvben és más elemzésekben mindenki számára látható. Évenként 240 000 L-ért mutogatják.

Városom legnagyobb kultúreseménye volt az Antonio-cirkusz. Nívóban több egyetemi intézettel vetekszik. El tudod képzelni azt a tintatartót, amelyik az Öreg Deák előtt áll, nyitva mindaddig, amíg leír egy okos szót? Na. Ilyen száraz a Tudomány.

Itt a szárazság nem egy egyszerű meteorológiai jelenség. Itt aszály van a nyelvek alatt, aszály van az agytekervényekben, a hangszálakban, a gyomorban és a húgyhólyagban: ez a totális aszály.

Például a menzán megtörtem egy tojást és megdöbbenésemre *semmi sem volt benne*: kiszárad[t], elfőtt, felszívódott, nem is csodálkoztam rajta. Most már templomba sem járok, mert úgy érzem, számomra kiapadtak az összes szenteltvízes tálak, keresztelőkutak és alámerítős baptista medencék. Ha szentelt olajat látok, rögtön számba gyűl az érdes, sivatagi nyál. Csendben tátozok a szellem Góbi sivatagában, körülöttem

előmered néhány magas, áttüzesedett sivatag tanúja.

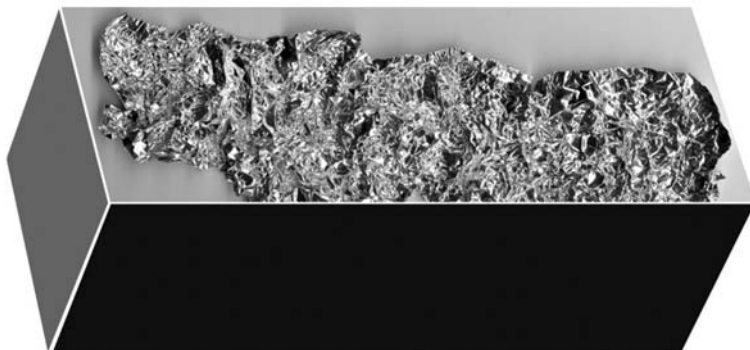
Küldjetelek hát nekem szomjúságölő harmatot vagy áloé teát vagy tíz deka Atyaistent vagy egy köteg rágógumit vagy mérget, hogy ne éhezsek és ne szomjazzak ebben a szikkadt ciszternában ilyen cudarul. Ide figyelj. Én most a napon ülök és ez fölkergette az agyamba a vért, ez az egész ettől van. És tudod, nincs is úgy az a dolog a Végtelennel, és a Végtelent nem is így kell leírni, nagybetűvel, hogy „Végtelen”, hanem egész kicsi v-vel, mert nem is olyan nagy már az a végtelen, legfeljebb ha egy hétre lenne nekem elég zsebpénznek, túróra, tejre meg pulickára.

Nincs is végtelen és ezért menj le és jól verd meg azt a Barnát amiért a végtelent kitalálta. Nincs végtelen nagy, csak mi vagyunk a végtelen kicsik és az a nagy zoológus, a Természet állattani kísérletet végez velünk, szegény páncél nélküli tehetetlen bogarakkal. A végtelen csak egy nagy eldűtött nyolcas, akit valamelyik megdühödött ember oldalba rúgott, attól bukott el vízszintesre: két összekapcsolt nulla, ahol a körökön ki-meg bebujkálunk, amíg egyszer csak a fejünk bent marad. Én a végtelent már jó ideje figyelem, disznóság és végtelen gonoszság, amit mívelünk művel: én nem sokáig fogom eztet tűrni.

Szervusz. Napszúrást kaptam.

Bandi

(Barnának holnap írok utolsó pénzemen.)



BALÁZS IMRE JÓZSEF

SZÜRREALISTÁK RANDEVÚJA

Saşa Pană: *Sadismul adevărului*

■ Saşa Pană könyve a címébe emeli a szadizmust, de inkább figyelemfelhívó szándék, mintsem a koncepció központi eleme jelenik meg ezáltal a címdalon. Egy eredetileg 1936-ban megjelent cikk-gyűjtemény 2009-es újrakiadása nyújt most alkalmat annak rövid áttekintésére, hogy miképpen próbálta közvetíteni a dada és a szürrealizmus kísérleteit a húszas-harmincas évek romániai kulturális intézményi struktúrája.

Saşa Pană 1902-ben született Bukarestben, családi neve Al. Binder volt. Orvosi egyetemet végzett 1927-ben, majd katonaorvosi pályára lépett – hasonlóan egyébként André Bretonhoz, aki a kötet névmutatója alapján a leggyakrabban hivatkozott személy Saşa Pană cikkgyűjteményében. A román avantgárd egyik legjelentősebb szervező egyénisége, munkásságának csúcsa az *unu* című folyóirat és könyvkiadó működtetése (1928–1932). Ő adja ki többek között Urmuz összegyűjtött munkáit 1930-ban, illetve Tristan Tzara korai, román nyelven írott verseit 1934-ben. Pană szürrealista ihletésű prózákat és verseket írt, és rengeteg népszerűsítő cikket az új művészeti jelenségekről. Élete során rendkívül értékes archívumot hozott létre ritka avantgárd publikációkból. 1973-ban emlékiratait is megírta *Născut în '02* (Született '02-ben) címmel. 1981-ben halt meg Bukarestben.

Pană és folyóiratai a szürrealizmus második, negyvenes évekbeli romániai hulláma (Gherasim Luca, Gellu Naum, D. Trost, Paul Păun, Virgil Teodorescu) felől nézve kevésbé tűntek színvonalasnak. Míg Pană hangsúlyosabban közvetítő sze-

repet próbált vállalni a román kultúra irányában, jól érzékelhető, ahogy Lucáék számos francia nyelvű publikációjuk révén közvetlenül is megpróbálták bekapcsolódni a szürrealizmus nemzetközi hálózatába. Másfelől Saşa Pană saját szövegei inkább Ilarie Voronca nyomvonalán haladnak, sajátos képi tűzijátékot eredményezve, amely az automatikus írás jegeit hordozza ugyan, de (Lucáék felől nézve legalábbis) kevésbé jut közel ahhoz, ami a szürrealisták számára ennek az írásmódnak az igazi tétjét jelentette. Pană számára a szürrealizmus inkább poétikának tűnik gyakorlati megvalósulásában, mint koncepciónak.

A *Sadismul adevărului* (Az igazság szadizmus) című kötet ehhez képest bizonyos értelemben meglepő szövegeket tartalmaz, hiszen azt bizonyítja, a szerző igencsak tájékozott volt annak az értelemhálónak a működése szempontjából, amely a francia szürrealisták mozgalmát jellemezte. A kötet írásainak legjelentősebb része 1935 táján született, mutat rá a könyv új kiadásának bevezetőjében Ion Pop (6.). A kötet gerince pedig, ahogy a Bretonra történő hivatkozások nagy száma is jelzi, azt a narratívát követi végső soron, amellyel a szürrealisták önmagukat legitimálták, felvázolva az előd-történeteket, amelyet aztán a szürrealizmus kibontakozása követett.

Saşa Pană könyvében az előtörténet Alfred Jarry, Lautréamont, Rimbaud és Jacques Vaché portréjával kezdődik. Meggyőzően egészül ki ez a Breton és társai által is körvonalazott arcképcsarnok a román avantgárd legfontosabb elődfigurájá-

nak, a külön Urmuznak a bemutatásával. A hangsúly itt az elődejűsége esik – az Urmuz-féle groteszk nyelvi szerkezeteket később folytatja majd a dada: „Urmuz szövegei a dada-mozgalom előttié. Ő, néhány más társával együtt, az új irodalom mellőzött elődje, az értelemellenes humor, a szubjektum és a logika zsarnoksága alól felszabadított líra képviselője.” (43.)

A kötet két legfontosabb és legerjedelmesebb írása ugyancsak a szürrealista lezármazási logikát követi – a dada és a szürrealizmus közötti személyi és koncepcionális átfedések jól kimutathatók az *unu* szerkesztőjének szövegeiből is. Az *Insurecția de la Zürich* (Zürichi insurrekció) a dada-mozgalom születését foglalja össze Tristan Tzara személyére összpontosítva. A szöveg megírásának apropója Tzara korai, román nyelven írt verseinek 1934-es megjelentetése – ehhez a kiadványhoz készült az írás, utószóként.

A szürrealizmus-összefoglaló pedig számos francia nyelvű irodalmi szöveg és kiáltvány mellett hivatkozik többek között Marcel Raymond 1933-as könyvére (*De Baudelaire au surréalisme*) – az akkortájt egyik legfrissebb és legfontosabb szintetikus munkára. Pană elfogadja a leírásban André Breton különbségtételét a szürrealizmus különböző stádiumai között: a kezdeti verziót, amelyben a gondolat az elsődleges az anyaghoz képest (103.), amelyet a második, politikailag elkötelezettebb fázis vált fel, ahol az anyag elsődlegessé válik a gondolathoz képest. (113.)

A cikkgyűjtemény, mutat rá Ion Pop, szükségszerűen nem egységes az irodalomszemléletet tekintve, hiszen az avantgárd mozgalmak forrongó változásai közepette születtek az egyes szövegek. A politikai elköteleződés kapcsán általában jelzi véleményét, amely például Bretont részesíti előnyben Aragonhoz képest, ami egyben azt is jelenthetné, hogy inkább egy „esztétista” avantgárd híve. Ez azonban korántsem ennyire egyértelmű: ismeretes, hogy a francia szürrealista csoportban is több egymásra következő fordulat során alakultak a politikai elköteleződés-

sel kapcsolatos vélemények a csoporton belül. Pană szerepét az olyan kiadványok, mint az avantgárd szerzők titkosszolgálati megfigyeléseiből összeállított 2008-as kötet (*Avangarda română în arhivele Siguranței*) inkább politikailag elkötelezettnek mutatják, a *Sadismul adevăratului* viszont ennél visszafogottabb, illetőleg részben egy korábbi állapotot tükröz.

A kötet vitacikket is közöl: a korszak vezető kritikusaival (például Pompiliu Constantinescuval) folytatott polémiaik sejlének fel, illetve néhány ankétára adott válaszból kirajzolódik a szerző éppen aktuális irodalomszemlélete. (Az álommal kapcsolatos nézetek például az egyik ankétban egyértelműen szürrealista ihletésűek: „A valóság elemei közül csupán az álmot [az éber ember kiegészülése] és folyományát, a verset nem lophatja el tőlünk senki.” – 175.)

Azt az eklektikát pedig, amely a román avantgárd folyóiratoknak és szerkesztőik szemléletének általában ugyanúgy része, mint a magyar avantgárdokénak (például Kassákénak vagy Szántó Györgyénak), tetten érhetjük abban is, ahogy Pană összeválogatja témáit a kötethez. Mickey egér, a rajzfilmfigura bizonyos értelemben hatásosabbnak, saját művészi elveihez közelebb kerülőnek tűnik számára, mint a némafilmkarakterek. (Az animációban, mondja, több lehetőség mutatkozik a szeszélyes átalakulásokra, metamorfózisokra. – 70–71.) Egy másik művészeti ágban pedig, a Revellers együttes dzsesszprodukciónak a korszak ritmusát, dinamizmusát látja viszont – erről is, akárcsak Mickey egerről, külön írás beszél a kötetben.

A Pană-kötet tanulságos dokumentum, Ion Pop bevezetőjével és a névmutatóval kiegészülve a korabeli elvárások pontosabb rekonstrukciójához is hozzájárulhat amellett, hogy több esetben viszonylag kevésbé ismert szerzők és művek hiánypótló interpretációjára vállalkozik. A kiadvánnyal a kolozsvári Dacia Könyvkiadó avantgárd-sorozata fölébredt a tetszhalál állapotából.

ROMÁNUL TANULVA

A Sebastian-napló

■ A román identitásban több tradíció feszül egymásnak a bezárkózás és a kifelé nyitás pályái szerint, a románoknak, akárcsak más közép-európai nemzeteknek, a kommunizmus romboló évtizedei után kell magukra találniuk, azonos világpolitikai konstelláció közegében. A román kultúra, hasonlóan a magyarhoz, számos neuralgikus pontot hordoz magában, amelyek néha felszínre törnek, az ezzel járó feszültségekkel, torz megnyilvánulásokkal. Ezekhez a megnyilvánulásokhoz sokféleképpen lehet viszonyulni, de talán leghasznosabb meglátni bennük azt a formát, azt az alakzatot, ami összeköti ezt a két, ha kényszeresen is, de egymásra utalt népet. Egy ilyen szituációban az egymás megértése nem csupán intellektuális kíváncsiság eredménye lehet, hanem kötelesség is. Ennek a feladatnak lehet egy jó eszköze a nemrég magyarra lefordított és kiadott Sebastian-napló.

Romániában Sebastian-ügy van. Pontosabban volt és van. Ami azért különös, mert Mihail Sebastian nem tartozik a legnagyobb formátumú román alkotók közé, néhány regény, színdarab, terjedelmes publicisztika és ez a *Napló* rajzolja ki egy nem igazán újító, de mégis érzékeny, lélektani indíttatású szövegek írójának az arculatát, aki mérsékelt, elsősorban Franciaországra kiterjedő nemzetközi hírnév-re is szert tudott tenni. Mégis az 1907-ben született, majd 1945-ben fiatalon elhalálozott Sebastiannak megadatott az, hogy alkotóerejének teljében, zsidóként Románia történetének egy nagyon is ellentmondásos korszakában, a második világháborút megelőző években és a világháború alatt élhetett és alkothatott, baráti társaságában, vagy közvetlen környezetében a kor neves, bukaresti értelmiségijei-

vel. Többek között Nae Ionescuval, a legionárius mozgalom egyik szellemi atyjával – aki Sebastian mentora is volt –, Mircea Eliade későbbi híres vallástörténésszel, aki kezdetben a legközelebbi barátja volt, Camil Petrescu regényíróval, Eugen Ionescóval, az abszurd felfedezőjével, Emil Ciorannal és sok más értelmiségivel, művésszel. Halálának körülményeit – egy szovjet kamion ütötte el – akár szimbolikusan is tekinthetjük, hiszen vele egy olyan korszak ért véget brutálisan Romániában, amelynek Sebastian a jobbik felét képviselte a *Napló*ból jól ki-rajzolódó értékrendjével és magatartásmódjával.

A botrány már életében sem kerülte el. Az 1934-ben publikált *Már kétezer éve* (*De două mii de ani*) című regénye megjelenése után ugyanis kora ellentmondásos eszmei harcának közepébe került. Ez a regény, amelyben Sebastian zsidóságának természetét rajzolja körül, ütközött korának összes szellemi áramlatával, ezért az addig elismert író és publicista hirtelen a margón találta magát, szemben állva addigi barátaival, akik már a szélsőjobb és a vasgárda eszmei támogatóiként léptek fel. A fiatal író ezt a szembenállást nem tudta következetesen feldolgozni. Nem szakított ezekkel a barátokkal, még Nae Ionescuval sem, aki antiszemita indíttatású előszót írt könyvéhez, hiszen ezek a figurák biztosították életének tartalmasságát. Fenntartásait inkább naplójában fogalmazza meg. Ez a következetlenség, illetve magában a naplóban leírt, ma már a korszak szobatitkaiként terjen-gő, a kortársak szellemi vakságát leleplező történetecskék sora váltja ki azt a felfokozott vitasorozatot, amely a mai román társadalom szellemi szeizmográfiájának

is tekinthető. A Sebastian-ügy állásfoglalásra készítette a román szellemi élet legfontosabb képviselőit. A kibontakozó vitasorozatnak egyik utolsó állomása Marta Petreu kolozsvári filozófiatörténész, író Sebastianról írt tanulmánya,¹ amelyben a szerző a fiatal Sebastian publicisztikai tevékenységét elemezve vitákat kavarázó módon mutatja ki Sebastian szélsőjobbboldali, demokráciaellenes, főleg az olasz faszizmussal szimpatizáló beállítódását.

Már ezek az életrajzizű adalékok is jól visszaadják a modern román társadalom ideológiai jellegű sérülékenységét. A több oldalról érkező, túlfűtött reakciók ugyanis mindig ott jelennek meg, ahol valami takargatnivaló húzódik meg. Például az, hogy Sebastian fiatal kortársai, hol az antikommunizmus nevében, hol az új Románia gondolatától elbűvölődve, számtalanszor szélsőséges reakciókra ragadtatták magukat, amibe belefért az antiszemitizmus, a demokráciaellenesség is. Hiába nevezi 1945-ben Eliade Sebastian halálhírének hatására legionárius klimaxnak saját elköteleződését, attól még tény marad, hogy a „változás kora” számos fiatal értelmiségit erkölcsileg is kétes reakcióra készítetett.

Ez az a háttér, amelyet érzékelnünk kell, hogy felfoghassuk Sebastian naplójának jelentőségét. Azonban tévedés lenne csak eszmetörténeti fogalmak mentén olvasni ezt a különös dokumentumot, amelynek jellegzetességei más irányok felé is elindítják olvasóját. Ugyanis a vastkos, majdnem hétszáz oldalas szöveg olvasásakor az információk feldolgozásán túl akaratlanul is egy emberi dráma szemlélőjévé változunk át. Az, hogy ez megtörténhet, elsősorban a napló sajátosságainak köszönhető, ami arra készíthet, hogy jobban megértsük, illetve a maga összetettségében fogjuk fel.

Mi is ez a napló? – tehető fel a kérdés. Az első bejegyzés 1935. február 12-ére, az utolsó 1944. december 31-ére tehető, ezenkívül nincs semmi utalás a kezdetre és a végre, mintha csak egy naplófolyam kiszakított részét olvasnánk. A bejegyzések rendszeresek, bár nem mindennaposak, a

Párizs elestét követő fél év eseményei pedig teljesen kimaradtak. Elsősorban napi események, lelkiállapotok, érzelmi rezdülések, apró megfigyelések, műhelybejegyzések szerepelnek a naplóban, egyfajta kendőzetlen azonnalitás – mondhatnánk, ugyanakkor hiányoznak az ilyenkor lehetséges terjedelmesebb reflexiók és elemzések. Nem publikálásra született szövegről van tehát szó, ami az olvasás státusát is elbizonytalaníthatná, ha nem történe meg, amint már említettem, az olvasói involválódás. Ettől függetlenül a naplóban jelen van néhány olyan megjegyzés, amit csak a napló ellentmondásos műfaja magyaráz. „Végző soron van valami mesterkelt a naplóírásban. Az írás itt a leghamisabb. Hiányzik a kifogás, hogy kommunikációs eszköz, hiányzik a beszéd azonnalitása”² – olvasható a fél-éves megszakítás utáni első bejegyzésben. Vagy később: „Ez a napló nem sok hasznomra van. Néha beleolvasok, és elkeserít, milyen sekélyes.”³ Ezek az elejtett megjegyzések arra utalhatnak, hogy egyfajta szellemi tükörről is kinőhetette magát a napló Sebastian számára, azonban végig fontosabb a lejegyzés, a dokumentáció, mint a reflexió, a feldolgozás.

Az olvasóval való „kommunikáció” ennek ellenére megtörténik. Ennek magva pedig talán az a triviális, értelmezőként nem is nagyon vállalható érzés, hogy a napló alanya szimpatikus alak. *Sebastian, mon frère* – állítja Gabriel Liiceanu egyik hangoskönyvcíme,⁴ amit én úgy írnék át a magam számára: Sebastian, az én barátom. Barátom egy másik korból, aki tulajdonképpen helyettem, helyettünk elviseli, magára veszi, kihordja egy korszak összes örületét. Nem egy hős. Nem a saját mellszobrát fényező személy, aki valahogy kivonta magát a kor örületéből. Sokszor esetlen, hiú, kapcsolataiban következetlen, de mégis a tisztaságot, következetességet sóvárgó fiatalember ő. Amikor egy alkalommal egy általa megvetett egyenruha viselésére kötelezik, elveinek feladását a következőképpen kommentálja: „Formátlannak, csonkának érzem magam, mint aki el-

vesztette a jogot ahhoz, hogy leírja: ÉN, azzal az önbecsüléssel, visszafogott büszkeséggel, ami ezt a szót egyedül igazolni tudja.”⁵⁵ Ennél a mondatnál egy terjedelmes erkölcsi traktátus sem tudná pontosabban visszaadni azt a kapcsolatot, ami tetteink és saját magunk integritását átélő, önálló képességünk között húzódik meg. Számomra ennek a vonatkozásnak a kibontakozásáról, dramatizálódásáról szól az egész napló. Annak a kérdésnek a színreviteléről, hogy a történelemben való involválódásunk hagy-e helyet saját magunk megfogalmazásának. Sebastian érzékeny barométere ennek a kérdésnek. Hiszen benne még a háború pusztasága, értelmetlensége is belső pusztasággá, értelmetlenségévé változik, amit néha rövid, kikapcsolódást jelentő kirándulások szakítanak meg, majd megint zuhanás következik, vissza a semmibe. Igen, Sebastian helyettünk szenved. És azt is mondhatom, hiszen ez a szenvedéssel jár együtt: helyettünk téved.

Muszáj kitérnem Sebastian sokat kommentált következetlenségére, ami elsősorban barátaival kapcsolatosan nyilvánult meg. Ugyanis ez a következetlenség szerintem a kulcsa annak az erkölcsi-egzisztenciális habitusnak, ami Sebastiant jellemzi, egy olyan habitusnak, amely értékvonatkozásain keresztül egy rég letűnt korszakot is felidézhet számunkra. Igaz, ehhez csak bizonytalan, elsősorban a *Naplóra* támaszkodó következtetésekre szorítkozhatom, ez pedig kihathat megállapításaim érvényességére is.

A *Naplóból* az látszik, hogy Sebastian következetlensége nem erkölcsi, hanem inkább pszichológiai jellegű. Nemcsak legionárius szimpatizáns barátaival, ugyanígy könnyű erkölcsű barátnőivel szemben sem lép fel radikálisan. Barátságai soha nem miatta szakadnak meg, ő kitart, még akkor is, amikor már felszámolták viszonyainak alapjait, sőt a megszűnés után is mindig nosztalgiával tekint vissza. Talán merész a feltevés, de ez a magatartás a *kívülálló* erkölcsére emlékeztet, akinek szempontjai sohasem elég határozottak ahhoz, hogy azokra tá-

maszkodva dönthessen, hiszen teljesen soha nem részese annak a szituációnak, amiben részt vesz. Sebastian kívülállása pedig több forrásból táplálkozik. Brăilai zsidó, aki álnéven alkot, hiszen az igazi neve Iosif Hechter. Megadatott neki, hogy már nagyon fiatalon, Nae Ionescu szárnyai alatt részese lehessen Bukarest forrongó politikai, intellektuális életének, ahol azonban nagyon hamar szembe kellett néznie származásának összes terhelt-ségével. Ügyvéd, aki azonban elsősorban írónak tartja magát. Valószínű, hogy párizsi tanulmányútja is hozzájárult esztétikai világpolgárság-tudatának a kialakulásához, aminek nem igazán volt helye a korszak kemény eszmei harcaiban. Kívül áll, de érdeklődése, érzékenysége mégis bevonja egy olyan mondén életformába, amit, főleg a háború előrehaladásával, egyre jobban megvet. Nagyvárosban él, de leginkább a természetben érzi jól magát. Végso soron a háború is csak arra szolgál neki, hogy elkunyerálhassa tőle az alkotáshoz szükséges időt.

Mihail Sebastian különös jelensége a két világháború közötti Romániának. Ezért halála valahogyan szükségszerűnek tűnik. Érezte ő is, hogy nincs mit keresnie a jövő Romániájában. „Minden, amit szerettünk: a diszkréció, a morális elegancia, az ironia, az eszmék iránti tisztelet, az élet esztétista felfogása lehetetlenné válik egy olyan világban, ahol előbb az azonnali problémákra: a fázásra és az éhezésre kell megoldást találni”⁵⁶ – állapítja meg lemondóan naplójának végén. Majd folytatja: „Talán abban a hitben ringatjuk magunkat, hogy szabadságvágyunk azonos a tömegével. Nekünk Montaigne szabadsága kell: az értelmiségi szabadsága, aki önmön magányát védi. A parasztnak, munkásoknak, a »tömegnek« egyszerűbb, de sürgetőbb igényei vannak.”⁵⁷

A *Napló* bevisz minket a régi Bukarestbe, annak egyszerre provinciális, de ugyanakkor nyitott, már akkor globalizált, több világ határán álló közegébe. A jelenből nézve ez a világ lezáratlannak tűnik, amiből bármi kifejlődhetett volna. Hogyha visszahajolunk föléje, hogyha új-

ra elővesszük a Sebastian-ügyet, akkor azt nem azért kell megtennünk, hogy eszméket, hiteket, magatartásmódokat raboljunk el belőle, ahogyan sokan teszik, indulatosan, dühösen. Tanulni kellene ezen a román órán, hiszen a Sebastiannak tulajdonított kérdés mindig és min-

denhol aktuális. A történelem gyakran tör a személyiség törékeny értékeire. Ezért is nem lehet ezt az órát a *Napló* szövegének elolvasásával lezárni.

Mindenesetre a lecke fel van adva.

Tamás Dénes

■ JEGYZETEK

1. Marta Petreu: Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian. Polirom, Iași, 2009.
2. Mihail Sebastian: i. m. 331.
3. Sebastian: i. m. 453.
4. Gabriel Liiceanu: Sebastian, mon frère. Scrisoare către un frate mai mare. Humanitas Multimedia, Buc., 2006.
5. Sebastian: i. m. 234.
6. Sebastian: i. m. 669.
7. Uo.

OKTATÁSRÓL – MAGYARUL

**Benő Attila, Fazakas Emese,
Sárosi Mardírosz Krisztina (szerk.):
Román–magyar oktatásterminológiai szótár.
*Dicționar român–maghiar de terminologie
didactică***

■ Kétnyelvűségi helyzetben – függetlenül attól, hogy melyik határon túli régióról van szó – gyakran szembesül a magyar anyanyelvű beszélő a problémával, hogy a többségi nyelv hatására egy adott államnyelvi terminusnak nem ismeri a pontos magyar megfelelőjét. Az a szókincsbeli réteg, amelyet ez a jelenség a leginkább érint, a tágan értelmezett közigazgatási nyelv, valamint az ezzel, de más lexikai területekkel is érintkező oktatási terminológia.

A *Román–magyar oktatásterminológiai szótár* célja a nyelvi, nyelvhasználati bizonytalanság kiküszöbölése, továbbá az oktatás terminológiájának egységesítése elsősorban a romániai magyar nyelvhasználat keretein belül, lehetőség szerint azonban a magyarországi és a többi határon túli régióbeli nyelvhasználattal is. Ebből a szempontból olyan szótárak sorába illesz-

kedik, mint a 2002-ben megjelent *Román–magyar közigazgatási szótár* (szerk. Fazakas Emese), illetve a 2004-ben megjelent *Magyar–román közigazgatási szótár* (szerk. Benő Attila és munkatársai), amelyek célja szintén a magyarítás és az egységesítés. A szótár a nyelvészeti kutatóállomásként működő Szabó T. Attila Nyelvi Intézetben készült 2004 és 2009 között.

A munkálatok első lépéseként fontos volt pontosan meghatározni azokat a forrásokat, amelyek nyelvi anyaga bekerül a szótárba. Ennek értelmében a szótár nyelvi forrásai között a szak- és értelmező szótárak mellett szerepelnek az oktatást és oktatási intézményrendszert szabályozó romániai és magyarországi törvények, román nyelvű pedagógiai szaklapok és internetes nyelvi anyagok.

A szótár címszavai között nemcsak oktatással kapcsolatos köznevek, hanem

tulajdonnevek (elsősorban intézménynevek) is szerepelnek: általános iskolák, gimnáziumok (minden romániai magyar tannyelvű és magyar tagozatú középiskola román és magyar neve megyék szerinti bontásban, azaz minden olyan középiskola neve, amelyben magyar nyelven vagy magyar nyelven is folyik tanítás), főiskolák és egyetemek nevei.

A szótárszerkesztésben nagy nehézséget jelentett az a tény, hogy Romániában az oktatás intézményrendszere és oktatási kerete folyamatos változáson ment át az utóbbi két évtizedben, és ennek eredményeként az oktatásra és szakmai képzésre vonatkozó szakszókincs is szinte évente változott. Emiatt nehéz volt követni és rögzíteni valamennyi változást, amely a szókincs ezen rétegét érintette, továbbá meghatározni, hogy mi kerüljön be és mi maradjon ki a szótárból. Így a szerkesztők maguk is fontosnak tartották megjegyezni, hogy az eredmény nem tekinthető teljesnek, viszont kialakították azt az alapot, amely a továbbiakban bővíthető: „Természeténél fogva tehát ez a lexicográfiai munka nem teljes, de reményeink szerint olyan alapozó munka, amely az észrevételek és a kiegészítések folytán továbbfejleszhető” – írja a bevezetőben Benő Attila (8.). A továbbfejlesztő szándékot bizonyítja, hogy 2007-ben az AESZ-füzetek sorozatban megjelent egy korábbi változata próbakiadványként, amelynek anyagát jelentős mértékben kibővítették mind a szócikkek számát, mind az egyes szavak jelentéseinek és terminológiai jellegű szószerkezeteinek számbavételét illetően. Egy későbbi, javított és bővített szótár összeállításához a szerzők az olvasók segítségét kéri; ennek érdekében közlik a Szabó T. Attila Nyelvi Intézet postai és e-mail címét.

A *Román–magyar oktatásterminológiai szótár* az Előszó után tartalmaz egy *Útmutató a szótár használatához* című rövid fejezetet, amelyet a rövidítések jegyzékének ismertetése után a felhasznált szakirodalom követ. A szótár újdonsága abban áll, hogy a szótári rész mellett külön fejezetekbe gyűjtötték össze a szerzők

a szakágazatokat, szakirányokat és szakokat; szakmunkásképzőket, speciális szakiskolákat és szakosítóképzők szakjait, valamint az oktatással kapcsolatos tulajdonneveket. A *Tulajdonnevek* fejezetben az olvasó teljes listáját kapja a romániai magyar tannyelvű középiskoláknak, a magyar tagozattal működő középiskoláknak, az egyetemeknek és főiskoláknak, valamint a pedagógiai intézményeknek és egyesületeknek, karoknak, tanszékeknek és tanszékcsoportoknak.

A *Román–magyar oktatásterminológiai szótár* egy szakterület szókincsének leggyakoribb szavait rögzíti, ennek értelmében szükségszerűen a köznyelvi szavak szaknyelvi jelentései kerülnek előtérbe. Egy-egy címszó tehát nem ad kimerítő leírást a szó jelentésszerkezetéről, hanem az oktatás és nevelés szaknyelvéhez kapcsolódó jelentésekre összpontosít.

A szerkesztők a szótár anyagának összeállításakor figyelembe vették, hogy az oktatás és nevelés szaknyelve, mint minden nyelvváltozat, összetett és rétegzett, határai nem vonhatók meg élesen, hiszen más tudományokéval érintkezik. A pszichológia, társadalom- és természettudományok, a jogi és közigazgatási szaknyelv bizonyos terminusai beépülnek az oktatás nyelvébe, így ezeknek a terminológiájából származó lexikai elemek és jelentések is bekerültek a szótárba.

A szótár első címszava az **abandon** 1. elhagyás; 2. felhagyás; ~ **şcolar** az iskolalátogatás felhagyása, kimaradás az iskolából, lemorzsolódás; 3. feladás; 4. lemondás, az utolsó a **zootehnist** zootechnikus, állattenyésztő és állategészségügyi szakmunkás.

A címszavak szerkezete világos, a szerkesztők a szótárszerkesztés hagyományaihoz híven arra törekedtek, hogy az olvasók könnyen eligazodhassanak a szótárban. Ennek értelmében a kiemelt román címszót a magyar értelmezés követi (pl.: **activiza** tevékenységre készlet, ösztönöz, aktivizál).

Amennyiben egy szó több jelentésben is használatos, a jelentéseket arab számokkal különböztetik meg, pl.: **accreditare** 1.

akkreditálás, hivatalos elismerés; **2.** (hivatalos) meghatalmazás, felhatalmazás.

Ha egy címszó szószerkezetekben is szerepel, akkor a szószerkezetek következetesen a megfelelő jelentéshez sorolódnak. A szószerkezetek sorrendje a következő: elől szerepelnek betűrendben azok, amelyeknek első tagja a címszó, és ezeket követik szintén betűrendben azok, amelyekben a címszó nem első tagként szerepel (pl.: **participare** részvétel; ~ **colectivă** közös részvétel; **certificat de** ~ résztvevői bizonyítvány).

Az összetett szavak ugyanilyen elv szerint épülnek be a címszóba (pl.: **pedagog** **1.** pedagógus, nevelő; **2.** felügyelő, nevelő (kollégiumban); ~ **şcolar** nevelő; ~ **de recuperare** gyógypedagógus; **psiho**~ gyógypedagógus).

A szócsaládok esetében a szerkesztők megjelenítették a főnévi és igei alakokat, valamint a képzéssel keletkezett származékszókat. Így például külön címszóként szerepelnek a szótárban az *a audia* szó-

család tagjai: **audia**, **audient**, **audiere**, **auditiv**, **auditoriu**, **audientă**.

Amennyiben ugyanannak a szónak több szófaji értéke van, akkor ezt a szófaji rövidítéssel jelezték (a rövidítések jegyzéke a 15. oldalon található), római számokkal elkülönítve az egyes szófaji értékekhez kapcsolódó adatokat (pl.: **absurd I. mn** képtelen, lehetetlen. – **II. fn** képtelenség, lehetetlenség, abszurdum).

Ha egy címszóhoz tartozó szószerkezet több jelentésben használatos, akkor a különböző jelentéseket a címszón belül **a.** és **b.** betűvel jelölték (pl.: **profesoral** tanári; **consiliu** ~ **a.** tantestület; **b.** kari tanács).

A szótár – következetes szerkesztésével – nem csupán pedagógusokat és diákokat érint, hanem haszonnal forgathatják szülők, újságírók, fordítók és mindazok, akik valamilyen módon kapcsolatba kerülnek a romániai magyar nyelvű oktatással.

Zsemlyei Borbála

KULTÚRA ÉS JELKÉP

Benő Attila (szerk.): *Román–magyar kulturális szótár*

■ A román–magyar, illetve magyar–román közgazdasági és a román–magyar oktatásterminológiai szótár után 2009 decemberében, az Anyanyelvápolók Erdélyi Szövetsége kiadásában megjelent az első *Román–magyar kulturális szótár* is. A Benő Attila és munkatársai (Furu Adél, Gál Noémi, Magyarai Sára, Németh Boglárka, Szántó Bíborka) által létrehozott szótár főként abban különbözik azoktól a két-nyelvű szótáraktól, amelyek korábban az AESZ kiadásában megjelentek, hogy nem pusztán hiánypótló, hanem általa új kiadványtípus honosult meg. A kulturális szótár ugyanis – amint azt a kiadvány előszavában is olvashatjuk – „nem annyira a nyelvi ismereteket, mint inkább a kulturá-

lis elemeket kívánja röviden, tömören ismertetni a forrásnyelvi kultúrát kellően nem ismerő olvasó számára”.

E kiadvány azonban nemcsak a Szabó T. Attila Nyelvi Intézetben folytatott nyelvtervezési, korpusztervezési munka eredményeképpen létrejött, hiánypótló AESZ-szótárak sorát, hanem az eddig megjelent (francia–magyar, amerikai–magyar, angol–magyar, német–magyar) kulturális szótárakét is bővíti. A korábban kiadott, Ádám Péter, Bart István, illetve Sztanó László szerkesztette más kulturális szótárak mintájára ez a kiadvány is az etnikai csoport (jelen esetben a romániai románság) elit kultúrájának, népi műveltségének és szubkultúráinak reprezentatív és

szimbólumértékű neveit, fogalmait veszi számba.

Bár a lexikon jellegű munka legfőbb célja a román kultúra legfontosabb elemeinek számbavétele, ennél sokkal többet nyújt. A kiadvány szótári részét ugyanis megelőzi a román betűk hangértékének ismertetése, így azok, akik környezetükben nem vagy csak nagyon ritkán hallhatnak román szót, könnyebben megtanulhatják úgy kiejteni az egyes szavakat, hogy a későbbiekben ne érje őket kritika. Például a magyar nyelvben nem létező *â*, *î* betűk ejtéséről, mely különösen nagy nehézséget okoz, a szerkesztő minden magyar számára érthető magyarázattal érzékeltet: „Ha szánkat az *u* ejtésére állítjuk be, majd vigyázva, hogy nyelvünk ott maradjon, ajkunkat szét húzzuk úgy, mint mikor *i*-t ejtünk, akkor az így kiejtett hang az *î* lesz.”

A kiadvány második és legterjedelmesebb egysége, a tulajdonképpeni kulturális szótár leíró, értelmező jellegű ismertetéseket nyújt a tulajdonnév viselőiről vagy az adott fogalomról.

Így a külön szócikkeket alkotó fontos **történelmi személyiségek** (például *Alexandru Ioan Cuza*, *Ștefan cel Mare* stb.), **tudósok** (például *Grigore Antipa*, *Spiru Haret* stb.), **írók** (például *Ioan Slavici*, *Ana Blandiana* stb.), **művészek** (például *Ion Andreescu*, *Sergiu Celibidache*, *Toma Caragiu* stb.) szócikkei beszámolnak az adott személyiség legfontosabb tevékenységeiről, munkáiról és így tovább. Történelmi személyiségek esetében, amennyiben ennek hagyománya van a magyar történetírásban, jelezték a magyarított nevet is (pl. *Mihály király Mihai I.* nevénél stb.), a tudósokat és írókat bemutató szócikkek pedig arról is tájékoztatnak, hogy a szóban forgó személynek mely művei olvashatók magyarul, illetve arról, hogy mikor készültek a fordítások, lehetővé téve ezáltal azt, hogy az érdeklődők könnyebben hozzáférhessenek ezekhez az alkotásokhoz.

Az elit kultúra képviselői mellett helyet kapnak azok a személyek is, akik valamely sportágban elért teljesítményük

által váltak híresekké (pl. *Gheorghe Hagi*, *Leonard Dorin Doroftei* stb.), de megtalálhatóak bizonyos népszerű könnyűzenei énekesek, sőt közkedvelt zenekarok nevei is (pl. *Margareta Pâslaru*, *Phoenix* stb.).

A szótárban helyet kapnak ugyanakkor a románság körében szimbólumokká vált vagy turisztikai szempontból fontos **földrajzi nevek** is, mint például a *cimitirul vesel din Săpânța* (a 'szaploncai vidám temető') vagy a Fogarasi-havasokban fekvő *Piatra Babei*. Mivel Románia földrajzát az állam hivatalos nyelvén tanítják (és tanulják), a kiadvány a tanítók, tanárok (és diákok) számára is hasznos, hiszen a szótár – a szóban forgó földrajzi egység jelentőségének, esetleg mondáinak ismertetése mellett – közli ennek magyar megfelelőjét is, amennyiben ez létezik (például *Blaj – Balázsfalva*, *Giurgiu – Gyurgyevó* stb.).

A szótár olyan ismereteket is tartalmaz, melyeket nem sajátíthat(t)unk el az iskolában, amelyek viszont hozzájárulnak ahhoz, hogy megértsük a román kultúrát. Az olyan népmesehősök történetei mellett, mint *Greuceanu* vagy *Harp-Alb*, megismerhetjük például a *Moș Crăciun*-ről, azaz a karácsonyi apóról élő szájhagyományt, megtudhatjuk, hogy a román mitológiában ki a *Muma Pădurii*, a *solomonar*, a *moroi* stb., így sokkal érthetőbbé válnak azok a román irodalmi alkotások, amelyeket iskolai éveink során megismer(t)ünk. A szótár erőnyei közé tartozik, hogy rávilágít a rokon értelmű szavak közötti jelentésbeli eltérésekre is, így például nemcsak a *balaur*, illetve a *zmeu* 'sárkány' emberfeletti tulajdonságaira derül fény, hanem arra is, mi a két meselény közötti különbség.

A népmesékben megelevenedő hiedelmek mellett állatokhoz (például a cinégéhez), növényekhez (például a fenyőhöz, csipkebogyóhoz) és meteorológiai jelenségekhez kapcsolódó hiedelmekről (például a *sângeorz* esőhívogató rítusról) is olvashatunk. Minthogy a vallásosság és a népi hiedelmeknek igen fontos szerep jut a román kultúrában, helyet kapnak a népi vallásosság, illetve az orto-

doxia olyan fogalmai is, mint például az *anafură, catapeteasmă, lumânări de paști, sfeștanie, Sf. Paraschiva* és így tovább, melyekkel nem csak olvasmányaink során találkozhatunk, hiszen a mindennapi beszélgetésekben, sőt a televízió híradóiban is előfordulnak.

Román nyelvű, történelmi vagy történelmi múltról szóló olvasmányaink megértését szolgálják azok a szócikkek, melyek a román történelemhez vagy államszervezéshez kapcsolódó fogalmakat magyarázzák. Nemcsak a régmúlt, fejedelemségekhez kötődő fogalmakat jelölő szavakat (pl. *boier de sfat, beizadea, peșcheș* stb.) találjuk itt meg, hanem azokat is, melyek a 20. század második felében uralkodó kommunista rendszerhez kapcsolódnak (pl. *Cântarea României, Casa Scânteii, pionier* stb.).

A kulturális szótár a mindennapi kapcsolatteremtésben használt köszönéseket, konvencionális kifejezéseket is tartalmazza, melyek ismerete (és megfelelő helyzetben való használata) elengedhetetlen az udvarias kommunikáció szempontjából. Megtudhatjuk például, hogy mikor használjuk a *noroc*, illetve a *sânătate (bună)* kifejezéseket, mikor mondhatjuk, hogy *Dumnezeu să-l ierte*, mikor hangzik el a *Hristos a înviat!* köszönés, és hogyan válaszolunk rá.

Nem hiányzanak a szótárból a román népi hagyományokhoz kapcsolódó szavak sem. Így a hagyományos ruházatot jelölő szavakon (pl. *broboadă, năframă, șorț* stb.) kívül megjelennek különböző népszokásokat vagy népszokásokhoz kapcsolódó tárgyakat jelölő szavak is (pl. *horă, ouă de paști, sorcova* stb.). A szócikkek ebben az esetben is magyarázó, ismertető jellegűek, lehetőséget biztosítanak tehát arra, hogy felfedezzük a magyar és a román népszokások közötti hasonlóságokat és különbségeket. Így például megtudhatjuk, hogy a húsvéti tojás, melyet a magyar kultúrában olyan húsvéti ajándékként tartanak számon, amelyet a lányok az őket húsvéthétfőn meglocsoló fiatalembereknek adnak, az erdélyi románok körében elterjedt hiede-

lem szerint egészséget hoz, összekoccanása pedig annak biztosítása, hogy az ismerősök, családtagok találkoznak a túlvilágon.

Szintén a hagyományokhoz kötődnek a hagyományos ételeket (pl. *balmoș, iahnie, mujdei* stb.) és italokat (pl. *mas-tropol, horincă* stb.) jelölő szavak. Ezek mellett olyan édességek, sütemények neveit (pl. *broscuță, gogoasă, urdă* stb.) is megtaláljuk a kötetben, melyek Romániában közismertek és kedveltek.

A kulturális szótár címszavai nem korlátozódnak pusztán a fogalmak magyarázatára, hanem közlik az adott szóhoz kapcsolódó frazémákat is azzal a céllal, hogy ezek a szólások és állandósult kifejezések rávilágítsanak a fogalom más kulturális jellemzőire is. Így például a fent említett *gogoasă* szó mellett nemcsak a szó eredeti és többes számának (*gogoși*) másodjelentése jelenik meg, hanem az a *turna la gogoși* kifejezése is. Megjelennek ugyanakkor a szólásoknak, kifejezéseknek a szó szerinti jelentései, így a szótárt figyelmesen böngésző könnyebben észreveheti azokat a magyar és román kultúra közötti különbségeket, melyek olykor fölösleges félreértéseket is eredményezhetnek.

A szótárban való tájékozódást megkönnyíti, hogy a szócikkeken belül utalás történik azokra a szavakra, melyek címszavakként is szerepelnek a szótárban, valamint az, hogy a személynevek esetében a szerkesztők a magyar bibliográfia- és lexikonszerkesztés hagyományát követik, tehát ezek a magyarban szokásos család-keresztnev sorrend szerint jelennek meg.

Mivel a kulturális szótár terjedelme miatt a szócikkek csupán jelzésértékűek lehettek, azok számára, akik behatóbban szeretnének megismerni a román kultúrával, fontos támpontot nyújt a kiadvány harmadik egységét képező felhasznált irodalom. Bár az itt megjelenő művek nagy része román nyelvű, azok számára is segítséget nyújt, akik egyáltalán nem ismerik a nyelvet, hiszen különböző kétnyelvű szótárak is szerepelnek itt, sőt olyan magyar nyelvre fordított mű is

megjelenik, mely a modern román civilizáció történetéről szól.

A néprajzi, történelmi, nyelvészeti, lexikográfiai alapművekre támaszkodó első román–magyar kulturális szótár által valóban olyan hiánypótló kiadvány kerül az olvasó kezébe, melyből kortól és fog-

lalkozástól függetlenül bármely erdélyi magyar hasznos ismereteket meríthet a legtágabban értelmezett román kultúráról és mentalitásáról, azonban különösen nagy segítséget nyújt a pedagógusoknak és diákoknak.

Katona Hajnal

SORSOK – KÉPEK – SORSKÉPEK

Kántor László: *Túlélő képek*

■ Harmincnégy erdélyi magyar író. Képben és a hozzá kapcsolódó, a képhez szorosabban vagy lazábban kötődő, többnyire vallomásos szövegben. Az évszámok majdnem az elmúlt századfordulóiig mennek vissza. A legidősebb a '906-ban született Balogh Edgár és Horváth Imre. Ők nyolcvanhárom évesek a sorsfordító, a túlélést jelentő '89-ben. A legfiatalabb az '57-ben született Visky András és Tompa Gábor, az '59-ben született Kovács András Ferenc. Ők harminckét és harmincévesek a sorsfordító, a túlélést jelentő '89-ben. Öregkorban vagy alig-férfikorban csinálják végig a legkeményebb, leggerincropogtatóbb diktatúrát. A kötet azt közelíti meg, hogy miként is csinálják végig. Mennyire is érzik a keménységet, a gerincropogást.

A kötet a képre épül. Persze irodalom is, azaz költészet. De főképpen látvány, azaz fotóművészet. Az író a szövegben is megnyilatkozik, de inkább a képben is megjelenik. Meg is fogalmazza Kántor László. Kamerával a kézben a pillanatot várja, amikor az arcon a lélek megjelenik. Vagy a tárgyakon jelenik meg. A lelket hordozó arc tárgyi környezetén. Ami felveszi, kifejezi vagy megjelenni is segíti a lelket hordozó arc fiziognómiáját. Erről beszél Horváth Imre is. Füst Milánt idézi, a nagy látnokot. Hogy a látomás, a látvány a legfőbb jelentést hordozó érzéki közeg. A hallás és a többi érzéki közeg hozzá igazodik. Ez a kettősség, kép és szöveg ket-

tőssége adja meg a kötet érzéki-művészi szerkezetét. Amiben a túlélők sorsa a kép vizuális konkrétságában és a szöveg képzetbeli absztraktságában nagy hatóerővel megjelenik.

De mi adja meg a túlélősors közös nevezőjét? Amit a kép láthatóan és elképzelhetően sugall, a szöveg érthetően és magyarázhatóan megfogalmaz. Az, hogy minden képen és szövegen rajta a kor fájdalmasan letörölhetetlen bélyege, Gálfalvi György és Kovács András Ferenc – mindketten a fiatalabbak közül – körül is írják e közös nevezőt. Hogy a legkeményebb és leggerincropogtatóbb időben átélni helyett túlélni kellett; megélni helyett megúszni lehetett. Ez a kettősség, átélés és túlélés, megélés és megúszás kettőssége adja meg a kötet értelmi-érzelmi szerkezetét. Amiben a túlélők sorsa a meditáció melankóliájában és az irónia-önirónia keverésében válik igazán érezhetővé.

Keresem a harmincnégy közül a nekem most, szubjektívan a legizgalmasabbakat. Ahol a lélek megszólal az arcokon. A tárgyakon. A tárgyi környezetben. Kép és szöveg egységében. Egymást megerősítő-támogató szimbiózisában. Találok is tizenötöt. Csak felsorolom őket. Ahol a leszegett áll belső vitát hordoz. Ahol a kemény bot repedések fölött átvezet. Ahol a pipaszár megfeszül az ajkak sarkában. Ahol a poros keménykalap végletek között közvetít. Ahol a hófehér ing bevilágít a sötétbe. Ahol a súlyosan lassú léptek

messzire vezetnek. Ahol a lemeztelenedett fákat gondolat lengi körül. Ahol a mély ráncok az életutat jelentik. Ahol a magas homlok súlyos ellentmondásokba ütközik. Ahol az örökölt lámpafény megfürdeti az arcot. Ahol az őrtoronyból mélyen belülről nyílik kilátás. Ahol az eltört gesztenyeág baljós jelentést hordoz. Ahol eleven támaszokat kínál a változó világ. Ahol fénylő homlokra sötét rácsok árnyéka hull. Ahol sok alakot öltenek a kaján álarcok.

Lenne még több is. De ennyivel is elég szembenézni.

Balogh Edgár leszeggett állal elmélkedik, és felemelt mutatóujjal magyaráz. Leszeggett elmélkedő állat nagyon szerettem. Felemelt magyarázó mutatóujját nem nagyon. Nem nagyon nem, hanem nem nagyon. Olyasmire gondolk: korábban magyarázott; későbben elmélkedett rajta. Mert a hitekből tévhitek lehettek. A tanokból áltnok, az érvekből dogmák. A reményekből reménytelenségek. És a leszeggett áll belső vitája termékenyebb lehet, mint a felemelt mutatóujj ígéhirdetése. A nagy emigránsokat érzi közel. Rákóczyt Rodostón, Kossuthot Turinban, Fábryt Stószon. Ám érdemes meggondolni. A nagy emigráns el is tévedhet; hiszékennyé is válhat; meg is merevedhet. Talán éppen ezen vitázik önmagával. El akarja kerülni a helyzete veszélyzónáit. Elmélkedik, nem mosolyog. De az elmélkedés ritkán reménytelen. A leszeggett állból könnyen lehet bölcs mosoly.

A kemény bot Horváth Imre kezében van. Ősz aggastyán a vedlett utcán. Kopott házak, repedt aszfalt, düledező kerítések. Az egyik fölött – ki tudja, miért – mintha szöges drót is lenne. Szinte hallani a kopogást. Ahogy a kemény bot a repedt aszfalton az aggastyán után lépeget. Nem diszharmonikus, de harmonikus az együttes. Belengi a leszegényedett világ mosolytalan harmóniája. Mert nem szomorú sem az utca, sem az aggastyán. Nem szomorú, csak mosolytalan. Az aszfalt repedései az arc ráncaira rímelnék. Kicsit kopottan. Mint a mellékelt nyolcsoros négy keresztríme. A mozgás, a tevé-

kenység hiábavalóságáról kopognak. Ám éppen ebben közelítik Pilinszky vagy Nemes Nagy szintjét. A harmadik és a negyedik rímpár összecsengésében. A keresztre ácsolt kereszt és a keresztre feszítettnek hirdetett ítélet apokaliptikus víziójában.

A pipaszár Méliusz József ajkának sarkában feszül meg. Vagy talán pontosabban: a pipaszártól feszülnek meg az ajak sarkai. Nem tudom: nem pipáztam sohasem. De úgy érzem, az ajak sarkában – a pipától vagy nem a pipától – ott bujkál valami mosoly. Nem örömteli, nem is torz. Inkább a kettő között valami kaján vagy szomorú félmosoly. Nem ráfagyott a száj sarkára. Inkább csak felvillant rajta. És elkapta a művészileg elannyira éber kamera. Megjelent a lélek az arcon, és egyszerre átvilágított mindent. Amit aztán a szöveg magyarázott. Nem gúnyos csak, ironikus mosoly ez. És nem kifelé, de befelé irányul. Azaz önirónia. Az elégedetlenségnek és nyugtalanságnak a visszfénye. Hogy sok mindent szeretett volna megcsinálni, de nem tudta megcsinálni. Hogy még mindig szeretné, ám nem lehet. És ha lehetne, érdemes lenne? Művészn nyugtalanság. Ami már önmaga ellen fordult.

A poros keménykalap Bözödi György fején van. Lehet, nem is poros. De annak látszik. Mert ugyancsak megviselt. A kalap alatt hamiskás mosoly. Mintha valamelyest ironizálna a saját furcsaságán. Magyarázza is. Nem hóbort és nem Chaplin-paródia. Egyszerűen az unitárius teológusok akkori viselete. Hangsúlyozván külsőleg is az oxfordi rokonságot. Persze van itt fedetlen fő és széles karimájú szalmakalap is. Ezek illenek hozzá igazán. Főképpen a szalmakalap. Hiányzik is alóla a hamiskás mosoly. Az benne, ami. Vérteli, faluról indult, plebejus értelmiségi. A falu nagyon fontos. De vigyázzunk. Diákként Brassai Sámuel, Bölöni Farkast, Kriza Jánost olvassa. Baumgarten-díjat Babits Mihálytól kap. Szárszón Szent-Györgyi Albert mellett ül. Erdélyt Móricz Zsigmondnak mutatja be. A *Térmést* Szabédi Lászlóval együtt csi-

nálja. Le kell írni: a népéhez hű magas értelmiségi.

A fehér ing Gáll Ernő szobájában világít be a sötétbe. A sötét háttérrel könyvespolcok alkotják. A kihajtott hófehér ing a kompozíció közepén van. Egyrészt kontraszt a háttér tónusához. Másrészt megvilágítja a föléje hajló, gondterhelt arcot. Életszituáció rejlik benne és körülötte. Csak félve írom le. Korok homályába hozhat fényt a fehér anyag. Sötét múlt és gondokkal teli jövő között. Három kép. Arcok, könyvek, szöttesek. Ám a szöveg odahozza a képeket is, amik nincsenek jelen. Azok képei, akik ott maradtak, abban a pokolban, ahonnan a portré alanya visszajött. Magyarázzák az életét. A harmincas évek szellemi harcait. Hogy ne következzen be, ami bekövetkezett. A negyvenes-ötvenes évek eszméit. Hogy ne ismétlődessen meg, ami megismételhetetlen. Az arcon ott van minden, hófehér megvilágításban, amit a naplókban és kései tanulmányaiból oly jól ismerünk

Messzire Domokos Géza súlyosan lassú léptei vezetnek. Háta mögött a bukar esti sajtópalotával vagy csak éppen sejtetett fa ritka lombjaival. Ezeket szeretem a legjobban. Körül is tudom fantáziálni őket. Megy a Kriterion Könyvkiadó nagyszerű könyvsorozatainak új távlata felé. Megfontolt lassúsággal. Ahogy a szellemi alkotásokat igazán tervezni lehet. Vagy megy az RMDSZ új kivívható-kívándó lehetőségei felé. Ahogy a politikai eredményeket igazán megvalósítani lehet. Meg még a lehajtott fejű képet szeretem. Azt képzelem, Mikesre gondol. Akinek az életkorát már közelíti. Ő is megállt Bukarestben. Ha nem is alkotó évtizedekre. Neki az állandóság földje, ha sikerülnek alkotó tervei. Átmeneti állomás, ha nem sikerülnek. Nyújtotta kezét ő is a zágoni csillagok felé. Amit a nagy előd az „öröm hegyének” égboltjára odaálmodott.

A lemeztelenedett fákat Székely János gondolatai lengik körül. Mert az ő kalapja fölött vannak a téliesen fázós ágak. Közvetlenül az egykori századfordulónak ható favázás épület előtt. Alattuk cigarettázik az író. Nem komoran, csak ko-

molyan. Pedig általában mintha inkább derűs lenne. Így mutat egy kötetre a könyvespolcon. Mosolyogva áll közvetlenül a házfal előtt. És ül a könyvei között. Derűsebb, mint az írásaiban. *A nyugati hadtest közvetlenül* átélt, háború végi kamaszodisszeájában. Vagy a történelem etikai-esztétikai csapdáit bogozó drámáiban. Mondjuk, a *Caligula helytartójában*. Ám talán Heideggerrel többre ment. A nyelvben rejlő lét rejtelseinek felfejtésében. Lét és semmi ellentétes szimbiózisában. És a pontos felismerésben. A nagy német bölcsben a költőt kell keresni. Aki a szavakká varázsolt fogalmak nyelvi mágiájában közelíti a rejtelmek megoldását.

A mély ráncok az életutat Kányádi Sándor arcán jelentik. Ahogy húzzák a barázdát a szemtől bal felé, a fülhöz. És a szemtől lefelé, az ajkakhoz és az állhoz. Az életen át tartó, elmélyült költői meditáció barázdái. Két portré is hordozza ezt. Amint a többi képet is keretezi. Ott van a Szamos-parton is. Amint a háta mögött – talán nem tévedek – a Fellegvárval messze néz a Sétatér felé. És ott van az Óvárban is. Amint a bal keze felől – talán nem tévedek – a Barátok templomával – messze néz a Malomárok felé. Érleli a Kántor Lászlónak írandó mesterszonettet. A lég-tornászok rettegést elrejtő bölcs mosolyáról. Az Isten csodás tetteről. Hogy fenn tartja még az emberi létet ezen a kihűlő csillagon. Amíg még „élnek” az elmélyült költői meditáció bölcs barázdává szélesült ráncai, hinni lehet: nincs is még a csodának vége.

Súlyos ellentmondásokba Bajor Andor magas homloka ütközik. Ez a homlok nehezen enged el. Ellentét feszül mind a négy képen. A magas fehér homlok és alatta a szemüveg vastag kerete között. Egyébként is furcsa arc. Mintha ismert elemekből „rakták volna össze”. Megismételhetetlenül egyszeri szerves egység. Egyedüli példánnyá. Ahogy klasszikussá váltan mondaná Kosztolányi. Csak két példát az „összerakott” elemekből. Egyszer a fiatal Szabó Lőrinc – a *Különbéke* előttről. Persze, a lázadó indulatok nélkül. Másszor a kései Tóth Árpád. A *Lélek*

től lélekig idejéből. Persze, a mély csüggedés nélkül. Az írásai is ilyenek. Mintha Swift irtalmatlan szatírája lenne az indítás. Mintha Karinthy megismételhetetlen logikája lenne a megoldás. Így fordítja meg az előjeleket. Pártolja az üldözöttek helyett az üldözőket. Avatja végső boldogsággá a kurdok történelmi nyomorát.

Az örökölt lámpafény Kántor Lajos arcát fürdeti meg. Az apjától örökölt rézlámpából árad. Az apjától örökölt íróasztal mellett és könyvek között. Talán ennek a jóérzésétől mosolyog. Szinte az egyetlen a túlélők között, aki mosolyog. Persze lehet, hogy tévedek. Talán nem is a lámpa világítja az arcot. Hanem az ablakon jön a fény. Az íróasztalhoz meg a Mikes Kelemen utcai havas kertbe is. Ahol a kutyájával játszik. Derűs alkat lenne? Inkább erős alkat lehet. Mert sok körülötte a veszteség. Intézményben csak kettőt említek. A feltámadni most készülő Református Kollégiumot és a feltámadni nem engedett Bolyai Egyetemet. De él a sokáig szerkesztett *Korunk*. És szaporodnak a polcon a saját kötetek. Ezeknek szólhat az arcon a mosoly. A veszteségeknek szólhat a mosolyban is ott rejlő árnyék. Az utolsó mondat a fájdalomé. Lászlóffy Aladár a Házsongárdba költözött.

Gálfalvi György „örtornyából” nyíltott belülré a kilátás. Igaz, az örtorony eltűnt. Lebontotta a történelem. Az a történelem, ami korábban felépítette. Legfeljebb annak a történelemnek egy másik változata. Látszik is a képeken, hogy belülré irányult a megvilágítás. Mert ugyancsak sötét tónusúak. Sűrű lombok szűrnek a külső fényt. Amiből csak tompán bontakoznak ki az arc kontúrjai. Pedig az arc jó lenne kontrasztosnak is. Mert ha nem is árad derű belőle, ott van rajta a feldolgozott konfliktusok bölcs megértésé alakítottaságának kivívott békéje. Talán a Téka utcai kert gazdag vegetációjával való együttélés teszi. A természet és a lélek békéjének egységgé olvasztott eredménye. Azt hiszem, a humora segíti át a legtöbb konfliktuson. A fák árnyékának enyhülete. Meg a bölcs borozások a vendégváró nagy kert asztal körül. Ezek vezették a felis-

meréshez. Élni és átélni kellett volna. Nem túlélni és megúszni.

Egyed Péter kezében most nincs ott az eltört gesztenyeág. Amivel hátrafelé jelezni szokott. Hogy most éppen megfigyeli őket. Csak sétál vagy ül a prémes sapkájában. És mintha gyűjtené rajta a fehérren csillogó hópelyheket. Szomorkásan fürkésző az arca. Talán figyel: mikor kell felkapnia a kettétört ágat. Mindez a Sétátér főútján. Vagy valahol a tó körül. A fázósan magányos padokon. Amik valami fehér fényt jelentenek a borúsán félsötét környezetben. Nézik a hidegben kocsonyás vizet. Vagy mutatják a főúton az irányt a színház felderengő épülettömbje felé. Komor, mondhatni titokzatos táj. De nem a vidám gyermekjátékok titkairól lehet szó. Inkább a gonosz „felnőtt”-maffiák rejtelméről. Különösen ha hozzávesszük az állomásokat elárasztó labdarengetegek és az emberalakot elnyelő meddőhányó keserű példázatait. Istenem! Mi is lehetett a Sétatérből.

A változó világ Visky András portréin kínál eleven támaszokat. Például amikor egy fatörzset ölel magához. És ezen az eleven, erős életem nyugtatja fehérén világító homlokát. De akkor is, amikor élettelen tárgyként csupán emberi környezetként lesz majdnem elevenné. Egy szinte omladozó falnak támaszkodva. Furcsa félbottívek alatt elhaladva. Kopott utcán lassan elsétálva. Itt a kompozíció egy párhuzammal erősíti meg a világítóan fehér homlokot. A nadrag a környezetben ugyancsak világítóan ható fehérségével A fát átölelő, indító fotótól eltekintve, így vitatkoznak a képek eleven élettelségükkel a tárgyi környezet mereven mozdulatlan szegényességével. Kopottan halott világ, ami ellen az élet fellázad. Ezt emeli mitikus-transzcendentális távlatá a marosvásárhelyi beszéd példázata, ami bevezeti a prófétikus hagyományt és az utolsó ítéletet az egykori diktatúra bukásának krónikájába.

A sötét rácsok árnyéka Tompa Gábor fehérén fénylő homlokára hull. Érdekes fotó. Széles-súlyos rácsok mögül néz kifelé a rendező bajszos-szakállas arca. A

képet nemcsak a fehér homlok és a fekete bajusz-szakáll kontrasztja jellemzi. Hanem a szabadságot jelentő művészarc és a rabságot jelentő vasrács kontrasztja is. Rossz sorsú nemzedékből származom. Ezért nem szabadulhatok a félelemtől. A homlokra hulló árnyék a szabad gondolatok rácsok mögé zárásának veszélyével fenyeget. Nem hessenti el a gyanút a többi fotó sem. Főként a furcsa hídon a vasrácsos tető alatt sétáló férfi képe nem. A vidéki város nemzetiségi színházából Európára szóló teátrumot csináló rendező-költő gondolataihoz az öt ars poetica értékű szonett visz közel. Köztük is a torz kor szégyenét lejegyző *Horatio vallomása*. És a változások földalatti zenéjére figyelő költészet lírai hittétele.

A kaján álarcok sok alakot Kovács András Ferenc portréin öltenek. Persze most is játszik. Így is illik. Vállalom a morbiditás határához közelítő megfogalmazást. Ő a legfiatalabb túlélő. A megéléshez már felnőtt. A túléléshez még fiatal. Maga elé mered egy kőasztal mellett. Elneveti magát egy mázas kancsó előtt. Félig elbújik egy vékony fatörzs mögött. Beletemetkezik az *Utunk* magasra emelt lapjaiba. Megkomolyodva néz a kert elhalványodó távlataiba. A versei is ilyenek. Végig „kecskebucskázik” irodalmi korokon. Szent Ferenctől Balassi Bálintig. Ady Endrétől Szép Ernőig. Az igazi játéknak megfelelő komolysággal. Ahogy költői alakváltásaiban mindig is tette. Nostalgiaival lágyítva az iróniát. Mosollyal enyhítve a komolyságot. Mígnem megér-

kezik a Téka mögötti kertbe. És gondolom, kortyint egyet a Gálfalviék, Irma és Gyurka borából.

Ennyit a harmincnégy fotóportré köré szervezett sorsképletekről. Azon belül is az engem legerősebben megérintett tizenöttről. Most az egész kompozíciót megérző, megszerkesztő, kivitelező fotóművészről, Kántor Lászlóról.

Volt egy víziója a túlélő történelmi korról és az azt túlélő erdélyi magyar írókról. A 20. században születettekről. 1906 és 1959 között. Akiket történelmi tanúságtevőkké avatott a kor. Úgy, hogy az arcukon tetten érni a sorsukat A túlélés öröme és terhet magukon hordozó lelküket. És a vizuális portré mellé oda tenni a költői nyelv közegében megjelenő önvallomásukat. Ezért fogta meg a kamerát. És járta végig a történelmi-pszichológiai helyszíneket. Ebből született a könyv. Amely egyfelől fotóalbum, másfelől költői antológia. A két művészi közeg egymást felerősítő, dokumentáris és esztétikai egységében.

Meg kell mondanom: a *Túlélő képeket* odaszámítom a történelmi értékek megőrzésének fontos okmányai közé. Az „alapító okiratok” Herepei János könyvei. A Házsongárd régi sírköveiről és Kolozsvár történelmi helyrajzáról. Ezt folytatta húsz éve a mai Házsongárdról készült album. Lászlóffy Aladár és Kántor László közös munkája. Ezek mellé teszem most a *Túlélő képeket* is.

Poszler György

A RÓZSA NEDVE

Kinde Annamária: *Rózsavér*

■ Közhelyes – ezzel a szóval akkor kezdenék büntetlenül, ha valami olyasmit jelentene, mint a közkincs, közös-kincs, közös-vagyonos, csak hát a címkék és a jelentések félrevezetőek. Cseréljük gyorsan *közkincsesre* azt az első szót, és töltjük fel tartalommal. A korábbiakhoz képest Kinde Annamária legújabb verseskötete mintha egy lépéssel közelebb merészkedne a mindenséghez/semmihez. Kimarad a kötetből a költő sok éven át *használt* szereplője, Szandra May, és mintegy tiszta lappal kezdünk. Lírai énje, az *én* nyelvtani szükségképpen zsugorodik, vagy teljesen el is tűnhet, ha a nyelvtan épp nem írja elő. Ezzel a *Rózsavér* elrugaszkodik az egyeditől, az egyedi kötelékeitől avagy öntőformájától (kinek amelyik tetszik), és általánosan emberi összefüggések megragadása felé törekszik. Mint a költészet általában, mondhatnánk, és valóban. Azzal a megjegyzéssel, hogy nem szerzők névsorára kell gondolnunk, hanem gondolatok sorára, amelyek úgy képezik a közkincs, a közös vagyon részét, hogy tévedés volna a szerzőjüket emlegetni. A *Rózsavér* egy-egy sora-verse is olyan, hogy nem szerzőjük van, hanem megfelelő módon megfogalmazójuk, kimondójuk, ugyanis eleve adottak, ott motoszkálnak minden gondolkodóban, és csak a találó szavakat várják. Az egyediség pedig valahol itt kezdődik: az általánost mégiscsak egyedi szavakban kell megragadni, ebben az esetben Kinde-versek soraiban, és ha ez nem így volna, olyan sok elemeznivalóm sem akadna.

A fedőlap keveset árul el a tartalomról. Egy-két rózsza és egy (szemek nélküli) homokóra mosódik egybe (az anyagát tekintve nem a legigényesebb) borítón, né-

mi csurgás jelezne a vért, és ezeket három alapszín (fekete, fehér és piros) rajzolja ki. Vagyis vér és idő biztosan van a borítón, de hogy a rózsza mi lehet – Eco óta tudjuk, hogy a rózsza jelentése igen tág, vagyis bizonytalan. A *rózsavér* tehát bárminek lehetne a vére/lényege, valamiképpen feltöltésre váró hangalak, címke, ahogyan a tulajdonnevek is. Azaz a cím nem utal tovább, hanem egy név.

A versek nincsenek ciklusokba rendezve, pedig tematika/szimbolika alapján lehetnének. Vagyis nem a szerző/szerkesztő az, aki kiszálazza az összetartozóbb verseket, hanem maga az olvasó – már ha akarja. Támpontul olyan többször visszaköszönő szavak, szimbólumok mentén indulhatunk el, mint a „hiúz” (a szerző blogja különben a *hiúzház* címet viseli*), a „gombszemű fehér medve”, a mindenféle „madár”; vagy témák mentén, mint a menekülés, elszámolás, az időkérdések, magány és a jó öreg halál. Ezek mellett *elkövetődik* egy szonettkoszorú is, amellyel tartalmától függetlenül, tehát magával a forma gesztusával jómagam nem nagyon tudok mit kezdeni – tartalmilag különben belesimul a kötet anyagába. A formai kontextus alapján ugyanis váratlan és indokolatlan, nincsenek átvezető versek: egyik oldalon ott vannak a szinte szabadversek, a némileg jambikus és rímelő kötöttebb sorok, másik oldalon pedig az egyik legleszabályozottabb forma, a *Részeg rózsza szétírt szonettje* a maga tizenöt alcímével.

No de, félretéve a magam formai zsörtjét, hadd emeljek ki a kötetből néhány valami miatt erősebb verset, gondolatot. A kötet borítóján jelzett időkérdésre bukkanunk a *Csak napra nap* című da-

rabban. Mindannyiunk számára ismerős érzéseket fogalmaznak meg ezek a sorok, bármiféle formai bravúr (giccs) nélkül. Mondhatni, a vers átlátszó, szennyeződésektől mentesen közvetíti a múltó idő élményét. „És újra este van. Gyülekeznek szemedben / a józan farkasok, hallgatni együtt [kiemelés tőlem, vnp].” Az este-kli-sétől elindulva az általánosnak, a fen-nebb említett mindenség-élménynek egyedi, és mégis közérthető megfogalmazását hozzák ezek a sorok. Az értelmetlenségről (a vers utolsó szava) sokan sok mindent leírtak már, leírták az érzését is – Kinde sorai is oda vezetnek, de egy még teljesen járatlan úton.

Valahogy így működnek a hiúzok is az *A hiúzok természetéről* című versben. Minden bizonnyal nem tévedek nagyot, ha azt mondom, hogy élő hiúzot kevesen láttunk mi, városlakó emberek (legfeljebb állatkertben a ketrecen a feliratot vagy egy suhanó árnyékot), ezért számunkra mindössze szimbólumként olvasható. Azaz a hiúz (szabad a választás) címkéje, szimbóluma vagy metaforája egy valaminek, egy érzésnek, egy izének; egy jelen-téssel való feltöltésre váró edény, egy fókuszpont, amelyben a rejtőzködés, vad-ság, gyilkos kecsesség keveredik az össz-emberi egyedülléttel. Ez egy olyan vers, amely után meg kell pihennie az igénye-sen olvasónak.

A kötetbe bekerült *A brukkmadár* című darab egy szakasszal kurtább, mint amit a szerző annak idején a blogján közölt. A hiúzzal ellentétben a brukkmadár élőhelye a Kinde-versekre korlátozódik. Turulmadártól kezdve gondolhat mindenki, amire akar, a vers van annyira kompakt, hogy nem esik szét semmiféle értelmezési kísérletre. Valahogy úgy vagyok a brukkmadárral, mint Ady fekete zongorájával: csak akkor tudom, mi az, ha nem kérdezi senki.

Vajon azért erősek ezek a képek, mert ismerősek? A *Csak egy szó* zárószakasza magányból, önáltatásból és húsból gyűr olyasfajta jelentést, amelyet akár én (min-denkori olvasó) is írhattam volna. Ezek nem kindeizmusok (ahogyan *volhatna*

KAffogás stb.), a vers ismét átlátszó: je-lent és nem mutat.

Máris látható, a kötet nem úgy súlyos, hogy nagy témákat nagy szavakkal húz elő a sutból. Már-már sanzonba hajlik például a *Nyári bor* című vers, ám a *kön-nyed* jelző nemcsak e versre, hanem a kö-tetre általában ráillik, vagyis itt nem mondanék vele túl sokat. Inkább azt mondhatnám, a szerző nem nehezít, nem kódósít feleslegesen.

Azaz első ránézésre egyszerű versek-ben olyan tömör gondolatokra, szóképekre bukkanunk, amelyek mindenképpen a költő dicséretére kell hogy legyenek. A „Visszhangzó sziklák közt lapul a vihar” még lehetne József Attilá-s, ám a „Kap-csold ki a galambokat” (*Állatkert*) már nem utal semerre sem horizontálisan az irodalomban, hanem vertikálisan, a je-lentések felé tör. Ugyanígy az „immár tudsz magányul” (*Csak egy szó*) vagy az „a tükrök megvakulnak” (*Virradatkor meglátom arcodat*), „Saját magunkba öltözünk, / Elrejtjük régi arcaink” (*Még egy szerelmes utcából*) nem tartalmaznak utalásokat, hanem önálló jelentéshordozók.

Persze (írók ezt tudjuk) horizontális, ha már így neveztem, azaz irodalmon be-lüli utalások nélkül igazából nem nagyon lehet alkotni. Kinde megoldása az, hogy ahol nem muszáj, ott nem utal, másutt vi-szont vállaltan, párbeszédesen nyúl a ha-gyományhoz. Az *Ómódi kép* az imp-resszionizmussal játszik, ha pedig na-gyon erőltetjük, Juhász Gyulát érintve ez-zel utat találhatunk a *Holnap* Nagyvárad-ja felé is. De ne erőltessük, hisz a költő sem teszi.

Említettem, hogy formakényszer iga-zából a szonettkoszorúban mutatkozik a kötetben. Érdekes formajáték viszont a körkörös témájú *Rés*, amely pattogó rövid sorokban játszik el a szapora hajnaltól a lomha alkonyig egy nap benyomásaival.

Sajnos vannak túlírt versek is a kötet-ben, ami után tarkóját vakargatja az olva-só, hogy ezt most miért kellett éppen így. Ebből a szempontból szerencsétlennek vélem többek között a *Kenguru*, az *Elájul, felvisít a nő* című darabokat. Ezek akkor is

zavaróak, ha olyan remek versek között szerepelnek, mint a fentebb már említettek, vagy a *rózsavért* jelentéssel feltölteni szándékozó *Rózsavér: A hasonlító* című. Ebben szerepel egyik kulcsmondata a kötetnek: „Akár a szó, a rózsavér / vakít, mint szembe szórt parázs”, amelyben még a sortörés is a lehető legmegfelelőbb helyet kapja. Aztán ott vannak olyan sorok, mint a „Süvít a cél, dörren az ok. / Ne féld a semmit: én vagyok” (*Rózsavér: Főjtogató*), amelyek kontextusukban szinte feledtetik a (szerintem) elhibázott darabokat.

Külön kiemelném a *Test a hóban* című opust. Szimbolikus és konkrét egyszerre (test, esetleg emberi, de nem ember). A vers megidézi a végtelen havat, a tehetetlenséget, a magányt, viszont nagy képek helyett minduntalan méterekre tart egy konkrét testtől, a testtől, amelyet „megnézel” és „otthagysz”. Megnézem és otthagynom a verset, mert annyira tömör, hogy ezt a szöveget is ki kell pihennie az olvasónak. Valami olyasminnek a szimbóluma, amire egyébként nincs emberi szó, fogalom, és kitalált szó sem (mint a brukkmadár lehetne). Csak a teljes versben megvalósított körülírása lehetséges.

Egy mondatot megérdemel közös barátunk, Eric Berne, az *Emberi játszmák* című könyv szerzője, amint felbukkan az *Elrabolt időmet* című versben. A kötet

legvégére helyezett vers kicsit kizökkent a költészetből, bele a tudományba, már-már a *másnaposság*ba tart, és teljesen új megvilágításba helyezi a kötetben talált önelemzéseket. Zanzásítva: tanújele annak, hogy egyszerre tudatos alkotásokról és hiteles versekről van szó.

Szándékosan kihagyom a haláltémát boncoló verseket, és végleg elengedem az olvasó kezét, hadd kalandozzon egyedül a kötetben. Már amennyire ez az egyedül lehetséges, ugyanis a könyv egy utószót is tartalmaz, Demény Péter tollából. Ezt szintén vegyes százjzzel fogadtam, jómagam ebben az esetben legfeljebb egy fül-szöveget engedtem volna meg.

Ha az elemzést úgy kezdtem, hogy közhelyes, és gyorsan megegyeztünk, hogy valójában a nem létező *közkinces* szó volna a megfelelő a *Rózsavér*re, valamiféle „végítélettel” is tartozom, azt hiszem. Valamilyen obskurus kalkulus vég-eredményeként mondhatnám, hogy tízes skálán kérem szépen, csak semmiféle értelmé nem volna. Elégedjen meg a kritikát váró olvasó azzal, hogy szerintem ez a kötet a *leg* a Kinde-kötetek közül, és a versek jó része fölött szabadon csereberélhetnénk a szerzők nevét, mert egyszerűen jó versek. Ez egy jó kötet.

Várad Nagy Pál



RIGÁN LÓRÁND AJÁNlja

■ Ha például Fichte vagy Heidegger egyenesen a német nemzet lelkéről-lényegéről, világtörténelmi hivatásáról és más mesékről értekeznek, a fordíthatatlanságig németül, kizárólag a németeknek, magánhasználatra ingyenesen, azt valahogyan mégis a világfilozófia (*Weltphilosophie*, német szó) részének tekintjük, mert van benne úgymond valami nemzetek feletti színvonal vagy fölemelkedés az egyetemesbe vagy mi, ha már egyszer nem olyan módon filozófia, ahogyan iskolásan elvárják, mint az egyetemesről való egyetemes beszéd. „Filozófia az, amit mi már nem tudnánk megcsinálni” – vallják a Világfilozófia pontozási rendszer alapján kis filozófiai kultúrájuknak számító nemzetek, mint a magyar vagy a román, a bölcséleti kutató szakmunkás pedig előnyben részesíti, hogy a nagy filozófiai kultúrájú nemzet elfeledett fiának korai levelezésére szakosodjék, a sáros anyaföld nagyobb odaadással való megmunkálása és az önköltséges hazai termelés helyett. Vajon kik a hazai őstermelők a román kultúrában?

■ Bădiliță, Cristian: *Orthodoxie versus ortodoxie*. Ed. Curtea Veche, Buc., 2009.

■ Bădiliță, Cristian: *Cartea micilor erezii*. Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010.

■ Chindea, Gabriel: *Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin*. Ed. Humanitas, Buc., 2008.

■ Ciomoș, Virgil: *Être(s) de passage*. Zeta Books, 2009.

■ Cornea, Andrei: *Povești impertinente și apocrife*. Humanitas, Buc., 2009.

■ Liiceanu, Gabriel: *Întâlnire cu un necunoscut*. Ed. Humanitas, Buc., 2010.

■ *Comunicarea construiește realitatea. Au-*

rel Codoban la 60 de ani. Coord. Nădășan, Timotei. IDEA Design & Print, Cluj, 2009.

■ Neamțu, Mihail: *Povara libertății. Antiteze, paradigme și biografii moderne*. Ed. Polirom, Iași, 2009.

■ Patapievică, Horia-Roman: *Ultimul Culiianu*. Ed. Humanitas, Buc., 2010.

■ Petreu, Marta: *Despre bolile filosofilor. Cioran*. Második kiadás. Ed. Polirom, Iași – Biblioteca Apostrof, Cluj, 2010.

■ Pleșu, Andrei: *Note, stări, zile (1968–2009)*. Ed. Humanitas, Buc., 2010.

■ Turcan, Nicolae: *Dumnezeul gândurilor mărunte*. Ed. Limes, Cluj, 2009.

AZ ELTÜNT NYELVEK NYOMÁBAN

■ Andrei Pleșu és Andrei Cioroianu Dan Diaconescu Romániájáról ír a *Dilema Veche* július eleji számában. Egyfajta ördögi körét tárják fel a szennycsatornák és közönségük közötti viszonyoknak. Azért vannak DD-k, mert ezt akarja a nép, és azért akarja ezt a nép, mert a profit kedvéért már minden tévéadóból folyik a szenny. Mircea Vasilescu, annak kapcsán, hogy a sajtót nemrég a nemzeti biztonságot fenyegető tényezők közé sorolták, mintegy kiegészíti Pleșu és Cioroianu gondolatait. Kifogásolja a híradók lokális jellegét, elzárkózásukat a nemzetközi hírektől: „Azzal az archaikus elképzeléssel élünk, nem nagyon kell hogy érdekeljen bennünket, mi van a mi országocskánkon túl, mert mi tudjuk a mi bajunkat, »ők«, az idegenek pedig az övéket. Nem ez lenne inkább a nemzeti biztonságot veszélyeztető tényező?”

A lap fő témáját (*Modernek klasszikus képzés nélkül?*) Szókratész „Minden bajok forrása a közöny” mondása vezeti be. Mind Adrian Muraru, a iași-i Al. I. Cuza Egyetem filozófia karának adjunktusa, mind Luminița Gheorghiu, a bukaresti Gh. Șincai Kollégium latin szakos tanára, azzal kezdi a jelenlegi helyzet vizsgálatát (a latin és ógörög nyelvek eltűnését a közoktatásból), hogy rámutat a baj forrására. Az következett be, amit a kommunista NKVD, a szovjet titkosszolgálat eltervezett: kivonni az iskolákból mindazokat a tantárgyakat, amelyek a fiatalok elméjét alakítják – és ezek között szerepeltek a klasszikus nyelvek is. Gheorghiu felteszi a kérdést, vajon most miért ugyanaz a tendencia érvényesül, mint hatvan évvel ezelőtt. Válasza, hogy ha nem ugyanazokból az okokból, akkor biztosan közönységből. Muraru nem ragad

le a latin kontinuitásnál, tágabb horizontot kínál. Nem érthetjük meg, hogyan alakulhatott ki a *homo Europaeus*, ha nem ismerjük európai gyökereinket, ehhez pedig elengedhetetlenül szükséges a klasszikus kultúra ismerete mellett egy olyan intézmény létrehozása, amely visszaszerzi Európa kulturális memóriáját. Adrian Papahagi, a párizsi Sorbonne Egyetem (Párizs IV. doktora, a Babeș-Bolyai Tudományegyetem bölcsészkarának adjunktusa és Eugen Munteanu, a iași-i Al. I. Cuza Egyetem bölcsészkarának professzora, belenyugvással veszik tudomásul az elkerülhetetlen rosszat, a klasszikus nyelvek végleges romániai eltemetését. Mindketten úgy vélik, hogy az az oktatás, amely megfosztja a fiatalokat a hagyományból, a kulturális és nyelvi gyökerekből áradó erőtlől, egy olyan, mindent elutasító, rebellis generációt termel, amely tökéletesen alkalmas a munkapiac számára, hiszen nincs se tartása, se valódi értékrendje, sőt azt hiszi, mindent, amit a világban tapasztal, ő talált fel, éppen emiatt nem tartozik felelősséggel, mert ez kijár neki. Ioana Costa, a Bukaresti Tudományegyetem Klasszikus Nyelvek tanszékének professzora azzal érvel, hogy akik a klasszikus hagyományból táplálkoznak, „nem rövidíthetők meg, mert tudásuk megnyit számukra minden utat. Egészek maradnak. Teljesek.”

Bár a megszólalók borúlátó véleménye alapján eléggé kilátástalannak tűnik a klasszikus nyelvek romániai jövője, maga a kérdés felvetése jelzi, hogy az értelmiséget továbbra is foglalkoztatja a probléma, amely végső soron magának a műveltség szerepének a kérdése. (*Dilema Veche*, 2010. 333. sz. július 1–7.)

Gergely Edő

AZ ELEFÁNTOK, A „JOBBIK” MAGYAR MEG A FOCI

■ Jó lapozni ezt az *ofCorso* címet viselő hetilapot. Sok kép, rövid és izgalmas cikkek, levegős és dinamikus oldalak. Brassó, Kolozsvár, Marosvásárhely, Szeben, Temesvár heti urbánus kultúráját hivatott szállítani az idei év márciusában indított folyóirat, nyitott, intelligens emberek számára, amint internetes bemutatkozó oldalukon is olvasni lehet (<http://www.ofcorso.ro/despre-noi.html>). Cserében maga a lap is nyitott, sőt merész és intelligens: a június 18-án piacra dobott szám például egyenesen egy jobbikos vezércikkkel indít. Hogy a magyarok petíciót írnak a mozgalom egy vásárhelyi irodájának megnyitása ellen, ami húsz évvel ezelőtt a Vatra Românească „öröme” lett volna, most azonban a magyarok kapnak hajba miatta. És hogy talán pont azért Vásárhely a célpont (Székelyföld helyett, ahol inkább képviseltetik magukat a rajongók), mert a pletyka szerint Szegedi Csánád úr és társai nem szívesen utaznak „szárazföldön”, Székelyföldön pedig még nincs reptér. A vezércikk ironikus hangvételét a következő oldalon karikatúrák és különböző közéleti személyiségektől származó idézetek, beszélások, feladott hirdetések görgetik tovább. A többi oldal az írásoké, téma szerint sorakoztatva.

Két aktuális eszmefuttatás a kánikuláról, etimológiai jelentéséről, illetve mediatizált terrorjáról. Utána interjú, egyéb érdekességek a nagyvilágból, majd hat oldalon át heti műsorajánló az említett öt város lakói számára. Nem kell azonban túl gyorsan átlapozni ezeken az oldalakon: itt vásárolja vissza Demény Péter a magyarok becsületét Saláta Kornél (Cornel Salată) segítségével, aki az összmagyarságot képviseli a foci-világbajnokságon, a román képviselő teljes hiányával

ellentétben. A magyarok tehát jobbak, mint a románok. „Legalábbis a fociban” – teszi hozzá Demény.

Románia az elefántok temetője? Ezt a kérdést járja körül a hetilap cover storyja. Az összeállításban Teodor Țiță a popzene nagy előadójának romániai koncertjeit és az ezek kapcsán felmerülő vitákat vizsgálja. A rajongók ugyanis felháborodással vették tudomásul Bob Dylan hideg, arrogáns, kommunikálni nem akaró bukaresti fellépését. Dylan azok közé a sztárok közé tartozhat, akiket idősebb korukra elnyomott saját legendájuk. A fenomén helyett, akire úgy vártak a fővárosban, mint ha csak egy Bob Dylan Revival Band lépett volna fel. Az is kérdés persze, mondja Țiță, hogy mi tudná kicsalogatni Mr. Damn Boring Manból a showmant, amikor most van először Romániában, és így semmi sem köti őt ehhez a közönséghez. Egy olyan közönséghez, mely többnyire retrospektív módon ismerte és tanulta meg ennek a korszaknak a zenéjét, popkultúráját, amire egyértelműen utal az is, hogy a közönségben alig vannak rajongók a zenész nemzedékéből. Dylannel szemben Eric Clapton romániai fellépéséről szelídebben nyilatkozott a sajtó. Clapton tízesre koncertezett, idézi Vlad Stoiculescu a cikkíró, bár sokkal többet a közönműveknél a számok végén nem nagyon mondott. Elton John már viccelődött, autogramokat osztogatott, ráadást adott, a publikum legnagyobb öröme. A különféle hangulatú koncertek annak is tulajdoníthatóak, hogy ez utóbbi énekes esetében pár szám ismerete élvezhetővé teheti a koncertet (mint például az Oroszlánkirály betétdala), míg Dylannél szükséges némi háttérismeret is a teljes koncertélményhez. Az érdektelen show-k

egyik legkínosabb pillanatai közé tartozik az is, amikor Mick Jagger vagy Dave Gahan, a Depeche Mode énekesének rajongói bizonytalanul mormolják vissza a refrént. Nem is csoda, hogy ezután elmegy a kedve a bizonyosnak a publikummal való kommunikálástól. Hogy mi lehet az oka ennek a helyzetnek, arra Tiță többféle válaszlehetőséget is jelez. Az egyik szerint a nagyon terjedelmes repertoár a bűnös a félresikerült párbeszélésben, de közrejátszhat az is, hogy ezekre az együttesekre egyféle relikviaként tekintenek a rajongók, s kevésbé tudnak aktívak lenni a koncertjeinek, mint egy friss, még mozgásban lévő, de kisebb hírnévvel és rajongói táborral rendelkező együttes esetében. Cristian Ștefănescu némileg morbid megfogalmazása szerint ezek a zenészóriások addig halasztják a halálukat, ameddig el nem mehetnek egy falcsat koncertezni Bukarestbe. A kialakult helyzethez hozzáadódik a sztárokkal való stílusos román bánásmód is: a vámhivatalnokok csúszópénzt szeretnének az AC/DC technikusaiktól, akik merik őket visszautasítani, sőt még panaszkodnak is! Az eset kellően színezi Románia hírne-

vét, amelyet – mint Tiță az összeállítás végén fogalmaz – a riporterek rendszeresen ápolnak, amikor megkérdik a külföldi celebeket, hogyan tetszik nekik az ország, meg hogy milyen ízű a töltött káposzta.

A folyóirat második felében visszatérnek a rövidebb tárcák, ismertető jellegű írások. Van itt gyermekek számára készített kolozsvári képeskönyv (ez a román változat, a magyar 2007-ben jelent meg), Eginald Schlattner, aki Németországban már egy ideje elismert, itt azonban egy egész ország alig tud róla, valamint Herta Müller és a románság. Ennek kapcsán az is kiderül, hogy nemcsak a nyomtatott verzióban, de konferenciákon is kibontakozik a *Corso* sokszínűsége: Temesváron debütált a hetilap vitaestsorozata, a második állomás pedig június 24-én Kolozsvár volt.

A *Corso* utolsó lapjain a könyv, zene, film, fotó, social media és egyebek terén jelentkező legújabb tendenciák ismertetői, recenziói olvashatók. A folyóirat a focialval zár, mert ez meg rendkívül aktuális és egyre inkább jelenlevő, és mert erről is lehet és kell érdemben beszélni. (*ofCorso*, 2010. 14.)

Adorjáni Panna



Cristian Bădiliță

■ ***On Catholic "Heresies". An Orthodox Christian Perspective***

Keywords: *Catholicism, Orthodox Christianity, dogma, heresy, Filioque, Immaculate Conception, Infallibility, Purgatory*

The purpose of this essay is to refute the Orthodox critiques of the Catholic Church, proceeding from the historical and critical standpoint of catholic theologians on some "controversial dogmas" discussed by the author in the original context in which they were put forward. These disputed issues include the following: the doctrine of the Filioque, the Immaculate Conception, the ex cathedra infallibility of the Pope and the dogma of Purgatory. Beyond the scholarly debate, the paper is also a passionate plea for preserving the basic unity of the Christian Church.

Gabriel Chindea

■ ***The Romanian Revolution. A Marxist Revaluation***

Keywords: *Marxism, revolution, hypercapitalism, workers, accumulation, socialism*

Offering a surprising revaluation of the Romanian Revolution of December 1989, the author argues that, ironically, it followed a Marxist "script". The socialist regime itself created the social class composed of discontent urban workers and young intellectuals which overthrew it. Furthermore, the actually existing socialism has been, in fact, the hypercapitalism of the state, characterised by primitive accumulation based on agricultural expropriation, the extreme concentration of capital and the disharmony between production and consumption. As such, it was subject to Marxist laws, also meaning that its demise leaves open the possibility of an authentic socialism.

Virgil Ciomoș

■ ***A Paradox within the Paradox. Modernity and Orthodoxy***

Keywords: *modernity, religious studies, politics, nationalism, society, tradition, orthodoxy*

In this interview, Romanian philosopher Virgil Ciomoș answers to questions posed by the editors of the journal, reflecting on issues such as theoretical advances in the field of studies concerned with religion in Romania, the relationship of the Romanian Orthodox Church with political power, nationalism, historical tradition and the problems of our present society, advancing critiques of the Orthodox Church as a secular institution, while maintaining faith in the validity of the existential practice and the spirituality of orthodoxy.

Horia-Roman Patapievici

■ ***The Romanian Orthodox Church and Modernity***

Keywords: *Romania, orthodoxy, nationalism, statism, modernity, internal secularization*

This article seeks an answer the question whether nationalism and statism, considered to be the two "natural temptations" of orthodox spirituality, essentially belong to orthodoxy. The author argues that, for historical reasons, the specific problems of modernity could not be raised within the confines of the Byzantine-Slavonic religious culture. Accordingly, the Orthodox Church tends to meet the challenges of the present with distorted reactions. A future solution to this problem could be based on reversing the process of internal secularization brought about by the traditional link between the Orthodox Church and the state.

Marta Petreu

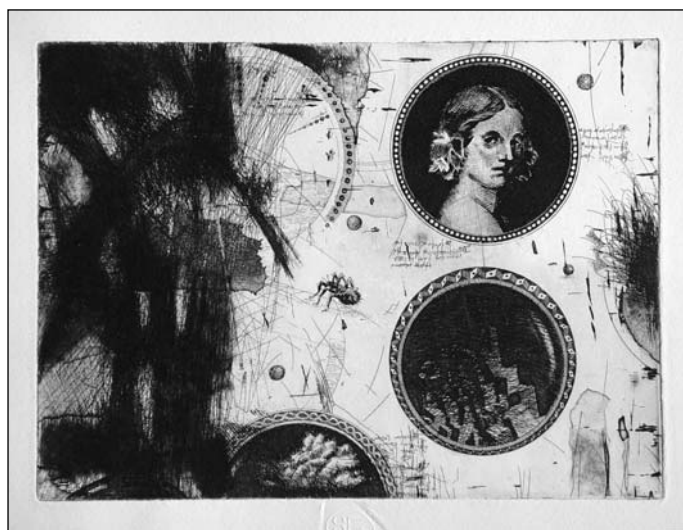
■ ***Romanian Philosophy***

Keywords: *philosophy, literature, national identity, modernisation, metaphysics, philosophy of culture, Romania*

The author offers a synoptic view of philosophical inquiry in Romania from the beginnings to the present. The prominent characteristics of Romanian philosophy are presented in detail, with references to the works of the most important authors (Titu Maiorescu, Lucian Blaga, Constantin Noica, Mircea Florian). These

features include the following: the association of philosophy with literature; the obsessive preoccupation with the question of Romanian national identity (românism); the constant debate on the

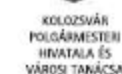
desirability of modernisation; the interest for the situation and the legitimacy of metaphysics; the dominance of the philosophy of culture and the philosophy of history.



SZÁMUNK SZERZŐI

Adorjáni Panna (1990) – egyetemi hallgató, BBTE, Kolozsvár
Avramescu, Marcel (Ionathan X. Uranus) (1909–1984) – író, ortodox pap
Bajor Andor (1927–1991) – író, szerkesztő
Balázs Imre József (1976) – irodalomtörténész, PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, főszerkesztő, Korunk, Kolozsvár
Bădiliță, Cristian (1968) – teológus, esszéíró, PhD, Párizs
Bolgár Dániel (1981) – történész, tudományos segédmunkatárs, ELTE BTK, Budapest
Chindea, Gabriel (1972) – filozófiatörténész, PhD, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár
Ciomoș, Virgil (1963) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár
Fischer István (1936) – filmrendező, Aachen
Gergely Edó (1978) – tanár, Kolozsvár
Horváth Andor (1944) – esszéíró, ny. egyetemi docens, főszerkesztő-helyettes, Korunk, Kolozsvár
Katona Hajnal (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár
Kántor Lajos (1937) – irodalomtörténész, az MTA doktora, Kolozsvár
Murádin Jenő (1937) – művészet-történész, ny. egyetemi docens, Kolozsvár
Pals, Sesto (1913–2002) – költő
Patapievici, Horia-Roman (1957) – filozófus, esszéíró, a Román Kulturális Intézet igazgatója, Bukarest
Petreu, Marta (1955) – filozófus, író, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár
Poszler György (1931) – irodalomtörténész, esztéta, akadémikus, Budapest
Réz Pál (1930) – irodalomtörténész, főszerkesztő, Holmi, Budapest
Rigán Lóránd (1980) – filozófiatörténész, PhD, szerkesztő, Korunk, Kolozsvár
Siklody Ferenc (1968) – képzőművész, Csíkszereda
Steinhardt, Nicolae (1912–1989) – író, szerzetes
Tamás Dénes (1975) – doktorandus, egyetemi tanársegéd, Sapientia EMTE, Csíkszereda–Sepsiszentgyörgy
Turcan, Nicolae (1971) – esszéíró, PhD, főszerkesztő, INTER, Kolozsvár
Vartic, Ion (1944) – esszéíró, egyetemi tanár, BBTE, színházigazgató, Román Nemzeti Színház, Kolozsvár
Váradi Nagy Pál (1985) – író, szerkesztő, Kolozsvár
Zsemlyei Borbála (1977) – egyetemi tanársegéd, PhD, BBTE, Kolozsvár

Támogatók



Ministerelnöki Hivatal

„Az persze világos, hogy a pusztai atyák mondásaira nem lehet semmiféle intézményi hagyományt alapozni. Így a modernitás sajátos problémái, amelyek még mindig a jelenünkhöz tartoznak, nem merülhettek fel tagoltan a bizánci–szláv hagyományon belül. Maga a modernitás is nyilvánvalóan a katolikus–protestáns hagyomány történelmi problémája, nem az ortodoxé.”

(Horia-Roman Patapievici)

ISSN 1222 8338



9 771222 283304

1 000 8

4 LEJ • 500 FT

ROMÂNI GÂNDITORI
THINKING ROMANIANS